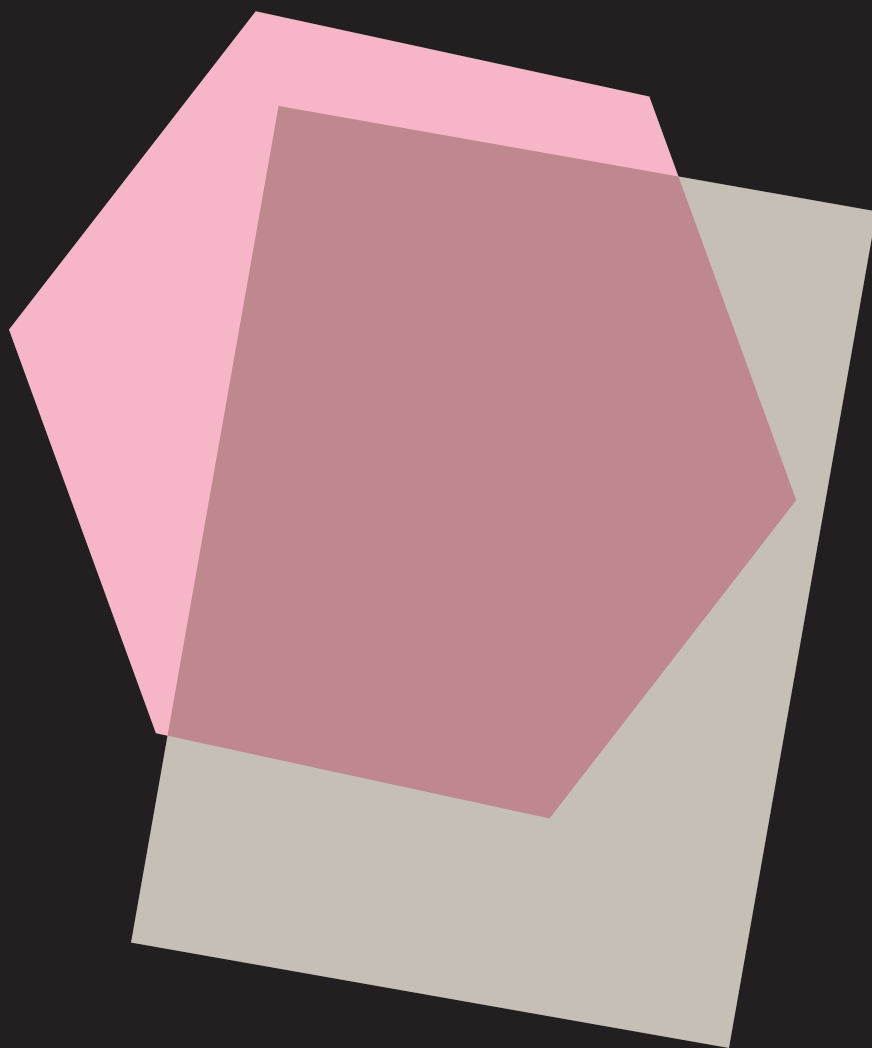


**12 de octubre: cien años
de hispanoamericanismo
e identidades transnacionales**
Marcela García Sebastiani (ed.)



serie
investigación



EDICIONES
COMPLUTENSE

**12 de octubre: cien años
de hispanoamericanismo
e identidades transnacionales**

**12 de octubre: cien años
de hispanoamericanismo
e identidades transnacionales**
Marcela García Sebastiani (ed.)

PRIMERA EDICIÓN: JUNIO 2021

© 2021, De los textos: sus autores
© 2021, Ediciones Complutense
Pabellón de Gobierno
Isaac Peral s/n
28015 Madrid
913 941127
info.ediciones@ucm.es
<http://www.ucm.es/ediciones-complutense>

ISBN (PDF): 978-84-669-3463-3
<https://dx.doi.org/10.5209/inv.045>

Diseño de cubiertas de la colección
Ken

Impresión
Más que Libros Digital
Pol. Ind. Los Olivares
Beas de Segura, 29
23009 Jaén

Ediciones Complutense garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, por cualquier medio o procedimiento, sin contar para ello con la autorización previa, expresa y por escrito del editor.

Printed in Spain

Índice

- 9-12 Presentación
 MARCELA GARCÍA SEBASTIANI
- 13-28 Conmemoraciones, nacionalismo e historia cultural de la política
 JAVIER MORENO LUZÓN
- 29-45 Le feste transnazionali. Il «12 ottobre» degli Italiani nelle comunità di
 emigrazione
 MAURIZIO RIDOLFI
- 47-65 La Fiesta de la Raza
 DAVID MARCILHACY
- 67-80 Ecos de 1898. Los intelectuales latinoamericanos frente a España en el
 fin del siglo XIX
 PAULA BRUNO
- 81-97 Los intelectuales españoles y América
 JAVIER ZAMORA BONILLA
- 99-112 España y Argentina: horizontes hispanistas transnacionales ante la crisis
 de la Gran Guerra
 MAXIMILIANO FUENTES CODERA
- 113-130 Hacer(se) la América: fiestas trasplantadas
 MIGUEL RODRÍGUEZ
- 131-145 La fiesta del Pilar y el discurso religioso del 12 de octubre
 FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS
- 147-162 El 12 de octubre y la Universidad: hitos y singularidades
 CAROLINA RODRÍGUEZ LÓPEZ
- 163-178 Columbus Day aux États-Unis, une commémoration transnationale
 MARIE-CHRISTINE MICHAUD
- 179-196 De Día de la Hispanidad a día de fiesta nacional de los españoles
 MARCELA GARCÍA SEBASTIANI

- 197-212 El V Centenario del descubrimiento y el nacionalismo español
GIULIA QUAGGIO
- 213-228 El nacionalismo catalán, el 11 de septiembre y las otras fiestas de la
nación en Cataluña
JORDI CANAL
- 229-233 Índice de figuras
- 235-243 Índice onomástico

Presentación

En 2018 se cumplió el primer centenario de la institucionalización del 12 de octubre como día de fiesta nacional de los españoles. Por encima de cualquier otro en el calendario cívico, el día de fiesta nacional sintetiza una forma de comunicación entre el Estado y la sociedad civil. Esos días son andamios de gobiernos democráticos o autoritarios para la construcción de memorias y la identificación con un pasado y proyectos de futuro en común. En esos días de honor a la nación se escenifican las tradiciones en los espacios públicos y los Estados apelan a la emoción de los ciudadanos en relación a referencias, lugares y valores activados desde un determinado presente político. Son, por tanto, todo un campo abierto para la socialización, la negociación y el conflicto en los itinerarios de la construcción y el desarrollo de los Estados nacionales.

En los días de fiesta nacional se mezclan de una manera única componentes cívicos, institucionales y culturales de la historia contemporánea, lo que los distingue de otro tipo de celebraciones culturales o religiosas de menor envergadura política. La fuerza de esos días está en la rutina del recuerdo celebrado y en su significado, aunque se renueve para buscar consensos y apoyos. Los mensajes y rituales codificados en días de fiesta nacional tienen más capacidad de formar identidad que de reflejarla. En tanto ocasiones especiales, invitan a la interacción del imaginario político con la cultura, las instituciones, la sociedad y los intereses regionales e internacionales.

El 12 de octubre es un símbolo excepcionalmente longevo y perdurable del nacionalismo español. En 1987 el Congreso decidió confirmar la fecha como Fiesta Nacional de los españoles. Se adoptó oficialmente como Fiesta de la Raza desde 1918 y fue Día de la Hispanidad desde 1958. El día resistió al cambio de regímenes políticos, una guerra civil, diferencias territoriales y contextos internacionales. Su permanencia en el imaginario nacionalista español y su adaptación a democracias y dictaduras, repúblicas y monarquías son expresión de varias cosas: de un significado poco controvertido, de la dificultad de encontrar consensos con otra fecha y de su fácil instrumentación para proyectos liberales y conservadores, seculares y católicos.

Singular en el contexto internacional e invención del siglo XX, cuando la mayoría de los países del entorno geopolítico habían definido el calendario de fiestas cívicas en el último tercio del siglo XIX, la fecha no recuerda un acto fundacional de la nación como una guerra de independencia, un alzamiento

o una Constitución. El aniversario recuerda el descubrimiento de América en 1492 y contiene registros culturales y geográficos tan múltiples como ambiguos. Es la proyección americana, la nostalgia del imperio, la religión, la emigración y el exilio lo que ayuda a la identificación de los españoles entre ellos y con el mundo. Un referente externo define la cohesión social, funde el relato nacional, afirma tradiciones y funciona como instrumento de poder político para la formación, modificación y transformación de la identidad nacional española. Aunque también, hay que decirlo, induce a una deficiente identificación popular con el símbolo.

La fiesta del 12 de octubre nació desde la sociedad civil, en concreto, de las asociaciones de emigrantes españoles en América y de las corrientes del americanismo español. De hecho, la celebración sustenta la tradición inventada del hispanoamericanismo y ha sido útil como instrumento de política exterior, movilizándolo a intelectuales, diplomáticos, profesionales, organismos públicos y privados a lo largo del siglo XX para comunicar al mundo cualidades de la nación española. Su carácter ambiguo y fácil instrumentación desde el poder ha disuadido al símbolo como objeto de investigación para diferentes momentos históricos y geografías, especialmente porque el festejo ha tenido un componente fundamental y a la vez singular que es su carácter transnacional.

El 12 de octubre se incorporó al calendario festivo de la mayoría de los países de América Latina desde la Primera Guerra Mundial y al recuerdo escenificado en algunas ciudades de Estados Unidos desde finales del siglo XIX. Ese carácter transnacional ha sacudido el hispanismo en las identidades nacionales de esos países hasta casi ayer y ha activado el nacionalismo en la diáspora entre los emigrantes y su descendencia, reforzando a la fecha como instrumento de política exterior. Ese carácter transnacional construyó la idea de una comunidad internacional imaginada a partir de la empatía cultural y de esfuerzos cosmopolitas que funcionaron, al menos, hasta la puesta en marcha de las Cumbres Iberoamericanas de 1991. Y es que la celebración sostuvo ideas, proyectos y prácticas para el mundo iberoamericano y/o latino.

Confirmada la fiesta en el calendario cívico desde la puesta en marcha de la democracia española, aunque vaciada de significado por las incómodas connotaciones y la rancia herencia de apropiación de la fecha por el franquismo, desde finales del siglo XX su ritual quedó asociado a un desplegado desfile militar por una de las principales calles de Madrid como símbolo del españolismo. Desde entonces, cada 12 de octubre genera expectación pública y todo tipo de polémicas. Aún politizado y colorido, el festejo funciona como un termómetro del estado de la nación española, su vida política en democracia y su imagen

internacional. Tanto su puesta en escena, sin discurso, como su mensaje repican en la agenda política de distintos gobiernos a la espera de una renovada identificación de la sociedad civil con el símbolo. El carácter dúctil del festejo anima los esfuerzos en ese sentido sin restar fuerza a su carácter cosmopolita y facilitando los encajes de España en Europa y en una comunidad global.

El 12 de octubre: cien años de hispanoamericanismo e identidades transnacionales y las actividades académicas vinculadas a la idea que originó este libro se integran en el Proyecto de Investigación MINECO HAR2016-75002-P: «La nación en escena: símbolos, conmemoraciones y exposiciones entre España y América Latina (1890-2010)». En sí mismo, el proyecto sirvió de marco para estudiar la historia del nacionalismo español desde una perspectiva transnacional y procurando aunar política y cultura. En su conjunto, el libro es el resultado de la actualización de los conocimientos sobre la fiesta, su carácter e implicaciones políticas. Creímos que el centenario del 12 de octubre invitaba a la revisión de perspectivas de análisis, a la identificación de una agenda de investigación sobre celebraciones y nacionalismo, al contraste con otras geografías y fechas recordadas, a la implicación de los intelectuales para registros de identidad nacional entre España y América Latina, y a la puesta en escena de la fiesta en diferentes momentos entre finales del siglo XIX y la actualidad.

Como resultado, el libro incluye contribuciones sobre conmemoraciones y la historia cultural de la política (Javier Moreno Luzón), la fiesta nacional y el nacionalismo (Maurizio Ridolfi), la intervención de los intelectuales para el significado hispanoamericano del 12 de octubre (Paula Bruno, Javier Zamora Bonilla y Maximiliano Fuentes Codera), la celebración como Fiesta de la Raza en España (David Marciilhacy), Día de la Hispanidad y día de fiesta nacional de los españoles (Marcela García Sebastiani), la idea del V Centenario del descubrimiento de América para el nacionalismo español (Giulia Quaggio), el significado transnacional del 12 de octubre en América Latina (Miguel Rodríguez) y en los Estados Unidos para las comunidades italianas y latinas (Marie-Christine Michaud y Maurizio Ridolfi), la relación de la fiesta con la cultura nacional-católica (Francisco Javier Ramón Solans), la mediación de la Universidad para su difusión (Carolina Rodríguez López) y, por fin, el contrapeso del nacionalismo catalán a la fiesta nacional de los españoles (Jordi Canal). En total, los 13 capítulos ajustados en contenidos y perspectivas ofrecen con voces plurales un panorama general sobre la historia del 12 de octubre en relación con la historia contemporánea, las diversas geografías implicadas con la celebración, e interpretaciones sobre el nacionalismo. En su conjunto, son un punto de partida y todo un reto para futuras reflexiones.

Queda agradecer el apoyo recibido para la preparación de esta publicación. En primer lugar, a los autores de los diferentes capítulos que se han adaptado a escribir versiones adecuadas para la transferencia de conocimientos sobre un tema tan ambiguo y con muchas aristas para su abordaje. En su origen, las aportaciones fueron presentadas en un ciclo de conferencias organizado entre la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología y la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla de la Universidad Complutense de Madrid entre el 9 y el 31 de octubre de 2018. Las ponencias se sumaron a una micro exposición sobre el 12 de octubre a partir de materiales conservados en la biblioteca de dicha universidad y de la Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo. El agradecimiento se extiende a Marta Torres Santo Domingo, María Araceli García Martín y Jorge García Oria, quienes con su profesionalidad facilitaron la preparación de la exposición. Por su parte, la profesora Mercedes Cabrera y el profesor Javier Moreno Luzón contribuyeron a la presentación de la actividad académica en las diferentes sedes de la Universidad Complutense. La colaboración de Pilar Mera y de Alberto Cañas de Pablos hizo posible que los resultados del proyecto pudieran ponerse en marcha y que el manuscrito pudiera acabarse con mejoras y detalles para su evaluación y el acercamiento de nuestro trabajo de investigación en la Universidad a la sociedad. Todo un desafío para quienes dedicamos la mayor parte del tiempo a leer, indagar, escribir *papers*, artículos y enseñar en las aulas. La editorial de dicha universidad puso a disposición su equipo y recursos para que el libro llegue a sus lectores.

Por fin, resta una aclaración sobre la inclusión en este libro de algunos capítulos escritos en francés e italiano. La opción de respetar las versiones de historiadores escritas en el idioma original desaconsejó el intento de homogeneizar sin mucho criterio expresiones únicas y genuinas para pensar y construir el pasado en una Europa de culturas diversas. El último impulso de esta presentación es para el recuerdo del profesor Ezequiel Gallo, quien no hace mucho nos dejó. Los contenidos de sus clases sobre la historia de las ideas políticas y sociales en América Latina y su contraste con Europa y Estados Unidos, impartidas entre el Instituto Torcuato Di Tella de Buenos Aires y el Instituto Universitario Ortega y Gasset de Madrid, están de un modo u otro incluidos en este libro. A todos, mi más sincero agradecimiento.

Marcela García Sebastiani. Madrid, febrero de 2020.

Conmemoraciones, nacionalismo e historia cultural de la política

JAVIER MORENO LUZÓN
Universidad Complutense de Madrid

«Dans le passé, un héritage de gloire et de regrets à partager,
dans l'avenir un même programme à réaliser»

Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* (1882).

A Santos Juliá (1940-2019), *in memoriam*.

Resumen

El estudio de las conmemoraciones, inmerso en el auge de los trabajos académicos sobre la memoria, constituye una buena herramienta para analizar los nacionalismos, que beben de relatos compartidos sobre el pasado. Los rituales conmemorativos ayudan a construir y actualizar las identidades nacionales, sobre todo en fiestas anuales y centenarios. Frente a una visión unanimita y determinista de estos fenómenos, la historia cultural de la política ha de comprender el sentido que les otorgan los diversos actores implicados en ellos y los conflictos que revelan.

El estudio académico de las conmemoraciones –y, en concreto, el de los aniversarios y centenarios– se ha expandido en las últimas décadas de manera más que notable. La proliferación de publicaciones sobre el asunto ha de vincularse, sin duda, al auge general del interés por la memoria, que se ha ubicado en el centro de los debates políticos en numerosos países y ha salpicado sus calendarios de ocasiones conmemorativas, algo que afecta de lleno a los

medios universitarios y marca tanto sus proyectos de investigación como su presencia pública. Basta pensar en el eco que obtuvo el bicentenario de la Revolución Francesa en 1989; en el recuerdo del Holocausto, que ha decantado su propia conmemoración anual (el 27 de enero, día de la liberación de Auschwitz en 1945); o en las controversias españolas sobre la llamada memoria histórica de las víctimas del franquismo. La centralidad del tema ha hecho que se hable incluso de un *giro mnemónico* en las humanidades y las ciencias sociales (Köresaar 2014). En el campo de la historia política, la aparición de este objeto de análisis ha formado parte de su acercamiento a la historia cultural, un proceso tardío y complejo que ha desembocado en la configuración de un ámbito especializado, ese que llamamos historia cultural de la política (Canal y Moreno Luzón 2009).

Tras el declive en la década de 1970 de los grandes paradigmas historiográficos de la segunda posguerra mundial, como el marxista o los de la escuela de *Annales*, la historia social se entregó a los enfoques culturales, de un modo tan evidente que ya resulta difícil encontrar historiadores sociales que no sean a la vez historiadores de la cultura. Si la economía, la geografía o la demografía habían constituido saberes de referencia para las corrientes de vanguardia en la historiografía previa, muchas miradas se dirigieron entonces hacia los antropólogos, pioneros en la definición de lo cultural. Sin embargo, la historia política siguió una trayectoria muy distinta. Por un lado, revitalizó los moldes clásicos de la narración y la biografía, afectos a un cierto individualismo metodológico que la alejaba de las ciencias sociales. Por otro, prefirió relacionarse con disciplinas como la sociología y la ciencia política, de las cuales importó técnicas y conceptos para el examen, cualitativo o cuantitativo, de fenómenos como los partidos políticos y las elecciones. En algunos casos, quizás los más interesantes, se combinaban ambas perspectivas.

La falta de comunicación entre los historiadores de la política y los de la cultura escondía razones de fondo. Entre ellas, la desconfianza de los primeros hacia planteamientos deterministas que, como ocurría en el seno de los viejos paradigmas omnicomprensivos, aplastaban a los actores políticos bajo las estructuras, antes socio-económicas y ahora culturales. No obstante, la ola culturalista barrió esos obstáculos, aunque no del todo, y acabó por transformar el grueso de las explicaciones sobre la vida política. Subsisten, por supuesto, las obras que enhebran relatos en los que los individuos y las organizaciones, condicionados por sus contextos, resultan decisivos. Pero esos relatos se remiten a menudo a fenómenos culturales, mientras se abren paso otras maneras de ver lo político que amplían los dominios por los que

se adentra el especialista. Por ejemplo, la vasta exploración de las culturas políticas, visiones del mundo que abarcan discursos, actitudes y usos desmenuzados por varias propuestas interpretativas. O la del ancho territorio de los nacionalismos y las identidades nacionales, donde lo cultural y simbólico se ubica en el centro de los conflictos, de la construcción de sujetos colectivos y de las formas de legitimar el poder. Las conmemoraciones y las políticas a ellas asociadas suelen protagonizar estos empeños nacionalistas.

La inspiración última de los trabajos sobre conmemoraciones proviene por lo general de la obra de Émile Durkheim, que en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) localizaba, en el totemismo de las tribus australianas, los factores básicos de la religión, definida como un conjunto de creencias (la fe) y prácticas (el culto). Entre estas últimas distinguía los rituales conmemorativos, que representaban y reactualizaban un pasado mítico, el de los ancestros que habían fundado cada clan. Tales ceremonias reavivaban la conciencia colectiva y reforzaban el sentido de pertenencia a la comunidad: «Se tiene mayor seguridad en la propia fe –afirmaba Durkheim– cuando se ve el pasado a que se remonta y las grandes cosas que ha inspirado» (2007 [1912], 350). De ese modo, la sociedad se hacía presente y disciplinaba a sus miembros. Unas conclusiones que se trasladaban con soltura del ámbito religioso al de otras manifestaciones sociales, pues, «¿qué diferencia esencial existe –se preguntaba el autor– entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida a Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?» (2007 [1912], 397). Las conmemoraciones servían sobre todo para fomentar la cohesión comunitaria impuesta a los individuos.

Esta marca de origen durkheimiana ha recorrido buena parte de la literatura sobre conmemoración y memoria, perdida con frecuencia en una logomaquia sin excesivo fuste sobre el significado de expresiones como memoria colectiva, memoria histórica, memoria cultural o memoria social. Sus piezas básicas se hallaban ya en la obra del sociólogo Maurice Halbwachs, cercano a Durkheim y fundador de toda una línea de pensamiento que llega hasta la actualidad, quien distinguía entre la memoria colectiva o social, con la que las personas recuerdan gracias a los marcos sociales en que se integran; y la memoria histórica, prestada, de hechos no experimentados por los sujetos, que se mantiene viva a través de conmemoraciones y que suele equivaler a la memoria nacional. Ambas se componen de narraciones cuajadas de elementos mitológicos (Aguilar 2008). Frente a los defensores del carácter colectivo

de la memoria se han levantado quienes reniegan de él porque creen que esa facultad es siempre individual y muere con su portador, y aluden a ese fenómeno social con otros apelativos, como el de ideología (Assmann 2010). En cualquier caso, abundan las voces que advierten del error de considerar la memoria, colectiva o histórica, un objeto y no un proceso protagonizado por actores diversos, entre los que se producen conflictos y negociaciones, por lo que no hay una única memoria sino muchas (Juliá 2006); o que señalan la naturaleza metafórica del mismo concepto, que no debe tomarse de manera literal (Aguilar 2008). La confusión que lo rodea hace preferible su sustitución por otros más claros, como el de relatos compartidos sobre el pasado.

Otra cuestión insoslayable consiste en trazar las fronteras entre memoria, conmemoración e historia, que una buena porción de la literatura reciente ha intentado difuminar. El ensayista Tzvetan Todorov (2000, 2002), por ejemplo, habló de tres formas de afrontar el pasado: la del testigo, que emplea la memoria para explicar y dar sentido a su propia vida; la del historiador, que busca aproximarse a lo ocurrido mediante la investigación a partir de las fuentes disponibles; y la del conmemorador, que elabora discursos con fines políticos y sin atenerse a las reglas académicas. Reinhard Kosellech señalaba dos formas de verdad: la subjetiva, nacida de la experiencia individual; y la objetiva, esbozada con las herramientas historiográficas (Assmann 2010). Aunque el historiador esté inmerso en los medios interpretativos de su época, su oficio le obliga a aplicar controles de veracidad que le alejan de la simple labor conmemorativa. A diferencia de la historia, la memoria histórica no se basa en el conocimiento o la búsqueda del pasado, sino en «la voluntad de honrar a una persona, proponer como modélica una conducta, reparar moralmente una injusticia» (Juliá 2006). Lo cual no impide comprobar el frecuente solapamiento entre ambas aproximaciones (Winter 2010), o el importante papel que representan en las conmemoraciones los propios historiadores, que diseñan y comparten las políticas de la historia o del pasado. De hecho, la profesión historiográfica no se limita a estudiar los centenarios y aniversarios, sino que, como sabe cualquiera de sus practicantes, participa en ellos con gran entusiasmo (Alares 2017).

Las conmemoraciones, como daba a entender Durkheim, constituyen momentos fuertes en la definición y el mantenimiento de identidades colectivas, que encuentran en ellos la oportunidad de fortalecerse, renovarse, evolucionar y difundirse. Parece claro que las comunidades humanas –sea de clase o de género, una generación, un movimiento político o asociación del tipo que sea, una ciudad o una nación, una entidad transnacional y hasta un imperio– nece-

sitan construirse y reconstruirse de manera continua, para lo cual la evocación de su pasado compartido, más o menos inventado, parece clave, lo mismo que la exhibición de sus símbolos en rituales conjuntos (Gillis 1994). La historia cultural de la política desentraña ese curso interminable, vinculado a la lucha por el poder y a la legitimidad de las distintas alternativas en juego. Quién decide qué pasajes de la historia hay que recuperar y cómo deben interpretarse, también cuáles han de silenciarse o echarse al olvido; lo mismo que quién y de qué modo es capaz de imponer en esa pugna su propia visión del pasado frente a las de sus adversarios; son cuestiones de la máxima relevancia política. Por eso, no resulta extraño que los interesados por el poder les presten atención.

Desde luego, todo ello se aplica sin esfuerzo a la mayor fábrica moderna de identidades políticas colectivas, el nacionalismo, concebido –al modo durkheimiano– como una especie de religión secular. Así, puede decirse que las conmemoraciones concentran dispositivos a través de los cuales la nación rememora su pasado y discute sobre él, palancas que crean o sostienen el sentido de pertenencia de sus miembros (Turner 2006). Un fenómeno muy visible desde finales del siglo XVIII, cuando la política comenzó a sacralizarse alrededor del concepto de patria y se articularon religiones civiles en nombre de la regeneración nacional, con sus mártires, héroes y apóstoles (Gentile 2014). Las naciones necesitan de la historia, porque, como afirmaba Renan, se definen por el recuerdo de los sacrificios ya realizados y de los que están por venir. Para ello, desde el siglo XIX en adelante se escribieron las historias nacionales, que se enseñaban en las escuelas, se propagaban en la prensa y se representaban en las artes, historias de naciones que se decían antiguas e idénticas a sí mismas desde sus remotos comienzos. Y que, por supuesto, se proyectaban sobre las conmemoraciones nacionalistas, que, con sus ceremonias periódicas, ayudaban a establecer quiénes pertenecían a la comunidad en cuestión y quiénes no (Elgenius 2011). Aunque, para conseguir cierto éxito, sus motivos debían ser verosímiles, una tarea a la que se aplicaron, y se aplican, muchos historiadores. O, dicho de otra forma, había que buscarlos en el legado étnico de la nación, reproducido y reinterpretado sin descanso (Smith 1998).

Las conmemoraciones han constituido, en definitiva, importantes herramientas de nacionalización en manos de los actores nacionalistas, fueran estos élites políticas y culturales o agentes de la sociedad civil, un instrumental cada vez más completo conforme se desarrolló la política de masas a partir de finales del siglo XIX. En su manejo tomaron la iniciativa las institucio-

nes del Estado nacional, los gobiernos y parlamentos, pero también diversos sectores privados. Por ejemplo, el primer centenario de la independencia de Estados Unidos, que dio lugar a una gran exposición en Filadelfia en 1876, fue un proyecto de los empresarios de la costa este, no de las autoridades (Spillman 1997). El tablero conmemorativo admite jugadores muy variados, desde grupos industriales, comerciales o agrícolas hasta activistas educativos y religiosos. Y ha habido verdaderos emprendedores de la conmemoración, como el jurista e historiador británico Frederic Harrison, motor de numerosos centenarios culturales en el tránsito del XIX al XX (Quinault 1998); o el periodista español Mariano de Cavia, animador de las celebraciones que en la misma época exaltaban a Miguel de Cervantes y a su obra *Don Quijote de la Mancha* como símbolos hispánicos.

También ha de contarse con las instancias locales, pues los procesos nacionalizadores se desplegaron no solo de arriba abajo sino también de abajo arriba, y a muchos parecía natural acceder a la identidad nacional a través de la local o regional, que lejos de debilitarla la reforzaba. Así pues, en las mismas conmemoraciones convivieron lo estatal y lo vernáculo, como en las norteamericanas del siglo XX (Bodnar 1992). Una buena muestra de esta combinación fue el centenario de la Guerra de la Independencia en España, entre 1908 y 1914, cuando cada ciudad celebró su contribución particular a la gran epopeya patriótica contra Napoleón. Más aún, los eventos conmemorativos pueden concebirse como espacios de negociación y cambio donde las gentes corrientes no sólo reciben y asimilan los discursos elaborados por los políticos o los intelectuales, sino que aportan sus propias visiones del pasado y sus experiencias. Un ángulo poco explorado hasta ahora, por olvido o por la dificultad para acceder a fuentes adecuadas para captarlo (Confino 1997).

Algunas conmemoraciones se desligan de fechas concretas, y no es infrecuente que se inauguren monumentos, se dediquen calles o se recuerde a un personaje célebre de alguna otra forma sin someterse a la tiranía cronológica. Pero las más relevantes adquieren sentido dentro de las pautas que marcan los aniversarios y centenarios (y sus variantes: bodas de plata, cincuentenarios, milenarios, etcétera). No en vano, el control del calendario distingue la política moderna, al menos desde que los franceses de 1792-93, como parte substancial de su Revolución, decidieron crear uno nuevo. Sin llegar a ese extremo, los nacionalismos han llenado el almanaque de días en rojo, entre los cuales sobresalen las fiestas nacionales, justificadas en su mayor parte con argumentos conmemorativos. Se ha dicho que las naciones exigen esos hitos temporales (Turner 2006), aunque pueden citarse algunas que, al menos a pri-

mera vista, carecen de ellos. Como el Reino Unido, donde no existe una fiesta oficial y lo más parecido es el *Remembrance Day*, el 11 de noviembre, que recuerda a los británicos caídos en la Primera Guerra Mundial y, por extensión, en todas las guerras. De cualquier modo, lo habitual es disponer de tales efemérides, siquiera a efectos diplomáticos, que en muchos casos se erigen en emblemas de primera fila, solo por detrás de las banderas y los himnos en los catálogos simbólicos nacionales. Las más señaladas incluyen rituales capaces de renovar, con una conmemoración más o menos explícita, las identidades colectivas correspondientes.

Las peculiaridades de cada nacionalismo se plasman en sus respectivas fiestas nacionales, muy variadas aunque clasificables de acuerdo con ciertos parámetros (McCrone y McPherson 2009). Muchas de ellas reflejan la idea de un nuevo comienzo, el recuerdo de un acontecimiento con el cual se fundó la comunidad política, como una revolución, la independencia respecto a una potencia colonial o la firma de la Constitución que alumbró un régimen distinto. El 14 de julio alude en Francia, desde 1880 y con festejos tanto oficiales como populares, a la toma de la prisión de la Bastilla en 1789, uno de los episodios más conocidos de la Revolución Francesa. El 4 de julio, *Independence Day*, conmemora en Estados Unidos, con desfiles y fuegos artificiales, la declaración del Congreso continental que en 1776 desligó las trece colonias norteamericanas de la corona británica. En Argentina se celebran tanto el 25 de mayo, que rememora la rebelión organizada en Buenos Aires contra el gobierno español en 1810 y tiene un inconfundible sabor capitalino, como el 9 de julio, día de la independencia, declarada para todo el país por el Congreso de Tucumán en 1816. En América Latina, lo mismo que en África y en la Europa centro-oriental, el grueso de los días nacionales festeja sus respectivas emancipaciones. En cuanto a las cartas constitucionales, cabría citar casos como el de Noruega, que recuerda la aprobada un 17 de mayo –de 1814– con procesiones cívicas en las que los ciudadanos lucen trajes típicos y banderas (Elgenius 2007).

Otra familia de fiestas nacionales se corresponde con celebraciones religiosas, allí donde la identidad colectiva está ligada a una determinada confesión. Es lo que ocurre en la católica Irlanda, cuyos integrantes –comenzando por los de la diáspora– desfilan el 17 de marzo vestidos de verde, el color nacional, en honor de su patrón San Patricio. Y en países de raigambre ortodoxa como Grecia, que instituyó el 25 de marzo, día de la Anunciación y del levantamiento contra el poder del sultán que en 1821 encabezó el obispo Germanos, anudando así la buena nueva cristiana con la de la patria. O Serbia,

donde se festeja cada 28 de julio a San Vito, padre de la Iglesia autóctona, en la misma jornada en que tuvo lugar la batalla de Kosovo frente a los otomanos en 1389, tan memorable que también se escogió para proclamar la Constitución de 1921 (Roudometof 2005). El serbio pertenece a ese puñado de nacionalismos que rinde culto a derrotas sobrevinidas tras una resistencia heroica. A él pertenece también el catalán, que desde los últimos años del XIX conmemora en la *Diada* –el Día– del 11 de septiembre la caída de Barcelona ante las tropas borbónicas en 1714, durante la Guerra de Sucesión española, y la consiguiente pérdida de sus leyes propias (Canal 2018).

La elección de una fiesta nacional no ha sido nada fácil en países con divisiones políticas profundas, que impiden acuerdos amplios en el terreno simbólico y malogran por tanto las funciones cohesivas que ponderaba Durkheim. Las conmemoraciones patrióticas, habitualmente más débiles e inestables que las religiosas como la Pascua o la Navidad, tardaron en asentarse y despertaron conflictos que podían permanecer abiertos durante décadas, con bandos enfrentados que enarbolaban diversas alternativas o disidentes que contestaban las fechas oficiales. Por ejemplo, en Rusia aún pugnan la tradición bolchevique del 7 de noviembre –cumpleaños en el calendario actual de la Revolución de Octubre de 1917– con la derechista del 4 de noviembre, Día de la Unidad, que remite a un alzamiento contra los invasores polacos en 1612. El *Australian Day*, recuerdo del desembarco en la costa australiana de la primera flota británica en 1788, sufre el rechazo de los aborígenes que no olvidan las masacres de la colonización (Geisler 2009). En Alemania, la caída del muro de Berlín en 1989 no engendró un festejo oficial a causa de un pasado nacional más que problemático: el 9 de noviembre, fecha en que los berlineses atravesaron y derribaron la barrera que les había dividido durante la Guerra Fría, coincidía con los días de la proclamación de la república en 1918, tras la derrota alemana en la Gran Guerra; del *putsch* hitleriano de la Cervecería en 1923, rememorado bajo el régimen nazi como fiesta de los mártires; y del terrible motín antisemita de la *Kristallnacht*, de 1938. Al final, las autoridades decidieron consagrar el 3 de octubre, día de la reunificación en 1990, anodino pero menos atribulado (Geisler 2005).

El 12 de octubre en España reúne algunos de los rasgos expuestos y añade otros. No se trata de una fecha fundacional moderna, un papel que cuadraba mejor al 2 de mayo –aniversario de la revuelta popular contra las tropas napoleónicas en el Madrid de 1808– o al 19 de marzo –cuando se promulgó en Cádiz la Constitución de 1812, liberal y patriótica–, ambos divisivos: el primero rivalizaba con otras heroicidades locales, el segundo despertaba la

enemiga de los sectores conservadores y católicos. El 12 de octubre tenía en cambio connotaciones religiosas, pues era el día de la Virgen del Pilar, uno de los cultos católicos más arraigados en el país, aunque su oficialización se debió a otras consideraciones. Aniversario del descubrimiento de América en 1492, fue promovido por el movimiento hispanoamericanista desde finales del siglo XIX, en momentos de crisis que aconsejaban fortalecer el orgullo español mediante el recuerdo de la época imperial. El españolismo regeneracionista de entonces soñaba con capitalizar el principal legado de esa historia ultramarina, una gran comunidad cultural que dio en llamarse la *Raza*, lo cual conllevaba el estrechamiento de los vínculos con las antiguas colonias americanas. Al otro lado del Atlántico, los emigrantes españoles y el hispanismo antinorteamericano pulsaron asimismo la conmemoración.

Declarado fiesta nacional en 1918 por un gobierno de unidad que reunía a todos los partidos gubernamentales en la monarquía constitucional vigente, el 12 de octubre ha sobrevivido como jornada festiva desde esa época hasta hoy, sin que lo eliminaran los sucesivos regímenes políticos del siglo XX. Cada uno prefería otra fecha más importante –la Segunda República, su proclamación el 14 de abril (de 1931); la dictadura franquista, el alzamiento militar del 18 de julio (de 1936)– pero nadie se atrevió a prescindir de la celebración que con distintos nombres –de la Raza, de la Hispanidad– traía al presente la gloriosa epopeya que otorgaba a España una dimensión internacional imposible de obtener por otros medios. Ofrendas en los monumentos erigidos al descubridor Cristóbal Colón, recepciones diplomáticas y discursos de retórica hinchada marcaron los rituales. Tras el retorno de la democracia en 1978 se debatió la posibilidad de elevar a la categoría de fiesta nacional el 6 de diciembre, cuando se votó en referéndum la nueva Constitución, pero en 1987, en vísperas del quinto centenario del descubrimiento de América, el dilema se resolvió en favor del 12 de octubre. No sin polémicas acerca de su significado, ha perdido de manera progresiva su sesgo hispanoamericano y desde hace años lo protagoniza un mero desfile militar (García Sebastiani y Marciilhacy 2013).

Junto a los días nacionales, las conmemoraciones contemporáneas se han volcado en los centenarios. Una tradición inventada en el siglo XVIII que se generalizó en el mundo occidental a partir de mediados del XIX y que persiste hasta la actualidad. Los pioneros homenajaban a los grandes escritores, tenidos en términos románticos por representantes del genio nacional que encarnaba la lengua respectiva, y también alabados en varios países al mismo tiempo como cumbres de la cultura universal (Quinault 1998). Des-

de William Shakespeare en Inglaterra, a partir del centenario de 1769, hasta Johann Wolfgang von Goethe y Friedrich Schiller en Alemania; de Dante Alighieri en Italia a Pedro Calderón de la Barca o Miguel de Cervantes en España. A veces, la extensión del dominio lingüístico y cultural daba pábulo a celebraciones transnacionales, como las que dedicaron los países de habla hispana a la obra cervantina en 1905 (tercer centenario de la publicación de *Don Quijote de la Mancha*) y 1916, y los de habla inglesa a la shakespeareana ese mismo año, tricentenario de la muerte de ambos escritores. En algún caso, la potencia simbólica de una de estas personalidades originó una fiesta nacional, como la de Portugal, que identifica a la nación con el idioma al consagrarla a Luis de Camoens cada 10 de junio, fecha de su fallecimiento. En España, de forma más modesta, el Día del Libro, que recuerda el 23 de abril la desaparición de Cervantes, se ha convertido en un festejo muy popular, quizá el menos conflictivo de los españoles.

La *centenariomanía* vivió una edad dorada entre 1870 y 1930, cuando la emergencia de la política de masas hizo urgente la nacionalización de las poblaciones. El modelo elitista anterior, en el cual predominaban las reuniones de hombres cultos, se transmutó en enormes espectáculos públicos, que nutrieron desfiles llenos de banderas y carrozas alegóricas, inauguraciones de monumentos cada vez más aparatosos y toda clase de actos culturales. La obsesión conmemorativa reflejaba el interés por la historia de las clases medias y altas occidentales al servicio del nacionalismo, como pusieron de manifiesto los centenarios napoleónicos que recorrieron Europa, desde Austria y Alemania hasta España (Otte 2018). Algunos nacionalistas sin Estado, como los polacos —o los catalanes— se valieron de las conmemoraciones (de escritores o de batallas, tanto daba) para propagar y mantener sus respectivas identidades nacionales (Dabrowski 2004). La era del comercio globalizado y del turismo animó también exposiciones internacionales y universales que hallaron un pretexto en las grandes fechas. La de Filadelfia en 1876, para la independencia norteamericana; o la de París de 1889, para la Revolución Francesa. También la de Chicago en 1893, a poco más de cuatrocientos años del descubrimiento de América; la de Buenos Aires en 1910, centenario de la Revolución de Mayo; o las de Roma y Turín en 1911, en el cincuentenario de la unificación italiana. Una costumbre que, adaptada a los cambios tecnológicos, ha sobrevivido por lo menos hasta 1992, cuando el centenario colombino motivó la Expo de Sevilla, carta de presentación de una España democrática y moderna en la *era de los descubrimientos*.

Además, la monarquía ha dejado su huella en el calendario al fundirse con la nación, del siglo XIX en adelante. Así, algunos Estados e imperios monárquicos festejan los cumpleaños reales, de la Inglaterra victoriana a la Tailandia actual, pasando por los Países Bajos, donde muchos ciudadanos asisten a los actos del Día del Rey o de la Reina exhibiendo el color de la dinastía, el naranja. En Suecia, el 6 de junio, día de la proclamación del rey Gustavo en 1523, contempló la proclamación de varias Constituciones; mientras en Japón, desde la época Meiji se recuerda la coronación de su primer emperador, el 11 de febrero de 660 a. C. La época de la *centenariomanía* fue también la de los jubileos monárquicos, ceremoniales tan vistosos como los de la reina Victoria de Gran Bretaña —el de oro en 1887 y el de diamantes, de tono imperial, en 1897— y los del emperador Francisco José de Austria, que cumplió sesenta años en el trono en 1908. En su faceta de rey de Hungría, este mismo monarca presidió en 1896 el milenario de Hungría, donde el nacionalismo magiar asociaba su historia con la dinástica, en torno a la corona de San Esteban (Otte 2018). Uno de los eventos más espléndidos fue sin duda el tercer centenario de la dinastía Romanov en Rusia, en 1913, cuando se escenificaron los estrechos lazos que ataban al pueblo campesino con el zar, presentado como padre y amante de todo lo ruso (Wortman 2014). Si algunas repúblicas construyeron religiones cívicas, las monarquías escénicas aprovecharon materiales tradicionales para reinventarse con rituales cuyo arcaísmo encantaba al público (Cannadine 1983, 1992).

La Primera Guerra Mundial trajo consigo cambios relevantes en las conmemoraciones nacionalistas. Siguieron en boga los aniversarios, centenarios y jubileos, pero se extendió el culto a los caídos por la patria en los conflictos armados, una constante desde entonces en muchos países que se plasmaba en la erección de monumentos al soldado desconocido (Mosse 1990, 2016). La misma lógica a la que respondían las celebraciones del armisticio, como el *Remembrance Day* británico. El periodo de Entreguerras vio crecer en Europa las religiones políticas totalitarias que, obsesionadas con la simbología de la muerte y el sacrificio patriótico, orquestaron liturgias en las que se idolatraba no solo al caudillo sino también a los héroes y mártires del movimiento. Sin parar en barras, el fascismo italiano se sirvió de los mitos imperiales romanos, hasta el punto de romper el plano de la capital para poner al descubierto sus vestigios, y en 1937 festejó con una exposición el segundo milenario del nacimiento del emperador Augusto. Si el nazismo alemán celebró la raza de mil formas, la Unión Soviética no solo conmemoró los hechos de 1917, sino que armó un nuevo sistema de creencias, emblemas y ceremonias que acabó

por recuperar, durante la Segunda Guerra Mundial, el lenguaje nacionalista ruso (Gentile 2014).

A partir de 1945 persistió la dimensión simbólica y ritual de la política, volcada en los relatos compartidos del pasado, pero en las democracias occidentales las iniciativas de los gobiernos perdieron terreno en favor de las de partidos y asociaciones. El recuerdo de la contienda se coreografió en torno a mensajes antifascistas, por ejemplo en los aniversarios de la liberación, y a un notable protagonismo de los excombatientes (Ridolfi 2009). En los últimos decenios del siglo, las tendencias memorialistas multiplicaron las conmemoraciones de toda laya, al margen ya de la guía tradicional de Estados nacionales como el francés, en una especie de bulimia conmemorativa que, según Pierre Nora, contaba con dos pilares fundamentales, «la exposición obligatoria y el fatídico coloquio» (Nora 1992, 1997, 4693). Puede que los tiempos inciertos que sucedieron a la Guerra Fría obligaran a mirar atrás en busca de orientación, pero lo que parece seguro es que las víctimas de la terrible violencia del siglo XX se situaron en el centro de los debates públicos. A propósito, como se dijo al comienzo de estas páginas, del genocidio judío o de la represión franquista en España. Tanto su búsqueda de reconocimiento, a flor de piel en sociedades pendientes del trato a las diversas identidades colectivas, como sus testimonios, a los que a veces se otorgaba un valor más alto que al trabajo académico, han condicionado la complicada polémica sobre memoria e historia.

En resumen, el estudio de las conmemoraciones por parte de la historia cultural de la política permite adentrarse en el nacionalismo de una manera muy productiva. Estas efemérides sirven de ventanas a través de las cuales entender mejor cómo se hacen, se rehacen y se deshacen las identidades nacionales (MacCrone y MacPherson 2009); son herramientas para medir actitudes y preocupaciones contemporáneas, políticas, sociales e intelectuales (Otte 2018). En ellas se despliegan métodos que, pese a su recurrente presencia, hablan de las peculiaridades de cada nación, de cómo mantiene y renueva sus mitos comunes: monumentos y museos, libros y periódicos, *souvenirs* y tarjetas postales, películas y documentales, monedas y sellos, desfiles y exposiciones, actos académicos y ofrendas de flores, bautizos de calles y plazas, reformas urbanísticas e incluso eventos deportivos. Las coyunturas conmemorativas se ponen al servicio de la nacionalización de las gentes y también ofrecen la oportunidad de participar a sectores sociales muy variados. Y hasta permiten articular las relaciones internacionales, cuando con ese motivo se envían delegaciones oficiales a otros países o intervienen fuerzas transnacionales, de los emigrantes a los

intelectuales. Un buen ejemplo se halla en los centenarios de acontecimientos o personajes que se convirtieron en emblemas del hispanismo, como Cervantes o Vasco Núñez de Balboa, que en 1913-16 –cuatrocientos años después de que avistara el Océano Pacífico– fue exaltado como un héroe en España, California y Panamá, atravesado por el nuevo canal transoceánico. O como el 12 de octubre, celebrado en España y América con sentidos cambiantes, desde el *Columbus Day* italoamericano en Estados Unidos hasta el Día de la Raza en el mundo hispano, discutido por fuerzas indigenistas que en algunos países han logrado cambiar por completo su significación y hasta su nombre.

Para ser desentrañadas desde la historia política, las conmemoraciones nacionalistas han de verse como arenas en las que se encuentran actores diferentes, cada uno con sus intereses y planes para imponer su propia versión de la historia. En ellas confluyen voces oficiales y particulares (Bodnar 1992). La misma celebración adopta connotaciones distintas dependiendo del grupo que la interprete, lo cual pesa más allí donde se han abierto graves fracturas partidistas o en escenarios multilingües y multiétnicos. Como muestran los trabajos sobre Canadá, donde algunos centenarios fracasaron porque anglófonos y francófonos reaccionaban ante ellos de maneras opuestas (Nelles 1999). A veces, cuando los relatos míticos resultan al mismo tiempo sólidos y flexibles, la existencia de visiones diferentes de los mismos, los fortalecen. Ocurrió durante un siglo con las posturas acerca del 12 de octubre en España: si los conservadores subrayaban su dimensión religiosa e histórica, que primaba la fe compartida por dos continentes gracias a la evangelización de América; los progresistas remarcaban rasgos culturales como la lengua y los proyectos comunes de cara al futuro; aunque ambos sectores defendían la fiesta. Pero, como ejemplifican también las denuncias sobre las crueldades de la conquista, la misma conmemoración puede tornarse divisiva.

Es decir, frente al enfoque unánimista y funcionalista de raíz durkheimiana, según el cual los símbolos y rituales tienden a producir cohesión social, abundan los casos conflictivos. En la misma Francia, que se menciona sin cesar como un modelo de unidad nacional, la memoria de la Revolución despertó el rechazo de los conservadores hasta bien entrado el siglo XX, y aún en el bicentenario había quien quería celebrar 1789-91, el momento monárquico y constitucionalista; y quien prefería 1792-94, el republicano y jacobino. Con frecuencia, las fuerzas políticas rivales disponían asimismo de conmemoraciones alternativas: en España, el Primero de Mayo internacionalista contra el 2 de mayo nacionalista; o, en la coyuntura de 1908, el centenario de la Guerra de la Independencia frente al del rey Jaume I que promocionaba el naciente

catalanismo. La pugna por el pasado produce asimismo disidentes y marginados. Como pone de manifiesto el recuerdo de la Revolución de los Claveles de 1974 en el Portugal democrático, la retórica conmemorativa o epidíctica se dirige a los partidarios y deja fuera a los enemigos (Billig y Marinho 2017).

Así pues, los moldes teóricos inspirados por Durkheim no dan cuenta de la complejidad del fenómeno conmemorativo, con lo que parece necesario buscar otras fuentes. Más aún, el universo durkheimiano conduce con facilidad a una concepción orgánica y casi determinista de la cultura nacional que se renueva en cada rito, desmentida en muchos ejemplos de fiestas y centenarios. Por ello, cabría volver la vista a otro de los grandes del pensamiento contemporáneo, Max Weber. En su obra no estudió a fondo el nacionalismo, aunque definió la nación como una comunidad que no se identifica de forma inevitable con un Estado, tampoco con un idioma o una sangre, pero que se liga al recuerdo de un destino político compartido (Weber 1964 [1922], 680). Es decir, era consciente de la importancia del pasado en los proyectos nacionalistas. Pero, más allá de esa intuición, el enfoque weberiano insistía en que siempre debe comprenderse el significado que los actores sociales otorgan a sus actos. No se trata tanto de averiguar qué es la memoria colectiva, sino de penetrar en lo que la gente hace para proporcionar un sentido a su historia (Confino 1997); analizarla no como una cosa sino como un proceso (Billig y Marinho 2017). Santos Juliá, uno de los mejores especialistas en el tema, lo sintetizó de manera muy clara: «Lo que importa al historiador de este fenómeno social que es la reconstrucción del pasado como instrumento de, o con directas repercusiones sobre la política, son los artífices de los relatos, los contenidos y las prácticas de la memoria» (Juliá 2011, 136). Es decir, retratar y seguir, sin prejuicios deterministas, a quienes juegan con el pasado en la arena política.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Fernández, P. (2008). *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza Editorial.
- Alares López, G. (2017). *Políticas del pasado en la España franquista (1939-1964). Historia, nacionalismo y dictadura*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Assmann, A. (2010). Re-framing memory. Between individual and collective forms of constructing the past. En K. Thomas, F. Van Vree y J. Winter (Eds.), *Performing the Past. Memory, History, and Identity in Modern Europe* (pp. 35-50). Amsterdam: Amsterdam University Press.

- Billig, M. y Marinho, C. (2017). *The Politics and Rhetoric of Commemoration. How the Portuguese Parliament Celebrates the 1974 Revolution*. Londres: Bloomsbury.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America: Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Canal, J. (2018). *Con permiso de Kafka. El proceso independentista en Cataluña*. Barcelona: Península.
- Cannadine, D. (1983, 1992). The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the 'invention of tradition', c. 1820-1977. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 101-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Confino, A. (1997). Collective memory and cultural history: problems of method. *The American Historical Review*, 102(5), 1386-1403.
- Dabrowski, P. M. (2004). *Commemorations and the Shaping of Modern Poland*. Bloomington: Indiana University Press.
- Durkheim, É. (1912, 2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Elgenius, G. (2007). The appeal of nationhood: national celebrations and commemorations in Europe. En M. Young, E. Zuelow, E. y A. Sturm (Eds.), *Nationalism in a Global Era. The Persistence of Nations* (pp. 68-81). Londres: Routledge.
- Elgenius, G. (2011). *Symbols of the Nations and Nationalism. Celebrating Nationhood*. Londres: Palgrave Macmillan.
- García Sebastiani, M. y Marcilhacy, D. (2013). América y la fiesta del 12 de octubre. En J. Moreno Luzón y X. M. Núñez Seixas (Eds.), *Ser españoles. Imaginarios nacionalistas en el siglo XX* (pp. 364-398). Barcelona: RBA.
- Geisler, M. E. (2009). The calendar colundrum: national days as unstable signifiers. En D. McCrone y G. McPherson (Eds.), *National Days. Constructing and Mobilizing National Identity* (pp. 10-25). Londres: Palgrave Macmillan.
- Gentile, E. (2007, 2014). *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*. Bari: Laterza.
- Gillis, J. R. (Ed.) (1994). *Commemorations. The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Juliá, S. (2006). Memorias en lugar de memoria. *El País*, 2 de julio de 2006.
- Juliá, S. (2011). *Elogio de Historia en tiempo de Memoria*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- Köresaar, E. (2014). Concepts around selected pasts: on 'mnemonic turn' in cultural research. *Folklore. EJF*, 57, 7-28.
- Mosse, G. (1990, 2016). *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- Nelles, H. V. (1999). *The Art of Nation-Building. Pageantry and Spectacle at Quebec's Tercentenary*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nora, P. (1992, 1997). L'ère de la commémoration. En P. Nora (Dir.), *Les lieux de mémoire* (pp. 4687-4719). París: Quarto, Gallimard.
- Otte, T. G. (Ed.) (2018). *The Age of Anniversaries. The Cult of Commemoration*. Londres: Routledge.
- Quinault, R. (1998). The cult of the centenary, c.1784-1914. *Historical Research*, 71(176), 303-323.
- Ridolfi, M. (2009). Fiestas y conmemoraciones. En J. Canal y J. Moreno Luzón (Eds.), *Historia cultural de la política contemporánea* (pp. 59-96). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Roudometof, V. (2005). Toward an archaeology of national commemorations in the Balkans. En M. E. Geisler (Ed.), *National Symbols, Fractured Identities. Contesting the National Narrative* (pp. 35-59). Lebanon NH: University Press of New England.
- Smith, A. D. (1998). Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales. *Revista Mexicana de Sociología*, 60(1), 61-80.
- Spillman, L. (1997). *Nation and Commemoration. Creating National Identities in the United States and Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Todorov, T. (2000, 2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Turner, C. (2006). Nation and commemoration. En G. Delanty y K. Kumar (Eds.), *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism* (pp. 205-213). Londres: SAGE Publications.
- Weber, M. (1922, 1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Winter, J. (2010). Introduction. The performance of the past: memory, history, identity. En K. Tilmans, F. Van Vree y J. Winter (Eds.), *Introduction. The performance of the past: memory, history, identity* (pp. 11-23). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wortman, R. (2014). *Visual Texts, Ceremonial Texts, Texts of Exploration. Collected Articles on the Representation of Russian Monarchy*. Boston: Academic Studies Press.

Le feste transnazionali. Il «12 ottobre» degli Italiani nelle comunità di emigrazione

MAURIZIO RIDOLFI
Università di Roma 3

Riepilogo

I giorni di festa nazionale e del calendario civile possono favorire lo sviluppo di una storia sociale e culturale della politica (luoghi di memoria, simboli, monumenti, rituali, colori, ecc.), senza tuttavia perdere di vista i contesti istituzionali e le loro trasformazioni, valorizzando le reti di relazione e la circolazione dei modelli politici, l'impatto delle religioni civili nei loro tratti insieme universali e comunitari (territoriali e trans-nazionali). Un esemplare caso di studio viene indagato in questa occasione: l'emergere di un giorno di festa transnazionale e di forte auto-rappresentazione nelle comunità di emigrazione italiana, attraverso la parabola del *Columbus Day* negli Stati Uniti tra i secoli XIX e XXI; lo stesso 12 ottobre in cui le comunità di ascendenza spagnola celebrano la cultura e il *Día de la Hispanidad*.

Premessa

Negli ultimi due secoli la rappresentazione delle identità collettive è avvenuta attraverso una mutevole combinazione di pratiche sociali e linguaggi politici. Mettendo in correlazione la storia nazionale con le memorie pubbliche, feste nazionali e rituali civili hanno dato forma ai moderni scenari delle società di massa. La rappresentazione di «religioni della patria» o di «religioni civili» è una sfida importante nei processi di costruzione della democrazia nel tempo presente. Valorizzando la dimensione simbolica e rituale della politica, l'indagine sulla memoria sociale e culturale offre feconde prospettive di ricerca.

L'analisi deve allargarsi oltre il tradizionale ambito politico-istituzionale, mettendo al centro della riflessione gli aspetti storico-culturali di simboli e rituali civili, attraverso la loro capacità di suscitare emozioni e sentimenti di identità.

Su un piano assai ampio –tra Europa e Americhe– un largo utilizzo di simbolismi politici ha riproposto il nesso tra storie nazionali e narrazioni pubbliche: anniversari nazionali e rituali civili, monumenti e luoghi di memoria, colori e cromatismi identitari, tutto concorre a ripensare i linguaggi e le forme dell'identità nazionale. Basti pensare ad eventi con una eco internazionale: il conflitto indipendentista in Catalogna e le sfide che riguardano la «nazione spagnola» anche sul piano del calendario civile, le manifestazioni di iconoclastia negli Stati Uniti contro le statue dapprima dei generali confederati e quindi verso i monumenti dedicati a Cristoforo Colombo (così come il transnazionale *Columbus Day* della comunità italo-americana), le manifestazioni di «neo-borbonismo» nell'Italia meridionale con il rilancio di una tradizione antinazionale e separatista; ed altro si potrebbe aggiungere. Corrispondendo alle sollecitazioni di una *public history* che aggiorni i propri linguaggi e che dia spessore storico-culturale alle rappresentazioni della politica, occorre collocare anche le storie e le memorie pubbliche dei paesi euro-mediterranei (Italia, Spagna e Portogallo) in una prospettiva insieme comparativa e transnazionale –tra Europa e Americhe in primo luogo–, evidenziando altresì le specificità e le trasformazioni delle narrazioni nazionali. Come ormai sappiamo, si può fare utilmente una storia sociale e culturale della politica (luoghi di memoria, simboli, monumenti, rituali, colori, ecc.) senza perdere di vista i contesti istituzionali e le loro trasformazioni, valorizzando pertanto le reti di relazione e la circolazione dei modelli politici, l'impatto delle religioni civili nei loro tratti insieme universali e comunitari (territoriali e transnazionali).

L'indagine deve riguardare tanto le pratiche commemorative ufficiali (i giorni del calendario civile) quanto i meccanismi di rimozione dei conflitti e di edulcorazione del passato. Occorre scomporre le pedagogie nazionali, promosse fin dal XIX secolo dalle élites sociali e istituzionali. Nel corso del Novecento maturarono trasformazioni radicali, con la massificazione dei rituali legati alle memorie belliche e con le liturgie totalizzanti promosse dai regimi dittatoriali (per esempio, nei paesi dell'Europa mediterranea: tra l'Italia fascista, la Spagna franchista, il Portogallo salazarista). Nel secondo dopoguerra le transizioni da regimi dittatoriali a forme compiute di democrazia (tra Germania e Italia, Spagna e Portogallo e Grecia) riproposero con risvolti molteplici il «peso del passato» nelle sue espressioni simbolico-rituali e culturali. Con la crisi dello stato nazionale e con le nuove forme di legittimazione dovute

all'avvento della società dei consumi, si aprì una distinta fase storica, secondo una tendenza nella costruzione di identità transnazionali che si è andata allargando con la nascita e l'estensione dell'Unione Europea.

Nell'indagine sulla memoria sociale e culturale, è emersa una crescente attenzione da parte degli storici verso lo studio dei rituali politici, nella loro complessa funzione di integrazione o di divisione, di autorappresentazione comunitaria e di esclusione degli «altri» (i diversi, i «nemici», gli agnostici). Le domande relative ai mutati caratteri delle identità collettive con la crisi dello Stato nazionale hanno contribuito ad affermare l'interesse verso i rituali pubblici, intesi come gli scenari dove interagisce la rappresentazione di miti, simboli e immagini, ma anche di colori e musiche; tutto ciò che, attraverso un coinvolgimento emotivo, concorre a definire il senso di identità di gruppi sociali e territori, di vere e proprie «comunità immaginate».



Una delle prime immagini di *Columbus Circle*, eretto nel 1892 a New York, distretto di Manhattan, con al centro il monumento a Cristoforo Colombo. *Library of Congress's Prints and Photographs, Geo. P. Hall & Son, c1907 (Digital Collection)*.

Le feste della nazione. Un percorso storico-culturale, tra XIX e XXI secolo

Furono la Rivoluzione americana e, nella prospettiva europea, soprattutto la Rivoluzione francese, a delineare la connessione tra coscienza nazionale e spazio simbolico-rituale nel processo di sacralizzazione della politica. A partire dai progetti di pedagogia nazionale promossi dalle élites liberali nel XIX secolo, attraverso la massificazione dei rituali delle memorie belliche e delle forme di mobilitazione indotte dalle ideologie politiche totalitarie del Novecento, la rappresentazione delle identità nazionali e del sentimento patriottico si è riproposta come una sfida importante nei processi di costruzione della democrazia politica. Tra Otto e Novecento, allo scopo di ridefinire gli snodi della storia nazionale e di mantenerne vivo il ricordo nella memoria culturale

pubblica, le classi dirigenti degli stati nazionali utilizzarono il passato e la sua rappresentazione (in forme scritte, verbali, iconografiche, simbolico-rituali) per legittimare non tanto e non solo il potere in sé, ma l'idea e l'incarnazione del principio della sovranità popolare.

La correlazione tra i temi della nazione e della religione risultò centrale nella riflessione sull'emergere della cosiddetta «nuova politica», dapprima nel corso del «lungo Ottocento» e soprattutto nel XX secolo, quando si ebbe una complessa interazione tra i retaggi dei tradizionali cerimoniali (elitari e religiosi) e le forme secolarizzate della moderna politica di massa. Nella costruzione di un senso di identità e di solidarietà collettive, le guerre nazionali e il ricordo delle vittime (militari e civili) hanno rappresentato il principale oggetto delle commemorazioni, divenendo atti di rifondazione dello stato e giorni di festa nazionale (l'11 novembre dal I dopoguerra, l'8 o 9 maggio dal secondo dopoguerra). E' una ritualizzazione del ricordo che diviene ancor più complessa quando esso riguarda le guerre civili, la cui valenza anti-nazionale e anti-eroica enfatizza il conflitto simbolico insito nelle conflittuali politiche commemorative (in Italia come in Spagna, per esempio), rendendo più aspra la tensione tra i punti di vista «ufficiali» e le «contro-storie», nel racconto e nello spazio pubblici. Si pensi alla festa nazionale del 25 aprile in Italia, il giorno che ricorda la Liberazione nel 1945 dal nazifascismo e la fine della guerra civile.

Nell'orizzonte europeo-americano, possiamo delineare un comune filo di riflessione attorno ad alcuni, prioritari, problemi interpretativi: le radici intellettuali e la germinazione del concetto di religione civile, comparando la sua diversa «fortuna» tra le due sponde dell'Atlantico e riscoprendone le possibili origini ancor prima e diversamente da Jean Jacques Rousseau (con Niccolò Machiavelli e con il repubblicanesimo fiorentino); l'emergere di religioni della patria negli stati nazionali del secolo XIX; l'impatto delle guerre e del culto dei caduti nella costruzione di diffusi rituali della memoria; l'avvento e la parabola di religioni politiche nel corso del XX secolo; il peso del passato (laddove si fuoriusciva da regimi dittatoriali) nella rinascita delle democrazie; la centralità del nesso tra costituzione e patriottismo negli stati liberal-democratici del secondo dopoguerra; la correlazione tra storia nazionale e identità culturale europea in costruzione; la recente emersione di identità nazionali in spazi regionali e comunque privi di una solida tradizione istituzionale. In anni recenti anche l'opinione pubblica più avvertita ha mostrato interesse verso questi temi, resi ancor più attuali sia dal processo di integrazione sovra-nazionale europeo sia dell'emergenza di rinnovati localismi territoriali.

Nella cultura occidentale, il rapporto tra religione civile e patriottismo ha visto la presenza di due principali modelli repubblicani: quello americano, dove le feste della nazione e le commemorazioni patriottiche si alimentarono delle fedi religiose, intese come fattori di rinvigorimento delle passioni civiche; quello francese, dove invece la competizione simbolico-rituale tra la religione cattolica e l'etica laica promossa dallo Stato risultò decisiva nel definire forme e linguaggi del patriottismo repubblicano. Nel corso del XIX secolo il processo di costruzione della nazione configurò uno stile politico meno elitario rispetto alle società d'antico regime, retto sulla rappresentazione rituale di miti e simboli grazie a cui suscitare un nuovo senso di identità collettiva. Fu allora, nel quadro degli Stati liberali, che l'idea della festa nazionale entrò nella retorica politica e nelle cerimonie civili, comportando l'adattamento dei rituali dinastici e influenzando la secolarizzazione della vita pubblica. In presenza di aperti conflitti simbolici, la tendenza fu di sacralizzare gli atti di fondazione dello Stato attraverso la ritualizzazione della memoria. In uno scenario istituzionale dominato da forme di governo monarchiche –tra Gran Bretagna e Germania, Italia e Spagna, lo sviluppo dei progetti di pedagogia nazional-patriottica avvenne nella stretta correlazione tra i rituali dinastici e le pratiche pubbliche promosse sia dalle élites dirigenti sia dalle distinte culture politiche. Anzi, proprio nelle Repubbliche la Francia in primo luogo, con la «traduzione» del modello transalpino in Portogallo nel 1910–, laddove più profonda appariva la distanza tra lo Stato e i cittadini sul piano di un condiviso sentimento di appartenenza, non alimentato dalla figura del sovrano come accadeva nelle Monarchie, anche maggiore era la necessità di surrogare la debole «incarnazione» della nazione attraverso simboli, rituali e pubblici monumenti.

Decisiva fu l'influenza avuta dalla Grande Guerra nel diffondere i rituali comunitari e nel sacralizzare i valori della nazione, attribuendo ad essi un significato di rigenerazione della politica e della vita civile. Ciò si vide già nella vasta mobilitazione di piazza che accomunò i paesi europei poi risultati protagonisti del conflitto. Le istituzioni liberali vennero quasi scavalcate da pratiche sociali e rituali che non solo delegittimavano i principi e le forme della rappresentanza ma che, con lo sviluppo degli eventi bellici, sancivano il venir meno della tradizionale distinzione tra la sfera militare e la sfera civile della vita pubblica. L'idea e la rappresentazione della nazione provocarono una contaminazione tra le ideologie, prefigurando i caratteri di una nuova concezione della politica, la cui dimensione simbolica, fornendo risposte alle sfide e alle paure della modernità, si esprime con una trama sempre più fitta

e «intensa» di rituali comunitari. Cadevano le distinzioni tra le manifestazioni di tipo istituzionale, quelle di matrice socio-politica e quelle religiose, il cui risveglio i lutti della guerra avrebbero diffusamente ridestato, originando una sorta di mistica che fondeva religione e politica. In alcune realtà (come Francia e Gran Bretagna) lo Stato e le élites dirigenti riuscirono a «tenere insieme» mobilitazione bellica e istituzioni liberali; altrove invece (come in Italia e Germania) il legame tra lo Stato e i cittadini fu profondamente eroso. Ovunque però, durante il conflitto e nel ricordo della Grande Guerra, la massificazione dei rituali della memoria e la gestione del lutto bellico –basti pensare a quelli messi in scena con al centro la salma e il monumento del Milite Ignoto– improntarono un largo processo di sacralizzazione della nazione. Il culto collettivo dei caduti, generalmente assunto dalle istituzioni ma spesso condiviso dalle associazioni dei reduci, divenne il terreno di maggiore competizione nello scenario politico. La volontà di gestire la ritualizzazione delle memorie pubbliche enfatizzò il desiderio di appropriarsi della storia nazionale attraverso il mito dei caduti (vittime, martiri, eroi), ricostruendo in tal senso una linea di continuità, tra il presente e il passato, infranta dalle profonde ferite della guerra.

Tra gli anni Venti e Trenta, con la formazione di regimi autoritari e totalitari, le liturgie politiche divennero uno strumento essenziale nella costruzione di mitologie di massa. I militi, i martiri e gli atti di fondazione del nuovo potere assunsero a soggetti di rappresentazioni pubbliche attraverso cui, nei regimi totalitari e tendenzialmente tali, il culto civile della patria avrebbe assunto le forme proprie di una religione politica. Sussiste ormai un fecondo terreno storiografico comparativo sui regimi dell'Europa meridionale; per esempio, in relazione ai conflitti di memoria relativi all'uso pubblico del passato, così come con riguardo ai fattori di continuità o di rottura tra gli apparati istituzionali e le nuove liturgie politiche (nell'Italia già monarchica e quindi anche fascista, nel Portogallo già repubblicano e quindi anche salazarista) oppure al grado di commistione tra la tradizione nazionale e la religione cattolica (in Spagna, ma anche in Italia e in Portogallo). Nel caso del fascismo italiano, la scelta di concentrare l'attenzione sul rapporto con la tradizione risorgimentale permette di allargare i percorsi di ricerca, fecondi e assai battuti (in Italia e nella storiografia anglo-sassone), sui linguaggi e sui rituali della sacralizzazione politica. In chiave comparativa, per esempio, nonostante l'attrazione del modello fascista, nella Spagna franchista lo stretto legame tra il potere e la chiesa comportò la messa in scena di liturgie nazional-cattoliche non assimilabili a quelle di una distinta religione politica di stato; tutto ciò, nel segno di

una riconquista della società spagnola che si avvalse del modello di religiosità militante attinto dalla tradizione carlista, in primo luogo attraverso l'adattamento dei rituali dedicati al culto dei martiri.

Nell'Europa del secondo dopoguerra la ricostruzione della democrazia si alimentò di una complessa e contraddittoria rappresentazione del passato. Se sul piano politico, nella parte occidentale, l'anticomunismo connotò il carattere delle istituzioni, la Resistenza contro il nazismo e l'antifascismo entrarono diffusamente nella memoria culturale pubblica come i miti di fondazione dell'Europa liberata, nonché come matrice della sua futura unione. La costruzione di rinnovate memorie collettive avvenne attraverso politiche attente sia alla celebrazione degli atti di fondazione della democrazia (i giorni di festa nazionale) sia alla gestione del lutto pubblico attraverso commemorazioni e cerimonie. Mutava però la gerarchia tra gli attori, nel senso che lo Stato lasciò maggiore spazio alle associazioni civili (ex combattenti resistenti, prigionieri e internati, vittime) impegnate a dotare la memoria pubblica antifascista di simboli e rituali. Era il riflesso di molteplici tendenze, legate alle diverse esperienze della seconda guerra mondiale rispetto agli anni della Grande Guerra (e tra i due dopoguerra): l'immagine più debole dello Stato nazionale e delle sue istituzioni (l'esercito in primo luogo) nella rappresentazione della nazione, la desacralizzazione del corpo dei morti (non più eroi da venerare, ma vittime da commemorare), un conseguente e aspro conflitto di memorie tra le associazioni dei «vincitori» e quelle dei «vinti». In generale, le diverse esperienze vissute negli anni della seconda guerra mondiale determinarono in Europa uno spettro articolato di rituali civili, festivi e commemorativi, in relazione tanto al loro carattere (istituzionale e celebrativo, civile e popolare) quanto alla loro dimensione spaziale (nazionale o locale, e in prospettiva anche sovranazionale).

Nell'orizzonte europeo gli studi hanno delineato percorsi comparativi a proposito dei problemi di natura simbolico-rituale propri di ogni transizione da un regime autoritario e coercitivo ad una democrazia liberale e competitiva; dapprima, con riguardo alla Germania post-nazista e all'Italia post-fascista e quindi con riferimento alla Spagna post-franchista e ancora all'Italia all'indomani della caduta del muro di Berlino e della crisi della Repubblica. Sembra sussistere un terreno di comparazione tra le diverse e pur peculiari «transizioni» democratiche: la correlazione tra le politiche dell'oblio per un certo periodo indotte dal peso ingombrante dei ricordi (un regime dispotico e la guerra di liberazione in Italia, il razzismo e l'Olocausto in Germania, la guerra civile e la cancellazione della memoria dei «vinti» in Spagna) e le competitive politiche della memoria invece elaborate una volta che è parsa

impraticabile la costruzione di un'effettiva identità collettiva basata sulle rimozioni o sulle dissimulazioni del passato.

Dopo il biennio 1989-1990, con lo sgretolamento del sistema di stati legati all'Unione Sovietica e la riunificazione politica ed economica della Germania, un rinnovato sentimento di «piccole» e «grandi» patrie ha contrassegnato il processo di ricostruzione civile e culturale dell'identità collettiva, con una ulteriore rivisitazione di rituali della memoria e celebrazioni nazionali. Nel cinquantesimo anniversario della fine della seconda guerra mondiale le manifestazioni celebrative hanno potuto investire la più ampia politica delle commemorazioni fino ad allora svolta, prefigurando iniziative di natura simbolico-rituale –come l'istituzione di una transnazionale Giornata della Memoria, il 27 gennaio di ogni anno– intese a ricomprendere le divisioni e i conflitti di un tempo in una critica capacità di fare i conti con il passato. Era ormai la riprova, anche sul piano simbolico-rituale e sul «lungo periodo», dell'emergere di una sfida a ridefinire l'equilibrio dei poteri nell'orizzonte della «potenza civile» europea e quindi di una possibile religione civile transnazionale (al contrario debolmente rappresentata dalla giornata europea del 9 maggio). Il processo di costruzione dell'Unione Europea è avvenuto in modo da affermare una identità culturale e una coscienza politica tali da lasciare ancora poco spazio ad una idea di patriottismo europeo; una circostanza che rende difficile la nascita di vere passioni ed effettivi coinvolgimenti emotivi, condensati da simboli, rituali e colori capaci di suscitare un sentimento comune. La conseguenza è che l'identità culturale europea si è andata formando più attraverso la somma dei sentimenti nazionali che tramite un patrimonio sovranazionale di simboli politici popolari. E' un affascinante terreno di ricerca, che induce ad allargare l'attenzione analitica oltre la sfera degli apparati simbolico-rituali, comprendendo tanto le pedagogie nazionali-patriottiche quanto le politiche commemorative, interrogandosi sulla loro 'ricezione', sul piano della mobilitazione, degli spazi sociali e della mutevole influenza avuta nella costruzione delle memorie pubbliche.

Per una storia transnazionale: il «12 ottobre» degli Italiani nelle comunità di emigrazione

Le ricerche che hanno declinato lo *spatial turn* hanno rimesso in gioco le correlazioni tra territori diversi e interattivi, mobili e permeabili, incentivando lo sviluppo di storie transnazionali su piani diversi, che esemplificano la complessità delle «questioni di scala», nelle trasformazioni dello spazio sta-

tual-nazionale del tempo presente. Una recente *Storia mondiale dell'Italia* (Roma-Bari 2017) ha cercato di creare interconnessioni e inter-dipendenze, dentro e oltre gli spazi peninsulari, tra Europa e Mediterraneo, oltre Atlantico e attraverso i continenti. Volendo favorire la correlazione tra luoghi materiali e linguaggi, simbolici e culturali, occorre altresì sviluppare percorsi di ricerca (*Nazione e mondo, Comunità immaginarie, Tra Mediterraneo e Atlantico*) effettivamente collocabili nella rivendicata prospettiva di una storia transnazionale degli Italiani e delle Italiane. Basti pensare ai riflessi, in Italia e nelle comunità di emigrati in giro per il mondo, dei giorni di festa nazionale e civile, rappresentazioni altresì dell'immagine e della storia del Paese ovunque ci fossero italiani e italiane in cerca di una loro «comunità immaginaria»: per esempio, l'avvento di Roma a capitale del Paese il 20 settembre 1870, divenuto giorno di festa transnazionale e di forte auto-rappresentazione nelle comunità di italiani emigrati; a lungo e ancor prima che diventasse il 12 ottobre del *Columbus Day* il principale rituale civile degli Italiani nelle Americhe.

La storia politica e culturale del «12 de octubre» permette un percorso di ricerca non solo sulla diffusione della cultura ispano-americana ma anche di rimarcare il significato transnazionale della ricorrenza festiva, oggetto di celebrazioni in diversi paesi delle Americhe. Essa infatti coinvolge anche le comunità di emigrazione italiana, tra Argentina e Uruguay, ma soprattutto negli Stati Uniti. Mentre in quest'ultimo paese si è scelto di festeggiare il secondo lunedì di ottobre, in altre parti del continente la ricorrenza cade il 12 ottobre prende oggi nomi diversi a seconda del paese: in Costa Rica si chiama il *Día de las Culturas*, alle Bahamas il *Discovery Day*, in Venezuela il *Día de la Resistencia Indígena*. In Argentina, dal 2010 la ricorrenza è stata ridenominata in *Día de la diversidad cultural americana*, allo scopo di favorire la riflessione storica e il dialogo inter-culturale sui temi dei diritti dei popoli indigeni. In tutti i paesi, in conseguenza delle polemiche di natura post-coloniale intervenute dopo il quinto anniversario della Scoperta dell'America (1992), la controversa eredità di Cristoforo Colombo ha inciso profondamente sulle forme e sui linguaggi delle commemorazioni del 12 ottobre.

La scoperta dell'America nel lontano 1492 da parte di Colombo –nato italiano a Genova ma la cui impresa ebbe l'appoggio di Isabella di Castiglia e i finanziamenti da Ferdinando d'Aragona– veniva festeggiata dal primo dopoguerra in Spagna e nel mondo iberico-americano; in realtà, la giornata fu istituita nel 1918 in Spagna come *Fiesta de la Raza*, divenne *Fiesta de la Hispanidad* nel 1958 ed infine nel 1987 il Parlamento sancì la ricorrenza del 12 ottobre come giorno di festa nazionale. Si tratta però di una storia ancora più lunga,

che comincia ben prima; nel nome della figura di Colombo già pochi anni dopo la nascita della Repubblica statunitense e con una crescente eco nell'universo dell'emigrazione italiana, soprattutto tra secondo Ottocento e primo Novecento.

Una storia transazionale del 12 ottobre e una comparazione tra universi ibero e italiano (tra madre-patria e comunità dell'emigrazione) permettono di evidenziare sia analogie che diversità. Si tratta evidentemente più che di una distinzione di denominazioni. Se il 12 d'ottobre in America latina non rammenta direttamente l'Italia (se non per la comunità spagnola), negli Stati Uniti il *Columbus Day* compendia e rappresenta il «giorno dell'italianità». Al contrario, in America latina e –più di recente– negli stessi Stati Uniti, la ricorrenza è stata sempre il contesto nel quale si sono esercitate le politiche di costruzione o di diffusione di una comunità culturale ispanica. In sintesi, negli Stati Uniti il *Columbus Day* fu una «invenzione» della comunità italo-americana fra fine 800 e primi del 900. Più tardi entrarono in gioco anche gli ispano-americani, soprattutto nel II dopoguerra. Fra le due comunità negli Stati Uniti c'è dunque distinzione e competizione. A New York, per esempio, in forza di una legge federale che ricolloca il calendario della gran parte delle feste infrasettimanali, il *Columbus Day* «italiano» si festeggia il lunedì più vicino al 12 ottobre; la parata ispanica si tiene invece la domenica più vicina. Le due celebrazioni sono dunque nate con una diversa cronologia, non si intralciano e rimangono distinte.

Un'analogia ed una diversità tra Italia e Spagna (due paesi cattolici) sono rinvenibili nel diverso rapporto tra i codici delle liturgie (religiosa e civile). Fu nel 1918 che in Spagna, nel corso della crisi istituzionale emersa negli anni della Grande guerra –a cui il paese, dichiarandosi neutrale, si era sottratto–, si ebbe la sanzione legislativa del 12 ottobre come giorno di *Fiesta de la Raza* ovvero come *Fiesta del Pilar y de la Raza*. Nella devozione e nell'immaginario popolare il 12 ottobre accomunava la scoperta dell'America con l'apparizione –secondo la leggenda, nel 40 dopo Cristo,– all'apostolo Santiago (Giacomo) della Vergine del Pilar, a cui era dedicato il santuario eretto in Saragozza, uno dei maggiori simboli dell'«ispanità». La forma dei successivi due regimi autoritari – il fascismo italiano e il franchismo spagnolo– influenzò in modo significativo i rapporti tra la religione politica secolarizzata e le credenze religiose tradizionali. Rispetto all'Italia fascista, dove il regime mussoliniano affermò una vera e propria religione politica, nel paese iberico la contaminazione con le liturgie religiose precluse ogni forma autonoma di culto della nazione. Sorta con impronta sia imperiale sia neocoloniale, con una larga eco durante gli anni della dittatura militare di Miguel Primo de Rivera, negli anni della guerra civile la *Fiesta del Pilar y de la Raza* registrò un mutamento in senso decisamente re-

ligioso e nazional-cattolico. Già a partire dalle celebrazioni del *Día de la Raza* del 12 ottobre 1936, tre mesi dopo lo scoppio della guerra civile, sulla stampa franchista si ebbe la piena identificazione tra la morale cattolica tradizionale e la coscienza nazionale. Il franchismo ne fece un uso politico, associando la festa dell'*Hispanidad* ad immaginari cattolici e fascisti che prospettavano progetti di civilizzazione che si dispiegavano tra Europa meridionale e Americhe.

Nella diversa declinazione del 12 ottobre da parte spagnola e italiana emerge inoltre la perdurante influenza, nel primo caso, del passato imperiale nella rappresentazione dell'identità politico-culturale delle comunità nazionale; si fa riferimento alla proiezione internazionale della Spagna e alla nostalgia dell'impero come elementi fondatori dell'identità nazionale, attraverso registri culturali e politici che riguardano temi come la conquista, i re cattolici, la religione, la lingua e il passato imperiale. Al contrario, nonostante il mito di Roma propagandato dal regime fascista nel corso degli anni Trenta e l'investimento politico in tal senso sulla celebrazione della *Scoperta dell'America*, le narrazioni storico-culturali e le trasformazioni delle celebrazioni nel corso di oltre un secolo ci raccontano della prevalenza più di un codice di auto-rappresentazione etnico-religioso (comunitario e cattolico allo stesso tempo) che di un rivendicato primato espansionistico e nazionalistico.

La figura di Colombo e la storia delle celebrazioni del *Columbus Day* coniugano la sequenza di diversi conflitti politici e culturali, il cui riflesso possiamo indagare prendendo come osservatorio gli ultimi tre centenari della «scoperta dell'America». L'origine di questa narrazione può risalire al terzo centenario, al 1792, quando gli Stati Uniti erano appena costituiti ed i festeggiamenti legittimarono Colombo come uno dei simboli (con George Washington) dell'indipendenza nazionale e della religione civile repubblicana, contro la retorica imperiale europea, sia britannica che spagnola. Con l'erezione di prime statue in suo onore, si diffuse anzi la pratica di *name-placing* ovvero di denominare *Columbus* e *Columbia* altrettanti luoghi e istituzioni nel paese, facendo dello «scopritore» dell'America una sorta di protettore della *homeland*, di una nuova civiltà bianca ma non europea. Non è invece facile risalire alle origini di una declinazione italiana della ricorrenza del «12 ottobre». Sembra che risalga al 1866 la prima volta nella quale, presso la colonia di emigrati italiani approdati a New York, si festeggiò il *Columbus Day*. Altre fonti ci dicono invece che un esordio si ebbe nel 1869 su iniziativa degli italo-americani di San Francisco. Un momento fondativo della tradizione celebrativa si ebbe comunque tra 1892 e 1893, con il quarto centenario della Scoperta dell'America e la successiva *Chicago's World Fair* dedicata al primo viaggio di Colombo.

Gli Stati Uniti erano divenuti una potenza industriale e stavano registrando il fenomeno di una immigrazione di massa, con l'arrivo di milioni di Italiani tra i due secoli. La figura di Colombo riemerse non più come interprete della religione civile repubblicana ma come esemplare esploratore e simbolo dell'orgoglio etnico dei nuovi immigrati cattolici, in primo luogo italiani e irlandesi, nel chiedere una loro piena cittadinanza e contrastare la retorica xenofoba e «nativista» dei movimenti anti-immigrazione di religione protestante. Le associazioni di immigrati, fra le quali i *Knights of Columbus* (fondata dagli Irlandesi nel 1882), cominciarono una campagna per richiedere l'istituzione di un annuale ed ufficiale *Columbus Day*. Fu una richiesta a lungo rimasta disattesa sul piano federale, ma non in alcune città e diversi Stati.

Fu nel 1892 che a New York si inaugurò il *Columbus Circle*, una piazza circolare nel distretto di Manhattan, con al centro una statua monumentale dedicata a Cristoforo Colombo. La collocazione è di grande visibilità, all'estremità sud-occidentale di *Central Park*, all'incrocio fra Broadway e la *Eighth Avenue*. Il monumento fu finanziato dalla raccolta fondi promossa dal giornale «Il Progresso Italo-Americano», principale portavoce della comunità italo-americana, fondato nel 1880 e diretto da Carlo Barsotti, tra i principali immigrati cosiddetti «prominenti», che ne promuovevano l'identità e l'eredità culturale, favorendo una integrazione delle élites etniche nella società statunitense «bianca» che invece risultò tutt'altro che agevole per la massa degli emigrati di origine popolare e proletaria (i «neri italiani»), che perpetuarono i tradizionali riti cattolici e i dialetti regionali. La statua in marmo –opera dello scultore Gaetano Russo– si erge su un piedistallo in granito alto 70 piedi (21 metri circa), decorato con rilievi in bronzo raffiguranti le tre storiche caravelle di Colombo; ai piedi della colonna vi è un angelo che sorregge il globo. Erano le immagini abitualmente utilizzate nella parata in costume che a New York andò imponendosi negli anni come il momento rituale e spettacolare più emblematico del *Columbus Day*, che dal 1909 entrò nel calendario ufficiale delle feste civili nella città metropolitana. La parata diventò un appuntamento assai popolare: essa si tiene sulla *Fifth Avenue*, dalla 44th alla 72nd Street e per l'occasione sfilano bande in festa, carri e figuranti suddivisi in gruppi, con migliaia di partecipanti.

Nel primo Novecento furono diverse le città statunitensi in cui l'edificazione di una statua in onore di Colombo (come accadde a Washington nel 1912¹). andò di pari passo con l'avvio di celebrazioni nella ricorrenza del 12

¹ Cfr. L'inaugurazione del monumento a Cristoforo Colombo a Washington, in *L'Illustrazione Italiana*, 1912, I semestre, p. 652.

ottobre ad opera delle comunità italo-americane; non mancarono già allora campagne e pressioni contro gli «stranieri» e la religione cattolica (il Ku Klux Klan), per impedire la dislocazione in spazi pubblici di statue in onore di Colombo. Fu comunque il regime fascista, nello sviluppo dei suoi progetti politici e culturali volto alla costruzione di un impero latino nel mondo, ad inserire la festività del 12 ottobre (Anniversario della Scoperta dell'America) nel calendario ufficiale delle celebrazioni con implicazioni transnazionali. Essa divenne l'occasione in cui costruire un forte consenso nelle comunità italiane dell'emigrazione oltre oceano; come accadde negli Stati Uniti, a New York in primo luogo, dove Generoso Pope (il nuovo direttore del giornale *Il Progresso Italo-Americano*) utilizzò il *Columbus Day* per promuovere manifestazioni apertamente filo-fasciste. L'influenza delle élites italo-americana fu tale da comportare una sempre più decisa legittimazione. Nel 1937 il presidente Franklin Delano Roosevelt riconobbe il *Columbus Day* tra le manifestazioni annuali del calendario civile. Nel 1971 invece, corrispondendo al ritorno nel discorso pubblico di revival etnico bianco, esso fu riconosciuto come giorno festivo federale, in tutto il Paese. Ogni 12 ottobre le comunità di emigrati (le generazioni dei loro discendenti) erano ormai solite organizzare la celebrazione attraverso rituali festivi che non solo rifondevano le tradizionali feste religiose comunitarie ma condensavano i vecchi e nuovi simboli propri del processo di integrazione nella patria di adozione. Nell'epicentro festivo di New York il *Columbus Day* divenne in grado di rivaleggiare (simboli e colori, cibo e socialità comunitaria) persino con la grandiosa festa irlandese del *Saint Patrick's Day* (ogni 17 marzo, a New York e Boston in particolare).

Scenari di Public History: storia post-coloniale, iconoclastia e rivisitazione simbolica del Columbus Day

Fu in occasione del quinto centenario, nel 1992, che il *Columbus Day* fu investito dalle polemiche sulle vittime tra i nativi indio-americani e sulle responsabilità di Colombo come governatore dei territori caraibici. Se da tempo italiani e ispanici festeggiavano il *Columbus Day* in giorni diversi, soprattutto dagli anni di fine Novecento molti ispano-americani di discendenza mista, india o africana, affiancati da esponenti di movimenti *Native-American*, afro-americani e radicali bianchi, dimostrarono pubblicamente di non essere affatto persuasi dal mito dell'esploratore e scopritore dell'America, contrapponendo la figura di Colombo come «invasore coloniale» e «conquistatore», responsabile di atro-

cità contro i popoli nativi. Con la delegittimazione di Colombo (non piú eroe, ma nemico dell'umanit ), nella narrazione dei movimenti per i diritti civili la ricorrenza del 12 ottobre divent  il giorno del ricordo di genocidi e schiavit . Nell'occasione, il 12 ottobre 1992, papa Wojtyla si rec  in pellegrinaggio a Santo Domingo ed in particolare al Santuario della Madonna «*de Altagracia*», dove 500 anni prima, nel segno e sotto la protezione della croce, ebbe inizio l'evangelizzazione della nuova terra –prima verso il Sud e poi verso il Nord–; la rilegittimazione del simbolo della croce voleva invece evidenziare, sul piano sia morale sia religioso, la dismissione di ogni riferimento al simbolo della spada e quindi la mitizzazione della conquista coloniale. Fu un evento che diede grande forza alla rivendicazione della resistenza popolare e indigena. Le celebrazioni furono investite da aspri conflitti storico-culturali, tra contestazioni e contro-celebrazioni, laddove l'orgoglio etnico degli indigeni prese di mira la narrazione delle comunit  italo-americane legate all'eredit  di Colombo. In un numero crescente di luoghi con il nome della ricorrenza cambi  anche il significato: nel South Dakota, per esempio, il *Columbus Day* fu ridenominato *Native American Day*; a Berkeley invece, in California, esso divenne *Indigenous People's Day*. Nella promozione delle celebrazioni, da allora cominci  anche la tendenza ad un disimpegno delle istituzioni pubbliche, con l'assunzione dei compiti organizzativi da parte delle associazioni di comunit . Pi  di recente, il 6 ottobre 2014, il *City Council* di Seattle, nello stato di Washington, ha deciso di sostituire il *Columbus Day* con l'*Indigenous Peoples' Day*.

Le polemiche sono rimaste limitate per alcuni anni, per riesplodere e diffondersi sull'onda degli eventi di Charlottesville, in Virginia, quando il 12 agosto 2017, nel corso di una manifestazione indetta dai suprematisti bianchi, ci furono gravi incidenti, con tre morti e numerosi feriti tra gli aderenti alle associazioni pro-immigrati. Il movimento anti-Colombo fu uno dei principali tra quelli nati dalla mobilitazione anti-razziale e nativista. Dapprima si ebbe una diffusa attivit  iconoclasta a danno delle statue dei generali confederati sudisti impegnati nella guerra di secessione statunitense. Il movimento contro il suprematismo bianco si estese a macchia d'olio, contestando i «simboli d'odio e di divisione razziale», tra i quali la figura di Colombo, accusato con la sua scoperta di aver dato il via al genocidio degli Indios dei Caraibi e delle Americhe. In realt , la distruzione di statue e monumenti avvenne sulla base di presupposti assai differenti; mentre i luoghi di memoria confederali si ergevano contro il movimento a sostegno dei diritti civili, la disseminazione degli omaggi a Colombo si ebbero negli anni in cui occorreva favorire l'assimilazione dei milioni di immigrati italiani nella societ  statunitense. Furono co-

munque presi di mira sia i monumenti che la ricorrenza festiva in suo nome². Le statue vennero danneggiate o abbattute in diverse città. A Houston (Texas) la statua di Colombo fu imbrattata di rosso, a voler significare il sangue di azioni criminose. Così come a Detroit (Michigan) dove, oltre allo sfregio del colore, alla testa fu incollata un'ascia. Proteste contro l'esploratore genovese scoppiarono anche altrove: a Baltimora (Maryland) e a Lancaster (Pennsylvania), a Columbus (Ohio) e a San Jose (California). Il più clamoroso caso di vandalismo iconoclasta si registrò in un parco di Yonkers, sobborgo popoloso a nord di New York, dove un busto in gesso del navigatore fu decapitato. La città di Los Angeles decise di rimuovere la statua di Colombo che da decenni occupava il centro di Gran Park; la statua era stata donata dalla comunità italiana stabilitasi nel Sud della California, così come era accaduto in decine di altre città statunitensi nei primi anni del Novecento.

Sull'onda delle molteplici polemiche che investirono la figura storica di Colombo, a New York emerse un movimento d'opinione inteso a rimuovere la statua eretta all'angolo tra la 58esima strada e l'ottava Avenue, con petizioni popolari e comizi pubblici. Dapprima il sindaco Bill De Blasio, la cui famiglia era di origine italiana (per parte di nonno), inserì il monumento a Colombo nell'elenco dei simboli cittadini da abbattere, provocando la mobilitazione delle associazioni italoamericane, convenute in una pubblica manifestazione a Central Park, allo scopo di evitare la rimozione di un monumento che più di altri simboli rappresenta l'italianità negli Stati Uniti. In seguito il sindaco De Blasio nominò una commissione incaricata di esaminare quali statue e simboli materiali potessero essere passibili di «istigazione all'odio, alla divisione, al razzismo e all'antisemitismo». L'esito dell'indagine comportò una decisione pacificatrice: vicino alla statua di Colombo sorgerà un monumento dedicato alle popolazioni indigene, mentre fu istituito anche a New York l'*Indigenous Peoples Day*. Non solo l'effigie del navigatore italiano rimane a *Columbus Circle*, ma grazie al lavoro della *Columbus Citizens Foundation* e di uno specifico progetto di ricerca storica, il monumento a Colombo entra a far parte, per la prima volta, dello *State Register of Historic Places*³. Se a New York il *Columbus Day* si continua a festeggiare, a Los Angeles le autorità comunali decisero invece di

² *Columbus Day: storia di una ricorrenza che divide*, <https://tg24.sky.it/mondo/2017/10/09/columbus-day-2017.html>.

³ *Colombo a New York è salvo? Columbus Circle registrato come luogo storico* <https://www.lavocedinewyork.com/news/2018/11/29/colombo-a-new-york-e-salvo-columbus-circle-registrato-come-luogo-storico/>.

cancellare l'annuale parata, introducendo l'*Indigenous and Native People Day*⁴. Era già accaduto altrove. Ad Oberlin, in Ohio, il Consiglio comunale approvò una risoluzione che aboliva il *Columbus Day*; un orientamento del resto condiviso dalle amministrazioni di Alaska, Vermont, Seattle, Albuquerque, Denver e San Francisco. In quest'ultima città, dove è sindaco l'afroamericana London Breed, la festa del *Columbus Day* è stata ridenominata in *Italian Heritage Day*.

Rientrata la furia iconoclasta successiva ai fatti che Charlottesville e assecondata la richiesta di una giornata del ricordo in memoria delle vittime native, la politica di integrazione e di valorizzazione della comunità italo-americana ha spinto anche il presidente Donald Trump a ribadire la legittimità del *Columbus Day* in occasione dell'anniversario del 2017. Trump ha lodato la figura non solo del navigatore che 525 anni prima aveva inaugurato l'era «dell'esplorazione e della scoperta», ma anche dell'«uomo di fede», in entrambi i casi contribuendo a riunire i continenti. «Se Isabella I e Ferdinando II di Spagna sponsorizzarono il suo storico viaggio –afferma Trump–, Colombo era però nativo di Genova, nell'attuale Italia, e rappresenta la ricca storia degli importanti contributi italoamericani alla nostra nazione. Non c'è dubbio che la cultura americana, il business, la vita civile sarebbero meno vibranti in assenza della comunità italoamericana»⁵. Intanto il *Columbus Day* sta comunque cambiando fisionomia e significato. Nel 2018 le autorità rappresentative dell'Italia negli Stati Uniti e il sindaco De Blasio hanno organizzato la tradizionale parata di New York dedicandola non a Colombo ma a Leonardo da Vinci (nell'anniversario della morte, 500 anni dopo). La sfilata sulla Quinta Avenue ha messo in scena non più le caravelle genovesi ma una rievocazione storica con i costumi rinascimentali di ascendenza leonardesca⁶.

Nell'ambito della stessa comunità italo-americana si sviluppò un duplice e diverso orientamento. Da una parte, privilegiando il tradizionale nesso tra l'identità italiana e il revival etnico «bianco», ci fu una mobilitazione a difesa sia delle statue sia del *Columbus Day* ad opera delle associazioni volontarie delle élites sia locali che nazionali (*National Italian American Foundation*, *Order Sons of Italy in America*, *UNICO National*). Dall'altra però, numerosi espo-

⁴ K. Riccardi, *Usa, la guerra delle statue: decapitato busto di Colombo a New York. L.A. abolisce il Columbus Day*. https://www.repubblica.it/esteri/2017/09/01/news/columbus_day_abolizione_usa-174350125/.

⁵ *Trump proclama il Columbus Day: «Forte legame tra Usa e Italia»*. <https://tg24.sky.it/mondo/2017/10/07/donald-trump-columbus-day.html>.

⁶ F. Rampini, *Leonardo costretto a salvare Colombo*, *La Repubblica*, 8 ottobre 2018.

nenti del mondo intellettuale italo-americano (artisti, poeti, scrittori, insegnanti, ecc.) hanno preso posizione contro l'eredità più compromettente di Colombo, per una effettiva *public history* capace di mettere in discussione i simboli tradizionali e le narrazioni etno-nazionali, a sostegno dei diritti civili e di un Paese multiculturale. Contrastando l'oblio verso i conflitti e i costi della difficile integrazione degli Italiani nella società statunitense, si valorizzano gli attivisti italo-americani (per esempio, l'agitatore e scrittore Carlo Tresca) e si ricordano le vittime della violenza anti-italiana (per esempio, gli anarchici Sacco e Vanzetti). Una nuova e diversa contro-narrazione sulla storia sociale e culturale di gruppi e comunità di lavoratori italiani si affianca quindi a quella più tradizionale, a lungo alimentata dal *Columbus day* e dai monumenti in suo onore; sebbene essa sia ancora meno influente e condivisa dalla comunità italo-americana.

Bibliografia di riferimento

- Deschamps, B. (2001). Italian-Americans and Columbus Day: A Quest for Consensus between National and Group Identities, 1840-1910. In J. Heideking, G. Fabre and K. Dreisbach (Eds.), *Celebrating Ethnicity and Nation: American Festive Culture from the Revolution to the Early Twentieth Century* (pp. 124-139). New York: Berghahn Books.
- García Sebastiani, M. (2019). La festa nazionale degli Spagnoli in prospettiva comparata. *Memoria e Ricerca*, 62-3, 557-578.
- Giardina, A. (Ed.) (2017). *Storia mondiale dell'Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Kubal, T. (2008). *Cultural Movements and Collective Memory: Christopher Columbus and the Rewriting of the National Origin Myth*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ridolfi, M. (2021 [2003]). *Le feste nazionali*. Bologna: il Mulino.
- Ruberto Laura E. and Sciorra, J. (2017). *Recontextualizing the Ocean Blue Italian Americans and the Commemoration of Columbus*. Ottenido de <https://www.processhistory.org/recontextualizing-the-ocean-blue/>.
- Testi, A. *Columbus Day: tre guerre culturali su Cristoforo Colombo*. Ottenido de <https://shortcutsamerica.com/2014/10/12/1/>.
- Vellon, P. G. (2014). *A Great Conspiracy against Our Race: Italian Immigrant Newspapers and the Construction of Whiteness in the Early 20th Century*. New York: New York University Press.

La Fiesta de la Raza¹

DAVID MARCILHACY
Sorbonne Université / CRIMIC

Resumen

En los inicios del siglo XX, el 12 de octubre se instituyó como Fiesta de la Raza gracias al desempeño de distintos colectivos que aseguraron su éxito, tales como asociaciones de emigrantes, diplomáticos, empresarios o grupos de interés reunidos en torno a revistas americanistas. Los rituales de la celebración se articularon para la construcción del Estado nacional español combinando tradiciones regionales y locales, junto con una marcada proyección transnacional. Este capítulo se remonta a la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América, en 1892, para analizar el progresivo arraigo e institucionalización de esta fecha en la España de la Restauración borbónica posterior a 1898, la dictadura de Miguel Primo de Rivera y finalmente la Segunda República.

Regeneracionismo e hispanoamericanismo: los orígenes de la fiesta (1892-1918)

Las primeras celebraciones del 12 de octubre se remontan a la última década del siglo XIX, precisamente cuando se avecinaba el final definitivo del imperio colonial español en América. Cabe situar su origen en el marco de la crisis finisecular y del incipiente hispanoamericanismo, movimiento nacido en ambas orillas del Atlántico y orientado a impulsar una relación renovada entre España y sus ex

¹ Este capítulo es una versión adaptada del artículo en coautoría con Marcela García Sebastiani (2016). Celebrating the Nation: 12 October, from 'Day of the Race' to Spanish National Day. *Journal of Contemporary History*, 52(3), 731-763.

En 1898, al cabo de tres años de insurrección cubana y de una guerra relámpago con Estados Unidos, España perdió los últimos pedazos de su vasto imperio colonial de ultramar, que ya se había reducido desde 1825 a tres islas: Cuba, Puerto Rico y Filipinas. El «desastre» colonial del 98 agudizó la crisis que en torno al cambio de siglo estaba atravesando el país. Relegada a potencia de segunda fila en el concierto europeo, confrontada a dificultades socioeconómicas, y desestabilizada por una creciente impugnación política de parte de los territorios de la periferia vasco-catalana y sectores sociales excluidos del poder, la España del cambio de siglo se presentó a sí misma como una nación decadente que necesitaba de una enérgica reacción. En ese contexto de abatimiento alimentado por la prensa se potenció la corriente intelectual del regeneracionismo, cuyos integrantes cifraron la recuperación del país en una reforma del cuerpo social y las estructuras económicas (educación, secularización, reforma agraria) y en una apertura modernizadora del país (europeización). Ese contexto también le dio un fuerte impulso al hispanoamericanismo, corriente interesada en un fortalecimiento de las relaciones entre España y los países hispanohablantes de América. Para sus promotores, constituía un instrumento susceptible de liberalizar el país siguiendo el ejemplo de las jóvenes repúblicas hermanas de Hispanoamérica, pero también una vía propicia para recuperar cierto prestigio internacional para España, convirtiendo a aquellas en caja de resonancia de las aspiraciones españolas en el escenario europeo y mundial.

La década de 1910 confirmó el arraigo del americanismo en el paisaje intelectual y político nacional: por una parte vio la eclosión de asociaciones americanistas por todo el territorio español, y por otra fue entonces cuando se convirtió la proyección iberoamericana en un eje esencial de la política exterior española, especialmente a partir de la Primera Guerra Mundial cuando España coincidió en la neutralidad con la mayoría de las repúblicas latinoamericanas. El año 1917 acentuó, sin embargo, el ambiente de crisis institucional que no solo amenazaba la dominación bipartidista de liberales y conservadores, sino también la propia coherencia territorial y social, con la difusión creciente del catalanismo, del anarcosindicalismo o del socialismo. En ese tenso contexto que desafiaba la legitimidad del sistema restauracionista diseñado por Cánovas del Castillo, el 12 de octubre representó para las elites monárquicas un símbolo propicio para tratar de superar las fracturas ideológicas mediante la celebración de una memoria común favorable y presuntamente consensual. Por el conjunto de evocaciones que convocaba, la fecha del 12 de octubre debía permitir establecer

una fiesta nacional que escapara a las disensiones ideológicas que, en la pasada centuria, habían acabado minando la celebración del 2 de mayo, cuyo significado en tanto que símbolo de lucha patriótica desde la invasión napoleónica de 1808 se había vuelto muy controvertido y fuente de divisiones partidistas.

La proclamación oficial del 12 de octubre en España (1918) fue un largo proceso, fruto de la convergencia de intereses dispares. Después de las celebraciones del centenario de 1892 y desde comienzos de la década 1910, varias repúblicas americanas habían recuperado el 12 de octubre como día festivo, pero redefiniéndolo en un sentido de solidaridad e identificación panamericana. Así a la altura de 1916, la mayoría de los Estados que conformaban la Federación norteamericana habían adoptado oficialmente el 12 de octubre como *Columbus Day*, y varias repúblicas latinoamericanas habían decretado ese día como festivo en un sentido de «fiesta común» de todas las naciones americanas. Este fue el caso, por ejemplo, de la República Dominicana en 1912, o del Uruguay, que en 1915 lo instituyó como Día de América. La atracción de la diplomacia estadounidense fue afirmándose aún más con el estallido de la Primera Guerra Mundial y la posterior entrada en guerra de Washington en 1917. Desde España, se percibían con harto recelo estos esfuerzos por «americanizar» la celebración, la cual se consideraba como un orgullo propiamente nacional y una fiesta de «familia». De ahí que fueran motores en la oficialización del 12 de octubre como fiesta de la «Raza» hispana los sectores diplomáticos españoles, preocupados por los progresos del panamericanismo y la pérdida de influencia de España en los países que habían sido sus antiguas colonias. Pero también la auspiciaron empresarios exportadores interesados en abrirse nuevos mercados en América. Potentes agentes fueron los círculos americanistas que, a través de revistas como la *Unión Ibero-Americana*, lanzaron una activa campaña de prensa en este sentido, apoyados por famosos intelectuales y periodistas, y por las nutridas redes de españoles emigrados a América. Poco a poco, a partir de 1911, fueron organizándose por todo el territorio español celebraciones del 12 de octubre, hasta que en 1917 la capital española organizó su propia procesión cívica delante del monumento a Colón del Paseo del Prado, junto con otras manifestaciones en honor al cuerpo diplomático latinoamericano de Madrid. Aquel mismo año, el propio Alfonso XIII participó en los actos que para la ocasión fueron organizados en San Sebastián, dando su beneplácito a la declaración de la fecha como fiesta nacional.



Retrato de Alfonso XIII publicado para su primera participación en la Fiesta de la Raza, el 12 de octubre de 1917 en San Sebastián. *Unión Ibero-Americana*, Madrid, nº 9, diciembre de 1917, p. 1. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

En su alocución recalcó el monarca que dicha fiesta tenía ya un carácter panhispánico, ya que, en 1918, ya doce repúblicas latinoamericanas habían instituido oficialmente el festejo, auspiciado por la acción de emigrantes españoles e italianos y por diversas iniciativas diplomáticas. En España, la institución legal de la celebración tuvo lugar el 15 de junio de 1918, por decisión del gobierno de concentración nacional presidido por Antonio Maura. La ley consagró oficialmente el 12 de octubre como la «Fiesta de la Raza» (*Gaceta de Madrid*, 167, 16-VI-1918, p. 688), en referencia a la civilización, grupo o *familia* de pueblos entonces designada por el sintagma «Raza hispana», que recalca un común origen y abolengo, basado en el idioma, la religión, un pasado y tradiciones compartidas. Así, en un momento de fragilidad del régimen monárquico-liberal y de retraimiento de una España neutral en un escenario europeo de guerra, la fiesta del 12 de octubre ayudaba a realzar el estatus internacional de España y le proporcionaba un toque patriótico a la política gubernamental. También les permitía a los dirigentes españoles apostar por la proyección americana cuando temían que España se quedase al margen de los nuevos equilibrios que iban a resultar del ya cercano desenlace de la contienda.

La convergencia de tantos sectores sociales y políticos en torno a la elección del 12 de octubre como símbolo unitario se debe a la confluencia de referencias y significaciones que esta fecha concentraba en sí. El valor mítico del 12 de octubre no solo procedía del alcance universal del llamado «Descubrimiento del Nuevo Mundo», acontecimiento que abrió la era de las exploraciones y de una etapa decisiva de la globalización. También presentaba un carácter fundacional para España y para América: gracias a Colón y a sus protectores los Reyes Católicos, España se proyectaba como la nación que habría dado nacimiento a una comunidad de pueblos que comparten una misma lengua, religión y una historia plurisecular. A través de esta fecha, España recordaba la hazaña de Colón y sus marineros, pero celebraba igualmente la constitución del imperio hispánico, fruto de la conquista, la colonización y la evangelización. Así, la conmemoración cobraba el valor de un relato de los orígenes que exaltaba el orgullo nacional situando a España entre las naciones expansionistas, lo cual servía de discurso compensador ante la frustración de no figurar entre las grandes potencias coloniales del siglo XX, como Bélgica, Francia, Holanda o Inglaterra. En un momento de crisis de los equilibrios internacionales como el que marcó la Primera Guerra Mundial, el 12 de octubre era también promesa de porvenir, al consagrar la posible unión de unas veinte naciones que compartían una misma historia, al margen de los horrores de una guerra tan cruenta como irracional. América era a la vez memoria y proyecto.

En torno a las celebraciones anuales de la Fiesta de la Raza se construyó un mito polivalente, que recreaba la idea de una España grande, unida, civilizadora y respetada en el exterior. Y es que el éxito del 12 de octubre se debe a su capacidad para combinar múltiples referencias históricas que alimentan el relato nacional: en el sinnúmero de discursos que se producían con ocasión de esta conmemoración, eran obligadas las referencias a los Reyes Católicos y la unificación de los reinos con la conquista de Granada en 1492, la empresa americana en sus distintas facetas, la difusión planetaria de la lengua castellana (máxima expresión de la misión universal de España), pero también la religión representada por la labor evangelizadora, elemento inseparable del nacionalismo español. De hecho, el 12 de octubre no solo entraba en el calendario civil, sino que tenía un hondo arraigo católico, al corresponder también esta fecha a la festividad de la Virgen del Pilar de Zaragoza, designada patrona de Aragón en el siglo XIX y de la Guardia Civil en 1913. Una referencia religiosa que estaba íntimamente ligada con el relato fundacional de la nación, ya que la leyenda vincula esta advocación mariana con la Guerra de Independencia contra Napoleón, interpretando su presunta aparición durante

el sitio de Zaragoza como una señal de protección divina otorgada a los ejércitos españoles.

Al reunir estas múltiples referencias, el 12 de octubre combinaba elementos contradictorios del nacionalismo español que así podían reconciliarse: el reformismo liberal del americanismo regeneracionista y el conservadurismo heredero de la tradición católica y monárquica; el culto laico a Colón y el culto mariano en torno a la Virgen del Pilar; el arraigo territorial en su pluralidad, con perspectiva regional (Aragón), nacional (España) y hasta con proyección supranacional (la «Raza» e Hispanoamérica). En esa polisemia residía su fuerza, que también revelaría su debilidad y ductilidad.

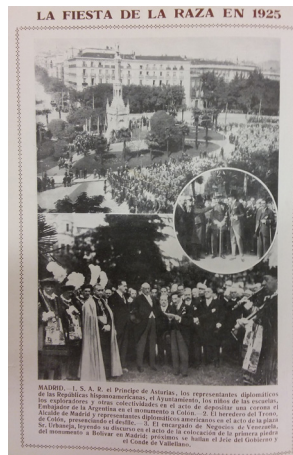
La fiesta institucionalizada: difusión territorial y homogeneización al servicio del poder (1918-1930)

A través de la Fiesta de la Raza, América no solo permitió construir un relato nacional legitimador, sino que ofreció una referencia unitaria para una España oficial obsesionada por restaurar una imagen de cohesión nacional. El modo como se extendió por todo el territorio español traduce la capacidad de la fiesta y sus promotores para articular distintos niveles de identificación colectiva, desde la *patria chica* hasta la *patria grande* y una forma de «supranacionalidad». A partir de 1917-1918, los festejos del 12 de octubre se extendieron a todas las capitales provinciales españolas. La conjunción de iniciativas locales y nacionales que precisamente procedían de la sociedad civil aseguró un rápido éxito a la fiesta.

El progresivo arraigo refleja la importancia de las iniciativas locales, gracias a la propaganda de las elites provinciales y de los líderes de opinión a nivel regional. Ateneos, círculos mercantiles, casinos, escuelas privadas o públicas, el conjunto de agrupaciones culturales y profesionales que contaba el país pronto completaron los núcleos que habían sido pioneros en las celebraciones, en particular las diversas asociaciones americanistas, los núcleos de aragoneses diseminados por la geografía española y el cuerpo consular americano. Esta articulación con las elites y tradiciones locales permitió el encaje de este símbolo nacional en el complejo paisaje identitario español: especial trascendencia tenían los rituales en zonas como Aragón, donde coincidían con la festividad del Pilar, en Andalucía y Extremadura (consideradas como cunas históricas del descubrimiento y la conquista), en el litoral norte (zona de puertos, comercio y emigración trasatlántica), e incluso en una Cataluña dominada por la burguesía industrial y mercantil afiliada a la Lliga Regionalista, de temprano compromiso americanista a través de la Casa de América. En definitiva, porque remitía a una

empresa exterior y se arraigaba en tradiciones regionales, la fiesta sirvió como elemento aglutinador de regionalismos y nacionalismos subestatales.

Paralelamente, la fiesta nacional fue codificándose, adoptando un ritual cívico estandarizado que, con pocas diferencias, se reproducía en todas las ciudades. El elemento central era una procesión cívico-escolar, presidida por las autoridades políticas, eclesiásticas y militares, a la que se integraban las corporaciones profesionales y todas las fuerzas vivas locales, así como los nutridos contingentes de alumnos que depositaban ofrendas florales al pie del monumento a Colón, cuando este existía.

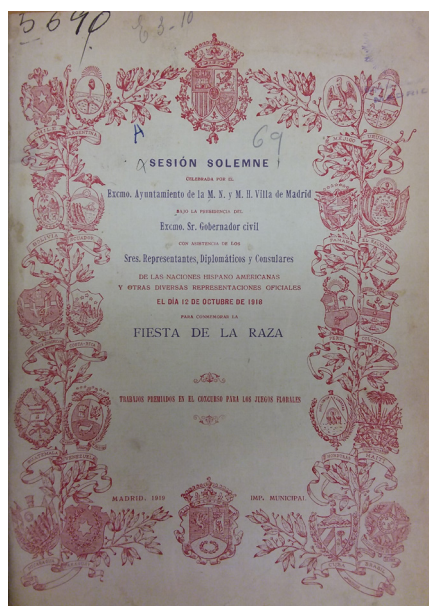


Celebración del Día de la Fiesta de la Raza en Madrid. *Unión Ibero-americana*, Madrid, octubre de 1925. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Derecho.



Exploradores en la procesión madrileña del 12 de Octubre de 1920. *Unión Ibero-Americana*, Madrid, nº6, octubre-noviembre de 1920, p. 9. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Junto a este ritual laico, los actos comprendían una importante dimensión religiosa, ya que se celebraban solemnes *Te Deum* en honor a la Virgen y al descubrimiento y misas de campaña, por los guardias civiles muertos durante el año. En las numerosas ciudades en que existía una importante comunidad aragonesa, se organizaban asimismo fiestas folclóricas, verbenas, corridas de toros y fuegos artificiales, adquiriendo la fiesta un carácter propiamente popular, alejado del ambiente más protocolario del resto de los eventos. La fiesta asimismo era un lugar de socialización y habitualmente comprendía un acto académico o una función cultural programada en algún teatro renombrado. Después de las procesiones públicas, las elites y notabilidades locales solían reunirse en diferentes banquetes y galas, ocasión de inflamados discursos que exaltaban la figura de Colón, la gesta heroica de la conquista y la fraternidad hispanoamericana. En Madrid, los festejos públicos se completaban con una recepción diplomática que el gobierno hacía en honor al cuerpo consular hispanoamericano. Llegada la noche, el Teatro Real o alguna sala de prestigio acogía un acto mundano con



Sesión solemne celebrada por el Excmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid... el día 12 de octubre de 1918 para conmemorar la Fiesta de la Raza: Trabajos premiados en el Concurso para Juegos Florales (1919). Madrid: Imprenta Municipal. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Farmacia / Ayuntamiento de Madrid. Biblioteca Histórica Municipal.



Cuadro alegórico de España realizado en Colombia para celebrar el 12 de octubre de 1917. *Unión Ibero-Americana*, Madrid, n° 9, diciembre de 1917, p. 77. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

juegos florales y concursos literarios que consagraban la retórica huera y paternalista que solía dominar estas conmemoraciones.

Los discursos alegóricos en torno a la Madre Patria y sus hijas emancipadas o el león ibérico y su prole, no solo eran demostraciones de oratoria grandilocuente. También tenían claras intenciones políticas, al reafirmar valores de orden y respeto a la tradición, en un periodo en que tanto España como las repúblicas hispanoamericanas estaban confrontadas a críticas potencialmente amenazadoras para la estabilidad institucional y social de las elites criollas tradicionales. En este sentido, la Fiesta de la Raza debe considerarse como instrumento de propaganda y de legitimación del poder dirigida a las masas. Esto explica la también rápida difusión del 12 de octubre fuera de España, en los países del continente *descubierto* por Colón, gracias a la movilización de las comunidades de españoles e italianos allende el Atlántico. En territorios marcados por una fuerte inmigración, una rápida urbanización y una masificación de la cultura política, las elites criollas vieron en esta efeméride uno de los símbolos fundadores de sus nacionalidades, capaz de legitimar su posición social predominante y de integrar poblaciones hartamente mestizadas y cosmopolitas.

Entre 1912 y 1929, todas las repúblicas hispanoamericanas fueron designando ese aniversario como día festivo de homenaje a la España colonizadora,

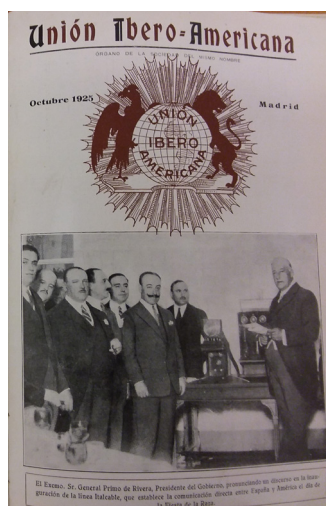
al legado de civilización, o –en algunos casos– a la fraternidad panamericana. Para unas, especialmente en Centroamérica y el Caribe, adoptar esa fiesta era una señal de proximidad con el potente vecino del norte, que pretendía convertir el *Columbus Day* en fiesta continental y Día Panamericano. Pero para otras repúblicas, especialmente la Argentina de Hipólito Yrigoyen, que lo instituyó por decreto en 1917, el 12 de octubre era una afirmación de autonomía y un símbolo de resistencia frente a la hegemonía diplomática y cultural norteamericana. Después de Argentina, otros decretos afirmaron el contenido hispanófilo de la fiesta, como fue el caso del Perú aquel mismo año. Así, el hecho de que en distintas repúblicas se recuperara el legado hispánico como elemento estructurador de su programa de afirmación nacionalista representaba una manera de proclamar la unidad cultural del subcontinente subrayando su filiación hispana. Desde España, este movimiento continental ofrecía más argumentos a quienes defendían la adopción del 12 de octubre por ser una fiesta nacional dotada de un carácter transnacional y que reforzaba la imagen exterior del país. Esa España reducida a su estatus de nación de segunda fila así recobraba algo del brillo de la metrópoli imperial que había sido antaño.

Llegada la posguerra, el estatus de potencia neutral le fue reconocido a España ya que fue invitada por las potencias aliadas a integrar la recién creada Sociedad de las Naciones, obteniendo un puesto de miembro no permanente del Consejo. Sin embargo, los nuevos equilibrios internacionales de la posguerra pronto enfriaron los ánimos y demostraron la incapacidad de la diplomacia española para tener suficiente peso en la Liga ginebrina. A lo largo de la década de los 20, la conmemoración anual tendió a acentuar una forma de repliegue sobre un nacionalismo chovinista, dejando en un segundo plano el carácter proyectivo y modernizador que inicialmente había inspirado el hispanoamericanismo. Para esa España que aún soñaba con un estatus de metrópoli –aunque de un imperio espiritual, ya no material–, América condensaba una visión providencialista de la historia nacional aferrada a glorias pasadas, cuyo elemento fundacional era el imperio. Por eso la Fiesta de la Raza siempre osciló entre una forma de nostalgia imperial y un proyecto reformista orientado hacia el futuro. Desde los años de la Gran Guerra, las elites conservadoras aprovecharon las celebraciones del 12 de octubre para reivindicar el nombre de España y ensalzar la empresa colonial en América. Ante las frustraciones del país para realizar sus ambiciones en la escena internacional (la campaña militar de Marruecos, el estatus de Tánger, o el puesto permanente en el Consejo de la Sociedad de las Naciones), la fiesta ofrecía anualmente una ocasión de desahogo discursivo, hasta convertirse en una auténtica cruzada patriótica

donde lanzar anatemas contra los supuestos enemigos de España y su obra. Progresivamente la Fiesta de la Raza adquirió un carácter marcadamente defensivo y cada vez más conservador.

Esta tendencia se amplificó durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera (1923-1930), cuando se impuso una interpretación restrictiva del americanismo como instrumento sometido a fines de legitimación del poder en el interior y de prestigio nacional en el exterior. El golpe dado por el general reflejaba una crisis del liberalismo parlamentario instituido en 1875 y que, al menos desde 1909, daba señales de agotamiento. La protesta social, particularmente intensa a partir del verano de 1917, la crisis económica de posguerra y la insatisfacción de potentes sectores de la España periférica que demandaban mayor autonomía y una reorientación de la vida política condujeron a una crisis institucional que fue agravada por las sucesivas derrotas que sufrió el ejército español en su campaña colonial para pacificar el protectorado marroquí. En este contexto, el régimen dictatorial impuso un programa regeneracionista basado en el orden social, la unidad nacional y la afirmación de valores conservadores y católicos que entrarían en una activa campaña de nacionalización de las masas. El 12 de octubre se mantuvo en el calendario cívico del nuevo régimen. La evolución de la fiesta reflejó esas orientaciones ideológicas: junto a un mayor protagonismo de los militares y de los eclesiásticos, se orientaron las celebraciones hacia un nacionalismo netamente reivindicativo, cuyos ejes eran el complejo persecutorio de la leyenda negra antiespañola, la reinterpretación apologética de la historia colonial y la nostalgia imperial combinada con la obsesión por la unidad.

Así, la dictadura primorriverista hizo de la fiesta un elemento central de su dispositivo propagandístico. En un plano exterior, la fiesta adquirió un nuevo protagonismo al ser integrada en la ofensiva diplomática que el régimen lanzó hacia Iberoamérica a partir de 1925. A partir de ese año se instituyó una nueva práctica conmemorativa destinada a reforzar la participación del cuerpo diplomático iberoamericano: por iniciativa de Argentina, estas repúblicas acordaron realizar por turno cada 12 de octubre un homenaje de las naciones americanas al *descubridor*. Consistía en depositar cada año en el pedestal del monumento madrileño a Colón una corona o medallón de bronce ofrecido sucesivamente por las distintas repúblicas. Este monumento evolutivo pretendía crear una tradición que vería año tras año las veinte repúblicas latinoamericanas ofrecer su tributo de gratitud a Colón y a la *Hispania Mater*, hasta que la Guerra Civil interrumpió el proceso.



Inauguración de la línea Italcable estableciendo la comunicación directa entre España y América. *Unión Ibero-americana*, Madrid, octubre de 1925. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Derecho.

Por otro lado, la dictadura utilizó la Fiesta de la Raza con fines de control social y cohesión interna, ya que desde su institución en 1918 la función nacionalizadora y pedagógica era inherente a este aniversario. Obedecía a la voluntad de reunir al conjunto de la población en torno a un culto común de orgullo por el pasado hispano –con fuerte componente castellanocéntrico– y de fe en el futuro de la «Raza». Los rituales escolares se completaron en los años 20 con instrucciones de los inspectores de enseñanza primaria para que los alumnos abordaran en clase las páginas más famosas de la «epopeya americana».

Mediante el papel de los delegados gubernativos y de las autoridades militares y civiles afines al régimen, encargados de organizar los festejos, la dictadura controló todos los aspectos de la fiesta, convirtiéndola en un mero instrumento al servicio del poder, cuya orientación ya escapaba de sus iniciadores. Este fenómeno de captación ideológica explica las oposiciones crecientes que la conmemoración suscitó entre los intelectuales librepensadores o las corrientes opositoras a la dictadura. Aunque el régimen consiguió dar lustre al 12 de octubre organizando unos cuantos desfiles multitudinarios, como el de 1928 en Madrid que recibió unos 30.000 escolares, las celebraciones también suscitaron varias polémicas que traducían una progresiva crispación en torno al símbolo del 12 de octubre y al concepto mismo de «Raza», sea esta

española o hispana. El filósofo Miguel de Unamuno, que fue depuesto de sus responsabilidades en la Universidad de Salamanca por el dictador, fue uno de los detractores más encendidos de lo que interpretaba como una desnaturalización de la fiesta y denunció la desviación racista, intolerante y neocolonialista del aniversario. Otros, como el influyente periodista Dionisio Pérez o el prestigioso diplomático mexicano Alfonso Reyes, simplemente deploraron que el americanismo lírico que se expresaba cada 12 de octubre estuviera plagado de alharacas, de una grandilocuencia huera y de un ritual edulcorado.

República y Guerra Civil: un símbolo entre continuidad y confrontación ideológica (1931-1939)

La proclamación de la Segunda República en abril de 1931 no representó una verdadera ruptura en la proyección americana y la política conmemorativa como instrumento nacionalizador. Si bien prevaleció cierta continuidad en la delineación de la política exterior, el nuevo régimen intentó privilegiar una política americana más pragmática, basada en una relación igualitaria con los jóvenes Estados latinoamericanos y en la valoración del acervo cultural común. Dejando de lado los resabios de superioridad, el tradicional paternalismo y las manifestaciones de retórica hueca asociadas con el pasado, el primer gobierno —dirigido por Manuel Azaña (1931-1933)— buscó construir nuevas relaciones asentadas en el respeto mutuo y la estricta igualdad de trato, así como lanzar una diplomacia pacifista y multilateral apoyada en la Sociedad de las Naciones.

Paralelamente, los años republicanos vieron el desarrollo de las distintas concepciones que coexistían sobre la vocación de España y el lugar de América en el pasado nacional. Con Luis de Zulueta como ministro de Estado prevaleció hasta 1933 una concepción liberal y modernizadora que conectaba con el hispanoamericanismo de comienzos de siglo. Pero, al mismo tiempo, la creciente polarización política de la República favoreció en paralelo el advenimiento de una versión mucho más conservadora y hasta reaccionaria, que por aquellos años logró vertebrar un verdadero programa ideológico de ruptura con el liberalismo. A través de la nueva revista *Acción Española*, Ramiro de Maeztu (embajador en Buenos Aires entre 1928 y 1930) pudo difundir su ideario de la Hispanidad, que asociaba a América con la genialidad española, los valores religiosos del catolicismo y la nostalgia del imperio hispánico. América se presentaba de nuevo como un mito maleable capaz de conjugar

tradición y modernidad, recuerdo y futuro, y capaz de adaptarse a las necesidades políticas del momento.



Portada del ensayo de Ramiro de Maeztu (1934), *Defensa de la Hispanidad*, Madrid: Gráfica Universal. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Junto a la fecha del 14 de abril, que conmemoraba la proclamación de la República, el nuevo régimen mantuvo el 12 de octubre en su calendario festivo, reciclándose el día de la Raza sin dificultad. En 1931, se celebró en Madrid el tradicional homenaje de las repúblicas americanas al descubridor, que había sido instaurado en 1925, bajo la dictadura. Pero los discursos dieron lugar a una sintonía inédita entre los representantes de los distintos gobiernos republicanos, especialmente cuando al pie del monumento a Colón el alcalde de Madrid se refirió al nuevo vínculo que unía a la familia hispanoamericana: el hecho de compartir un mismo régimen republicano de libertad así parecía consagrar la verdadera unión de la Raza. Si bien se conservaron los tradicionales ritos de la fiesta cívica, la conmemoración se aderezó con los nuevos símbolos oficiales de la República como la bandera tricolor y el Himno de Riego. Ese mismo día, el presidente del gobierno provisional, Niceto Alcalá Zamora, presenció el acto organizado en la Universidad Central y dirigió por radio un mensaje a las repúblicas hispanoamericanas.

Por su dimensión altamente simbólica, la fiesta nacional no escapó al deterioro del clima político imperante durante la Segunda República. Así, la celebración de octubre de 1933, que coincidió con el inicio de la campaña para

las elecciones anticipadas, fue el escenario de un primer enfrentamiento entre la coalición republicano-socialista que había gobernado desde 1931 y la derecha católica agrupada en la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA). Después de la ceremonia oficial, un comité constituido para la ocasión había previsto izar en el Paseo de la Castellana la «Bandera de la Raza», recién diseñada por el capitán uruguayo Ángel Camblor y que incluía tres cruces sobre fondo blanco, en representación de las carabelas de Colón. El acto se convirtió en una demostración de fuerza de la derecha, ya que había sido patrocinado por destacadas figuras del americanismo conservador, como Antonio Goicoechea o la escritora Blanca de los Ríos, nombrada madrina de la bandera. En señal de protesta por el presunto símbolo clerical enarbolado por la bandera, el gobierno de Azaña no dudó en retirarse de la ceremonia, dejando plantado al cuerpo diplomático hispanoamericano.

Convocadas en un período de fuertes tensiones políticas, las elecciones de 1933 pusieron término a la experiencia gubernamental de la izquierda reformista, constituyéndose un gobierno de centro derecha presidido por el radical Alejandro Lerroux. La paralización de las reformas y la llegada al poder de ministros conservadores de la CEDA llevaron a su colmo el proceso de radicalización y de polarización de la escena política nacional. En semejante contexto, los símbolos nacionales entraron en una batalla que enfrentaba a la derecha y la izquierda. En 1935, en pleno escándalo del estraperlo que salpicó al gobierno radical-cedista de Lerroux, las autoridades quisieron darle más lustre a la Fiesta de la Raza, ya que, con los años, este acto había acabado por reducirse a una sencilla ceremonia al pie del monumento a Colón. El ministro de Estado decidió cerrar la tradicional celebración pública con un solemne desfile militar, inspirándose en lo que ya se hacía en la vecina Francia para la fiesta del 14 de julio. Una orden ministerial también ordenó a los maestros que aprovecharan la celebración organizando alguna actividad que «caliente a la juventud en el culto de los grandes hechos de la historia de España».

Y de hecho la Fiesta de la Raza revistió ese año una solemnidad sin precedentes. El presidente de la República Alcalá Zamora asistió al homenaje de los países americanos a Colón y, en presencia del cuerpo diplomático y acompañado del ministro de Guerra, José María Gil Robles, presidió la imponente parada militar. Así se reanudaba con la fiesta militarizada que había introducido el general Primo de Rivera en los años 20. La nota cultural de aquel festejo la dio la Real Academia Española, en cuya sede se organizó por la tarde una sesión extraordinaria para conmemorar el *descubrimiento*. El orador fue Ramiro de Maeztu, destacado intelectual de la derecha española, que

pronunció un discurso sobre la idea de la Hispanidad, en el que afloró el catolicismo y la nostalgia por el imperio hispánico, valores que encajarían más tarde en los principios del franquismo. Así, la última fiesta de la República antes del levantamiento militar anunció las tendencias que orientarían la celebración en los años franquistas: por un lado, la militarización de una fiesta que tradicionalmente había sido estandarte de paz y fraternidad, y por otro, la ideologización de un símbolo que tendió a perder su inicial carácter neutral y presuntamente consensual.

Durante la Guerra Civil, cada bando celebró el 12 de octubre como Día de la Raza en las regiones bajo control. La conmemoración se enmarcó en la batalla de propagandas al representar tradiciones nacionales compartidas pero disputadas por leales y rebeldes. Cada una de las partes en conflicto recurrió al repertorio común de la fiesta para reunir recursos y apoyos, hasta en las repúblicas latinoamericanas, polarizando la opinión pública y a las colonias de emigrantes españoles. En esos años de contienda, los festejos centrales del 12 de octubre se celebraron anualmente en diferentes ciudades para despertar consensos regionales y locales, convencidos ambos bandos del perfil movilizador de la fecha por todo el territorio de la nación. Ese carácter itinerante de la celebración oficial, perfilado por las necesidades de la guerra, se volvería una costumbre durante la segunda mitad del siglo XX, contribuyendo a moldear una idea integradora de las regiones españolas que escapara a los nacionalismos subestatales.

En la zona republicana, la fiesta se recompuso acorde con el americanismo de tradición liberal y se actualizó bajo la forma de un nacionalismo épico y popular. Se interpretó la empresa americana como una gran gesta colectiva del pueblo español. En las celebraciones del bando republicano no repiqueaban las proezas de conquistadores, colonizadores y Reyes Católicos ensalzadas en las geografías del otro bando. Se hicieron analogías entre la Guerra Civil y las de la independencia americana, porque eran hazañas a favor de la libertad que auguraban un futuro de reencuentro en las relaciones entre España e Iberoamérica. La fiesta reunía públicamente a la variopinta familia de intereses americanistas y se colaba algún discurso radiofónico con motivo de la celebración para hacer propaganda en pro de una república en agonía. Así fue en 1938, cuando desde Barcelona y Valencia se pidió ayuda de todo tipo para la democracia dejada a la deriva por los «amigos europeos».

En el bando rebelde, la conmemoración se renovó despuntando con ella la Hispanidad como idea regeneradora del nacionalismo español. Entre 1936 y 1938, en ciudades controladas por los sublevados como Salamanca, Burgos,

Sevilla y Zaragoza, se organizaron vistosos festejos para el 12 de octubre, en los que participaron militares, eclesiásticos y falangistas. Para las celebraciones se disponía de símbolos, relatos y liturgias de tradiciones religiosas que, en un contexto de exacerbación de las pasiones bélicas, fascinaban especialmente a los militantes más ideologizados y a devotos católicos. Las ceremonias vinieron a ser soportes de la propaganda guerrera, convirtiendo la idea de Raza en un instrumento de movilización nacionalista. Una deriva que precisamente condenó en un famoso discurso el que fuera rector de la Universidad de Salamanca, Miguel de Unamuno, en la fiesta que los generales sublevados organizaron en esa ciudad en el otoño de 1936. En la zona nacional, la fiesta resultó ser un vehículo de participación y socialización de masas en medio de las disputas entre católicos y fascistas por la hegemonía cultural, la educación y la interpretación de un pasado glorioso para el futuro de la nación. Mientras que los primeros insistían en la esencialidad de una civilización cristiana trasplantada a América, los segundos evocaban el carácter heroico del imperio para su proyecto político de regeneración. En esos años y en la inmediata posguerra, los rebeldes aderezaron el carácter religioso y providencial de la fiesta honrando a la Virgen del Pilar, y a su santuario en Zaragoza, con nuevos mitos protectores de su ejército y de símbolos para el españolismo. En las celebraciones del 12 de octubre de 1939, el nuevo Estado franquista recuperó algunos rituales de la fiesta oficiados antes de la guerra. Y en Madrid, Valencia, Burgos, Sevilla, Zaragoza y Barcelona desfilaron los militares de un ejército victorioso, celebrándose misas de homenaje a los «caídos por Dios y por España».

Si, durante la Restauración borbónica, el Día de Colón había sido metamorfoseado en la Fiesta de la Raza para recalcar el carácter netamente español —o al menos hispánico— de aquel episodio fundacional para la modernidad, desde fines de la década de 1920 y más aún en los agitados años 30, el 12 de octubre sirvió en la España sublevada para celebrar una Hispanidad de combate orientada a defender el cristianismo y las tradiciones heredadas del otrora imperio.

Referencias bibliográficas

- Bernabeu Albert, S. (1987). *1892: el Centenario del Descubrimiento de América en España*. Madrid: CSIC.
- González Calleja, E. y Limón Nevado, F. (1988). *La Hispanidad como instrumento de combate. Raza e Imperio en la prensa franquista durante la guerra civil española*. Madrid: CSIC.

- Grandin, G. (2007). *Empire's Workshop. Latin America, the United States and the Rise of the New Imperialism*. New York: Henry Holt and Co.
- LaFeber, W. (1963). *The New Empire: An Interpretation of American Expansion 1860-1898*. Ithaca: Cornell University Press.
- Marcilhacy, D. (2010). *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*. Madrid: CEPC.
- Quiroga Fernández de Soto, A. (2008). *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*. Madrid: CEPC.
- Rinke, S. (2015). *América Latina y Estados Unidos. Una historia entre espacios desde la época colonial hasta hoy*. Madrid: El Colegio de México/Marcial Pons.
- Rodríguez, M. (2004). *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sepúlveda Muñoz, I. (2005). *El sueño de la Madre Patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*. Madrid: Marcial Pons-Fundación Carolina.
- Serrano, C. (1999). *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*. Taurus: Madrid.

Ecós de 1898. Los intelectuales latinoamericanos frente a España en el fin del siglo XIX

PAULA BRUNO

Universidad Torcuato Di Tella-CONICET

Resumen

Las intervenciones de intelectuales latinoamericanos surgidas al fragor de la guerra entre España y Estados Unidos en 1898 tuvieron resonancias inmediatas. Se analizan aquí voces de figuras con gravitación cultural en Argentina, Chile, Cuba, México, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Venezuela. Sin ofrecer un panorama exhaustivo, se sugieren algunos tópicos comunes que, con diferentes acentos, articularon las observaciones sobre España generadas desde América Latina en el pasaje del siglo XIX al XX.

Introducción

1898 fue un año intenso para la configuración de un repertorio de imágenes sobre España. Los reajustes que se dieron a nivel global fueron escenario propicio para que intelectuales de distintas latitudes latinoamericanas realizaran balances respecto del pasado, el presente y el porvenir. En el marco de los mismos, Estados Unidos devino un tercer elemento protagónico, evaluar su peso geopolítico permitió volver a considerar los vínculos entre el viejo y el nuevo mundo.

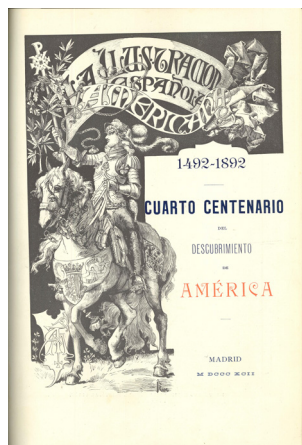
Las posiciones que se definieron en 1898 oscilaron entre la aceptación de España como referencia cultural indiscutida y cantera de tradiciones, la apropiación selectiva –y en algunos casos retórica– de rasgos hispánicos, y el rechazo categórico a todo lo que la península ibérica representaba para América Latina. Quienes propusieron estas opciones se expresaron en registros variados, como ensayos de

ideas, poesías y odas, tratados de derecho internacional, ensayos con pretensiones científicas, notas de opinión y crónicas de viaje, entre otras posibilidades.

El clima de opinión abierto en 1898, por su parte, catalizó una gran variedad de expresiones públicas en el marco de los cenáculos de sociabilidad cultural de distintas capitales latinoamericanas, entre las que se destacó Buenos Aires. A su vez, junto con las conferencias y las publicaciones en folleto de las mismas, abundaron las intervenciones en medios de prensa que se replicaban en periódicos y revistas de habla hispana con notable rapidez, dadas las características técnicas de la época.

Con estas dinámicas, los ecos de 1898 ofrecieron un abanico de opciones interpretativas para los intelectuales latinoamericanos que estuvieron vigentes y disponibles hasta, por lo menos, las celebraciones de los centenarios de las rupturas de los lazos coloniales con España, que tuvieron lugar entre 1910 y 1924. Las mismas, por su parte, alimentaron los idearios asociados con el hispanoamericanismo y el latinoamericanismo.

Los argumentos de los que se sirvieron las figuras intelectuales relevadas abrevaron en una amplia gama de formulaciones. Aquí se relevan y analizan las voces de quienes encarnaron las siguientes opciones: primero, las impresiones sobre la lucha entre yanquismo y latinidad; segundo, las lecturas a favor de España basadas en ponderaciones sobre el derecho internacional; tercero, las miradas a la búsqueda de nuevos horizontes para América Latina; y cuarto, las propuestas renovadoras para pensar la comunidad hispanoamericana.



La Ilustración española y americana, N° XXXVIII, Madrid, 12 de octubre de 1892.

Universidad Complutense de Madrid.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Biblioteca.

Latinidad, yanquismo, pasado

Una de las visiones generadas por los sucesos de 1898 leyó los acontecimientos como una lucha entre dos opciones culturales. La misma surgió al calor de los eventos bélicos y se sintetizó, contemporáneamente a los mismos, en las imágenes contrapuestas de «yanquismo» y «latinidad». En la construcción de esta perspectiva tuvieron un rol protagónico dos figuras: Paul Groussac, un francés radicado en Argentina, y Rubén Darío, el poeta de origen nicaragüense. El primero pronunció una conferencia el 2 de mayo de 1898 en el Teatro de la Victoria de Buenos Aires patrocinada por una asociación étnica, el Club Español. En la misma, argumentó que se había desatado una guerra entre dos tendencias: la civilización se enfrentaba a la barbarie. Respecto de España, Groussac destacaba su rol civilizatorio: «Ha realizado a su turno un ideal humano de valor, de nobleza, de altivez caballeresca, de exaltado y místico espiritualismo». En paralelo, criticaba varios rasgos de Estados Unidos: sobre todo su grandeza material y grotesca, la falta de educación de sus habitantes, el «yankismo democrático», la ausencia de ideales, entre otros aspectos. Estas imágenes se condensaron en la imagen del Calibán como sinécdoque del «espíritu *yankee* de cuerpo informe y “calibanesco”» (AA. VV., 1898, 54, 44, 50).

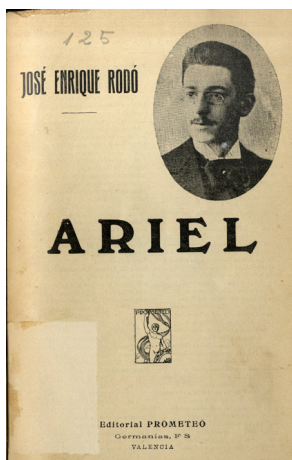
A pocos días de pronunciada esta conferencia, el 20 de mayo de 1898, se dio a conocer, en el periódico porteño *El Tiempo*, un artículo de Rubén Darío que fue replicado en varias otras publicaciones como *La Época* de Madrid (20/08/1898) y *El Cojo Ilustrado* de Caracas (01/10/1898). En el mismo, Darío retomó los opuestos expresados por Groussac y los sintetizó en los siguientes pares: yanquismo-latinidad, barbarie-civilización, materialismo-espiritualismo, advenedizos-baluartes de la tradición, riqueza-cultura. En este artículo se canalizaron contundentes declaraciones del poeta nicaragüense. Por un lado, criticaba el gigantismo caricaturesco norteamericano resumido en «sus abrumadoras ciudades de hierro y piedra». Por otra parte, expresaba que, como latinoamericano, había sentido opresión al «respirar en un país de cíclopes, comedores de carne cruda, herreros bestiales, habitantes de casas de mastodontes. Colorados, pesados, groseros, van por sus calles empujándose y rozándose animalmente, a la caza del *dollar*». Esta semblanza peyorativa estaba sintetizada en el materialismo desmedido, que, en sus palabras, estaba acompasado por «el ideal de esos calibanes [...] circunscripto a la bolsa y a la fábrica». En paralelo, refiriéndose a España, Darío declamaba que ya no se trataba de una vieja metrópoli opresora con valores arcaicos: «España no es

el fanático curial, ni el pedantón, ni el dómine infeliz, desdeñoso de la América que no conoce»; se abría así una nueva posibilidad para filiarse a la ex metrópoli: «La España que yo defiendo se llama Hidalguía, Ideal, Nobleza; se llama Cervantes, Quevedo, Góngora, Gracián, Velázquez; se llama el Cid, Loyola, Isabel; se llama la Hija de Roma, la Hermana de Francia, la Madre de América» (Darío en *El Tiempo*, 20/05/1898).

Estas expresiones públicas viabilizaron la formación de una sensibilidad compartida por numerosos intelectuales y las dicotomías surgidas en la comparación de España con Estados Unidos se articularon con lo que Oscar Terán (1986) ha denominado «el primer antiimperialismo latinoamericano», de sesgo nítidamente antinorteamericano. A su vez, en las intervenciones de Groussac y Darío se esbozó una práctica destinada a perdurar: la de vincular los personajes de *La Tempestad*, de William Shakespeare, con motivos recurrentes para pensar el rol de Latinoamérica en el contexto internacional. De este modo, Ariel, Calibán y Próspero, principalmente, conformaron una galería de estereotipos para tematizar rasgos y problemas latinoamericanos. El intelectual uruguayo José Enrique Rodó, con la publicación en 1900 del libro *Ariel*, se presentó como la voz paradigmática a la hora de dinamizar estas figuras retóricas y pensar los vínculos entre América Latina y Estados Unidos. Pero, a diferencia de las intervenciones de Groussac y Darío, Rodó no descartó absolutamente las ventajas del modelo norteamericano para dar bríos a las naciones americanas, ni ensalzó ciegamente a España, como se ve en otra sección de esta contribución.

Una última observación sobre las imágenes de latinidad y yanquismo. A partir de las mismas, se configuraron también miradas que, lejos de pensarlas como polos de una lucha cultural, se referían explícitamente a cuestiones de orden geopolítico. Las mismas fueron concebidas, principalmente, por voces de intelectuales provenientes de México y territorios del Caribe que condenaban el expansionismo norteamericano en términos concretos. Para el mexicano Francisco Cosmes, por ejemplo, lo sucedido en Cuba era un capítulo más de una larga tradición de usurpación que su nación había sufrido en carne propia con la pérdida de territorios hoy repartidos en Texas, California, Nevada, Utah, Arizona, Nuevo México, Colorado, Oklahoma y Wyoming. En este sentido, Cosmes argumentaba que el enfrentamiento de 1898 no era más que «el certamen en que dos razas, esencialmente antagónicas, se disputaban la supremacía sobre el continente descubierto por Colón». Esta referencia a Colón mostraba por sí misma una apuesta a subrayar la vinculación de la América de habla hispana con su ex metrópoli. Para nutrir sus argumentos,

se refería a los peligros del «sajonismo» –una expresión abarcadora que algunos intelectuales utilizaban en lugar de «yanquismo»– como el principal antagonismo de «la raza latina de Europa y América»; destacaba al respecto: «Para los hispano-americanos, la necesidad de conservar incólume la herencia española que recibieron con el ser, es más fuerte hoy que antes, hoy que el peligro del sajonismo triunfante se presenta más amenazador que nunca». En el marco de sus consideraciones, España «vencida en el campo de los hechos» debía continuar «siendo dominadora de más de las tres cuartas partes del continente, en el terrero moral» (Cosmes 1902, 3, 5, 7). Solamente de este modo se podía contrabalancear al expansionismo norteamericano.



Portada de ensayo de José Enrique Rodó (s/f -publicado entre 1910 y 1920). *Ariel*. Valencia: Editorial Prometeo. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Una voz proveniente de Venezuela, por su parte, compartía con miradas como las de Francisco Cosmes el diagnóstico de amenaza inminente. Pero, lejos de proponer alineamientos morales y espirituales, para hacer frente al nuevo escenario proponía acciones defensivas. Se trata de César Zumeta, que aseguraba que con la guerra de 1898 se había jaqueado a las naciones independientes de América Latina y proponía, frente a lo que consideraba un peligro de invasión territorial norteamericana, superar la pasividad y pasar a la defensiva: «El deber inmediato es armarnos (...) Los fuertes conspiran contra nuestra independencia y el continente está enfermo de debilidad. El hierro fortifica. Armémonos» (Zumeta 1899, 24, 25).

Intervención, usurpación, emancipación

Una segunda línea interpretativa sobre España y la nueva configuración generada al fragor de la contienda de 1898 se basó en análisis sobre cuestiones de derecho internacional –y, en menor medida, evaluaciones sobre las formas políticas de las naciones del conflicto: monarquía, república, democracia. En esta línea hubo más fracturas que en la primera opción descrita y se generó una controversia entre aquellos que apoyaban a España y quienes defendían las acciones intervencionistas norteamericanas. En el primer sentido, se destacan las intervenciones del argentino Roque Sáenz Peña, el intelectual chileno Alberto del Solar y el jurista Carlos Gómez Palacios, de origen uruguayo. Con los acentos puestos en la segunda opción, relevamos aquí las voces del escritor paraguayo Adolfo Decoud y del chileno Emilio Rodríguez Mendoza.

Roque Sáenz Peña participó en el mencionado evento del 2 de mayo de 1898 realizado en el Teatro de la Victoria de Buenos Aires. Allí, en primer lugar, señaló que era engañoso pensar que el debate abierto versaba solamente sobre la independencia de Cuba. Desde su perspectiva se trataba de una lucha entre «dos soberanías»: la norteamericana, «que aspira a nacer», y la española, «que exige para su honor tradicional el reconocimiento y los respetos del universo cristiano». Posteriormente argumentaba que los derechos de España eran violentados por Estados Unidos, que encaraba sencillamente una invasión: «La usurpación más subversiva contra los basamentos del derecho público y contra el orden de las soberanías» (AA. VV. 1898, 3, 5). Luego de estas consideraciones, Sáenz Peña recurría al análisis del «principio de no intervención», una fórmula central para analizar la contienda. Sus conclusiones eran claras, el mundo civilizado –con España a la cabeza– estaba siendo amenazado por los «sueños de predominio» de la América del Norte; una nación cuyos líderes ejercían un uso arbitrario de la Doctrina Monroe –que condenaba, según el análisis de Sáenz Peña– las intervenciones europeas, pero no las norteamericanas. Este hecho representaba una amenaza para todas las naciones, sobre todo para las de América Latina. Luego de un tratamiento sobre líneas del derecho internacional, acudía a un deseo: que llegara rápidamente «la paz honrosa, única paz que cabe a España, cimentada por el coraje de sus hijos, sobre la honestidad de su causa y el favor de la victoria» (AA. VV. 1898, 27).

En el transcurso del mes siguiente, el 20 de junio de 1898, Alberto del Solar, de origen chileno, pronunció una muy resonante conferencia en un espacio de sociabilidad cultural de Buenos Aires, el Ateneo. En la misma, publicada

en folleto, se encuentran apreciaciones en sintonía con las de Sáenz Peña; del Solar se refería a la violación ejercida por el «coloso norteamericano» a los derechos de la «desgraciada España» sobre sus últimas posesiones. A su vez, argumentaba que «nuestra madre común» no pretendía violentar las intenciones de Cuba de ser independiente. Despuntaba en esta apreciación un argumento interesante; el conferencista destacaba: «Se puede ser buen hijo de la América emancipada (...) y admirar, al mismo tiempo, el brío, la hidalguía, el heroísmo hispanos» (del Solar 1898, 56-57). Este giro muestra cómo para algunos intelectuales el hecho de preferir a España en relación a Estados Unidos no necesariamente implicaba oponerse a la emancipación de un pueblo americano.

Carlos Gómez Palacios, por su parte, pronunció en 1898 una conferencia en el Teatro Politeama de Buenos Aires que fue luego editada por la imprenta del periódico *El Correo Español* —no es sencillo señalar la fecha exacta de la conferencia; para agosto de 1898 la misma ya había sido comentada en *La ilustración española y americana*, por lo que puede afirmarse que fue pronunciada con anterioridad y, dadas las consideraciones expresadas, puede inferirse que fue dictada cuando no estaba previsto el desenlace del conflicto—. El jurista uruguayo proponía allí una síntesis entre la mirada de la batalla cultural, descrita en la sección anterior, y las lecturas basadas en el derecho internacional de Sáenz Peña y del Solar. Daba cuenta, por lo tanto, de cómo estas dos vertientes podían ser potencialmente complementarias en el registro de la oralidad, como puede verse también en el título de la conferencia en la que la noción de «raza latina» convive con la de «derecho» siendo ambos elementos válidos para analizar la guerra entre España y Estados Unidos. En pasajes como el siguiente se ponen al mismo nivel las nociones de enfrentamiento entre razas con las provenientes del derecho:

tengo profunda fe que España luchará con sus propios elementos con el más grande heroísmo; pero también creo que las potencias, ante la violación del derecho de gentes que la Unión Americana consume, violando la soberanía y el territorio de España, realizará la intervención exterior en favor de la justicia. Los Estados Unidos no luchan por el americanismo, luchan por el sajonismo. La intervención norteamericana no es una intervención en defensa propia, es una agresión del derecho ajeno (Gómez Palacios 1898, 45).

En la dirección opuesta a la recién presentada, el intelectual de origen paraguayo Adolfo Decoud se expresó, a la vez, tanto en contra de las lecturas de

corte culturalista como de aquellas que hacían referencia a una violación de las normas del derecho internacional. En el marco del ya mencionado Ateneo de Buenos Aires, la voz de Decoud denunciaba una «unanidad fastidiosa» respecto de las opiniones sobre España en el contexto de los sucesos bélicos de 1898. En su conferencia señalaba que reivindicar a la ex metrópoli revelaba un alto grado de inmadurez de los letrados latinoamericanos, que caían en la tentación de alabar a su antaño opresora. Llamaba, en cambio, a que las excolonias españolas se solidarizaban con la causa de Cuba en su intención de independencia; desde su perspectiva se trataba del último evento revolucionario frente al caduco yugo de una «España, insensible a las quejas y reclamos de los vasallos oprimidos, siempre hosca, siempre implacable, empeñada en la porfía de someter al rebelde indomable». A su parecer, España no estaba en condiciones de ser el faro espiritual de América dado que el intelecto español «sufría ya los achaques de inveterados errores para que la Península pudiera abrir nuevos derroteros al porvenir» (Decoud 1898, 17, 11).

En contrapartida, Decoud argumentaba que «el pueblo americano del Norte» estaba en sintonía con los pensadores de las revoluciones y rupturas de los lazos coloniales y que «nunca ha(bía) sido extraño a las grandes causas». A partir de esta plataforma de ideas, discutía directamente las apreciaciones de Sáenz Peña y de del Solar. Destacaba que realizaban una lectura errónea de los principios del derecho internacional y de la Doctrina Monroe, y llamaba a emanciparse intelectualmente, y de manera definitiva, de España, que siempre se había manifestado «reacia a las tendencias expansivas de nuestra época, con la mirada siempre fija al pasado, sin acertar a comprender que el régimen de la tiranía y el monopolio es incompatible al estado actual de las ideas del mundo» (Decoud 1898, 20). En contrapartida, como el título de su conferencia subraya, proponía emular el modelo la democracia norteamericana para liberarse definitivamente de los yugos hispánicos.

Compartía los diagnósticos de Decoud el diplomático e intelectual chileno Emilio Rodríguez Mendoza, quien en una conferencia pronunciada en el Ateneo de Santiago de Chile vaticinaba que se habían terminado el prestigio de aquella «España que paseó un día por media Europa y medio mundo el león rampante de su escudo» (Rodríguez Mendoza 1898, 10). En esta dirección, subrayaba que eran muchas las lecciones para aprender del «sajonismo» en América Latina y que no había nada de qué horrorizarse frente a Estados Unidos. Pese a ello, no dudaba en apuntar «una marcada diversidad de ideales entre anglo-sajones y latinos», aunque subrayaba que el contexto abierto en 1898 ofrecía a los pueblos americanos la oportunidad de revisar las ideas so-

bre una ligazón y un destino compartido con España. De este modo, llamaba a mirar a Estados Unidos como modelo de varios ámbitos –el educativo, por ejemplo– con una única advertencia: «Corrijamos nuestros defectos; pero no aceptemos la superioridad material» (Rodríguez Mendoza 1898, 4, 13).

Cosmopolitismo, lengua, porvenir

Ya en el giro de siglo, y decantadas algunas de las opiniones surgidas al calor de los sucesos bélicos, surgieron algunas interpretaciones que retomaron fórmulas o imágenes del repertorio definido en 1898 pero que, paulatinamente, fueron connotadas con otros acentos. Algunas nociones genéricas usadas en el contexto de la guerra, como «raza latina» o «latinidad», pasaron a ser puestas en cuestión por voces de la intelectualidad latinoamericana. Si durante los años de la guerra estas nociones se habían utilizado indistintamente para referirse a una unidad que ligaba –al menos simbólicamente–, por medio de España, a América Latina con valores occidentales, avanzado el siglo XX comenzaron a tener otras modulaciones. Este giro puede verse nítidamente en las intervenciones del mexicano Justo Sierra. En 1900, en una sesión del Congreso Social y Económico Hispanoamericano realizado en Madrid, puso en duda la existencia de la mentada unidad:

no existe la raza latina; pero la familia latina, que comprende grupos de razas distintas, no es un concepto abstracto, es una realidad que todos nos empeñamos en hacer vivir y que resulta, por ende, ya que no de naturaleza, obra de la idea y de la historia, operando por un medio de estupendo alcance: la lengua (Sierra 1894 [1900], 279).

El pasaje es elocuente porque da cuenta de que la noción de raza latina no resultaba apropiada para dar cuenta de la condición constitutivamente mosaica del escenario compartido por España y las naciones latinoamericanas. Tiene un interés particular, además, porque hacia 1900 decantó un consenso que sostenía que la lengua era el principal elemento común que oficiaba como plataforma factible para pensar en una comunidad entre naciones. Así quedó manifestado en un debate que tuvo lugar en Buenos Aires respecto de cuál era el idioma de los argentinos; en el mismo, aquellos que sostenían que no era el heredado de España fueron rotulados como fabuladores o diletantes. Por su parte, fue quizás el intelectual uruguayo Juan Zorrilla de San Martín quien se

pronunció de manera más recurrente sobre este tópico con consideraciones como la siguiente:

las hijas de la América española, por ley inevitable, y a menos de querer suicidarnos matando nuestro verbo, tenemos que anhelar la difusión de la lengua de Cervantes, tenemos que desear la prosperidad de España y debemos contribuir a ello en cuanto de nosotros dependa (Zorrilla de San Martín en *El Bien Público*, 06/04/1900).

Junto con este tipo de ponderaciones de la lengua como un territorio común para los hispanoamericanos, comenzó a esbozarse una tendencia que proponía la posibilidad de pensar las relaciones entre la península ibérica y las naciones latinoamericanas en una dimensión más horizontal. La misma se alejaba, en cierto sentido, por lo menos, de la idea jerárquica de España como «madre de América», como había sintetizado Rubén Darío en 1898, y de las naciones latinoamericanas como simples hijas. El ya mencionado Justo Sierra, el mismo Darío, y los uruguayos José Enrique Rodó y Juan Zorrilla de San Martín, con entonaciones distintas, aportaron elementos a esta novedad interpretativa que reubicaba a España en las coordenadas identitarias americanas quitando del paso la idea de jerarquía y verticalidad.

El intelectual mexicano Justo Sierra, en el mencionado acto en Madrid de 1900, se refería a una característica propiamente americana que diferenciaba los destinos de esas tierras de los españoles; destacaba al respecto: «En América, nuestro cosmopolitismo es la ley de nuestro crecimiento físico» (Sierra 1984 [1900], 282). La noción de que una actitud cosmopolita era un rasgo distintivo de América Latina –contraria a la idea de la cerrazón característica de España– fue contemporáneamente propuesta por Rubén Darío. Apenas un año antes que Sierra, en 1899, mientras visitaba Madrid, y observaba que las condiciones de la vida letrada española eran desoladoras, celebraba que en las excolonias «por obra de nuestro cosmopolitismo y, digámoslo, por la audacia de los que hemos perseverado, se ha logrado en el pensamiento de América una transformación que ha producido, entre mucha broza, verdaderos oros finos, y la senda está abierta» (Darío 1899 [1917], 22). Estas miradas apuntaban a señalar que el cosmopolitismo latinoamericano era una opción en la que España podía encontrar nueva savia para su reverdecer luego del desastre de 1898.

Zorrilla de San Martín, por su parte, iba todavía más lejos; tomaba distancia de las miradas sobre las necesidades de mantener vínculos identitarios con

España solamente en el plano simbólico y habilitaba una lectura de otro orden al destacar:

los pueblos hispanoamericanos tienen un interés evidente, no solo moral sino también material en que España adelante en importancia e influencia en el concierto de las naciones europeas. Su adelanto es, en gran parte, el nuestro, porque es el progreso de nuestra lengua, y de nuestro espíritu, por consiguiente (Zorrilla de San Martín 1900).

Se invertían en estos juicios, y en distintos planos, las miradas unidireccionales de los intelectuales latinoamericanos a la hora de vindicar –o rechazar– referencias españolas, y se recortaba otra opción: la de asumir que en los territorios americanos se hallaban las simientes para dar nuevos bríos a España –en juicios como los de Sierra o Darío– que podía descansar en una unidad dada por la comunidad de la lengua, pero ya no pensada en términos de una herencia de la antaño metrópoli sino de un terreno fértil para la convivencia de intereses espirituales y materiales, como sugieren los juicios de Justo Sierra y Zorrilla de San Martín.

Deslatinizar, reespañolizar, americanizar

En 1905, un intelectual argentino, referente del positivismo en sus derivas racistas, renegaba, por igual, de la «hispanofobia» y de la «hispanolatría, la ciega adoración de la desangrada España actual» (Bunge 1918 [1905], 44). Esta sentencia da cuenta de un nuevo clima de opinión que tomó forma en la primera década del siglo XX en las voces de intelectuales latinoamericanos.

Ya en 1900, el uruguayo José Enrique Rodó, en su mencionado libro *Ariel*, señalaba que había llegado el momento de reconsiderar las potencialidades del pensamiento latinoamericano a la luz de la nueva configuración mundial. Al respecto señalaba que, pese a que le parecía ilusorio pensar en una «América deslatinizada», era el tiempo para observar otros modelos con el objetivo de adquirir «inspiraciones, luces, enseñanzas, en el ejemplo de los fuertes». Parte de sus argumentos pueden sintetizarse de este modo: cada nación latinoamericana estaba atravesando su propio proceso de formación de identidad nacional, para ello, debían evitarse las tentaciones del «esnobismo político imitador de los fuertes», desde ya, pero no podía simplemente mirarse el pasado para buscar referencias (Rodó 1900, 84, 85). En este sentido, la sugerían

cia de Rodó para las nuevas generaciones de América Latina era la siguiente: «El cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro». De este modo, desde su perspectiva, la clave no estaba en renunciar a «una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia», pero sí era perentorio que los «americanos latinos» no quedaran apegados simplemente al pasado; había llegado el momento de mirar al porvenir (Rodó 1900, 88, 89). De este modo, Rodó llamaba a renunciar a la idea de que quedarse bajo un acatamiento moral e intelectual de España fuera una actitud constructiva.

Años después, en torno a las celebraciones de los centenarios latinoamericanos de 1910, se abrió una efervescente etapa de debate entre intelectuales de los dos lados del Atlántico respecto de los vínculos entre España y América Latina. Como sintetizó magistralmente Fernando Ortiz (1910), en dos títulos de intervenciones, se abrió un debate entre opciones no convergentes: «reespañolizar América» y «americanizar España». Desde su perspectiva, las pretensiones de los intelectuales españoles conocidos como «el grupo de Oviedo» no se ajustaban del todo a las exigencias de los tiempos. La idea de «raza latina», argumentaba, era una idea caduca y vacía de contenido. Se esperaba ahora, desde distintas latitudes latinoamericanas, que, en caso de tener pretensiones de liderar los destinos de una comunidad hispanoamericana, «España impere por su cultura y por el genio científico de sus hombres nuevos»; solamente entonces:

la América entera será verdaderamente española, hasta la que hable inglés, porque en los tiempos que corremos la civilización es la que une a los pueblos, la que mueve a las razas, la que rompe los continentes, la que amalgama fieles de religión distinta, la que difunde todos los idiomas, la que da vida, la que da esperanza y porvenir. Sin civilización intensa y dominante, la raza es una verdadera armadura sin guerrero que la arrastre; el idioma, una boca sin lengua que la anime; la religión, una campana sin badajo. (Ortiz 1913, 187, 188)

Con consideraciones afines a las de Ortiz, el clima de los centenarios latinoamericanos propició otras agendas en las que las declamaciones pasionales del momento 1898 parecían haber quedado atrás. Si la efervescencia generada en la coyuntura de los sucesos bélicos evidenció sintonías y acuerdos entre lo

que un contemporáneo, José Tarnassi (AA.VV. 1998, IX), denominó «la nobleza latina del pensamiento», las intervenciones aquí relevadas muestran cómo se produjeron algunos desplazamientos inmediatos y posteriores a la guerra. Si para entonces la contienda entre «yanquismo» y «latinidad» había convertido a la antaño metrópoli española en baluarte de los ideales y los valores latinos que podían garantizar para América Latina una ligazón con Occidente, apenas unos años después, en el giro de siglo, referentes de la vida intelectual latinoamericana realizaron un llamamiento para relacionarse en pie de igualdad con España y generar la anhelada unidad hispanoamericana en términos menos jerárquicos.



Portada de ensayo de Fernando Ortiz (1911). *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Librería Paul Ollendorff. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Referencias bibliográficas

- AA. VV. (1898). *España y Estados Unidos*. Función dada en el Teatro de la Victoria el 2 de mayo de 1898 bajo el patrocinio del Club Español de Buenos Aires, a beneficio de la Suscripción Nacional Española. Conferencias de los Señores Dr. Roque Sáenz Peña, Paul Groussac y Dr. José Tarnassi. Prólogo del Dr. Severiano Llorente. Buenos Aires: Compañía General de Billetes de Banco.
- Bunge, C. O. (1918 [1905]). *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Buenos Aires: La cultura argentina.
- Bruno, P. (2018). Un momento latinoamericano. Voces intelectuales entre la I Conferencia Panamericana y la Gran Guerra. En F. Archilés y M. Fuentes (Eds.), *Ideas comprometidas. Los intelectuales y la política* (pp. 57-77). Madrid: Akal.

- Cosmes, F. G. (1902). Prólogo. En E. Mendoza y Vizcaíno, *Historia de la guerra hispanoamericana*. México: A. Barral y Compañía Editores.
- Darío, R. (1898). El triunfo del Calibán. *El Tiempo*, 20 de mayo de 1898.
- Darío, R. (1917). *España contemporánea*. Madrid: Mundo Latino.
- Decoud, A. (1898). *La independencia de Cuba en sus relaciones con la democracia americana*. Conferencia en el Ateneo de Buenos Aires la noche del 7 de julio de 1898. Buenos Aires: Imprenta de M. Biedma e Hijo.
- Díaz Quiñones, A. (2006). *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- García Sebastiani, M. (2013). España fuera de España. El patriotismo español en la emigración argentina: una aproximación. *Hispania*, 73(244), 469-500.
- Gómez Palacios, C. (1898). *La raza latina. La guerra de España con los Estados Unidos ante el derecho*. Conferencia leída en el Teatro Politeama argentino. Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de *El Correo Español*.
- Moreno Luzón, J. (2010). Reconquistar América para regenerar España. Nacionalismo español y Centenario de las independencias en 1910-1911. *Historia Mexicana*, 237, 561-640.
- Ortiz, F. (1910). *La reconquista de América: Reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Librería Paul Ollendorff.
- Ortiz, F. (1913). *Entre cubanos (Psicología tropical)*. París: Librería Paul Ollendorff.
- Ramos, J. (2001). Hemispheric Domains: 1898 and the Origins of Latin Americanism. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 3, 237-251.
- Rodó, J. E. (1900). *Ariel*. Montevideo: Imprenta de Dornaleche y Reyes.
- Rodríguez Mendoza, E. (1899). *Ante la decadencia*. Conferencia leída en el Ateneo de Santiago. Santiago: Imprenta Moderna.
- Sierra, J. (1984). España y América. Discurso del representante de México en nombre de todos los pueblos que asisten al Congreso Hispanoamericano de Madrid, el 10 de noviembre de 1900. En Id., *Obras completas*. V: Discursos. Edición preparada por Manuel Mestre Ghigliazza. Revisada y ordenada por Agustín Yáñez. México: Universidad Autónoma de México.
- Solar, A. del (1898). *La Doctrina Monroe y la América Latina*. Conferencia leída en el Ateneo el 20 de junio de 1898. Buenos Aires: Imprenta, Tipografía y Encuadernación Jacobo Peuser.
- Terán, O. (1986). El primer antiimperialismo latinoamericano. En Id., *En busca de la ideología argentina* (pp. 85-97). Buenos Aires: Catálogos.
- Zorrilla de San Martín, J. (1900). La madre patria. *El Bien Público*, 6 de abril de 1900.
- Zumeta, C. (1902). *El continente enfermo*. Nueva York: s/e.

Los intelectuales españoles y América

JAVIER ZAMORA BONILLA
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

La reconstrucción de los lazos intelectuales entre los países independizados del Imperio español y la vieja metrópoli no fue sencilla. Con motivo de la celebración del IV Centenario del «Descubrimiento» de América en 1892 se inició una nueva etapa que, tras la independencia de Cuba y Puerto Rico, encontró un nuevo impulso en la conmemoración, a principios del siglo XX, de los primeros centenarios de las independencias. Los frecuentes viajes de intelectuales y científicos españoles a América y de intelectuales y científicos americanos a España, junto con la presencia constante en periódicos, revistas y editoriales a uno y otro lado del Atlántico, estrecharon lazos que los gobiernos no siempre supieron impulsar y fortalecer.

Reiniciación del diálogo

La relación de España –me refiero tanto a los distintos gobiernos como a los diferentes colectivos sociales: intelectuales, mundo académico, empresarios, etcétera– con los países nacidos de las antiguas colonias de la monarquía hispánica que alcanzaron su independencia en el siglo XIX no siempre ha sido fácil. La asimilación durante el periodo imperial no fue, ni podía ser, plena. Y las identidades e idiosincrasias nacionales se fueron diversificando y fortaleciendo desde las independencias, diferenciándose cada vez más de la metrópoli, aunque sobre una base cultural, religiosa e idiomática común. Bien señala José Ortega y Gasset que

es un error –a mi juicio– pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España, fueron sin más España, es decir, homogéneos a la metrópoli y homogéneos entre sí, hasta un buen día en que se libertaron políticamente de la madre Patria e iniciaron destinos divergentes entre sí.

No es casual que esto lo afirmase Ortega y Gasset en noviembre de 1939, durante un «Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires» para conmemorar el 25º Aniversario de esta Institución, la cual, asociada con la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, había promovido desde 1914 el reencuentro cooperativo de las culturas de ambas orillas del Atlántico y la imagen de una nueva España en América. Frente al discurso de la fraternidad hispanoamericana, con reminiscencias imperiales de tutela, que estaba construyendo la dictadura franquista, el filósofo reivindicó la labor de la Cultural y de su *alma mater*, el doctor Avelino Gutiérrez, que en ese momento había sido postergado tanto por las autoridades argentinas como por las españolas, debido a su republicanismo y filosocialismo.

La identidad nacional de los países americanos que surgieron de las guerras de independencia a principios del siglo XIX se construyó, en gran medida, sobre la base de la contraposición a la España imperial. Para afirmarse, los nuevos países tenían que resaltar todo lo que les separaba de la antigua metrópoli, la cual había impedido, en opinión de las elites americanas gobernantes, su potencial desarrollo durante siglos. Las minorías criollas que lideraron las independencias afirmaron su identidad dibujando una imagen –o relato, diríamos hoy– de España que no se distanciaba mucho de la que Masson de Morvilliers había descrito en la *Encyclopedie Méthodique* a finales del siglo XVIII ni de la construida por la leyenda negra: España era un país atrasado y bárbaro, preso de las tinieblas de la Inquisición eclesiástica y de una nobleza retardataria, opuestas ambas a cualquier modernización. Para estas minorías criollas, otros países como Inglaterra, Francia, Estados Unidos y, más tarde, Alemania se convirtieron en referencias culturales que debían orientar su futuro frente a esa España imperial decaída y caduca.

Esta imagen de España se correspondía con la que muchos intelectuales españoles construyeron durante el siglo XIX. Para ellos, la pérdida de las colonias americanas fue la conclusión de un proceso de decadencia iniciado, al menos, en el siglo XVII, cuando Francisco de Quevedo escribió:

Miré los muros de la patria mía,
si en un tiempo fuertes, ya desmoronados,
de la carrera de la edad cansados,
por quien caduca ya su valentía.

Algunos intelectuales como Ángel Ganivet iban aún más allá en la búsqueda de los orígenes de la decadencia patria. En su *Idearium español*, publicado en 1896, afirmó que España, «apenas constituida en Nación», cuando Carlos V fue proclamado emperador,

se sali[ó] del cauce que le estaba marcado y se derram[ó] por todo el mundo en busca de glorias externas y vanas, quedando la Nación convertida en un cuartel de reserva, en un hospital de inválidos, en un semillero de mendigos.

Joaquín Costa, y más tarde, Ortega y Gasset hablaron de una decadencia secular que remontaban a tres, cuatro o cinco siglos en la historia patria. El Desastre de 1898 fue el acicate para una crisis espiritual que venía fraguándose desde mucho antes como muestra el texto citado de Ganivet o los artículos que publicó Miguel de Unamuno en *La España Moderna* durante 1895 y recogió en libro en 1902 con el título *En torno al casticismo*: Castilla, según Unamuno, había intentado imponer su ideal de catolización al mundo, quemando inquisitorialmente a todo el que se opusiese al mismo. Cuando este ideal sucumbió en la inepticia de la monarquía de los Austrias, España despertó, prosigue Unamuno, del sueño imperial y de su intento de ahogar la supuesta «barbarie septentrional». Este despertar se produjo, según don Miguel, gracias a su literatura, pero, entonces, España se encerró en sí misma, decadente, ensimismada en una especie de «democracia frailuna» en la que predominaron la holganza, la pobreza, la braveza y la anarquía. De esa situación, según Unamuno, solo podrían sacarla los ventarrones europeos que secasen el légamo patrio para poder volver a cultivar la tierra.

Para este renacimiento de la nación, cual ave Fénix, era esencial la reconstitución de los lazos culturales con América, que era, para muchos intelectuales, la gran obra histórica de España: la incorporación a la cultura occidental de todo un continente. Reconstituir y fortalecer una comunidad cultural hispanoamericana era la manera de mantener, si no el imperio, sí una cierta presencia de España en el contexto internacional por nuevas vías como la política cultural, en la que países como Francia llevaban enorme ventaja, incluso en América.

La conmemoración del IV Centenario del «Descubrimiento» de América en 1892 –dicho sea entre comillas lo que luego ha venido en denominarse

«Encuentro», en certera e integradora expresión del historiador mexicano Miguel León Portilla– fue un momento importante para este fin. Casi ochenta años después de las independencias, era la ocasión de recomponer o fortalecer los vínculos intelectuales, políticos y económicos con las antiguas colonias. Se promovieron diversas iniciativas. Entre ellas, la Real Academia Española encargó a Marcelino Menéndez Pelayo una *Antología de poetas hispano-americanos*. La presencia de España en América era para él un «maravilloso y sobrehumano acontecimiento» que merecía ser celebrado. Don Marcelino destacó en la introducción la relevancia de la comunidad lingüística que España y los países hispanoamericanos formaban. Si muchos aspectos de la conquista y de la colonización eran discutibles y criticables –aunque no todos los intelectuales del momento los discutían ni criticaban–, la extensión del idioma español en América, desde el Río Bravo hasta Tierra de Fuego, era un hecho que demostraba la potencialidad de la cultural española –hoy diríamos «en español»–, cuya literatura, según afirmó Menéndez Pelayo, se escribía a ambos lados del Atlántico para cincuenta millones de hispanohablantes. Hoy estas cifras se han multiplicado por más de 10.

Unamuno era también consciente de la potencialidad cultural de la lengua española. A principios del siglo XX cambió su discurso europeísta de finales del XIX por una reivindicación de la cultura nacional, especialmente de la mística y de *El Quijote*, necesaria para lo que llamó irónicamente la «africanización» de Europa, que no era sino la españolización de la cultura moderna europea. En este giro, la cuestión del idioma y de la extensión del mismo por el orbe fue también un elemento fundamental de su propuesta. Don Miguel afirmó que muchos intelectuales europeos, especialmente los franceses que vivían con desasosiego el desarrollo económico y científico de las naciones anglosajonas y la decadencia del *esprit français* –recordemos el libro de Edmond Demolins *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, publicado en 1897, que tradujo y prologó en España Santiago Alba–, tenían envidia al ver cómo la lengua española se expandía por el mundo y crecía el número de sus hablantes y lectores.

La obra de Menéndez Pelayo había suscitado un gran interés en América, no solo entre las colectividades españolas, sino también entre las elites criollas. Don Marcelino mantuvo una intensa correspondencia con muchos prohombres hispanoamericanos, y conoció bien la literatura que en América se había escrito y se estaba produciendo en su época. Una muestra de este interés mutuo es que, cuando murió en 1912, un grupo de emigrantes españoles en Argentina, movidos entre otros por el ya citado Avelino Gutiérrez, montañés de origen, quisieron rendirle homenaje y adquirir su biblioteca para llevarla a Buenos Aires. Como

Menéndez Pelayo la había donado al Ayuntamiento de Santander, el dinero que recaudaron lo destinaron a fundar una Cátedra con el nombre del polígrafo cántabro. Así nació la Institución Cultural Española de Buenos Aires, que luego tendría sedes en otras ciudades argentinas y en Uruguay, y que extendería su influencia y colaboración también a otros países hispanoamericanos. La Cultural tenía el objetivo de llevar a América a los nombres más representativos de la ciencia y la cultura españolas del momento. Ramón Menéndez Pidal, discípulo predilecto de don Marcelino, inauguró la Cátedra Menéndez Pelayo en 1914.

La Institución Cultural Española se aprovechó de las conexiones que el krausoinstitucionismo había establecido entre América y España y se asoció con la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, un organismo impulsado ideológicamente por la Institución Libre de Enseñanza de Francisco Giner de los Ríos, pero dependiente del nuevo ministerio de Instrucción Pública. La Junta se había fundado en 1907 para impulsar, entre otros temas, los laboratorios científicos, la salida de profesores y alumnos universitarios al extranjero para que se empaparan de las más modernas corrientes de las ciencias y las artes. Empezó a funcionar eficazmente tras el llamado gobierno largo del conservador Antonio Maura (1907-1909), que llegó al poder nada más fundarse la Junta y no la impulsó. El nuevo Gabinete del liberal José Canalejas fue quien la dotó de fondos y actividad. La Junta se ocupó de seleccionar a los intelectuales españoles que ocuparían la Cátedra de la Cultural. Tras el parón de 1915 debido a la situación que en el Atlántico provocó la Gran Guerra, en 1916 acudió a Argentina el joven filósofo José Ortega y Gasset.



«Una fiesta en honor de los intelectuales españoles», *Nuevo Mundo*, Buenos Aires, 25 de agosto de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.

Antes de estos viajes, dos grandes intelectuales del entorno de la Institución Libre de Enseñanza, el historiador Rafael Altamira y el jurista y politólogo Adolfo Posada, visitaron, con motivo de la conmemoración de las independencias, varios países hispanoamericanos entre 1909 y 1910. Uno de los objetivos prioritarios de estos viajes fue estudiar las relaciones culturales y académicas entre España y estos países para que el gobierno español pudiera emprender una acción coordinada que permitiese revitalizar la cultura española en América. De este objetivo es un buen ejemplo el informe que Rafael Altamira elevó al rey Alfonso XIII, en el que proponía la fundación de un centro que gestionase las relaciones científicas y culturales con Hispanoamérica.

También Adolfo Posada publicó en 1911 las conclusiones de su viaje en *Relaciones científicas con América (Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay)*, libro en el que marcaba los déficits existentes, que eran muchos, pues había faltado una política gubernamental, y las iniciativas que se podían emprender. El informe de Posada fue muy preciso. El gobierno español no se ocupaba de sus emigrantes, que llegaban a América como «despojos de un naufragio». Según Posada, había una gran obra nacional y cultural por hacer porque, si bien los científicos españoles eran valorados individualmente, la cultura española no gozaba de ningún crédito. Además, Posada aconsejaba al gobierno que fuera cuidadoso en toda actuación que emprendiese para que esta se viese como una colaboración y no como una imposición, dado que aún los resque-
mores hacia la vieja metrópoli seguían siendo muy grandes. Todo lo que hiciera el gobierno español tenía que hacerlo en consonancia y de acuerdo con las colectividades españolas en América, que eran las que mejor conocían el territorio, las necesidades y los términos del debate.

Una de las instituciones con las que se buscó colaboración fue la recién fundada Universidad de la Plata, por la que pasaron Altamira y Posada, y luego otros muchos intelectuales españoles. Esta Universidad, dirigida por uno de los pensadores sociales de más renombre en aquel momento, Joaquín V. González, era un símbolo de la modernidad científica que algunos países hispanoamericanos emprendían. En ella tenían cabida las corrientes positivistas y científicas que muchos nuevos intelectuales españoles también abrazaban.

La labor revitalizadora de la cultura española en América la venían ya ejerciendo por su cuenta, y sin apoyo del gobierno español, personas como Antonio Atienza y Medrano, un emigrado español en Argentina, de tendencia política republicana y de influencia intelectual krausista, que desde la Asociación Patriótica Española, que presidió entre 1903 y 1906, impulsó los

contactos de las elites de emigrantes españoles con intelectuales de la Península, como los citados Altamira y Posada, y otros como el también citado Unamuno, Vicente Blasco Ibáñez, Gonzalo Segovia, Enrique Vera González y Francisco Grandmontagne, a los que dio cabida en la revista *España* de la Asociación y en el diario porteño *La Prensa*, en el que el último citado tuvo mucha influencia en la selección de nuevas plumas como las de Ramiro de Maeztu y Ortega y Gasset, a los que incorporó como columnistas habituales en las primeras décadas del siglo XX.

La imagen de una nueva España

Eran las elites de las colectividades españolas en América las más interesadas en que allí triunfase un relato de una España nueva, moderna, muy diferente a la de la devoción católica encerrada en sí misma y la de los trasnochados valores nobiliarios de la vieja aristocracia terrateniente. La nueva imagen de España que los intelectuales y científicos españoles transmitieron con su presencia en la prensa, con sus libros y con sus viajes era, sin duda, un «capital simbólico» para estas elites que competían con las criollas y con otras elites emigrantes por el poder social, económico y político en los países iberoamericanos, cuyo desarrollo y crecimiento se había producido, tras las independencias, gracias a grandes oleadas de emigración.

La Cultural vino a sumarse a este objetivo. El propio Avelino Gutiérrez venía impulsando desde principios del siglo XX una nueva imagen del inmigrante español, al que consideraba el verdadero hacedor de país, que ganaba la tierra con el sudor de su frente ante una «aristocracia» criolla rentista. En un diálogo imaginario entre Rodrigo y Campanella, que publicó en la revista *España* de la Patriótica el 23 de junio de 1904, con el expresivo título «Mi país», el primero le dice al segundo que

sabes muy bien que gallego, bebicha o gabacho, fertilizo la tierra con mi trabajo y ella, bendita por el esfuerzo, me sonríe con su producto. Ella, ella, la tierra, me reconoce como su legítimo poseedor, precisamente porque la he conquistado (...). El nacimiento no da derechos.

Lo más significativo es que el doctor Gutiérrez planteaba este problema en términos de «cultura». Lo importante era conseguir que la cultura española se revalorizase en América, porque eso supondría un cambio fundamental en la

consideración que de los emigrantes tuvieran las elites criollas y las de otras colectividades de emigrantes. Coincidiendo con el décimo aniversario de la fundación de la Patriótica, el 2 de abril de 1906, Gutiérrez, desde la misma revista, pedía a la Asociación que asumiese una misión «de cultura», pedagógica, a través de escuelas de comercio, de artes y oficios, de una granja para la enseñanza experimental y de un centro de información para ciudadanos españoles que llegaran a la Argentina. Tenía claro que estas acciones darían grandes «resultados directos», pero, sobre todo, era consciente de la importancia de los resultados «indirectos», cuya cuantía era difícil de calcular. La Patriótica no asumió en ese momento el reto que Gutiérrez le presentó, pero la Institución Cultural Española le permitió a Gutiérrez pocos años después retomar, en parte, la idea: el proceso de cambio de la imagen de España en América estaba en marcha. Es muy significativo que Adolfo Posada destacase en el informe sobre su viaje a América precisamente la figura del doctor Gutiérrez como una de las personas con las que el gobierno español debería colaborar para articular una nueva política cultural en América. Decía de él: «Hombre de generosidad espléndida [...], honra de la ciencia médica española en Argentina».

La presencia constante, desde finales del siglo XIX, de intelectuales españoles en la prensa americana hizo posible que, por un lado, fructificase un diálogo entre los intelectuales de uno y otro lado del Atlántico y, por otro, que la imagen de España se transformase radicalmente en el continente americano, como también fue transformándose en España la imagen de los distintos países de América. El diálogo literario y científico fue especialmente provechoso, y las influencias recíprocas fueron notables, como muestran las colaboraciones que se establecieron en campos como la medicina, la filosofía, las matemáticas y la ingeniería. La inmensa mayoría de los invitados por la Cultural eran científicos o humanistas formados en las corrientes europeas de pensamiento y, en general, habían vivido y estudiado fuera de España. La Junta y la Cultural se ocuparon también de que investigadores americanos llegasen a España, y desde ahí pudiesen acercarse a Europa.

En el campo literario, fraguó una comunidad hispanoamericana cuyas elites se leían y discutían. La orteguiana *Revista de Occidente*, a partir de su fundación en 1923, fue un buen escaparate de este diálogo. Publicó, entre otros muchos, a Victoria Ocampo, Alfonso Reyes, Pablo Neruda y Jorge Luis Borges. El intercambio era recíproco porque la mitad de su pequeña tirada se difundía en América, de forma que allí se podía seguir al día el desarrollo

intelectual español en los muy variados campos que acogía la revista y su editorial, así como algo fundamental de esta iniciativa: la difusión de los avances en las artes, humanidades y ciencias a lo largo y ancho del mundo. La Editorial Revista de Occidente publicó también una colección titulada «Vidas españolas e hispanoamericanas del siglo XIX», que sumó 54 títulos entre 1929 y 1936.

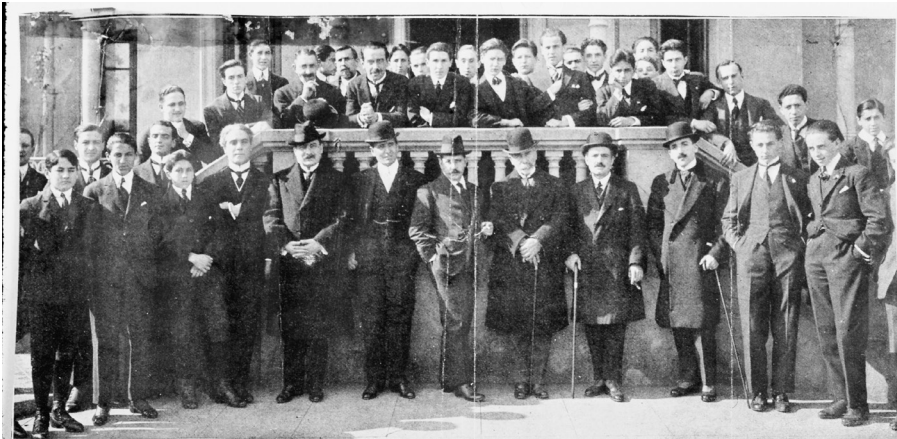
Estos diálogos cruzados llegaron a un público más amplio que al especialista porque las páginas de diarios como los bonaerense *La Prensa* y *La Nación*, *El Diario Ilustrado* de Santiago de Chile, *El Diario de la Marina* de La Habana o el madrileño *El Sol* acogieron en sus páginas a escritores y científicos de ambos lados del Atlántico.

Ortega como paradigma

Si bien es verdad que fueron muchos los intelectuales y científicos españoles que viajaron a América y no fue menor la presencia de intelectuales americanos en España, en algunos casos con estancias prolongadas o frecuentes como la de Alfonso Reyes, o simbólicas como las de Pablo Neruda y Octavio Paz, no es menos cierto que el viaje de Ortega y Gasset a Argentina y a Uruguay en 1916 se convirtió en un hito para estos diálogos cruzados e interferencias mutuas. Ortega y Gasset fue el segundo profesor invitado a ocupar en Buenos Aires la Cátedra Menéndez Pelayo de la cultura. En realidad, habían invitado a Unamuno, que rechazó la oferta por su enfado con el gobierno tras su cese como rector de Salamanca en 1914, después lo intentaron con la condesa de Pardo Bazán y con Francisco Rodríguez Marín, pero ninguno estaba disponible, así que José Castillejo, desde la Junta para Ampliación de Estudios, propuso el nombre del joven catedrático de Metafísica, de cuya obra en Buenos Aires solo se tenía un ligero conocimiento por una serie de artículos que había publicado en el diario porteño *La Prensa* entre 1911 y 1914, de temas muy diversos pero alguno de tanta repercusión posterior como la introducción en Argentina de la obra de Sigmund Freud, a la que llamaba «nueva medicina espiritual».

Antes de su llegada, muchos medios argentinos, incluyendo los editados por la colectividad de emigrantes españoles, anunciaron las conferencias de Ortega y Gasset y presentaron al filósofo de forma muy elogiosa. Ramiro de Maeztu lo hizo desde *La Prensa*. Junto a Ortega y Gasset llegaron en el mismo barco su padre, José Ortega Munilla, periodista, escritor y miembro

de la Real Academia Española, el dramaturgo Eduardo Marquina y la actriz María Guerrero. El joven filósofo era el menos conocido de aquel elenco de la intelectualidad española, pero pronto mostró sus dotes y cautivó a un público que se le entregó de forma generosa. No solo sus conferencias públicas, que extendió a varias ciudades argentinas y a Uruguay, sino hasta los seminarios privados para estudiantes y profesores de la Universidad de Buenos Aires, sobre un tema tan técnico como la kantiana *Crítica de la razón pura*, se llenaron de público, hasta el punto de que la prensa, que reseñaba todo lo que hacía, tuvo que informar de que para estos seminarios la entrada era restringida. Su curso «Introducción a los problemas actuales de la filosofía» convocó durante más de dos meses todos los sábados a varios centenares de personas en la Facultad de Filosofía. De pronto, Buenos Aires y, tras la ciudad porteña, toda América, que seguía con atención la vida cultural de Buenos Aires, descubrían a un joven profesor español que se dedicaba a la filosofía, un campo en el que desde muchos siglos atrás ninguna cabeza española había hecho una aportación especialmente relevante. Un maestro de poco más de 30 años que leía a los filósofos alemanes en su lengua y estaba inmerso en el conocimiento de las principales corrientes filosóficas, como el neokantismo y la fenomenología, del país que en aquel momento tenía un mayor prestigio en ese ámbito, y que también manejaba con solvencia la bibliografía en francés y en otros idiomas.



El ilustre filósofo español Sr. José Ortega Gasset acompañado por los Sres. J. V. González y E. Marquina en su visita al internado anexo al Colegio Nacional

José Ortega visita el Colegio Nacional de La Plata, *El Hogar*; Buenos Aires, septiembre de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.

Para Ortega, su primer viaje a América fue una experiencia vital importantísima, pues si bien había intuido que la comprensión de América y la obra de España allí era una necesidad intelectual para cualquier español, si bien siempre había sentido «un afán hacia América», la cual tenía que ser «una Europa mejor», como dijo, su vivencia del Continente americano le hizo ver que su obra sólo podría alcanzar su verdadera dimensión internacional si la hacía desde una perspectiva hispanoamericana. «La palabra América, repercutiendo en las cavidades de nuestra alma, suena a promesas de innovación, de futuro, de más allá», escribió tras su viaje. Y dijo que le gustaría ser recordado como «Ortega, el Americano». Si en *Meditaciones del Quijote*, publicado en 1914, Ortega había insistido en la necesidad de la integración de la cultura nórdica con la cultura mediterránea para la realización de una cultura europea, ahora se hizo consciente de que América tenía que ser integrada con dimensión propia en esa relación. En América se hacía más patente esa «nueva sensibilidad» del nuevo tiempo de la que hablaba en sus conferencias y que suponía una ruptura con la sociedad victoriana decimonónica. Los «pueblos jóvenes», como los llamó, expresaban en sus formas de vida, incluyendo las intelectuales, una manera de estar y actuar en el mundo muy diferente a la modernidad idealista occidental del racionalismo filosófico y científico, que Ortega y Gasset consideraba en declive. Frente a esta modernidad cartesiana y kantiana, el joven filósofo había opuesto un discurso alternativo que encontraba en Cervantes un referente para una distinta y más humana comprensión del hombre en el mundo. Es lo que en los años posteriores desarrollará como su filosofía de la razón vital e histórica, en la que sus vivencias americanas tuvieron una gran transcendencia.

Antes de su viaje a América, y haciéndose eco de lo que Altamira y Posada habían afirmado tras sus viajes, Ortega escribió en 1915 que América era «el mayor deber y el mayor honor que queda en nuestra vida». Y añadía:

¡España, España es el único pueblo europeo que no tiene una política de América! ¿Cómo es esto posible? No queda a nuestra raza otra salida por el camino real de la historia si no es América. La organización de nuestro influjo moral en el Nuevo Mundo es la sola política de altura en que podemos pensar. Se dice que nos odian los americanos, se dice que nos desdeñan. Bien, ¡qué importa! He ahí una empresa digna de encender los corazones nobles: hacer una España que aniquile ese odio y ese desdén y los convierta en respeto.

Por eso, Ortega recomendó no caer «en el fácil e inepto patrioterismo de la época de la Restauración; al contrario, incitemos –escribió– a un nuevo patriotismo más severo y eficaz para quien la patria no es una gloria de que se goza, sino una obra difícil que hay que cumplir; no un entusiasmo de placer, sino un entusiasmo de deber y de esfuerzo». A su vuelta, en 1917, afirmó que había que «estrangular el tópico inepto de la fraternidad hispanoamericana». Frente al «patrioterismo» de palabras huecas, de eslóganes vacíos, Ortega recomendaba a argentinos y españoles un «patriotismo» crítico que en vez de mirar constantemente a un supuesto pasado glorioso, como hacía el «patrioterismo», mirase sobre todo al futuro, siguiendo el ejemplo, decía Ortega, de don Francisco Giner de los Ríos, «uno de los pocos españoles que amaba a su patria mirando hacia el porvenir».



Despedida en Buenos Aires de José Ortega y Gasset, 1916. (De izquierda a derecha: Ernesto Vergara Biedma, Julia del Carril de Vergara Biedma, José Ortega y Gasset y Coriolano Alberini). Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.

Avelino Gutiérrez, que no solo apadrinó el viaje de Ortega y Gasset sino que lo agasajó durante toda su estancia, captó bien lo que ésta supuso, su trasfondo. En el discurso de despedida el 30 de noviembre de 1916 que recoge el pormenorizado resumen de los *Anales* de la Cultural, podemos leer:

por vuestra labor eximia, el concepto espiritual de España se cotiza hoy un poco más alto en esta orilla del Plata, se aprecia en más a la colectividad española y se ha prestigiado nuestra institución; pero con esto no han de quedar cerradas nuestras cuentas. España os ha de deber con el tiempo mucho más y quiera Dios que así sea.

Gutiérrez vio de forma lúcida que Ortega representaba a una nueva España y que esta sería más valorada en América en lo sucesivo, y que esto repercutiría positivamente en la colectividad española. Concluía su discurso:

Trabajemos, pues, por la España nueva, tomándola en el mismo punto y hora en que vive sin despreciar nada de lo que es esencial y sepamos que esa nueva España no puede surgir si no se difunde e intensifica su cultura.

La principal labor a hacer era, por tanto, cultural. Ortega y Gasset estaba llamado a convertirse en una especie de embajador de la cultura española en América y difusor de la cultura americana en España. Gutiérrez y Castillejo utilizaron a partir de entonces al filósofo para que, con su buen olfato, recomendase qué personalidades españolas debían acudir a ocupar la Cátedra de la Cultural y ejercer otras funciones a lo largo y ancho del Continente. Cuando se le consultó, tras su primer viaje, quién podría acudir al año siguiente, sus primeras recomendaciones fueron el médico y biólogo Nicolás Achúcarro, el ingeniero y matemático Esteban Terradas, algún historiador del arte como Vicente Lampérez, o los naturalistas Ignacio Bolívar o Blas Lázaro. Finalmente fue el matemático Julio Rey Pastor. En los nombres sugeridos, se ve claro el propósito orteguiano de mostrar en América una imagen muy diferente de España, un país que se estaba modernizando gracias a personas que habían hecho de la ciencia su vocación.



Programa de la Asociación Patriótica Española con motivo de la inauguración de su Casa Social (...) con la colaboración de la Comisión de Señoras del Patronato Español, Buenos Aires, 8 de octubre de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.

Al poco de regresar a España en 1917, Ortega dio a la imprenta el segundo volumen de *El Espectador*. En su presentación, mostró la influencia que los aires americanos habían ejercido en él:

Para un escritor, para un poeta u hombre científico, las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística. El pico de la pluma o el aire trémulo que hace la voz conmoverán indistintamente los nervios de hombres que pertenecen a Estados muy diversos. Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid. Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia. Mas para ello es preciso que los escritores españoles –y por su parte los americanos– se liberten del gesto provinciano, aldeano, que quita toda elegancia a su obra, entumece sus ideas y trivializa su sensibilidad. El literato de Madrid debe corregir su provincianismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea. La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires. Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a la luz, hinchando un tanto la voz: En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol.

Un diálogo más intenso

Ortega no estuvo solo en esta labor de presentar una nueva España en América y de traer lo mejor de América a España, construyendo una comunidad cultural iberoamericana. Por la cátedra de la Cultural pasaron personalidades como el ya citado matemático Julio Rey Pastor, el economista Luis Olariaga, el fisiólogo Augusto Pi i Sunyer, el físico Blas Cabrera, el filósofo y ensa-

yista Eugeni D'Ors, el historiador y filólogo Américo Castro, los pedagogos María de Maeztu y Lorenzo Luzuriaga, el filósofo Manuel García Morente, el penalista Luis Jiménez de Asúa, y los doctores Gonzalo Rodríguez Lafora, Gustavo Pittaluga, Pío del Río Horteiga y Gregorio Marañón, entre otros muchos intelectuales y científicos de cuyos viajes dan cuenta pormenorizada los *Anales* de la Institución Cultural Española.

El Dr. Gutiérrez recibía a estas personalidades en su casa, les organizaba banquetes, viajes por el interior del país, disertaciones en facultades nacionales y coordinaba los esfuerzos con la Junta para la financiación de viajes y estadía también a otros países de América. Algunos se hospedaron en su propia casa, como Altamira y Posada en 1909 y 1910, antes de que existiera la Cultural. Más tarde la familia de Pi y Suñer convivió en los años 20 en el domicilio de los Gutiérrez. Julio Rey Pastor encontró allí algo más que hospitalaria cortesía, pues en el hogar de don Avelino conoció en 1917 a la hija mayor del doctor Gutiérrez, Rita, con la que se casó tiempo después.

Un empeño personal de Avelino Gutiérrez fue la Cátedra Santiago Ramón y Cajal, que, constituida por la Cultural, funcionó entre 1928 y 1933 para fomentar el intercambio científico entre España y Argentina en los ámbitos de las investigaciones del premio Nobel. Siguiendo el modelo de la Cultural, se creó una sede en Uruguay en 1918, dirigida por Manuel Serra, y nacieron otras iniciativas similares: en 1925, el Instituto Hispano-Mexicano de Intercambio Universitario, al año siguiente la Institución Hispano-Cubana de Cultura, y en 1928 la Institución Cultural Española de Puerto Rico. En estas iniciativas, la Junta para Ampliación de Estudios y el Centro de Estudios Históricos, que echó a andar dentro de la Junta en 1910, desempeñaron un papel importante hasta que en los años de la Segunda República se encauzaron las relaciones culturales por vías diplomáticas más estables para la acción en el exterior. Algunos intelectuales como Américo Castro, impulsor de la sección hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos, y Federico de Onís, director del *Hispanic Institute* de la *Columbia University* de Nueva York, ejercieron funciones claves en esta labor de difusión de la cultura española en América. Este último, que se estableció en Estados Unidos en 1916, fomentó el conocimiento del español en Estados Unidos con la llegada de numerosos lectores a universidades norteamericanas y difundió la obra de muchos intelectuales y escritores españoles como Ortega y Gasset y Federico García Lorca. También promovió el intercambio de becas entre España y Estados Unidos, que comenzó en 1919, para lo que buscó la colaboración de instituciones

como la Fundación Rockefeller y la Fundación Nacional para Investigaciones Científicas, además de impulsar la fundación del Instituto de las Españas, que inició su andadura en 1920.

Otro buen ejemplo de un intelectual muy activo en este ámbito del diálogo hispanoamericano fue Fernando de los Ríos, quien viajó a América por primera vez en 1926 para impartir conferencias en Estados Unidos, México y Cuba. Volvió en varias ocasiones antes de exiliarse definitivamente en Estados Unidos tras la Guerra Civil. Simboliza como pocos el empeño por presentar una imagen distinta de España al otro lado del Atlántico. Sus cursos y conferencias trataban temas variados: desde una visión nada tópica de la religión y el Estado en la España del siglo XVI hasta sus propias investigaciones sobre el derecho político o su exposición de la moderna filosofía de Ortega y Gasset.

Tras la Guerra Civil, muchas de las redes intelectuales que se habían ido tejiendo desde principios del siglo XX sirvieron de apoyo a los científicos españoles exiliados en América. Mencionemos solo dos: la Casa de España en México (hoy Colegio de México) y la Universidad de Río Piedras en Puerto Rico, que acogieron en su seno a muchos profesores españoles. Alfonso Reyes y Daniel Cossío Villegas fueron los impulsores de la primera. El rector Jaime Benítez lo fue de la segunda. José Gaos, María Zambrano, Juan Ramón Jiménez, por citar solo algunos, encontraron en estas sedes el hogar que habían perdido en España.

El discurso predominante entre los intelectuales liberales de principios del siglo XX para presentar en América una España nueva y establecer relaciones de igual a igual con las comunidades hispanoamericanas se rompió con la quiebra que en tantos aspectos de la vida intelectual supuso la Guerra Civil. El retorno a una visión imperialista de España rompió con estos fructíferos precedentes, aunque el exilio sirvió para estrechar lazos por otras vías. El ideario de la *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu, que había sido embajador en Buenos Aires durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera, se convirtió en referencia para la dictadura franquista con su reivindicación de una «monarquía misionera» que había propagado la fe e impulsado la civilización católica por las Indias. Por suerte, nuestras democracias han sabido reconstruir esa comunidad cultural iberoamericana.

Referencias bibliográficas

Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación José Ortega y Gasset.

- García Sebastiani, M. (Dir.) (2011). *Patriotas entre naciones. Élités emigrantes españolas en Argentina*. Madrid: Editorial Complutense.
- Mainer, J. C. (1988). Un capítulo regeneracionista: el hispanoamericanismo, 1898-1923. En J. C. Mainer, *La doma de la quimera (ensayos sobre nacionalismo y cultura en España)* (pp. 87-134). Barcelona: Bellaterra-Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ortiz, E. L. (1988). Las relaciones científicas entre Argentina y España a principios de siglo. La Junta para Ampliación de Estudios y la Institución Cultural Española. En J. M. Sánchez Ron (Coord.), *1907-1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después* (vol. 2, pp. 119-158). Madrid: CSIC.
- Sepúlveda Muñoz, I. (1994). *Comunidad cultural e hispanoamericanismo, 1885-1936*. Madrid: UNED.
- Niño, A. (1993). Hispanoamericanismo, regeneración y defensa del prestigio nacional (1898-1931). En P. Pérez Herrero y N. Tabanera (Coords.), *España-América Latina: un siglo de políticas culturales* (pp. 15-48). Madrid: AEITI-Síntesis.
- Niño, A. (2001). 1898-1936. Orígenes y despliegue de la política cultural hacia América Latina. En D. Rolland, L. Delgado, E. González, A. Niño y M. Rodríguez, *L'Espagne, la France et l'Amérique Latine. Politiques culturelles, propagandes et relations internationales (XXe siècle)* (pp. 23-163). París: L'Harmattan.
- Uría González, J. (Coord.) (2000). *Institucionismo y reforma social en España: el grupo de Oviedo*. Barcelona: Talasa.
- Villaverde Rico, M.^a J. y Castilla Urbano, F. (Dirs.) (2016). *La sombra de la leyenda negra*. Madrid: Tecnos.

España y Argentina: horizontes hispanistas transnacionales ante la crisis de la Gran Guerra¹

MAXIMILIANO FUENTES CODERA
Universitat de Girona

Resumen

A pesar de que se mantuvieron neutrales durante toda la Primera Guerra Mundial, España y Argentina experimentaron el impacto de una serie de procesos vinculados a lo que sucedía en los países beligerantes. En este marco, la proyección del hispanismo contribuyó decisivamente en la configuración de un espacio neutralista y germanófilo transnacional en el cual las apelaciones a la neutralidad y la soberanía nacional fueron centrales, entre otras, para comprender, al menos parcialmente, la instauración del 12 de octubre como festividad nacional en ambos lados del Atlántico.

Introducción

En las décadas previas al estallido de la Primera Guerra Mundial convivieron diversos procesos políticos y culturales que sentaron las bases para lo que, a partir de agosto de 1914, comenzaría a dar forma a una auténtica crisis de civilización. Irracionalismos, vitalismos, apelaciones a la violencia, darwinismo social y nacional, y diversas impugnaciones al liberalismo dieron forma al contexto en el cual la participación política se amplió de manera significativa. En este marco, la Gran Guerra actuó como catalizador en todo el mundo y potenció una profunda renovación de los discursos nacionales y supranacionales –latinismos, hispanis-

¹ Proyecto «La patria hispana, la raza latina. Intelectuales, identidades colectivas y proyectos políticos entre España, Italia y Argentina (1880-1945)» (HAR2016-75324-P).

mos, iberismos, americanismos, eslavismos, germanismos— hasta el punto de configurar nuevos proyectos políticos en el mundo. Como puede observarse a través de los casos de España y Argentina, estos procesos se articularon a escala transnacional y los experimentaron con intensidad tanto los países que permanecieron al margen de la contienda europea como las potencias beligerantes.

Cuando la Gran Guerra estalló, tanto Argentina como España se declararon neutrales. A pesar de que mantuvieron esta posición hasta el final del conflicto, su impacto se sintió desde los primeros días en ambos países. En Buenos Aires, Rosario, Madrid, Barcelona y el resto de ciudades multitudes se agolparon frente a las redacciones de los principales periódicos en los primeros días de agosto de 1914 para conocer de primera mano las noticias que llegaban desde el frente. También las economías de ambos países se vieron resentidas. Durante las primeras semanas, la neutralidad decretada por el gobierno de Eduardo Dato y ratificada por el rey Alfonso XIII no fue discutida, a pesar de algunas declaraciones ciertamente disonantes de Alejandro Lerroux, Melquíades Álvarez y el conde de Romanones. No solamente los partidos dinásticos sostuvieron la posición oficial, sino que también lo hicieron los diferentes núcleos republicanos e incluso el Partido Socialista. Pronto esta situación dio paso a otra mucho más compleja. En las semanas posteriores, la incipiente división de la sociedad española en dos campos —que en su interior albergaban grupos, individuos e intereses políticos y culturales a menudo divergentes— se fue definiendo con claridad. Los sectores favorables a los aliados y los simpatizantes de la causa alemana mostraron que los posicionamientos sobre la guerra estaban directamente relacionados con unos proyectos políticos y nacionales concretos. Esquemáticamente, entre los simpatizantes de las potencias centrales destacaron la Corte —con la notable excepción de Alfonso XIII— y el conjunto de la aristocracia, liderados por María Cristina, las altas jerarquías del ejército, la mayoría de la Iglesia católica y los partidos carlista y maurista. Entre los partidarios de los aliados resaltaron los diversos agrupamientos republicanos, los partidos socialista y reformista, y la mayoría de los intelectuales. En este marco, los aliadófilos se apresuraron a vincular la guerra con el devenir de la política española.

En Argentina, la neutralidad decretada por el conservador gobierno de Victorino de la Plaza, quien lideraría el país hasta octubre de 1916, tampoco fue discutida. A pesar de que, como en España, se observó un consenso acerca de que esta posición era la más adecuada para preservar los intereses económicos argentinos y evitar tensiones culturales y políticas derivadas del carácter cosmopolita de la sociedad, esto no fue óbice para que se manifestaran posiciona-

mientos antagónicos. En líneas generales, la sociedad argentina simpatizó con los aliados, especialmente con Francia, que desde el siglo anterior representaba un modelo para las elites culturales y políticas. Por supuesto, la presencia de importantes comunidades italiana, francesa, británica, rusa y sirio-libanesa, entre otras, contribuyó a articular esta mayoritaria simpatía aliada. En medio de estas comunidades, sin embargo, los españoles reprodujeron la división que se observaba en la península, y mostraron una cierta preferencia germanófila, que era compartida por una parte significativa de las jerarquías militar y eclesiástica, profesionales liberales –abogados, profesores y médicos–, algunos intelectuales, la comunidad alemana y periódicos como *La Unión*.

Durante la primera mitad de la guerra, la neutralidad impuso los marcos de los debates. También se convirtió en un espacio de disputa, además de las características «nacionales», tuvo como elementos centrales las imágenes del otro generadas por los diferentes países beligerantes tanto desde las propias metrópolis como desde embajadas y consulados. En este marco, dos revistas homónimas tituladas *Germania*, ambas subvencionadas por la propaganda alemana y publicadas en Buenos Aires y Barcelona, mostraron los múltiples vínculos transnacionales entre Argentina y España. Así se observó en un número que la publicación porteña dedicó a España el 2 de mayo de 1916. La efeméride no era casual y respondía a una lectura histórica que pretendía poner en cuestión los lazos entre Francia y España y, en consecuencia, entre Francia y Argentina. El número se abría con una ilustración del Quijote y un artículo dedicado a Cervantes en los trescientos años de su muerte. Esta referencia al Quijote no era casual: la identificación de la neutralidad con el carácter caballeresco de la España neutral también aparecía en otras publicaciones de la comunidad española argentina. El número de *Germania* presentaba numerosas proyecciones hispanistas que rechazaban la influencia francesa y tenían como objetivo afirmar que España estaba salvando con su neutralidad «las últimas nociones de lo honrado de lo digno, de lo justo». Enormes fotos del rey Alfonso XIII y la reina Victoria ilustraban el número, que también contenía artículos dedicados a atacar directamente a Inglaterra, centrados en el «abuso» británico en los mares –que había sido experimentado por Argentina con el hundimiento del vapor «Presidente Mitre»– y en la «presión brutal» sobre Gibraltar.

Se pretendía establecer un vínculo entre los «patriotismos» argentino y español, y su condición de neutrales. Así se manifestó también desde España a través de un artículo publicado en *La Esfera* el 13 de marzo de 1915. Allí, Eloy Luis André, filósofo formado en Alemania, traductor de Wilhelm Wundt y Rudolf Eucken y catedrático del Instituto de Toledo en el momento del

inicio de la guerra, planteaba con claridad el rechazo a uno de los argumentos *européizantes* de los intelectuales aliadófilos españoles. Desde su punto de vista, la neutralidad debía ser una oportunidad para «formar una conciencia nacional y nacionalizar la tierra y el espíritu español» a partir de la unión entre españolismo y neutralismo. Desde una perspectiva que vinculaba pacifismo, neutralismo y españolismo, se trataba de enfrentarse a «esos cuervos de la europeización que graznan aquí el himno de la guerra». Se trataba de un argumento similar al que sostendría meses más tarde Juan Pujol, corresponsal de *ABC* en Londres –y en los años treinta, colaborador de publicaciones centrales de la derecha reaccionaria, como *Acción Española e Informaciones*, de la cual fue director–, cuando el 28 de abril de 1917 denunciaba en *La Nación* la «provocación contra la mayoría de la nación» que estaban protagonizando los sectores aliadófilos. La vinculación entre la neutralidad y la independencia nacional aparecía con claridad en su crítica a los intelectuales aliadófilos e institucionistas que pretendían acabar «con la paz de un pueblo» al «fomentar el internacionalismo disolvente, y colaborar con los publicistas extranjeros en la tarea de manchar la historia de España!». No casualmente, en la misma página de *La Nación* en la que aparecía este artículo, se publicaba otro texto titulado «Unidad hispanoamericana». Allí se afirmaba que «Ni los Estados Unidos están ligados por vínculos morales a las repúblicas hispanoamericanas ni la hegemonía moral de España sobre ellas se ha de alcanzar formando la vieja metrópoli con sus antiguas colonias una manada contra Alemania». El autor era Vicente Gay, uno de los más destacados germanófilos españoles y entonces catedrático de Valladolid (en los treinta sería colaborador de *Acción Española* y delegado de Prensa y Propaganda del Estado en Burgos). Aparecían allí entrelazadas las ideas sobre la paz, la neutralidad, la nación española y su proyección hispanista, todo ello en abierta oposición a los sectores partidarios de los aliados: «Nuestros intervencionistas no van por el camino de la paz y de la cultura para conseguir la unidad espiritual con América; nos preconizan el camino de la fuerza». El trasfondo era la defensa de una cierta idea de paz que unía hispanismo y neutralismo y que pretendía enfrentarse con el latinismo que Francia pretendía proyectar sobre España y América Latina.

Hispanismo contra latinismo

La neutralidad fue un espacio de disputa que dotó de sentido político los posicionamientos sobre la guerra a nivel local. A pesar de que esto se expresó

durante todo el conflicto, como sucedió en la mayor parte del mundo, esta tensión tuvo un punto de inflexión en 1917. Diversos procesos internacionales afectaron la manera en que fue percibida la guerra en los países. En el marco internacional, la declaración del inicio de la guerra submarina indiscriminada por parte de Alemania en enero y, dos meses más tarde, la caída de la monarquía en Rusia dieron un claro impulso a los partidarios de los aliados. A ello se sumó, el 6 de abril, la declaración de guerra de los Estados Unidos motivada por su intención de convertir el mundo en un lugar seguro para la democracia, según afirmó Woodrow Wilson. En noviembre, el triunfo bolchevique abrió definitivamente un nuevo período histórico, que acabaría conduciendo a la salida unilateral de la Rusia revolucionaria de la guerra en marzo del año siguiente. Todos estos elementos contribuyeron decisivamente a la radicalización política en España y Argentina.

A partir de 1917, la radicalización y la movilización de los sectores aliadófilos —que pasaron a ser denominados en la prensa «rupturistas» e «intervencionistas»— y neutralistas mostró que el impacto de los debates sobre la guerra iba más allá de las percepciones generales sobre los contendientes. Se había convertido también en una cuestión de política interna. Las sucesivas crisis políticas y económicas experimentadas en ambos países habían llegado a hacer peligrar los gobiernos. Frente a lo que había sucedido en Rusia y Grecia, el peligro de la caída de la monarquía en España se observó en la prensa e intelectuales como Luis Araquistáin, Marcelino Domingo e incluso Miguel de Unamuno llegaron a plantearse seriamente la abdicación de Alfonso XIII. A partir de entonces, conceptos como germanófilo y aliadófilo comenzaron a usarse con mayor asiduidad en las luchas políticas como sinónimos de anti-patrióticos y antinacionales. En ambos países, se llevaron a cabo manifestaciones masivas organizadas por varias asociaciones surgidas en diversas áreas sociales y geográficas.

En este marco, los proyectos latinistas, hispanistas e hispanoamericanistas ganaron relevancia. No era algo totalmente nuevo: se trataba de una cuestión que había sido largamente debatida desde antes de 1914 y que había tenido en las celebraciones de los centenarios de las independencias americanas un momento central. Sin embargo, la Gran Guerra la había vuelto a colocar en el centro. Para los partidarios de los aliados, quienes en Argentina y España reclamaban una tradición francesa secular, la neutralidad se construyó como un símbolo de la decadencia nacional en ambos países. En este marco, la denuncia de la política gubernamental se combinó con un reclamo de revitalización nacional en clave europea. Así, nacionalismo e internacionalismo

se convertían en compatibles en nombre del liberalismo y la democracia. Se apelaba a una unidad espiritual y cultural entre Francia y Latinoamérica anclada en la pertenencia común a la latinidad, una raza cultural definida por su raíz lingüística y opuesta a las razas germánica y sajona. Esto se expresó en diversas manifestaciones que tuvieron lugar en Buenos Aires con motivo de la celebración del 14 de julio en 1917. Allí, junto a las representaciones oficiales de los aliados, se observó la presencia de las comunidades catalana y española, que exhibían una pancarta con la leyenda «Liga Antigermanófila» y en sus discursos resaltaban una supuesta continuidad entre la resistencia contra Napoleón, la España liberal y la Bélgica mártir. El tema de la invasión alemana de la neutral Bélgica –y las atrocidades allí cometidas por las tropas germanas–, vale la pena recordarlo, se había convertido desde agosto de 1914 en un elemento fundamental para argumentar el trasfondo transnacional en nombre de la paz y el derecho la defensa de la causa aliada en todo el mundo.

La defensa de los aliados daba forma a un «genio latino» –que por supuesto incluía a España y sus antiguas colonias– que se conformaba como horizonte nacionalizador y antítesis de lo que representaba Alemania. Se trataba de un horizonte que pretendía incluir al hispanoamericanismo y que reproducía, al menos parcialmente, los debates que tenían lugar en España. Frente a una Alemania a la que se presentaba como enemiga de la democracia y representante de la máxima violencia, emergían las imágenes conocidas de Francia y la latinidad como garantes de la paz y la civilización. Desde Argentina, la disputa por España, su reivindicada latinidad y su posición frente a la guerra se construían a escala transnacional. Así lo mostró la revista *Fray Mocho* en su número del 13 de agosto de 1918 dedicado a España. Como Argentina, España formaba parte de la «raza latina» y estaba con Francia, «nuestra hermana en la preclara trinidad latina», «el genio de la Libertad». Desde Madrid planteaba algo similar *España* a través de la pluma de Alberto Ghirardo, quien proyectaba ideas cercanas a un nuevo hispanismo espiritual y cultural.

La entrada de los Estados Unidos en la guerra en 1917 y el nuevo impulso dado a la campaña panamericanista en América Latina reactivó la hispanofilia. Desde abril de este año –y aún en los meses previos– el gobierno de Wilson intentó a través de diversos mecanismos –diplomáticos, económicos y culturales– que América Latina pasara a formar parte del bloque de los aliados a través de la ruptura de relaciones con las potencias centrales. El panamericanismo fue uno de los ejes de su propaganda, que se combinó parcialmente con los planteamientos latinistas esgrimidos por los sectores rupturistas argentinos. En este proceso, como sucedió en España y en la

Europa aliada, la figura del presidente americano se convirtió en un elemento central para proyectar internacionalmente los valores de la justicia y la democracia que representaban los aliados. Así se observó, por ejemplo, durante la visita de una escuadra americana a Buenos Aires en el mes de julio de este año, en la cual se pusieron de manifiesto todos estos elementos. Por supuesto, la presión ejercida por los sectores rupturistas argentinos se había acrecentado después.

En confrontación con estos proyectos, la exaltación de España tuvo en el gobierno de Hipólito Yrigoyen un protagonista fundamental. Con ella, se pretendió neutralizar simbólicamente la influencia de los Estados Unidos y defender la neutralidad adoptada desde el comienzo de la guerra. La propaganda alemana y los círculos germanófilos –también los que aparecieron en la comunidad española– dieron impulso al panhispanismo potenciando, en la línea de revistas como *Germania*, la denuncia de los efectos del imperialismo británico y francés sobre los intereses latinoamericanos. El escritor español residente en Buenos Aires Pedro de Córdoba lo ejemplificó en un pequeño libro titulado *Nuestra guerra. La coalición contra la Argentina* (Buenos Aires, La Gaceta de España, 1917). También lo hizo *La Unión*, que recordó incesantemente que para los germanófilos de ambos países ser nacionalista equivalía a defender la neutralidad. Por ello, en la mayoría de manifestaciones neutralistas no se permitían más que banderas nacionales –argentinas o españolas– y blancas. El contraste entre las imágenes plagadas de banderas aliadas en las manifestaciones intervencionistas que publicaban los principales periódicos españoles y argentinos era evidente.

En este marco, y parcialmente como expresión de la defensa de su política neutralista frente a la creciente presión de los «rupturistas», el presidente argentino Hipólito Yrigoyen instituyó en 1917 el 12 de octubre como fiesta nacional en «homenaje a España, progenitora de naciones». Se trató de un proceso que tuvo como precedente una activa campaña de la Unión Ibero-Americana llevada a cabo durante toda la guerra, que buscó conferir a esta fecha un valor simbólico de paz y solidaridad y que tuvo en intelectuales germanófilos españoles como José María Salaverría voces destacadas. En el marco del recrudescimiento de la lucha política interna en ambos países, las ideas sobre el papel de España en la Historia de América que había presentado la revista *Germania* editada en Buenos Aires fueron utilizadas por el presidente argentino. Sin embargo, la tensión alrededor de la instauración de esta nueva fecha patria se manifestó con rapidez. Mientras que *La Unión* afirmó que el 12 de octubre era «un día tan profundamente americano» como «una

fecha española», los sectores argentinos favorables a los aliados denunciaron en *La Época* el 4 de octubre de 1917 que «los españoles se entusiasman con el señor Yrigoyen. No es extraño: ya se sabe que casi todos los españoles son germanófilos».

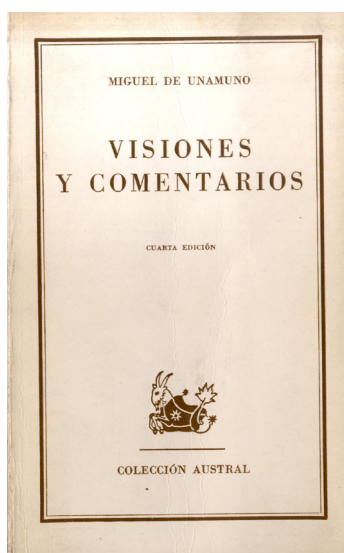
El 12 de octubre de 1917, el día en que se instauraba dicha celebración, el gobierno había aprobado la realización de un mitin neutralista multitudinario en Buenos Aires. A pesar de que dicho mitin se acabó suspendiendo por la lluvia, los sectores pro aliados criticaron duramente al presidente mientras que los sectores germanófilos lo defendieron. Alfredo Colmo, jurista y uno de los principales intelectuales argentinos, preparó un discurso para la gran manifestación neutralista que acabó apareciendo en su libro *Mi neutralismo* meses más tarde. Allí mostraba cómo los vínculos entre el hispanismo y el neutralismo configuraban una dura crítica de otros proyectos latinistas y panamericanistas. La influencia de la neutralidad española ocupaba un espacio destacado y la fecha era perfecta para ponerlo de relieve. Desde su punto de vista, España, como Holanda, Suecia y Noruega, eran ejemplos de «valentía» y «decencia». En este marco, el panamericanismo no era más que la expresión de la voluntad imperialista de Estados Unidos.

Al amparo de la actividad de la Unión Ibero-Americana, los germanófilos reivindicaron un acercamiento a España. La perspectiva que asumieron se asentaba en los planteamientos previos de Manuel Ugarte. A pesar de que no había sido un defensor de Alemania, este intelectual argentino había sido un duro crítico del panamericanismo y había reivindicado en los años anteriores a la guerra una revalorización de las raíces hispánicas interpretadas en clave americanista. Como mostraba *La Unión*, los partidarios argentinos de la neutralidad y de Alemania no dudaron en realizar un ejercicio de apropiación de sus argumentos. Así lo hicieron, por ejemplo, al comentar la invitación del Centro Cultural Hispanoamericano de Madrid a Ugarte para pronunciar unas conferencias en octubre de 1918.

Justamente en este mes, en una evidente acción de política exterior, el gobierno de Antonio Maura instauraba el 12 de octubre como fecha nacional en España, bautizándola como «Fiesta de la Raza». Se trataba de una fiesta que ya se venía celebrando en muchas provincias, pero que a partir de entonces se extendería al conjunto del país. En Argentina, diarios de todo el país saludaron esta noticia y la enmarcaron en un «movimiento confraternizador» iniciado años atrás. *La Unión* celebró esta fecha con especial énfasis y publicó, justamente el 12 de octubre, un largo artículo sobre «la epopeya de la raza» acompañado de otro mucho más breve titulado «¡La paz!», en el que se anun-

ciaba que Alemania había aceptado las condiciones propuestas por Woodrow Wilson. Neutralidad, pacifismo y las políticas de los gobiernos argentino y español formaba un conjunto cerrado. Todo esto tenía, a su vez, una proyección internacional que se había expresado en la política del presidente argentino Hipólito Yrigoyen, quien había intentado organizar un fallido «Congreso de Neutrales» en Buenos Aires en marzo de 1918.

Como era esperable, la polémica argentina apareció también en España. Allí, confrontaron voces favorables a Alemania, que volvieron a destacar los vínculos entre neutralidad e hispanismo, con intelectuales partidarios de los aliados que, como Eduardo Gómez de Baquero, llegaron a afirmar que «una parte de España ha dado a la América hispana el espectáculo de una germanofilia pareja con la de Turquía, ¡a esa América, vibrante de entusiasmo por Francia, llena de admiración hacia el gran ejemplo moral de los Estados Unidos!» (*Nuevo Mundo*, 18/10/1918). En una línea bastante más dura, Miguel de Unamuno manifestó su negativa a celebrar una fiesta «de la Raza» en un momento en el que lo que debía hacerse era intervenir en la guerra para celebrar la fiesta «de la Humanidad». Las proyecciones del hispanismo y la celebración del 12 de octubre eran problemas candentes que no se resolverían con el final de la guerra.



Portada de compilación de ensayos de Miguel de Unamuno (1967). *Visiones y comentarios*. Madrid: Espasa Calpe. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Después de la guerra

Con la guerra, los sectores militantes más favorables al hispanismo pretendieron trazar una separación radical entre los conceptos América Hispana y América Latina. En este propósito, la neutralidad y el pacifismo se construyeron como elementos fundamentales para articular un espacio transnacional que se expresó en Argentina y España en los sectores partidarios de las potencias centrales, que pretendieron, a su vez, fortalecer las posiciones de los respectivos gobiernos.

Como resultado de la derrota alemana, las celebraciones a favor de los aliados ocuparon las principales calles argentinas. En este marco, en sintonía con lo que sucedía en otros países latinoamericanos, el gobierno argentino instauró el 4 y el 14 de julio como días festivos en 1919. Sin embargo, a diferencia del 12 de octubre, ambas fechas acabarían desapareciendo al cabo de pocos años de los calendarios festivos oficiales. Las celebraciones por el triunfo de Francia, Inglaterra y Estados Unidos también se multiplicaron en las principales ciudades españolas. Muchos ayuntamientos organizaron actos, mítines y banquetes en los que se reivindicó una tradición latina compartida. Entre los intelectuales germanófilos, sin embargo, las percepciones sobre el desenlace de la guerra fueron diferentes. En Argentina, intelectuales como Alfredo Colmo destacaron la importancia de la neutralidad argentina como una demostración de su «independencia» frente a las potencias aliadas que la habían querido conducir a la intervención en el conflicto. Argumentos similares aparecieron en periódicos germanófilos españoles como *La Nación*. La paz y la neutralidad, como al principio de la guerra, continuaban siendo elementos centrales para fundamentar las posiciones asumidas durante cuatro largos años.

En los años inmediatamente posteriores al conflicto, las declaraciones universalistas de Woodrow Wilson perdieron toda la potencia que habían proyectado en el mundo. La no ratificación por parte de los Estados Unidos del tratado de adhesión a la Sociedad de Naciones y la llegada del republicano Warren Harding a la presidencia del país en 1921 fueron dos elementos centrales para que tanto en España como en Argentina numerosos intelectuales denunciaran la traición que había tenido lugar. Para muchos de ellos, algunos de los cuales habían sido militantemente aliadófilos, Estados Unidos se había convertido en un «peligro» para el mundo.

En este contexto, diversas iniciativas editoriales pretendieron impulsar un renovado proyecto hispanista a ambos lados del Atlántico. Una de ellas fue

el semanario *América Hispana*, dirigido desde Buenos Aires por Julián de Charras. Su primer número se publicó en julio de 1920 y mostró una amplia nómina de colaboradores de diversos países americanos, además de España y Portugal. Entre sus impulsores destacaban Pablo Soler y Guardiola, entonces embajador de España en Argentina, y Marco Avellaneda, exembajador de Argentina en España. Tenía, por tanto, el apoyo de las más altas esferas políticas. Desde su punto de vista, el «desconcierto universal» que había originado la guerra había obligado a los verdaderos hispanistas a plantearse esta nueva publicación. La revista era concebida como una herramienta en la lucha para desplegar el proyecto de una «América hispana» contra los diversos intentos de construir una «América Latina». La referencia a José Enrique Rodó y su *Ariel* era utilizada para fundamentar la necesidad de recuperar la centralidad de España y Portugal en América: «Debemos llamarnos “hispanoamericanos”, nietos de la heroica y civilizadora raza que solo políticamente se ha fragmentado en dos naciones europeas», escribía Miguel de Zárraga en julio de 1920.

La visión hispanista se cruzaba con la herencia de la guerra. También en julio, un largo artículo con claras reminiscencias cercanas a los planteamientos germanófilos transatlánticos resaltaba la figura de Alfonso XIII, «su grandeza moral durante la guerra europea» y su obra humanitaria en la Oficina Pro Cautivos, que le había valido los homenajes desde Francia y Bélgica. Alfonso XIII había conducido a España a «definir libre y claramente su posición» y había defendido su independencia frente a una Europa en decadencia —representada por Francia e Inglaterra, pero también por el panamericanismo impulsado desde Estados Unidos hacia América— que pretendía avasallarla. El tercer número de la revista dedicado a la festividad del 12 de octubre, el Día de la Raza, se abrió con un editorial de Marco Avellaneda. Uno de sus textos más relevantes era obra de José María Salaverría, uno de los intelectuales más importantes del pequeño arco germanófilo español, y estaba dedicado a la figura de Francisco Pizarro.

Estas ideas no estaban lejos de las que se planteaban en un *Reperto de América Española y Pan-Hispanismo*, un libro editado en Madrid que expresaba también el carácter transnacional de estos proyectos de renovación del hispanismo. Allí, el historiador y miembro de la Academia Nacional de Historia de la República Argentina J. Francisco V. Silva analizaba el desarrollo de los vínculos entre España y América desde el siglo XV. El prólogo, firmado en julio de 1918, estaba a cargo del académico español Adolfo Bonilla y San Martín, a quien la publicación de *Los exploradores españoles*, de Charles Lummis (1916), y *La leyenda negra*, de Julián Juderías (1914), le habían llevado a pensar que se había iniciado «la obra de rehabilitación del pasado his-

pánico» (p. XIV) que había comenzado con Marcelino Menéndez y Pelayo. El libro se situaba en el espacio transnacional de las derechas conservadoras transatlánticas y proponía una profunda revisión del legado liberal. Silva afirmaba que era una «desviación» —directamente relacionada con el uso del concepto francés de «república»— hablar de «América Latina» o «Sudamérica» (p. 2). Se trataba de un error histórico relacionado con la falta de interés y de políticas claras para atraer hacia España a sus antiguas colonias. Por ello, poniendo fin al «ensayo» del siglo XIX, era necesario trabajar hacia una «re-formación» del imperio hispánico, una «unión federal entre España y los países de la América española» (p. 5). Se trataba de un planteamiento que recogía las visiones del mexicano Carlos Pereyra, el venezolano Rufino Blanco-Fombona y el argentino Manuel Ugarte, todos ellos duramente críticos con el panamericanismo impulsado desde los Estados Unidos, y que bebía de fuentes transnacionales que habían afirmado en las décadas previas la necesidad de una revalorización de la herencia hispánica en América. Por ello se citaban también autores como Ricardo Rojas, Manuel Gálvez y José Enrique Rodó.

Estas ideas, que se habían incubado en las décadas previas, emergían del magma que había dejado al descubierto la guerra. Debía proyectarse un nuevo imperio de España y la América española, al cual, por «lógica histórica», también debían incorporarse Brasil y Portugal. Se había de buscar en esta unión la fuerza, la cohesión necesaria para combatir la «mediatización absorbente» de los Estados Unidos: «España y los países de América española se unen políticamente para vivir libres *su* Estado, defendiendo su civilización; si no, Inglaterra, Alemania y Estados Unidos los someterán a un régimen de mediatización más activo, que el vigente desde 1810» (pp. 13-14). Se trataba de impulsar el «panhispanismo» como una respuesta frente otros imperialismos: el pangermanismo, el panamericanismo, el paneslavismo y los proyectos liderados por Inglaterra y Japón. El panhispanismo desplazaba al «paniberismo» por ser, también, artificial. Sin embargo, alertaba Silva, el desarrollo de este proyecto no era fácil ya que existía una notable hispanofobia en América y en España reinaba la indiferencia hacia una política expansionista.

Sin embargo, el renovado panhispanismo, surgido de «los valerosos sacrificios rendidos por los extranjeros en sus europeos campos de batalla» (p. 414), rechazaba las estrechas visiones nacionalistas, *localistas*. La guerra había puesto fin al siglo de la «política romántica hispanófoba con su patriotismo de vicios crónicos» heredado de 1810. Había mostrado que la importancia de «la acción individual bajo una dirección inspirada en el ideal nacio-

nal» (p. 409), y el panhispanismo era una expresión de ello, había renovado la «jerarquía de Estados» —la presión de Inglaterra y Estados Unidos (p. 464) era el peligro evidente— y había puesto de relieve la necesidad de «vigorizar» el ser de la «América española» (p. 411). En este marco, no era extraño que Silva citara al maurista español Antonio Goicoechea, quien había escrito sobre las virtudes de la guerra, su «eficacia pedagógica», su capacidad para, frente a la crisis, «iluminar el alma nacional» (p. 414), y a Vicente Gay, quien había apuntado la necesidad de desarrollar una concepción internacionalista o «mundial» hispánica (p. 477). Vázquez de Mella también formaba parte de las bases ideológicas sobre las cuales se asentaban estos planteamientos.

Esta propuesta panhispanista, concebida en clave transnacional, era simultáneamente una reacción contra los partidarios de la intervención en la guerra, «afrancesados, yanquenizados, hispanófobos, hijos de extranjeros, los despreciadores de criollos e indios, los leguleyos ideólogos, pedagogos ridículos» que habían auspiciado una política «anti-hispánica» de «solidaridad intervencionista con Estados Unidos» (p. 464). El nuevo imperio debería enfrentarse a su reconstitución política interior y exterior y, en este proceso, el irredentismo ocuparía un lugar central. Se trataba de un irredentismo *transnacional*: se centraba tanto en Europa (el estrecho de Gibraltar), como en el norte de África (Marruecos) y en América, donde buscaba la «liberación» de Puerto Rico y las islas Malvinas, y alejar de la influencia de Estados Unidos en América Central y México. Eso permitía concluir a Silva lo siguiente: «Hoy el panhispanismo, planteado como programa de alta política, es una creación argentina libre, reversión de toda América española hacia Castilla» (p. 504). Muchas de las ideas de este intelectual argentino serían fundamentales para configurar los discursos hispanistas asumidos por las derechas reaccionarias durante las décadas posteriores en España y Argentina.

Referencias bibliográficas

- Compagnon, O. (2013). *América Latina y la Gran Guerra. El adiós a Europa (Argentina y Brasil, 1914-1939)*. Buenos Aires: Crítica.
- Fuentes Codera, M. (2021). *Spain and Argentina in the First World War. Transnational Neutralities*. Abingdon: Routledge.
- García Sebastiani, M. y Marcilhacy, D. (2013). América y el 12 de octubre. En J. Moreno Luzón y X. M. Núñez Seixas (Eds.), *Ser españoles. Nacionalismo español en el siglo XX* (pp. 364-398). Barcelona: RBA editores.

- Marcilhacy, D. (2010). *Raza Hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Silva, J. F. (1918). *Reparto de América Española y Pan-Hispanismo*. Madrid: Francisco Beltrán.
- Tato, M. I. (2017). *La trinchera austral. La sociedad argentina ante la Primera Guerra Mundial*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Hacer(se) la América: fiestas trasplantadas

MIGUEL RODRÍGUEZ
Sorbonne Université / CRIMIC

Resumen

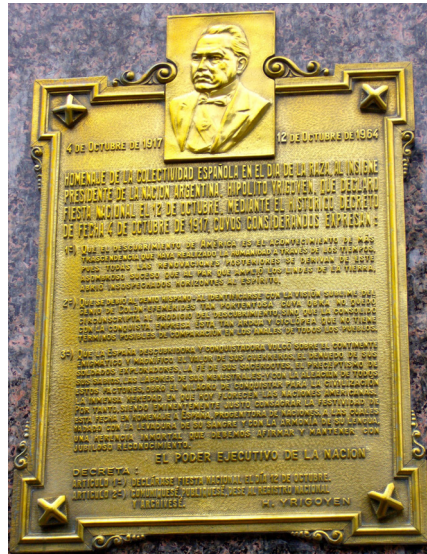
En el espacio transatlántico en que el 12 de octubre se ha celebrado oficialmente desde hace un siglo como Día de Colón o más comúnmente como Fiesta de la Raza hay gran interés por encontrar los orígenes de la fiesta. Este artículo trata de rastrear, entre sus variadas manifestaciones desde principios del siglo XX, los festejos de los transterrados españoles en América y el papel de la diplomacia española. En los diversos Estados en que se celebran, además de honrar los orígenes míticos de la colonización, rápidamente se convierten en fiestas específicamente nacionales. El sentido del 12 de octubre es así polifacético y a menudo contradictorio.

Una leyenda tenaz hace de Hipólito Yrigoyen el inspirado gobernante que habría «inventado» el Día de la Raza mediante el decreto firmado el 4 octubre de 1917. En Madrid, en el parque del Retiro (en el Paseo de Chile), un monumento a Yrigoyen, inaugurado una década después, en 1928, fija tal creencia en una placa de bronce al reproducir el decreto oficial. Es este el primero de los monumentos que en el espacio público de la capital ilustran las relaciones diplomáticas de España con América. Otra placa conmemorativa, donada por los españoles en Argentina en 1964, reproduce igualmente el decreto sobre la fachada de un ministerio circundante de la Plaza de Mayo en Buenos Aires.

Valga reproducirse, al inicio de este texto, los considerandos del decreto mediante los cuales el Poder Ejecutivo de la República Argentina declara Fiesta Nacional el 12 de octubre:

1°. El descubrimiento de América es el acontecimiento más trascendental que haya realizado la humanidad a través de los tiempos, pues todas las

renovaciones posteriores derivan de este asombroso suceso, que a la par que amplió los límites de la tierra, abrió insospechados horizontes al espíritu. 2°. Que se debió al genio hispano intensificado con la visión suprema de Colón efemérides tan portentosa, que no queda suscrita al prodigio del descubrimiento, sino que se consolida con la conquista, empresa ésta tan ardua que no tiene término posible de comparación en los anales de todos los pueblos. 3°. Que la España descubridora y conquistadora volcó sobre el continente enigmático el magnífico valor de sus guerreros, el ardor de sus exploradores, la fe de sus sacerdotes, el preceptismo de sus sabios, la labor de sus menestrales, y derramó sus virtudes sobre la inmensa heredad que integra la nación americana. Por tanto, siendo eminentemente justo consagrar la festividad de la fecha en homenaje a España, progenitora de las naciones a las cuales ha dado con la levadura de su sangre y la armonía de su lengua una herencia inmortal, debemos afirmar y sancionar el jubiloso reconocimiento...



Placa conmemorativa en la Plaza de Mayo, Buenos Aires, 1917-1964.

Fotografía de Miguel Rodríguez.

Encontramos un respeto persistente a esta filiación en textos tan dispares como la colosal obra de referencia que es la *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, publicada en su primer conjunto durante los años 20, o en calendarios cívicos de diversos países. Aunque no se trata aquí de seguir estando hipnotizados con esa «obsesión de los orígenes» que afecta a los historiadores, denunciada por Marc Bloch (1952, 27), cabe enfatizar que recurrir al nombre de Yrigoyen forma parte de los discursos de celebración de la fecha. Lugares de memoria, argumentos reiterativos, definiciones en un receptáculo del saber colec-

tivo como es una enciclopedia, todos estos objetos culturales comprueban cuán importante –y quizá exitosa– fue la propaganda hispanoamericanista, cuyo ritual anual en torno al 12 de octubre se ha puesto en escena a lo largo de un siglo.

Efeméride tan portentosa: Colón, La Raza

El llamado Día de la Raza, declarado fiesta oficial en España en 1918, lo era ya en otros países. En Argentina, precisamente el año anterior, había sido firmado el decreto el 4 de octubre por el presidente Yrigoyen; unos días antes del primer aniversario de su toma de posesión en 1916, contribuyendo a la identificación de la fecha con su fama. En efecto, desde el siglo XIX el 12 de octubre era en Argentina la fecha designada por la tradición para la toma de funciones del presidente de la República.

Sin embargo, desde hacía varios años ya era bastante recurrente la celebración en este país marcado por la inmigración masiva de «gallegos», ampliamente comentada e ilustrada por *La Unión Iberoamericana*. Esta publicación era órgano de la asociación homónima que, oficialmente instituida en 1885, fue muy eficaz para el desarrollo del hispanoamericanismo al asociar las elites hispanófilas en América con Madrid: diplomáticos, empresarios y periodistas. La revista se esmeraba en levantar listados con los diversos lugares en los que se organizaban los eventos. Bien antes de que el presidente Yrigoyen los convirtiera en actos oficiales, en 1918 *La Unión Iberoamericana* mencionaba ochenta y seis localidades. En 1919, se rememoraba ya en la propia revista la prehistoria de una fiesta muy difundida, a partir de lo que se decía en la prensa chilena: que había que atribuir al periodista y diplomático argentino Carlos Vega Belgrano –a quien Rubén Darío dedicó uno de sus libros– la idea expresada en 1901, de que todos los intelectuales americanos estaban obligados a señalar un día en el año en que debía rendirse homenaje a España.

Con anterioridad a 1917, y más claramente desde 1914 –dada la neutralidad declarada por muchos Estados hispanohablantes en el conflicto mundial–, la *Unión Iberoamericana* dedica sus números sucesivos a anunciar «fiestas de la raza» y «homenajes a Colón», a describirlos y comentarlos, con una proliferación de imágenes y discursos encendidos, tanto en ciudades capitales como Montevideo o Asunción del Paraguay, como en localidades rurales como Melo en la provincia argentina de Córdoba. Se presenta un minucioso listado de las localidades. Si bien en Chile se celebraba ya en 1911, la *Memoria* anual de la Unión correspondiente a 1913 enumera también a otros países americanos como

Colombia, Panamá, Costa Rica, Guatemala, República Dominicana... Ese año se extendió de Santiago de Chile a todo el país: Valparaíso, Concepción, Valdivia, Antofagasta, Linares, San Fernando, Punta Arenas.

Todas las naciones trasatlánticas de origen ibérico, independientes y prósperas, alardean hoy de descender del glorioso tronco hispánico y aprovechan cuántas oportunidades se presentan para honrarse a sí mismas honrando a España que, a su vez, se enorgullece como de propios con los triunfos del progreso y la civilización de aquellos pueblos hermanos (*Memoria* 1913, 2).

Paralelamente en el hemisferio norte, en las Antillas donde recaló en sus viajes el descubridor, también surgen iniciativas oficiales, inspirándose del ejemplo estadounidense donde comunidades italianas celebraban al genovés. Así, por ejemplo, en octubre de 1912 el secretario de Exteriores de la República Dominicana propone a sus colegas perpetuar el aniversario del desembarco de Colón en la isla de Guanahani, llamándolo Día de Colón, como también se denominó durante muchos años en Puerto Rico.

Desde 1909 un publicista, José María González —tan deseoso de rendir homenaje que tomó como seudónimo «Columbia»—, expuso infatigablemente en revistas de España e Hispanoamérica el propósito de exaltar la fecha del 12 de octubre. Pero ya el año anterior en México se había conmemorado en un acto organizado por un empresario apellidado Giacobazzi. Según la reseña publicada en *La Iberia*, «diario hispanoamericano de la mañana», parecía más un espectáculo que una ceremonia. ¿Habríase inspirado en las celebraciones que ya tenían lugar en las colonias italianas de los Estados Unidos? Organizado en un circo, tuvo un número de transformistas, se oyeron valeses, boleros y sevillanas y actuó la exitosa estrella de origen español Virginia Fábregas, quien brillaría a fines de los años 20 en las celebraciones del Día de la Raza en Los Ángeles.

Antecedentes más remotos para la celebración en América se podrían encontrar cuando el IV Centenario del descubrimiento se festejó en algunas capitales. Aunque en cada uno de los años posteriores no se registran regularmente eventos, la oportunidad del 12 de octubre sigue aprovechándose para celebrar su simbolismo. En 1900, el Congreso Social y Económico Hispanoamericano culmina con una velada literario musical en Buenos Aires, organizada por la Asociación Patriótica Española, en un momento en que fenecía un siglo y en que «otras razas pretenden repartirse nuestros despojos». Así se expresa el muy influyente pensador argentino Ernesto Quesada, en el discurso que con el título «Nuestra Raza» parece haber sido muy difundido, en ese Congreso fundacional del hispanoamericanismo, cuya repercusión ha sido subrayada por

estudiosos como síntoma de un movimiento modernizador en España de tintes regeneracionistas y como reacción al Desastre del 98. Clama Quesada:

en poco tiempo más, iniciada que sea esa regeneración, podrán las naciones de origen hispano celebrar con doble orgullo aniversarios como el presente, pues es ensalzar las glorias del pasado, justificando las hazañas del descubrimiento y la conquista, presentarse ante el universo como países prósperos e ilustrados, de probado civismo y sensatamente gobernados... (Quesada 1900, 19).

Dos décadas después, en los tiempos en que en su propio país el presidente Yrigoyen oficializa esa celebración, Quesada insiste todavía en la función que debe cumplir el sentimiento de panhispanismo, estrechando vínculos más concretos que deberían, según él, abarcar intereses materiales en el contexto económico y geopolítico de la Gran Guerra. Mientras que España reclama entonces una privilegiada posición en el mundo, a Hispanoamérica le atribuye una función igualmente primordial:

en una palabra, será la ‘niña bonita’ del próximo cuarto de siglo en el escenario: amiga de mirar y de ser vista, no le pesará de ser servida, pero cuando le llegue el momento de poner los ojos en algún mozuelo galancete (¿el prosaico Tío Sam, el gordo John Bull, el recio Michel o el simpático Quijote?) ha de saber mostrarse arisca: y ojalá no otorgue más favor que dar la mano (Quesada 1918, 16).

En los escenarios de las fiestas que celebran el futuro de la raza, la representación dramatizada es la de una familia feliz; la estirpe, dicen los discursos: la «Matrona Bendita» rodeada de sus hijas mimadas ataviadas con los colores de sus banderas nacionales como doncellas al fin llegadas a la madurez.



«La fiesta de la raza en Asunción del Paraguay», *El Hogar*, Buenos Aires, 22 de octubre de 1915. Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Buenos Aires.

Fotografía de Miguel Rodríguez.

La presencia femenina se reduce frecuentemente a la coronación de una «niña bonita» con la que los festejos culminan. En el cuadro alegórico en una velada en 1918, España y las repúblicas americanas, ataviadas con los colores nacionales, son «señoritas de la mejor sociedad de La Paz», como la que representa a México la hija del ministro de Relaciones Exteriores boliviano. En San Salvador, en 1920, el desfile cívico-militar, con una carroza alegórica en la que figuran «seis señoritas» como España y las cinco repúblicas centro-americanas, se dirige al monumento a la Libertad donde el alcalde municipal corona a «S.M. la Reina de los Mercados Capitalinos». Parte del festejo es también un concurso para premiar «la Virtud y la Constancia en el Trabajo» donde fueron agraciadas las señoritas Concepción Maldonado, de Chalatenango y María Anatolia Peralta, de Suchitoto (*Diario Latino*, San Salvador, 2 y 13/10/1920). El uso de la palabra sigue siendo un atributo masculino, pero en los años 20 encontramos conferencias del «Día de Colón» en doce países que sorprenden por tener una dimensión más panamericanista que panhispanista y sobre todo porque las imparten escritoras, educadoras y profesionales que tratan de los intereses de la mujer, conforme a las resoluciones de la V Conferencia Panamericana que tuvo lugar en 1923 en Santiago de Chile. En una celebración originalmente dedicada a honrar a Cristóbal Colón insisten en las contribuciones aportadas por las mujeres, citando justamente a algunas –doña Marina, sor Juana o Josefa Ortiz de Domínguez–, oriundas de México, donde tiene lugar una función teatral en el Museo Nacional a la que acuden «damas vestidas de tehuanas y de chinas poblanas».

«Por la Patria lejana»

En suma, la proliferación de la celebración es notable, tanto en las capitales como en localidades remotas y menos pobladas, tanto en los grandes países de inmigración europea como en territorios más aislados. Desde los primeros años es muy semejante el programa del 12 de octubre. Comienza la jornada con la misa conmemorativa y el acto religioso de agradecimiento, el *Te Deum*. En medio del día festivo se solemnizan las manifestaciones oficiales en torno a los monumentos al descubridor ya existentes o se coloca la primera piedra para la ocasión. Como broche de oro se organiza la función de gala donde se lucen las élites, generalmente asociadas a los círculos de sociabilidad españoles, y se despliegan en lugares públicos las verbenas y espectáculos de formas muy diversas. El 12 de octubre de 1921, *El Norte*, diario de San Pedro Sula

está dedicado exclusivamente a la Fiesta de la Raza, detallando los discursos, banquetes y festivales en esa ciudad hondureña en la que participan escuelas, autoridades y la colonia española. Ese mismo año, en Guatemala, el programa del allí denominado Día de Colón es similar. Primero, la misa en la iglesia de Capuchinas, con el Arzobispo y la colonia española, luego tienen lugar las ceremonias frente a la estatua de Colón, en la plaza de Armas y en el parque Isabel la Católica y, finalmente, un concierto en el Palacio del Centenario que «obsequió el Jefe de Estado al Gremio obrero guatemalteco» (*Diario Latino*, San Salvador, 14 de octubre de 1921).



Caras y Caretas, nº 994, Buenos Aires, 1917, p. 2. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Los esfuerzos de la Unión Iberoamericana habrían sin duda sido ineficaces sin la existencia previa de asociaciones de migrantes españoles, presentes en numerosos países que organizaban, hasta en localidades recónditas, festejos para mantener el rito de prácticas culturales en un amplio sentido. La devoción religiosa al santo patrón y a las diferentes figuras marianas alimentaba la nostalgia del terruño al tiempo que se consolidaban redes de sociabilidad. Es conocida la coincidencia, entre los emigrados aragoneses, de la fiesta del 12 de octubre con el recuerdo de la Virgen del Pilar. Antes de convertirse en día de la Raza, en la ciudad de México en 1912, para la entonces fiesta de la Jota se oían vítores «a la Virgen del Pilar, a la colonia aragonesa, a la Patria lejana» (*La Nueva Era*, 14 de octubre de 1912). Las llamadas fiestas de Covadonga, celebración asturiana de fines de septiembre –época en que los catalanes celebran a la Mercè–, acostumbraban prácticas similares y certámenes literarios, en los que competían composiciones poéticas con elocuentes títulos: «Por la patria y

de Bucaramanga, en Colombia, donde por la noche se ofreció, en 1921, «una espléndida retreta» (*El Espectador* de Bogotá, 14 de octubre de 1921).

La participación manifiesta y visible del estudiantado es relevante en aquellos tiempos en los que se ponen los fundamentos en las grandes capitales de un modelo universitario renovado. Son los tiempos de la reforma de Córdoba en Argentina y de la empresa cultural de José Vasconcelos en México. El informe de la Unión Iberoamericana así como reportajes en la prensa insistían en que los actos conmemorativos organizados por el «elemento estudiantil» suscitaban gran entusiasmo entre los jóvenes. Es conocida la fuerza del «ariélismo» en las nuevas generaciones de principios del XX. José Enrique Rodó escribe en las postrimerías de su vida, en diciembre de 1916:

he pensado en la juventud como siempre que pasa por la mente una idea de esperanza y de gloria y me he preguntado por qué de sus periódicos Congresos de Estudiantes no nacería, con la cooperación de los Estados, una fiesta aún más amplia, aún más significativa: las Panateneas de nuestra liga espiritual, un 25 de Mayo, un 12 de Octubre celebrados de modo que fuesen continentalmente el ágape de la unidad americana, y congregasen, a los enviados de las diez y siete Repúblicas, en junta cultural en donde se delinease poco a poco el hábito de deliberaciones más eficaces y de lazos más firmes (Rodó 1919, 165).

Las veladas literarias, por lo general en recintos cerrados, se organizaban en institutos universitarios, como en 1921 en Colombia, en Manizales, o en las escuelas públicas de Bucaramanga con una sesión solemne en la Escuela Normal de Artes y Oficios. En México, donde precisamente la consagración oficial de la fecha es muy tardía (1929), se llevó a cabo en 1913 una velada literario-musical en el Conservatorio presidida por Bernardo Cólogan, ministro de España, otra en la Escuela Normal, así como ceremonias en la Escuela de Odontología y en establecimientos de enseñanza media. A pesar de las turbulencias revolucionarias de esta década, podemos encontrar documentos que muestran la confluencia del interés de los diplomáticos españoles, de la presencia y del apoyo de las autoridades, sobre todo educativas, y de la participación de escolares y de estudiantes. En la ciudad de México, ya en 1917 se organiza una ceremonia en la Universidad Nacional que al celebrar el 425° aniversario del descubrimiento de América da lugar a una publicación conmemorativa con sendos discursos y amplia difusión.

Pero durante el día hay también eventos en que, por su naturaleza, apelan a una participación masiva de los jóvenes. En Manizales, por cuatro días consecutivos, se realizan juegos olímpicos («para los que se han inscrito numero-

«... jóvenes pertenecientes a los altos círculos sociales»): juegos de atletas, de equitación, de ciclismo y de tiro al blanco. (*El Espectador* de Bogotá, 14 de octubre de 1921). En algunos países más que en otros, la fiesta cívica en que se va convirtiendo el Día de la Raza se consolida con prácticas lúdicas –el deporte, el baile y la música popular–, o con el uso del cine como medio eficaz de propaganda cultural. Su desigual difusión y las influencias recibidas de Norteamérica de una fiesta continental como el Día de Colón son temas que podría desarrollar una historia social del ocio en la América Latina del siglo XX. En 1927 se celebra la fiesta en Carora, en el estado venezolano de Lara, en

el aristocrático Club Paraíso con una magnífica proyección cinematográfica española y una conferencia de Enrique Deschamps, discurriendo sobre los temas ‘El alma luminosa de España’. En la película figura la encantadora ciudad de Granada, donde duerme el sueño de la inmortalidad Isabel la Católica, figura central en la epopeya colombina. También se proyectarán varias cintas de Sevilla, Segovia, Madrid y Bilbao (*El Diario*, Carora, 14 de octubre de 1927).

12 de octubre, fiesta nacional

Ahora bien, si el Día de la Raza como tal surge primero entre los españoles ligados de un modo u otro al nuevo mundo –cuya colonización se festeja–, pronto va a ser «nacionalizado» en la medida que es adaptado a la construcción identitaria de cada Estado nacional hispanohablante que lo adopta oficialmente. En Argentina, donde tantos inmigrantes deben ser nacionalizados, se da la bienvenida –dice el historiador Vicente D. Sierra– a la fiesta que

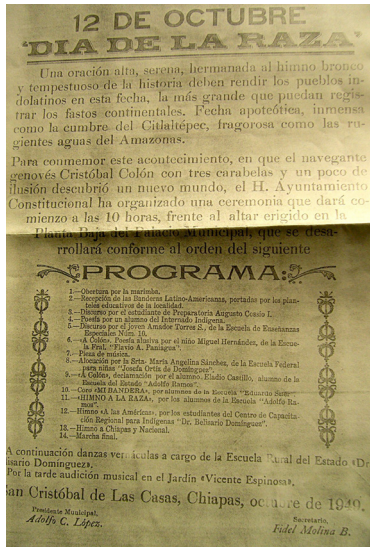
nos obliga durante un segundo cada año a sentir el espíritu de la sangre que baña nuestras venas y atraviesa nuestro corazón! [...] Entonces comprendemos todo lo que para nosotros representa ser argentinos. Y sólo entonces nos volveremos plenamente argentinos (*El Hogar*, Buenos Aires, 12 de octubre de 1917).

¿Qué mejor símbolo que la llegada del primer colono, Colón? Varias veces forastero, el genovés Cristóforo (etimológicamente, el que lleva a Cristo) Colombo, es venerado como italiano y como *gallego*, las dos vertientes del crisol argentino. La Asociación *Progenio d'Italia* organiza tantas fiestas como la Asociación Patriótica Española; también en Norteamérica, los descendientes de italianos son protagonistas del *Columbus Day*. En Buenos Aires, la cere-

monia pública al aire libre se efectúa frente al monumento a Colón, erigido en pleno centro con motivo del IV Centenario del descubrimiento, o al Monumento de los Españoles, regalo de los emigrantes para el centenario de 1910. Ambas manifestaciones parecen tener connotaciones distintas, puesto que en aquella se reagrupan las asociaciones de emigrados italianos, mientras que en esta, en el elegante barrio de Palermo participan grupos más acomodados.

En la reconstitución conmemorativa de los orígenes míticos de América no aparecen sus habitantes originarios. Si rara vez se evocan en los países rioplatenses es para subrayar su «fiera resistencia». Al dominarla los colonizadores recogieron en ella, según el mismo artículo, el «impulso creador de los autóctonos en una nueva orientación espiritual y material» («La Argentina y la Raza», *Libertad*, Buenos Aires, 12 de octubre de 1927), siendo así los criollos los depositarios de la conciencia nacional. Pero en territorios alejados de los descubrimientos colombinos, como México o el Perú, es fluctuante y problemática en la organización de la jornada la evocación del pasado prehispánico. En los años en que se celebran los centenarios de las independencias, el militar e historiador peruano Manuel C. Bonilla –autor de *Epopéya de la libertad 1820-1824*– discurre sobre la evolución de su país a lo largo del siglo transcurrido. La proeza del Perú, dice, «fue estrecharse sincera, cariñosamente a la Nación a la que continuaron dando el título de Madre Patria, reconociendo y proclamando que los dolores sufridos bajo su dominio obra fueron del tiempo y no de España» («En el Día de la Raza», *El Comercio*, 12 de octubre de 1922).

Tomemos como ejemplo los avatares de la celebración en México. Los gobiernos revolucionarios intentan la incorporación de la numerosa población indígena al imaginario del nacionalismo. Tras la oficialización de la fiesta, en 1929, la ceremonia en la capital tiene lugar en el conocido Paseo de la Reforma entre los monumentos, cercanos entre sí, de Colón y de Cuauhtémoc, con discursos en náhuatl en los que participan algunos miembros de la Casa del Estudiante Indígena. Aún en regiones del país como el sureño estado de Chiapas, con una fuerte presencia indígena de la raza olvidada, oculta, adormecida –de la que tanto se habla en los discursos– no quedan huellas en las fuentes. Hasta los años 70, los periódicos locales no mencionan nunca a indígenas en las reseñas de las ceremonias. En cambio, en San Cristóbal de Las Casas la prensa informa que elegantes damas asisten a los bailes vestidas «de regional» o con indumentarias típicas de otros países americanos, correspondientes a lo que, desde los años 30, la radio, el cine y la cultura de masas irán considerando como «lo auténticamente nuestro».



Cartel, octubre de 1949. Archivo Municipal, San Cristóbal de Las Casas.

Fotografía de Miguel Rodríguez.

Más tarde, en la época de unidad en torno a un régimen todopoderoso, el Día de la Raza funciona como fiesta nacional en una continuidad de las «fiestas patrias» desde siempre celebradas en septiembre. El Comité Ejecutivo Regional del Partido Revolucionario Institucional (PRI) invita al Festival para celebrar el Día de la Raza en el [frecuentado cine capitalino] Palacio Chino, a las 18 horas, con el siguiente programa: «Rapsodia Revolucionaria, discurso de José Luis Noriega, película «La Ruta del Noroeste», Canto a Cuauhtémoc, canción mexicana de las Hermanitas Hernández, Francisco el Charro Avitia y el Mariachi Pulido, película «El Sureste de México» (*El Nacional*, 12 de octubre de 1951). Valga esta exhaustiva enumeración de un programa que, en todos y cada uno de sus términos, condensa el imaginario de una nacionalidad encarnada en el monopolio del PRI. Y más allá de los encendidos discursos en la tónica vasconceliana sobre *La raza cósmica*, desde los años 20 e ineludibles en las ceremonias, se exalta la mestizofilia de una mexicanidad homogénea y totalizadora que a través de canciones y figuras difundidas por la radio y el cine hacen vibrar lo sensible. Al participar en el festejo, el presidente Miguel Alemán alaba la fraternidad y la comprensión de los países del continente. El mismo día de 1951 que se «destapa» el nombre del futuro presidente designado por el PRI, el periodista, escritor y diputado Mauricio Magdaleno se pronuncia en la Cámara de Diputados por

que nada socave el secreto de nuestra unidad, el signo recóndito, doloroso, feliz, de la mexicanidad. Del corazón de la Patria, del corazón de nuestra raza extremada y sentimental, sacamos hoy jubileo del hijo agosto al que vamos a jurar, en entrañable consenso mexicano, misticismo mexicano fundado en sus esenciales virtudes de patria y de suma nacionales (*El Nacional*, 13 de octubre de 1951).

Si el 12 de octubre es utilizado como eficaz instrumento de nacionalización es lógica su presencia en las escuelas, ya que contribuye a la pedagogía del ciudadano. Antes de que en México la fecha sea reconocida como fiesta nacional por el gobierno federal, el *Calendario oficial para las escuelas primarias* lo menciona, en 1928, entre las ceremonias escolares más importantes, a la par que las nacionales (fiestas patrias) y las sociales o familiares (Día de la Madre). Como otras fechas del calendario cívico-escolar, más específicamente ligadas a la construcción nacional, el 12 de octubre se convierte en una verdadera asignatura, en la que se despliega plenamente para los pequeños la enseñanza de la historia. Ese día no hay clases pero además, en los días siguientes, deben desplegarse actividades académicas y homenajes en todas las escuelas: vibrantes arengas de los maestros, poemas recitados por los escolares, cantos a la «América inmortal» y otros *Himnos a la Raza*. La misma esposa del presidente de México, Aída Sullivan de Rodríguez, estima que «es indispensable inculcar desde la niñez sentimientos de unidad racial en todos los pueblos de América Latina, iniciando relaciones amistosas que el tiempo afianzará entre los futuros ciudadanos de los distintos países...» (*La Frontera*, Tijuana, 5 de octubre de 1934).

Invitado por el Club de Leones en Tijuana, a finales de los años 70, un tal Miguel Rodríguez cuenta cómo, para ser orador en charlas cuyo contenido era siempre el mismo, temía que la suya careciera de interés «dado que es un tema histórico que hasta los niños de párvulo conocen» (*El Herald de Baja California*, «Día de la Raza», 12 de octubre de 1978). Sin embargo logra conquistar a su auditorio comparando la hazaña de Colón con los grandes viajes contemporáneos para descubrir el espacio extraterrestre. Y todavía en 1987, en la primera plana del *Diario de Ciudad Juárez* (12 de octubre de 1987) unos niños, no mayores de cinco años, ataviados a la antigua como marineritos españoles, llevan dibujos que representan las tres carabelas de Colón. La carabela se ha vuelto un signo visual tan reconocible como ambiguo por polifacético. En territorios como Puerto Rico, una de las primeras islas descubiertas por Colón, donde el 12 de octubre ha cumplido una función de vuelta

a los orígenes hispánicos —hay que subrayarlo—, la carabela puede servir, ya desde los años 20, de icono publicitario para fomentar la urbanización de un territorio norteamericanizado.



Publicidad en *El Mundo*, San Juan de Puerto Rico, 12 de octubre de 1928. Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras [en microfilm]. Fotocopia de Miguel Rodríguez.

Aunque en décadas recientes, en México el 12 de octubre ha seguido siendo feriado en el calendario cívico, se fue reduciendo su carácter de fiesta total en la que las autoridades ponen en escena un «ideal de raza». La prensa muestra que va disminuyendo el interés por la celebración, sobre todo entre los maestros organizadores de festivales escolares. En 1958 «pasó totalmente desapercibido por quienes tienen obligación de mantener vivo el amor hacia los grandes acontecimientos de la humanidad», se queja *El Herald*, de Tuxtla, en Chiapas (16 de octubre de 1958). Precisamente el 12 de octubre de 1975, perdiéndose la dimensión panamericanista de la fecha como los originales rasgos hispanófilos de la celebración, en la capital mexicana se reúnen como en un popurrí por diversos motivos, cada uno de ellos retomando celebraciones pasadas. En la plaza del Zócalo se organiza un festival artístico con luz y sonido para conmemorar el 650 aniversario de la fundación de México-Tenochtitlan. En Tlatelolco, además de elogiarse a Colón así como al presidente de la República en turno, actuó el grupo musical Tonatiuh con danzas prehispánicas e interpretó una banda sinfónica la marcha Cuarto Poder. Y, como en 1968 cuando se usó la fecha para que se abriesen las Olimpiadas, en el gran estadio Azteca se inauguran los Juegos Deportivos

Panamericanos en una «fiesta de la Amistad y la Paz Internacional» (*El Nacional*, 12 de octubre de 1975).

Al recorrerse la evolución del 12 de octubre de uno al otro extremo del continente, el análisis de las formas que toma en función de los requerimientos del poder político y de las demandas de los agentes sociales ilustra también su papel como barómetro en diferentes coyunturas. Se han señalado repetidamente los tempranos, numerosos y variados festejos en Argentina. En 1930 la caída de Yrigoyen, tan ligado a la oficialización de la fiesta, da pie a que la prensa hable de una nueva época. Así, para *La Nación*,

pese a los trece años transcurridos desde que fue decretada, Buenos Aires celebra hoy, puede decirse que por primera vez, la Fiesta de la Raza [...] ha dejado de ser el día en que se conmemora, con más o menos recato, con más o menos hipocresía, digámoslo al fin, la fecha del advenimiento al poder público del señor Yrigoyen (*La Nación*, 12 de octubre 1930).

En la década de los años 30 la celebración de la fecha se desplaza efectivamente a nuevas dimensiones. Así como en las escenificaciones y en las veladas de los primeros tiempos las «enseñas patrias» representaban la pluralidad de unas veinte naciones y el simbolismo de los colores identificaban visualmente a cada república hermana, se inventan nuevos emblemas a través de los que pueda vibrar en las ceremonias escolares una fuerte y emotiva unanimidad. La llamada Bandera de la Raza —diseñada por el militar uruguayo Ángel Camblor, enarbolada por primera vez en Montevideo por la poetisa Juana de Ibarbourou y presentada en diciembre de 1933 en la VII Conferencia Panamericana que tuvo lugar en esa ciudad—, debía ser objeto de rituales escolares en los diversos países para crear una conciencia de solidaridad.

El significado de la bandera es unir a los pueblos con los lazos de la Justicia y la Fraternalidad. Las tres cruces que con vivos destellos resaltan, en la nivea blancura del glorioso pendón, recuerdan a la humanidad la ruta que Cristo señaló a las naciones cuando, al morir por todos, dio el más sublime ejemplo de amor a los hombres (Camblor 1935, 32).

Asociando la colonización con el catolicismo, es importante también una lectura religiosa del Día de la Raza. No solo los festejos tradicionales, desde sus inicios, consistían también en tradicionales prácticas religiosas, sino que a menudo el relato del descubrimiento en sus detalles —la intervención del fraile confesor, el celo apostólico de la reina, el mesianismo de los colonizadores—, se plantea en términos de evangelización. Como lo subrayan en los años 30 numerosos textos ligados a un ideario conservador, en particular en los países

rioplatenses, se trata de celebrar la Raza que reza a Jesucristo y habla en español. El 12 de octubre de 1934 culmina apoteóticamente el Congreso Eucarístico Internacional, el primero que se organiza en el continente americano, presidido por el legado papal, el cardenal Eugenio Pacelli, quien cinco años después sería Pío XII. Se conmemora entonces, con el viaje de Colón, el IV Centenario de la expedición de Pedro de Mendoza, quien fundara Buenos Aires: «Después de muchos años de paganismo y de barbarie había llegado por fin la promesa de la redención». En años posteriores la prensa otorga mayor relieve a los aniversarios del Día de la Raza repetidos con los años y a su propia historia, que a los motivos por los que tradicionalmente se festejaba. En 1974, la recién viuda de Perón, «Isabelita», preside otro congreso eucarístico, esta vez nacional, para conmemorar cuatro décadas del primero. Por su parte Ricardo Balbín, el veterano político de la Unión Cívica Radical, recuerda la llegada al poder del radical Yrigoyen un 12 de octubre. Ese mismo año, multiplicándose el simbolismo, también se vislumbran atisbos, en un país tan golpeado por las dictaduras militares, de lo que será pronto el futuro. Con motivo de las bodas de oro de las escuelas de artillería, se festeja el 12 de octubre como homenaje al ejército y su papel en la sociedad (*La Nación*, 14 de octubre de 1974).



Portada de libro. Ángel Cambor (1935). *La Bandera de la Raza símbolo de las Américas en el cielo de Buenos Aires. Contribución a la historia y a la propaganda del Ideal*. Montevideo: Ediciones Unión Hispanoamericana. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

Entre dos siglos

Para concluir, vemos cómo a lo largo de muchas décadas en el siglo XX y antes de que se ponga en duda y se critique la celebración, en todas y cada

una de las naciones americanas se conmemora un acontecimiento señalado canónicamente como su génesis. ¿Qué somos? ¿De dónde venimos? Así se pone en escena la unidad hispánica, latinoamericana, indoamericana... En su apogeo y en su versión más generalizada hasta los años 80, el 12 de octubre ha servido para activar la memoria del amor a España, de lo que se llamó la perpetuación de la Raza a través de registros culturales en común, como la lengua, ampulosamente manejada en discursos, poemas y cantos, e insistentemente venerada en su unidad. Con ocasión del 12 de octubre de 1927, el gobierno del general Carlos Ibáñez en Chile abandona el sistema ortográfico que le era propio desde mediados del XIX, más propio a la pronunciación nacional, para alinearse sobre las normas de las academias de los demás países hispanohablantes como homenaje a la escritura de la lengua común.

Pero también nacionalizada, la fiesta puede ser vehículo de muchos otros relatos que podemos apreciar en discursos esquizofrénicos o en definiciones como la otorgada por *El Espectador* de Bogotá, en 1921: «Se celebró espléndidamente la inauguración del tranvía y la Fiesta de la Raza en Medellín» (14 de octubre 1921). En suma, unánime y diversificada, con la fiesta se enuncian mensajes diferentes, aún contradictorios. Si en los años siguientes al IV Centenario se exige la rememoración de la fecha para proclamar los beneficios de la colonización, la misma celebración desgastada por la costumbre retoma, al acercarse el V Centenario, un sorprendente vigor para proclamar, con igual vehemencia, lo negativo de la empresa colonizadora.

Precisamente es con motivo del 12 de octubre, en 1992, cuando los futuros neozapatistas realizan su primera acción insurgente, destruyendo el monumento al fundador de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas. Pero esa es otra historia.

Referencias bibliográficas

- Bloch, M. (1952). *Introducción a la historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cambor, Á. (1935). *La Bandera de la Raza símbolo de las Américas en el Cielo de Buenos Aires... Contribución a la historia y a la propaganda del Ideal*. Montevideo: Ediciones Unión Hispanamericana.
- García Sebastiani, M. (2016). Nacionalismo español y celebraciones hispánicas en Argentina: el 12 de octubre, una aproximación. *Anuario IEHS* 31(2), 159-179.
- Marcilhacy, D. (2010). *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Memoria de la Unión Iberoamericana (1913). *Celebración de la Fiesta de la Raza en 1913*. Madrid.
- Pérez Vejo T. y Yankelevich, P. (Coords.) (2017). *Raza y política en Iberoamérica*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Quesada, E. (1900). *Nuestra raza, discurso pronunciado en el teatro Odeón el 12 de octubre de 1900*. Buenos Aires: Librería Bredahl.
- Quesada, E. (1918). *El Día de la Raza y su significado en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Talleres Araujo.
- Rodó, J. E. (1919). *El camino de Paros (Meditaciones y andanzas)*. Valencia: Imprenta Hijos de F. Vives Mora.
- Rodríguez, M. (2001). Propaganda del sentimiento. En D. Rolland, L. Delgado Gómez-Escalonilla, E. González Calleja, A. Niño y M. Rodríguez (Eds.), *L'Espagne, la France et l'Amérique latine: Politiques culturelles, propagandes et relations internationales, XXe siècle* (pp. 403-488). París: L'Harmattan/CSIC.
- Rodríguez, M. (2004). *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana.

La fiesta del Pilar y el discurso religioso del 12 de octubre

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS
Universidad de Zaragoza

Resumen

El 12 de octubre no siempre tuvo una dimensión religiosa más allá de las propias fiestas del Pilar en Zaragoza. Con el desarrollo de la cultura política nacionalcatólica, la tradición pilarista fue asociada al descubrimiento de América y a la misión providencial de la nación española en el mundo. Estos discursos alcanzarían su apogeo durante el franquismo por la vinculación de la religión con las ideas de raza e hispanidad.

La coincidencia entre la fecha del descubrimiento de América y la fiesta de la Virgen del Pilar ha servido de base para numerosos relatos nacionalistas de carácter religioso. Sin embargo, cuando aquella mítica y mitificada mañana del 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón pisaba por primera vez las playas de la isla de San Salvador, las fiestas del Pilar apenas tenían relevancia, ni siquiera en la ciudad de Zaragoza. Resulta difícil pensar que el navegante genovés o cualquiera de su tripulación fueran devotos de la misma o, siquiera, tuvieran noticia de su propia existencia. Sería muchos años después, en el marco del desarrollo de un nacionalismo conservador español, cuando la coincidencia entre ambas fechas se transformaría en el patrocinio espiritual de la Virgen del Pilar que llevó a buen destino una de las grandes y definitivas epopeyas nacionales.

Más allá de la dimensión pilarista del 12 de octubre, otras facetas del descubrimiento fueron resaltadas para subrayar la dimensión religiosa de la aventura colombina. Así, retrospectivamente el viaje de las tres carabelas fue interpretado como parte de la misión evangelizadora de la nación española.

Según esta interpretación, el *leitmotiv* del proyecto de Colón era incorporar una parte del mundo a la Iglesia católica. Elementos como el papel de los franciscanos en los preparativos del viaje, el nombre de la carabela «Santa María» o las profecías de Colón sirvieron para apuntalar este relato.

Para abordar esta variedad de discursos religiosos tejidos en torno al 12 de octubre nos centraremos en primer lugar en el surgimiento y desarrollo de las fiestas del Pilar. A continuación analizaremos la reivindicación católica del descubrimiento de América como parte de su contribución al desarrollo de la civilización europea. En tercer lugar, observaremos la vinculación de la tradición pilarista con el descubrimiento de América y, finalmente, veremos el rol que desempeñó el 12 de octubre y el pilarismo en la cultura política nacionalcatólica.

Las fiestas de Pilar

Dos fechas destacan en la tradición pilarista, el 2 de enero, día de la aparición de la Virgen a Santiago a orillas del Ebro, y el 12 de octubre, día de la dedicación de su Iglesia. La primera y más antigua festividad se remonta al siglo XIII cuando se configura el relato de la aparición pilarista. El rastro de la segunda efeméride se retrotrae hasta al menos 1486, año en el que el 12 de octubre apareció por primera vez en los misales del cabildo zaragozano como la celebración de la fiesta de la dedicación de la Iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar. Estas dos fechas, como veremos más tarde, tienen un extraordinario potencial nacionalista ya que coinciden con la toma de Granada y el descubrimiento de América.

Progresivamente el 12 de octubre se fue convirtiendo en la principal celebración religiosa de la ciudad. El 8 de mayo de 1613 el Ayuntamiento de Zaragoza declaró que el 12 de octubre sería fiesta de precepto y la Virgen del Pilar patrona de la ciudad. Con ello, el Ayuntamiento se comprometía a organizar todo tipo de festejos cívicos para celebrar a su protectora y sus fiestas se convertían en uno de los festejos más importantes del calendario zaragozano. A pesar de la importancia que iba adquiriendo el 12 de octubre, el 2 de enero continuó ocupando un papel central en la vida religiosa zaragozana y aragonesa hasta bien entrado el siglo XX.

En 1723, a petición del Ayuntamiento, el papa concedió el rezo con octava de segunda clase para el 12 de octubre. Este privilegio papal implicaba la celebración de las vísperas, el 11 de octubre, y ocho días de celebraciones continuas. El día 12 de octubre se convertía en el momento central del culto

al Pilar con misa solemne y una procesión en la que aparecía representada la jerarquía de la ciudad. Además, la concesión de rezo propio conllevaba la inclusión de referencias a la advocación o intercesión de la Virgen del Pilar a lo largo de la misa del 12 de octubre.

La consolidación del 12 de octubre y la devoción al Pilar se produjo en un contexto relativamente hostil por las críticas que desde ciertos sectores de la Ilustración católica se formulaban en contra de las devociones marianas y otras formas de religiosidad popular al considerar que alimentaban el fanatismo y la superstición. De hecho, la propia tradición pilarista sufrió ataques por parte de ilustrados católicos como Gregorio Mayans que la calificó de «una fábula muy mal ideada» y, sobre todo, por parte de Juan de Ferreras, que en su obra *Synopsis histórica chronologica de España (1700-1727)* negaba su veracidad. El confesor de Felipe V, el padre Daubenton, consiguió una gran victoria para la devoción pilarista al lograr que las páginas de aquella obra fueran suprimidas por real orden. La devoción pilarista también crecía en importancia para la recién instaurada dinastía borbónica, que veía en esta y otras tradiciones eclesiásticas un elemento de legitimación de su poder.

A comienzos del siglo XIX, la fecha del 12 de octubre continuó ganando en importancia en Aragón y recibió la doble sanción del rey y del papa. En 1804, Carlos IV concedió un privilegio real por el que el 12 de octubre se convertía en fiesta de precepto para toda la diócesis de Zaragoza. Además, por breve pontificado de 1807, el 12 de octubre pasaría a celebrarse con rezo propio y rito doble de primera clase con octava en todo el reino, lo que dotaba a esta festividad del mayor rango ritual posible dentro del Breviario romano. Esta concesión venía a reforzar la fiesta del Pilar como la más importante dentro del calendario litúrgico zaragozano, solo superada por las fiestas grandes de la Iglesia romana. Este privilegio no lo llegaría a alcanzar el 2 de enero, que solo disfrutaría del rezo de segunda clase a partir de 1815.

Todas estas concesiones pontificas fueron promovidas por el Ayuntamiento de Zaragoza, lo que evidencia la creciente importancia que tenía la devoción para la vida de la ciudad. El concejo zaragozano parecía decantarse por el 12 de octubre como fiesta principal frente al 2 de enero. Las razones son muy diversas y no podemos descartar cuestiones como la benignidad del clima, el momento del ciclo agrícola o el hecho de que la fiesta del 2 de enero estuviera inserta en plenas navidades. Sea como fuere, gracias a las negociaciones del concejo municipal con la Santa Sede, ambas fiestas pilaristas alcanzaron el máximo reconocimiento papal, dieciséis días festivos, preferencia sobre fiestas de clase inferior en caso de coincidencia, la inclusión de referencias a la

intercesión o advocación del Pilar en las misas del 12 de octubre y 2 de enero, y por encima de todo, la sanción pontifical de esta tradición mariana.

En los asedios que sufrió Zaragoza durante la Guerra de la Independencia, los Sitios 1808 y 1809, el Pilar se convirtió en un símbolo de la resistencia española frente a los franceses. Durante los años siguientes al conflicto, el recuerdo de este papel sirvió para articular una lectura nacionalista española de esta advocación mariana. Sin embargo, a pesar de la importancia del Pilar durante los Sitios y su papel en el marco de los incipientes discursos nacionalistas españoles, las fiestas del Pilar tardarían todavía en ser vinculadas con el descubrimiento de América.

El descubrimiento de América en la cosmovisión católica

Durante el siglo XIX, la Iglesia reivindicó el descubrimiento de América como propio. En un contexto en el que su contribución a la civilización europea se veía cuestionada desde el protestantismo y el positivismo, los católicos vieron en el descubrimiento y evangelización de América una manera de inscribirse en el relato de la modernidad. El origen de esta visión estaría en el libro *La croix dans les deux mondes ou la Clef de la connaissance (La cruz en los dos mundos o la clave del conocimiento, 1845)* del conde francés Roselly de Lorgues. En ella, se señalaba como «el descubrimiento de América fue el fruto espontáneo del catolicismo; y rigurosamente obra de la Fe. No fue otro que el genio católico el que reveló la existencia del otro hemisferio» (Roselly de Lorgues, 436). Este libro sirvió de inspiración para numerosas apologías de la inspiración católica del descubrimiento de América así como para la campaña para la canonización de Cristóbal Colón, quién aparecía como «un perfecto cristiano; además del más hábil geógrafo de su tiempo, un naturalista sin saberlo, un poeta sin quererlo, un jefe de escuadrón, un astrónomo, un administrador, un jefe de gobierno, y, por añadidura, el más grande marino que haya existido» (Roselly de Lorgues, 437).

La Santa Sede concedió una gran importancia a la conmemoración del IV Centenario del Descubrimiento de América. En julio de 1892, León XIII dirigió la encíclica *Quarto abeunte saeculo* a los episcopados de América, España e Italia para pedir que celebraran el 12 de octubre con un *Te Deum*. La referencia a Italia no solo estaba fundada en el origen genovés del personaje sino también en su importancia como elemento identitario para una de las principales comunidades católicas de Estados Unidos, los italoamericanos. En dicho texto, el papa volvía sobre la interpretación católica del descubrimiento en clave de contribución a la civilización:

Un nuevo mundo surgió por mérito suyo [Colón] del inexplorado seno del Océano centenares de miles de criaturas salieron del olvido y las tinieblas para pasar a integrar la familia humana; de la barbarie fueron llevados a la mansedumbre y la civilización; y lo que infinitamente más importa, perdidos como estaban, fueron regenerados a la vida eterna gracias a la participación de los bienes que Jesucristo les procuró. [...] Tenemos motivos muy particulares para querer conmemorar con reconocimiento esta inmortal empresa. De hecho, Colón es uno de los nuestros. Poca atención se ha prestado al motivo que le condujo a explorar el *mar tenebroso* y a su forma. Es indudable que en el diseño y en la ejecución de esta empresa tuvo una parte principal la fe católica, de modo que por esta razón también tiene la raza humana otra gran deuda con la Iglesia.

Siguiendo los deseos del papa, el 12 de octubre de 1892 se convirtió en una auténtica conmemoración transnacional. En Estados Unidos, los católicos prácticamente monopolizaron los festejos del centenario, dado que aquellos más seculares se concentraron en la *World's Columbian Exposition* que tuvo lugar en Chicago en 1892. Entre todos los festejos destacaron aquellos de New Haven en los que Caballeros de Colón, asociación con una fuerte presencia de emigrantes irlandeses, fue capaz de congregarse a 40.000 personas para celebrar el 12 de octubre. En todas las diócesis latinoamericanas, desde México a Buenos Aires, pasando por Lima o Montevideo, se celebraron *Te Deum*, misas solemnes y festejos civiles con fuerte presencia religiosa para conmemorar el descubrimiento de América. Por encima de estos festejos destacaron los organizados en Colombia, donde la buena sintonía entre autoridades políticas y religiosas dio realce a las celebraciones religiosas y en Chile, donde la Unión Católica trató infructuosamente desde 1888 de impulsar una celebración colectiva latinoamericana del descubrimiento de América que festejara simultáneamente el 12 de octubre en todas las catedrales americanas y españolas. En Latinoamérica, las celebraciones se plantearon también como actos de reconciliación y agradecimiento a la madre patria. Así, el obispo de Ancud (Chile), Ramón Ángel Jara señalaba que

es el momento de pagar por primera vez este triple tributo de gratitud a Dios, a la España y a Colón [...] Son los hijos de la América latina los que, ligados por una misma lengua, unas mismas costumbres y un mismo afecto hacia la España, están llamados a formar entre sí una especie de alianza, una generosa unión para celebrar solemnemente el cuarto Centenario del descubrimiento de nuestro continente (Jara 1890, 13-14).

La convergencia entre el descubrimiento de América y el Pilar

La obra del abogado y auditor de guerra, Mariano Nogués y Secall (1801-1872) explotaría, por primera vez, el potencial nacionalista de las dos principales festividades pilaristas, el 12 de octubre y el 2 de enero. En su *Historia crítica y apologética de la Virgen nuestra señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días* (1862) señalaba como

por una coincidencia misteriosa las épocas principales del culto de nuestra Señora venían a enlazarse con las principales también de las glorias de la Nación. En el día 2 de enero de 1492 ondea el pabellón de Castilla sobre las torres de la Alhambra, y el 2 de enero se cree que vino María Santísima a Zaragoza con el Pilar: el 12 de octubre del mismo año 1492 descubre Cristóbal Colón la primera tierra de América, en la isla de San Salvador, y el 12 de octubre es el día en que Zaragoza celebra la festividad de su Virgen. ¿Habrán querido significar esta Señora por tal coincidencia que su culto debe ser nacional, que como patrona oculta dirige todos los acontecimientos grandiosos para la España, de tal modo que se verifiquen en los días consagrados a su culto? Sea de esto lo que quiera, no cabe duda que el primer templo de la cristiandad en España debe considerarse como un monumento nacional (Nogués y Secall, 375).

Sobre estas coincidencias, Mariano Nogués y Secall identificaba un ciclo glorioso de la historia de España fundado en el catolicismo. Por la Virgen del Pilar, Santiago predicó en España, por ella reconquistó la Península Ibérica y por ella descubrió y evangelizó el Nuevo Mundo (Nogués y Secall, 16, 336-337). La identificación entre la fiesta de la aparición del Pilar el 2 de enero y la conquista de Granada no tuvo mucho éxito y, a pesar de su potencial, apenas fue explotada por los discursos nacionalistas católicos.

Suerte muy distinta corrió el 12 de octubre, especialmente a partir del centenario de los Sitios de Zaragoza en 1908. Como clausura inesperada de estos festejos, el ya mencionado obispo de Ancud, Ramón Ángel Jara, llegó a la capital aragonesa con 19 banderas latinoamericanas bendecidas por el papa en noviembre de 1908. Desde la organización del IV Centenario del descubrimiento de América, Jara quería realizar algún tipo de homenaje a la «madre patria» en señal de agradecimiento por haberles transmitido la fe, la raza y la lengua. La idea se había gestado en el Congreso Mariano Internacional que

había tenido lugar en la ciudad de Zaragoza aquel mismo año y en el que se vinculó la epopeya americana con la tradición de la Virgen del Pilar.

Con motivo de la ofrenda se organizó una procesión el 29 de noviembre de 1908 que fue hasta la plaza de la Constitución donde se celebró la entrega de banderas ante el monumento a los mártires de la Religión y la Patria. Ante una multitud, Jara señaló que cuando futuras generaciones preguntasen por el significado de esas banderas se les conteste «que son los fúlgidos diamantes de una corona que la América ha ceñido a las sienes de la única Reina que no muere, como justo pago de otras joyas que dejó caer sobre la cuna de ese nuevo continente la soberana de Castilla». Tras colocar las banderas en el Pilar, el acto se cerró con un discurso del arzobispo de Zaragoza donde se glosaron las virtudes culturales, sociales e industriales de «esta unión ibero-americana, esta alianza, esta confraternidad de España y vuestras naciones americanas» (Traval y Roset 1909, 86, 94).

Aquel mismo año, la Acción Social Católica de la ciudad decidió conmemorar anualmente la ofrenda de la fiesta de las banderas como una fiesta de la herencia católica española en América y su destino providencial como nación misionera y redentora. Sin embargo, la convergencia entre el 12 de octubre americanista y pilarista era todavía incompleta, dado que la conocida como «fiesta de las banderas» se realizaba en noviembre, no solo porque la ofrenda hubiera sido ese mes sino también porque consideraban que la cargada agenda de actos religiosos no permitía inscribirla en los festejos de octubre. Paradójicamente, la primera conmemoración anual que se puso en marcha en Zaragoza del descubrimiento de América no fue asociada a la fiesta del Pilar. Además, las celebraciones que se realizaron desde 1909 no tuvieron una dimensión pública ya que se redujeron a un acto muy elitista en el Salón Blanco de la Liga Católica en el que se entremezclaban los discursos de intenciones con poemas y jotas a la Virgen del Pilar.

A pesar de estas limitaciones, la fiesta de las banderas se convirtió en la primera celebración anual del descubrimiento de América. Sus festejos se institucionalizaron cinco años antes de las primeras campañas para celebrar la fiesta de la raza. De hecho, la fiesta de las banderas acabó por inscribirse en las fiestas de la raza aunque sin perder por ello su propia dinámica y autonomía. A pesar de los esfuerzos de la Unión Iberoamericana por impulsar la fiesta de la raza, las autoridades locales entendieron que esta fiesta ya se celebraba en Zaragoza y por ello, tan solo cambió el nombre de un festejo que siguió realizándose en noviembre, por lo cargado del calendario en octubre.

El 12 de octubre y la cultura política nacionalcatólica

El nacionalcatolicismo fue una cultura política que se gestó a finales del siglo XIX y que alcanzó su máxima expresión durante las dictaduras de Miguel Primo de Rivera y Francisco Franco. Esta cosmovisión contrarrevolucionaria, según Ismael Saz (2003), «parte del supuesto de la consustancialidad de lo español y de lo católico, hace de la eliminación de lo no católico –la *anti-España*– el núcleo de su proyecto nacionalizador». Además, aceptando elementos de la modernidad capitalista, «postula la vuelta a los sistemas de valores e instituciones anteriores a la revolución liberal: Iglesia, Monarquía, corporaciones y regiones» (Saz, 53).

Entre los mitos que movilizó esta cultura política estarían los asociados con la Virgen del Pilar y su dimensión militar y americanista. En el marco del centenario de los Sitios, en 1908, el arzobispo de Zaragoza, Juan Soldevila logró que se concediera por real orden los honores de capitán general a la Virgen del Pilar, en recuerdo al título que informalmente se le había atribuido a esta devoción durante la Guerra de la Independencia.

La Virgen del Pilar sirvió para canalizar una serie de exaltaciones del ejército español y su misión providencial. Un año después de la concesión de estos honores comenzaba la Guerra del Rif. La cercanía de fechas entre la toma del Gurugú en 1909 y las fiestas del Pilar consolidó una interpretación religiosa de este conflicto. La prensa católica comenzó una campaña para que los soldados aragoneses pudieran celebrar el 12 de octubre en Marruecos. Por suscripción popular se enviaron 9.500 escapularios de la Virgen del Pilar, financiados mediante suscripción y con la inscripción «¡Capitana de nuestros ejércitos, ampáranos!». Con ellos, la Virgen del Pilar estaría «sobre los pechos de nuestros soldados valerosos, seguros podemos estar de que la que, por reciente real orden, es capitán general del ejército español, ha de derramar sobre sus tropas, siempre triunfantes, los consuelos dulcísimos de su celestial protección y amparo». Además, las fiestas del Pilar de aquel año tuvieron un carácter bélico, con concursos al soldado que mejor cantara una jota y homenajes a los sacrificios que realizaban los militares en el Rif.

Durante la dictadura de Primo de Rivera, la guerra de Marruecos alcanzó un papel central en la liturgia nacionalcatólica. Estos rituales le permitieron atribuir a las campañas africanas un carácter de misión providencial como baluarte de la civilización cristiana, papel que, según esta lectura nacionalcatólica, España siempre había tenido. Primo de Rivera eligió Zaragoza y la

basílica del Pilar como el principal escenario de las celebraciones por las victorias en las campañas marroquíes, que además se hicieron coincidir con las fiestas del 12 de octubre de 1925 y 1927. En 1925 se homenajeó al batallón del infante por su defensa de Kudia Tahar con la ciudad engalanada y cubierta de banderas y carteles patrióticos. El recién nombrado arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Domenech y Valls, exaltaba a los militares señalando como hacen «en este día demostración gallarda de su fe montando su primera guardia en la Basílica Mariana del Pilar, donde España venera a la Virgen de la Raza». La definitiva victoria en el Rif fue celebrada por orden de Alfonso XIII en Zaragoza. A los festejos acudieron el dictador Primo de Rivera y el general José Sanjurjo. En la Santa Capilla se celebraron exequias por todos los soldados muertos en las campañas del Rif desde 1909. En la ceremonia principal, realizada en el altar mayor de la basílica, se flanqueó la *via sacra* por las banderas hispanoamericanas y española. Finalmente, el 12 de octubre se declaró fiesta conmemorativa nacional en honor del triunfo de las tropas españolas en África. Con la victoria de 1927 se cerraba un ciclo de exaltación militar africanista en el marco de las fiestas del Pilar. La basílica se convertía en lugar de exaltación de las victorias militares pasadas y presentes, concentrando heroísmo, martirio, patriotismo y catolicismo.

El segundo elemento de esta cosmovisión nacionalcatólica, América, fue movilizado especialmente durante la dictadura de Franco a través del culto al Pilar y el 12 de octubre. Si bien la fiesta de las banderas ya había puesto en diálogo ambos elementos, fue a partir de 1936 cuando esta alcanzó su máxima expresión. La Virgen del Pilar y su fiesta quedaron asociadas a dos componentes de primer orden dentro del discurso ideológico franquista: hispanidad y raza.

La idea de raza tenía un carácter polisémico y no era *per se* conservadora, aunque a partir de la década de 1920, los sectores reaccionarios se fueron apropiando de ella en una versión militarizada y religiosa. Aunque inserta en el calendario oficial instaurado el 9 de marzo de 1940, el día de la raza no necesitó de ningún decreto para ser celebrada en zona franquista durante la Guerra Civil. Esta celebración tuvo un carácter religioso y estuvo asociada a la devoción pilarista. De hecho, el primer 12 de octubre tras terminar la guerra fue celebrado por Franco en Zaragoza y en diciembre de ese año las autoridades franquistas concedieron a la Basílica del Pilar el título de «Santuario de la Raza».

El segundo de los términos fue acuñado por el sacerdote Zacarías de Vizcarra y desarrollado por Ramiro de Maeztu en su obra *Defensa de la Hispani-*

dad (1934). En el catolicismo español, este texto fue calurosamente acogido y, de hecho, al poco de publicarse, el arzobispo de Toledo, Isidro Gomá y Tomás, hizo referencia explícita a él en un discurso pronunciado el 12 de octubre de 1934 en el Teatro Colón de Buenos Aires con el título de «Apología de la Hispanidad». Gomá defendía que «América es la obra de España. Esta obra de España lo es esencialmente del catolicismo. Luego hay relación de igualdad entre hispanidad y catolicismo, y es locura todo intento de hispanización que lo repudie».

Desde un principio, ambas nociones fueron explícitamente vinculadas a la Guerra Civil y su legitimación. Como se ha señalado, el primer 12 de octubre tras terminar la guerra fue celebrado por Franco en la ciudad de Zaragoza. Tras una misa solemne con *Te Deum* en la basílica del Pilar, el dictador leyó un discurso a los pueblos hispánicos ante representantes diplomáticos de países hispanoamericanos, Portugal y Brasil. Desde la exaltación de la Virgen como guía en la victoria militar y en las glorias pasadas de la nación, Franco interpelaba a los pueblos hispánicos diciéndoles «que nada de cuanto a ellos les sucede, ni nada tampoco de cuanto a nosotros nos sucede es indiferente –ni lo fue nunca para pueblo ninguno en condiciones parecidas de historia– para nuestro futuro destino». Por ello, pedía a la Virgen «la unidad, la libertad y la grandeza de la comunidad hispánica en el mundo».

La conmemoración en 1940 del XIX centenario de la venida de la Virgen a Zaragoza sería la ocasión para vincular la tradición del Pilar con la historia de España y, especialmente, con la idea de raza e hispanidad. De hecho, en los prolegómenos de esta celebración, el 30 de diciembre de 1939, Ramón Serrano Suñer declaró la basílica del Pilar como «Templo nacional y santuario de la Raza en agradecimiento por los innumerables beneficios que nos ha dispensado durante la guerra.» Además, se incluía un informe de la Real Academia de la Historia en el que se incidía en la asociación de la imagen del Pilar con los grandes momentos de la historia de España (conquista de América o Guerra de la Independencia), culminando en la Guerra Civil.

A pesar de que la idea de raza fuera preferida por el falangismo y la hispanidad fuera mejor recibida por los sectores nacionalcatólicos, ambos discursos se superpusieron durante el primer franquismo y solo a partir de la reorientación política del régimen tras la Segunda Guerra Mundial la idea de raza comenzó a entrar en declive. En un contexto más proclive al falangismo como 1941 se declaró a la Virgen del Pilar: «Reina de la Hispanidad». La idea

fue propuesta por el teniente de alcalde del Ayuntamiento y futuro fundador del Instituto de Cultura Hispánica de Aragón, Juan Bautista Bastero Beguiristáin. Además de los hitos ya mencionados del descubrimiento de América, los Sitios y la Guerra Civil, Bastero Beguiristáin recordaba la ofrenda de las banderas del obispo Ángel Jara como punto de arranque de la recuperación del hispanoamericanismo. Así, aprovechando la conmemoración del patronato de la Virgen sobre la ciudad, proponía que si «todo el Mundo Hispano tiene idéntico pensamiento: Si el Santo Pilar de Zaragoza es la Raíz y el Tronco de la Hispanidad, la Santísima Virgen del Pilar debe ser proclamada REINA DE LA HISPANIDAD» (Archivo histórico municipal de Zaragoza, Gobernación, Varios, caja 3918, exp. 4860).



Cartel de las fiestas del Pilar del año 1940. Archivo Municipal de Zaragoza.
4-3-0352

La propuesta se materializó en un concurso de ensayos sobre este tema cuyo ganador se iba a hacer público en la fiesta de la hispanidad que tendría lugar el 12 de octubre de 1942 en la Lonja de Zaragoza, el mismo lugar desde el que Franco realizó su discurso a los pueblos hispánicos. La idea tuvo muy buena acogida y logró una espectacular difusión en toda España. El ganador fue el párroco de Santa Cruz de Yanguas (Soria), Francisco Gutiérrez Lasan-

ta, con *La Virgen del Pilar. Reina y patrona de la Hispanidad*. Aunque el trabajo aportaba más bien poco, la obra le sirvió para convertirse en uno de los eruditos más importantes del pilarismo. Gutiérrez Lasanta repetía los tópicos historicistas de la Guerra de la Independencia, las campañas del Rif o la Guerra Civil, para mostrar la especial protección de la Virgen y la devoción con la que era correspondida por el pueblo hispánico.

Poco después de terminar la Segunda Guerra Mundial, la fiesta del Pilar sirvió para tratar de eliminar todo vestigio de la afinidad de España con las potencias del eje a través de la convocatoria por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas de Zaragoza de una plegaria nacional mariana por haber triunfado en «nuestra cruzada» y mantenido la neutralidad durante la Segunda Guerra Mundial y se consagró España a la defensa del dogma de la Asunción. El responsable del acto de consagración fue Eduardo Bilbao, presidente de las recién creadas Cortes franquistas (1943), con el objetivo de dar visibilidad a una institución que formaba parte del incipiente lavado de cara de la dictadura. Bilbao realizó una lectura mariana de la historia de España que culminaba con un nuevo favor del Pilar: la no intervención española en la Segunda Guerra Mundial.

En 1954 la celebración del Congreso Mariano Nacional en Zaragoza sirvió de nuevo para poner a las fiestas del Pilar en el centro de la agenda religiosa y política nacional. Los actos contribuyeron al lavado de cara del régimen que había culminado con la firma del Concordato de 1953 y los pactos con Estados Unidos. En la recién inaugurada plaza del Pilar, Franco, de rodillas, consagró España al Inmaculado Corazón de María el 12 de octubre de 1954. La tradición pilarista servía al dictador para hacer una lectura mariana de la historia de España, centrada en la evangelización, la reconquista, el descubrimiento de América y la Guerra Civil:

Aquí vinisteis a dar alientos a nuestro Padre en la fe, Santiago; disteis después temple heroico a nuestros mayores para luchar durante siglos contra los infieles hasta lograr la unidad religiosa y política de nuestra Patria; vuestra intercesión nos obtuvo la victoria cuantas veces hubimos de enfrentarnos con injustas invasiones y últimamente ante el mortal peligro de los Sin Dios. Regalo de predilección de Vuestro Divino Hijo y vuestra fue la elección de España para llevar la fe y la civilización a veinte Naciones de América y Asia, y Vos ayudasteis, incluso con milagrosas apariciones a nuestros misioneros y soldados para que los indígenas fraternizaran con nosotros (*Crónica*, 1957, 184).



«Franco consagrando España al Inmaculado Corazón de María ante el Pilar».
Fotografía de la *Crónica del Congreso Mariano Nacional Zaragoza, octubre de 1954. Primer Centenario del dogma de la Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María (1957)*. Zaragoza: *El Noticiero*.

La declaración oficial del 12 de octubre como fiesta de la Hispanidad en 1958 no hacía referencia al Pilar aunque sí a la civilización cristiana. En este sentido, conviene señalar como algunos contenidos del 12 de octubre irían perdiendo progresivamente importancia conforme avance el período, tales como aquellos vinculados a la Guerra Civil. En paralelo, el 12 de octubre de 1958 se iniciaba en Zaragoza una práctica que representaba a la perfección el tránsito de estas devociones tan politizadas hacia lo folclórico y turístico: la ofrenda de flores al Pilar. Por consejo del catedrático Antonio Beltrán y del jefe territorial de Falange y fundador de Radio Zaragoza, Jesús Muro, el concejal Manuel Rodeles propuso la celebración de esta fiesta inspirada en el modelo de la Virgen de los Desamparados de Valencia. La ceremonia se planteaba como un homenaje de Aragón y las provincias españolas al Pilar en el que ataviados con trajes regionales, los devotos ofrecían flores con las que tejer un manto en una estructura metálica situada en la plaza. El éxito de la ofrenda fue decisivo para la declaración de las fiestas del Pilar como fiestas de interés turístico nacional en 1965, elemento que muestra la despolitización de esta devoción mariana y su reinención en clave de legado cultural apolítico y aséptico, totalmente apto para turistas y con un gran potencial de acomodo a los nuevos tiempos.

Por tanto, los significados religiosos atribuidos al 12 de octubre fueron diversos y evolucionaron con el tiempo. Por un lado, en el marco local, las

fiestas del Pilar se fueron convirtiendo progresivamente en los principales festejos de la ciudad de Zaragoza, desplazando otras celebraciones religiosas como el 2 de enero, fecha de la aparición de la Virgen del Pilar a Santiago. Por otro lado, en el marco de las pugnas con el protestantismo y el materialismo, la Iglesia católica recuperó el descubrimiento de América como parte de la vindicación de su contribución al desarrollo de la civilización europea. Sin embargo, la asociación entre la tradición pilarista y el descubrimiento de América fue bastante tardía y hubo que esperar a la segunda mitad del siglo XIX para que la coincidencia entre ambas fechas fuera exaltada como parte de una supuesta misión providencial. De hecho, en un primer momento, el sólido anclaje popular de las fiestas del Pilar actuó más bien como una rémora para el desarrollo de los discursos hispanoamericanos al saturar el 12 de octubre de ceremonias religiosas.

Fue con la conformación de una cultura política nacionalcatólica cuando se dotó al 12 de octubre de un hondo significado religioso como parte de la exaltación de la esencia católica de la nación española y su misión providencial en las guerras del Rif y en la evangelización de América. Ya fuera como Virgen de la Raza o Reina de la Hispanidad, la Virgen del Pilar fue uno de los elementos centrales de los discursos nacionalcatólicos que hacían del 12 de octubre uno de los acontecimientos que mejor condensaban la esencia católica de la nación española.

Referencias bibliográficas

- Alares López, G. (2005-2006). Una *sinfonía de multicolor variedad*: el Instituto Cultural Hispánico de Aragón (1950-1971). *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 80-81, 253-274.
- Cenarro Lagunas, A. (1997). La reina de la hispanidad: fascismo y nacionalcatolicismo en Zaragoza, 1939-1945. *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 72, 91-101.
- Crónica del Congreso Mariano Nacional Zaragoza, octubre de 1954. Primer Centenario del dogma de la Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María* (1957). Zaragoza: *El Noticiero*.
- Gomá y Tomás, I. (1941). Apología de la hispanidad. En R. de Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*. Madrid: Imprenta Gráfica Universal.
- Jara, R. A. (1890). *Unión Católica de Chile. Celebración del IV Centenario del descubrimiento de América por Colón*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

- Nogués y Secall, M. (1862). *Historia crítica y apologética de la Virgen nuestra señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días*. Madrid: Imprenta de Alejandro Gómez Fuentesnebro.
- Ramón Solans, F. J. (2014). *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ramón Solans, F. J. (2017). La fiesta de las Banderas. Hispanoamericanismo católico en Santiago de Chile, Zaragoza y Buenos Aires (1887-1910). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 47(2), 229-247.
- Roselly de Lorgues, F. (1845). *La croix dans les deux mondes ou la Clef de la connaissance*. París: L-F. Hivert.
- Saz Campos, I. (2003). *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons.
- Serrano Martín, E. (2015). *El Pilar. La historia y la tradición*. Zaragoza: Mira.
- Traval y Roset, M. (1909). *La unión hispano-americana en el Pilar de Zaragoza*. Barcelona: Eugenio Subirana.
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

El 12 de octubre y la Universidad: hitos y singularidades

CAROLINA RODRÍGUEZ LÓPEZ

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Desde 1918 y hasta 1945 la Universidad contribuyó a la celebración del 12 de octubre. En diferentes momentos políticos para España, la Universidad desempeñó, al menos, tres roles esenciales: sirvió de escenario de actos conmemorativos organizados por otras instituciones, fue productora de un discurso útil para avalar la conmemoración, y albergó celebraciones especiales y edificios singulares que certificaban el ideario político con el que el régimen o el gobierno abordaban el Día de la Raza.

La decisión de reconocer la fecha del 12 de octubre como el día nacional de España que acaba de cumplir 100 años congregó los esfuerzos de las instituciones del Estado que, se consideraba, mejor papel podían jugar en el asentamiento y la conmemoración de la efeméride. Si un estado nación quería que un día como ese calara entre la población, se convirtiera en referente y fueran respetadas las bases sobre las que la elección del día se asentaba, necesitaba concernir a todos sus organismos y precisaba de lo que cada uno mejor pudiera aportar. La Universidad no estuvo fuera de ese circuito y en diversos momentos asumió papeles centrales en la celebración, pero también en la tarea para dar consistencia científica al hecho o hechos históricos que se recordaban con ese día y que se querían marcar como ejemplares y conformadores de identidad.

Si hacemos un recorrido cronológico por los diversos eventos que, en la Universidad de Madrid, se organizaron para la ocasión o en los que participó en la primera mitad del siglo XX, podremos hacernos una idea de, al menos, tres roles esenciales asumidos: sirvió de escenario de actos conmemorativos

organizados por otras instituciones como, ejemplo, el Ayuntamiento; fue productora de discurso que servía para avalar la conmemoración (sus catedráticos fueron oradores en diversos eventos a ese propósito) y albergó celebraciones especiales y edificios singulares que certificaban el ideario político con el que el régimen o el gobierno del momento abordaran el Día de la Raza.

Desde el momento mismo de la constitución de la fiesta, en 1918, el gobierno animó a que desde la instrucción pública se celebrara el día con total solemnidad y se involucrara a alumnos y profesores. La Universidad de Madrid fue rápida en su respuesta y asumió, ese mismo año, la celebración de diversos actos que le permitieran sumarse a la petición. No parecía, no obstante, el mejor momento para hacerlo, dados los problemas de salud pública que se generalizaron en la capital con la epidemia de gripe. Tuvieron que suspenderse los actos de apertura del curso académico 1918-1919 y, unos días después, se anularon también los actos previstos para la primera celebración del 12 de octubre en el Paraninfo de la Universidad, así como también la adjudicación de premios que se había anunciado para ese día y cuya resolución quedaba pendiente de anunciarse. Las circunstancias no impidieron, sin embargo, que el premio se fallara el último día de diciembre de aquel año. Los premiados y los temas elegidos fueron los siguientes: primer premio dotado con 200 pesetas a Paulino Gallego Alarcón con un trabajo titulado «Lo que debe importar a una nación no es su muerte, que es ley natural, sino la continuación de su personalidad». El segundo accésit, dotado con 100 pesetas, cayó en manos de José María Foncillas Loscertales que presentó un trabajo titulado «Federación e intercambio». Un tercer accésit, también dotado con 100 pesetas, lo obtuvo Roberto Sánchez Jiménez, que firmó el trabajo «Universitas Magistrorum et Scholarium». Un par de trabajos más recibieron mención honorífica y 50 pesetas. Fueron el de Antonio Pello y Bañuls, titulado «El venidero espíritu social», y el de Jesús Yébenes García, «Aspecto intelectual del problema hispanoamericano» (Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid, AGUCM, SG 1250).

Al año siguiente, la Universidad también estuvo presente en el recuerdo de la fecha del 12 de octubre, pero en este caso como espacio de reunión de estudiantes llegados de América. En 1919, la Juventud Hispanoamericana convocó con motivo de la efeméride una manifestación escolar como homenaje a la América española y a los estudiantes americanos. La organización hacía un llamamiento para que los estudiantes madrileños se unieran también y se congregaran, a las 11 de la mañana, en la puerta de la sede central de la Universidad de Madrid en la calle de San Bernardo. La convocatoria se

hacía siguiendo una consigna clara: «La juventud no sólo anuncia el porvenir, lo santifica o lo denigra. Laboremos entre todos el advenimiento de una España mejor y de una América mejor. Honremos lealmente a la juventud y santifiquemos el porvenir». La Juventud Hispanoamericana se había fundado en Madrid en ese mismo año, bajo el patronato regio, como plataforma de estudiantes americanos residentes en España. Dependía de la Unión Iberoamericana que financiaba las becas y el establecimiento de los estudiantes extranjeros en España.

La primera ocasión en la que encontramos referencias a la celebración del Día de la Raza en la Universidad es en 1920. El 19 de octubre de ese año, en el Paraninfo de la Universidad en la calle de San Bernardo se organizó una sesión solemne bajo la presidencia del ministro de Estado y con la asistencia de la corporación municipal del Ayuntamiento presidida por el alcalde Ramón Rivero de Miranda, conde de Limpias. El acto había sido una iniciativa municipal y resulta interesante que el lugar elegido fuera precisamente la Universidad, que convocó a su claustro de profesores y, también, a los cuerpos diplomático y consular de las repúblicas hispanoamericanas y otras tantas representaciones oficiales. Se solemnizaba el Día de la Raza y para iniciar el acto tomó la palabra el Marqués de Lema, ministro de Estado y, después, el alcalde. Pero en ningún momento hicieron referencia al ámbito académico en el que se encontraban. Tampoco señalaron el escenario universitario otros representantes: el de la Juventud Hispanoamericana, José Luis Pando Baura, el concejal del Ayuntamiento de Madrid, Alfredo Serrano Jover, o Fernando Jardón, del cuerpo consular americano. Tampoco lo hicieron Mario García Kohly, embajador de Cuba o Luis Armada y Losada, el marqués de Figueroa, y presidente de la Unión Iberoamericana. Sí que lo hizo, como le correspondía, el rector de la Universidad, el catedrático de Bioquímica José Rodríguez Carracido. Su alocución ubica el espíritu y el tipo de contribución que la Universidad quería hacer al acto, no solo se ofrecía un lugar solemne, sino que se ponía a toda la institución al servicio del gobierno.

Gran contentamiento ha sentido la Universidad al recibir la petición del dignísimo Sr. Presidente del Ayuntamiento de Madrid, del salón del paraninfo para celebrar la Fiesta de la Raza. Me apresuré a contestar a la comunicación interpretando el sentimiento unánime de esta Universidad, ofreciendo no sólo este local, sino la Universidad entera y la colaboración del Profesorado y de los estudiantes para cuanto nos necesitasen a fin de dar esplendor a esta fiesta de trascendencia incalculable (...). La

Universidad viene celebrando ya actos para el fin de la confraternidad hispanoamericana. El presente no es una novedad para esta institución, es uno más de una serie, aunque más grandioso de todos los hasta aquí celebrados. Por lo mismo, que esta solemnidad es extraordinaria, yo me complazco en decir a todos los representantes de los pueblos hispanoamericanos, a todos los estudiantes americanos que, cada vez en mayor número, vienen a honrar esta Universidad, recibiendo sus enseñanzas, que esta es su casa, que aquí estamos todos, en absoluto, a su disposición, con los brazos abiertos, con el mayor derramamiento de alma, para llegar a la más íntima compenetración y confraternidad del espíritu (*Sesión solemne* 1920).

En su discurso, el rector apelaba asimismo al papel internacional al que estaban llamadas las repúblicas americanas, especialmente en el contexto de posguerra mundial y en el que sería prioritario apostar por alianzas basadas en afinidades, también espirituales:

Pero, señores, hay algo significativo en que venga a celebrarse esta fiesta en el paraninfo de la Universidad relacionándose con el curso de los sucesos mundiales. Después de las pasadas tremendas conmociones, a consecuencia de las cuales están revueltos y agitados todos los intereses humanos, han de volver las cosas a sedimentarse de modo distinto a su anterior estado, y en esa futura sedimentación, las afinidades espirituales son las que más se han de buscar, para construir federaciones de pueblos de la misma raza, y entre éstas la vasta, vastísima federación hispana para realizar la obra humana en lo porvenir les esté designada pesar en los destinos del mundo, como seguramente han de pesar las jóvenes Repúblicas tan pujantes, tan vigorosas, que por obra de nuestra colonización han formado su alma con un sentido ideal que mucho aprovechará a la futura Humanidad (...). Así como en España, después de aquella larga y laboriosa gestación de la edad media, llegó, por fin, a la consumación de la obra de la Reconquista, y surgió entonces el ideal nacional, así también en estos momentos, después de estas tentativas relaciones diplomáticas, de uniones cada vez más frecuentes e íntimas, se llegará a constituir en el porvenir una nación federativa, con independencia de cada uno de los Estados, y esa nación espiritualmente federada, será la nación hispánica, de la cual entonces surgirá un ideal grandioso, como surgió el ideal grandioso español a final del siglo XV y principios del XVI (*Sesión solemne* 1920).

Pero para llegar a consolidar esa nación hispánica sería necesario, al decir del rector, que pudiera contarse con firmes y sólidos pilares científicos que no cuestionaran y que reafirmaran la apuesta internacional. La función de la Universidad aquí quedaba clara, en ella podría conformarse con fundamento el ideal hispánico, el que ese día se estaba celebrando:

Y este ideal, señores, ¿dónde se habrá elaborado? Seguramente en todos los centros de cultura, y, por consiguiente, en la Universidad. Las Universidades con las que más necesidad tienen de ponerse al habla, en comunicación íntima, para ir realizando obra común de compenetración, de la cual, seguramente surgirá el ideal hispánico por la gran confederación de la España de allá del Atlántico que ha de realizar Dios sabe qué grandes empresas en los tiempos futuros (*Sesión solemne* 1920).

Solo tres años más tarde, en 1923 y ya con Miguel Primo de Rivera en el poder, la escena se repitió, casi con similar protocolo y convocantes. Ese otro 12 de octubre, el Paraninfo de la central recibió al jefe del directorio militar y bajo su presidencia tomaron la palabra el alcalde de Madrid, Alberto Alcocer; Luis Aldunate, embajador de Chile, y Ruy de Lugo-Viña, comisionado del Municipio de La Habana. El acto tuvo un momento poético en el que Manuel Machado leyó el poema del venezolano Eloy Andrés Blanco titulado «Canto a la madre Patria». La lectura de poemas se instaló en estos actos como forma protocolaria y selecta de apelar a la cultura compartida. No eran poca cosa ni el lector del poema ni tampoco el autor. Cuando Eloy Andrés Blanco empezó a conocerse en España, ya había recibido en su país un primer premio de poesía, en 1918, por su «Canto a la Espiga y al Arado», y ya había publicado, también en ese año, su primera obra dramática, *El huerto de la epopeya*. En 1923, obtuvo el primer premio en los Juegos Florales de Santander con su poema «Canto a España». Con su viaje a España para recibir el premio se instaló aquí durante un año. En el acto universitario de 1923 se leyó su poema, una especie de reconocimiento a la labor salvadora de España, la única capaz de un rescate cultural en mitad del naufragio que el mundo vivía. Los ecos de la guerra finalizada pocos años antes y los cambios que en Venezuela se estaban operando estaban en el centro de su obra poética.

Se invitó también a participar a la primera mujer que tomó la palabra en un acto de esta naturaleza. Se trata de Blanca de los Ríos de Lampérez quien, en su discurso sobre la raza española, abundó en los términos sobre la madre patria que se avanzaban en el poema anterior. Sevillana, ilustrada,

escritora precoz y muy amiga de Emilia Pardo Bazán, Blanca de los Ríos Nostench –tras su matrimonio, Lampérez– participó en las discusiones de la época sobre «el problema de España», divulgó su preocupación por las relaciones entre España e Hispanoamérica y formó parte, entre 1927 y 1929, de la Asamblea Nacional Consultiva, organismo creado durante la dictadura del general Primo de Rivera (12 de septiembre de 1927) y que sin ser un Parlamento, sin tener competencias legislativas y sin representar soberanía alguna, fue el órgano de debate y asesoramiento sobre el que se asentaba la labor del gobierno. Se trataba de una cámara corporativa cuyos miembros eran designados por el presidente del directorio militar. Un total de 13 mujeres fueron invitadas por primera vez a formar parte de un órgano de estas características, entre ellas, Blanca de los Ríos.

En ese 1923, de nuevo, el discurso que más énfasis puso en la dimensión universitaria del acto y en la contribución de la Universidad a lo que se estaba celebrando fue el del rector de la Universidad Central que en estas fechas seguía siendo Rodríguez Carracido. En su intervención, tal vez en una melodía mucho más patriótica que la de su discurso de 1920, entra de lleno en el asunto de la leyenda negra, uno de los discursos más repetidos y extendidos internacionalmente sobre el negativo papel ejercido por España durante la colonización de América. Carracido trataba de ilustrar con datos más positivos y menos oscuros el aporte de España en su relación con América para alejarla así de los argumentos y estereotipos que recordaban el tratamiento de los nativos, la esclavitud, la imposición del cristianismo y el expolio material (*Sesión solemne* 1924).

El rector de la Universidad de Madrid, incluso, se permitía esta vez no solo hablar en nombre de la institución que representaba sino en la de España entera. El Día de la Raza era para él la mejor manera de situar correctamente el papel de España en su relación con América y de acabar con la leyenda negra.

Estoy ya en el fin de mi vida, declinando rápidamente; pero sigo con las mismas ilusiones de la juventud, con las ilusiones patrióticas, que siempre he sentido fervorosamente, a pesar de todas las críticas despiadadas que del patriotismo se han hecho, la estimación creciente de la obra de España, honradamente proclamada por historiadores de alto vuelo y reconocida también por halagadoras manifestaciones de las muchedumbres. Ahora que sus hijas se reúnen en tono suyo para formar la familia de la Raza debo decir que llegará el tiempo –y no será muy lejano– en que la constituirán

seiscientos millones de almas, y esa gran familia de la Raza será uno de los elementos poderosos e influyentes en los futuros destinos del mundo (...). En nombre de España he de agradecer con toda el alma a los representantes de los países americanos, que aquí tan elocuente y consoladamente, para nuestras pasadas mortificaciones, han intervenido en homenaje que se tributa a esta fiesta. En todo instante ofrecerá su colaboración entusiasta para que no se regateen recursos, a fin de que la obra que España realizó en el siglo XVI sea un prólogo que estimule a sus hijas a continuar rebasándolas aquella empresa en los siglos venideros (*Sesión solemne* 1924).

En estos dos eventos celebrados en la Universidad a iniciativa del Ayuntamiento se mantuvo un tono que se correspondía con la forma en la que desde el gobierno se estaban conduciendo y dirigiendo las relaciones con Hispanoamérica. El ideal panhispánico que se difundió en actos de este tipo durante la dictadura de Primo de Rivera tuvo, además, su representación espacial en el proyecto de la Ciudad Universitaria de Madrid, como enseguida veremos.

El tono y la escenografía cambiaron con la primera celebración del 12 de octubre en la Universidad durante la Segunda República. En el acto de ese día de 1931 concurrieron varias circunstancias muy interesantes que evidencian diferencias claras con respecto a momentos anteriores. Para empezar, el acto lo convocaba la Unión de Ingeniería Iberoamericana, no lo hacían ni el Ayuntamiento ni la propia Universidad, y se invitó a presidir el evento al presidente del gobierno provisional de la República, Niceto Alcalá Zamora. Según avanzaba la crónica inicial con la que los discursos pronunciados ese día se publicaron el «Parainfo de la Universidad de Madrid sirvió de adecuado y majestuoso escenario y vióse su amplitud plena de selecto público, donde como es lógico, no faltaba ni la nutrida representación del mundo diplomático de los países iberoamericanos ni la muy completa de la técnica ingenieril». En el acto intervinieron Carlos E. Montanés (representante del Instituto de Ingenieros Civiles), Leonardo Torres Quevedo (presidente de la Unión de Ingeniería Iberoamericana), Enrique Bermúdez, embajador de Chile en Madrid y el catedrático de esta Universidad y ministro de Justicia, Fernando de los Ríos. Precisamente fue él mismo quien tomó la palabra, en su casa universitaria, en sustitución del presidente del gobierno, que estaba enfermo. Ahora, el vector conductor del acto no se centraba en la hermandad entre las culturas americana y española, ni en el reconocimiento de la labor de colonización de España en América, tampoco se menciona ni se intenta restañar, al menos ex-

plícitamente, la herida provocada por la leyenda negra. Ahora se reivindicaba el papel de la ciencia, de la ciencia que se hace en la Universidad, para unir a los pueblos y mejorar sus proyectos comunes. Se canalizaba en este acto el ideario del proyecto que para la Universidad y el espacio científico español quería traer la República.

Hemos sentido una complacencia hondísima al ver como en este acto se subraya aquello que de continuo se cree que es lo más ausente de la vida histórica española, a saber: la razón científica en su aspecto técnico. Y es justo y conveniente que así se haga; justo, porque en nuestra Historia, aun cuando otra cosa se crea, juega enorme papel la vida científico-técnica, y quien conozca América y la historia de América, lejos de hallar aquí motivos para la duda, encuentra documentación indubitable para su afirmación (...). Es allí, en el corazón de Méjico, donde se levantó la primera Escuela de Ingenieros de Minas que hubo en el continente, y se levantó con una magnificencia que al gran alemán Humboldt hubo de admirar. Es allí, en la Universidad Náutica de Sevilla, donde por vez primera se hace objeto de estudio científico universitario todo el Arte de la Navegación y lo que ello implicaba, y es en esa Universidad Náutica en donde se inspiró más tarde Inglaterra. Y es allí donde se inspiró el libro de Martín Cortés sobre el Arte de Navegar, que es objeto de admiración justificada por los sabios ingleses, en 1556, si no me es infiel la memoria, que es cuando se publicó. Es entre nosotros donde por vez primera surgieron los grandes cosmógrafos; es en esos Centros de enseñanza, la Escuela de Pilotos de Cádiz y la Universidad Náutica de Sevilla, donde se pueden encontrar en el siglo XVI sabios de todos los países que, juntamente con nosotros, colaboraron a la formación de esa conciencia científica del renacimiento, esto que se juzga un rasgo característico de la nueva edad, es un rastro peculiar y hondo de la España del siglo XVI, que estamos obligados no sólo a continuar, sino a acrecentar. (...) El grano de almendra de la organización de un Estado es una organización científica, y mientras no hay una organización científica, todo lo demás es un cascabullo sin almendra. Es preciso, es absolutamente preciso, crear una administración técnica, científica, que sepa cómo ordenar aquel material que se suministra y que tenga, a su vez, información suficiente para que su capacidad analítica lo lleve a discernir del material que se le ofrece. Pero el mito de la ciencia tiene en estos instantes un inmenso ascendiente sobre la conciencia del mundo (Discursos pronunciados, 1931).

Serían, pues, estos tres los actos, los hitos, en los que la Universidad sirvió como escenario para la celebración del 12 de octubre. En los tres casos, sin ser la convocante ni la organizadora del acto, la institución asumió el rol de conducir el discurso erudito, la narrativa basada en el conocimiento del hecho histórico que se conmemoraba, de la aportación a la cultura y a la civilización que España había dejado en América. De los tres actos, el más claramente diferenciado es el que tuvo lugar en los primeros meses de la Segunda República española donde el tono, la apuesta y el compromiso de la Universidad, y desde ella, del gobierno, es por la ciencia, por la preeminencia de los saberes y del desarrollo técnico como forma de asegurar el progreso y el bienestar.

Con este mismo papel, el de productora del discurso académico y científico en las celebraciones del 12 de octubre, volveremos a encontrar a la Universidad también en los actos organizados para celebrar la fiesta de la Raza, en otros lugares, en diferentes emplazamientos y organizados por diversas instituciones. En 1924, por ejemplo, el Ayuntamiento de Madrid fue el encargado de organizar el acto; esta vez en el Teatro Real de Madrid y el rector de la Universidad fue llamado para tomar la palabra. Era la forma que el Ayuntamiento tenía de seguir cargando de erudición a la celebración. Allí hablaron el alcalde, el embajador de México, las actrices Lola Membrives y Josefina Tapias recitaron poemas de Rafael Yepes Trujillo y de Eduardo Marquina, respectivamente y, además de otros intervinientes, tuvo un lugar destacado, de nuevo, el rector Rodríguez Carracido. Su discurso coincidía en buena medida con el que había pronunciado un año antes, para la misma celebración, y en su casa universitaria. La leyenda negra que había tratado injustamente a España se veía, por fin, anulada gracias a la labor de los historiadores y al reconocimiento de las nuevas repúblicas americanas de la obra de España en sus territorios. Carracido, de nuevo, abundaba en la definición del ideal panhispánico que se desplegó en los años de la dictadura de Primo de Rivera.

Americanos y españoles estábamos completamente divorciados por hechos históricos que no necesito recordarlos. Está reconocido de una y otra parte que eso era no sólo absurdo, sino antinatural y el interés nos llama a la mutua inteligencia como nos llamaron los afectos en cuanto nos pusimos al habla, porque no puede quererse sino a los que se conoce. Nosotros no nos conocíamos. Los libros de América, las manifestaciones culturales de América, apenas venían a España, las nuestras también eran difícilmente recibidas allí; y, en cambio, la cultura francesa era la que formaba la inteligencia de aquellos pueblos. Hoy empiezan a conocerse y ha empezado

un pequeño trato para que, inmediatamente, aquello que fuera calor en el primer momento, sea transformado en incendio de sentimientos, en incendio de calor espiritual y este es el momento en que estamos y esto hay que fomentarlo y hay que continuarlo (*Festival Día de la Raza*, 1925).

En la celebración organizada al año siguiente, en 1925, el Ayuntamiento de Madrid invitó al decano de la Facultad de Ciencias a los actos que se estaban preparando para la celebración del día 12 de octubre en la Plaza de Colón y para los que se quería contar con las escuelas, facultades y academias para conseguir «la mayor solemnidad posible»; «la grandeza propia de la fecha gloriosa que se conmemora» y para contribuir con la universidad al «debido realce a aquella festividad patriótica» (AGCUM. 161/07.06).

Pero la fecha del 12 de octubre y la presencia cultural de la América española encontraron en la Universidad otras fórmulas de representación. El 17 de mayo de 1927 se constituyó la Junta Constructora, que comenzaría a pergeñar un proyecto de campus para Madrid, la Ciudad Universitaria. El rey Alfonso XIII quería con ello conmemorar los 25 años de su llegada al trono, pero también más cosas: reivindicar el papel del Estado en la conformación de las enseñanzas universitarias, el valor del catolicismo y la conexión, espiritual y cultural, con la América española. El contexto general en que este proyecto hunde sus raíces no ha de quedar al margen y tampoco la respuesta que la Ciudad Universitaria daba a las circunstancias que se vivían en 1927. En ese año, ya hacía veinte que funcionaba la Junta para Ampliación de Estudios y los sectores más conservadores de la política venían insistiendo en la situación de privilegio, de beneficio estatal, que una institución como esa, liberal, laica e internacional, tenía con respecto al lugar que el Estado liberal había reservado para la formación superior: la Universidad. El rey y quienes estaban a su alrededor entendieron que, si se quería y se necesitaba prestigiar a la Universidad y darle el papel central asignado por el Estado, esta debía ubicarse en un emplazamiento que le garantizara visibilidad y centralidad del saber, y que la singularizara en el espacio público, nacional e internacional que le correspondía tener a la institución. La creación de un recinto específico, una ciudad universitaria según el modelo norteamericano, aseguraba los dos primeros objetivos. La reserva de un espacio específico para que la América española tuviera su lugar y significación, el tercero. El ideario, que recuperaba el vínculo con Hispanoamérica, se había reforzado durante la dictadura de Primo de Rivera y es precisamente en sus años de directorio militar cuando el campus echó a andar.

Así, una de las ideas básicas del proyecto de campus fue la de hacer de este recinto un gran centro de conexión con los países de la América Hispana y para ello se proyectó la erección de varios edificios para la residencia de los estudiantes que desde allí quisieran venir a estudiar a España. Así, entendida la Ciudad Universitaria también como la ciudad de la Raza, se fueron concretando poco a poco algunos proyectos residenciales como los dedicados a Cuba, Perú, Chile y Uruguay. En mayo de 1930, por ejemplo, en un acto solemne el rey hizo entrega a un representante uruguayo de los terrenos donde se instalaría la residencia para los estudiantes de ese país. No obstante, como veremos más adelante, estos proyectos no llegaron a concretarse. Si bien fue evidente la rapidez con que se inició la construcción de buena parte del proyecto inicial del campus, tan solo nueve años después del inicio de las obras el campus fue un frente estable durante la Guerra Civil iniciada en 1936.

Durante la guerra y posguerra la fecha del 12 de octubre, su celebración y repercusión, y la presencia de América en la Universidad, ocuparon un lugar destacado. En 1936, en el primer año de la guerra, la Universidad volvió a ser escenario conmemorativo y, también, de justificación política de uno de los contendientes. Las Universidades de Salamanca y de Sevilla, controladas pronto por los franquistas, organizaron la celebración del 12 de octubre de 1936. En la primera, en una escena muy conocida e incluso cinematografiada, se produjo la crítica pública de Miguel de Unamuno a quienes, hasta ese día, eran sus compañeros de viaje político. La evolución ideológica de Unamuno vino determinada por los excesos represivos del régimen y por cómo le afectó especialmente la muerte del catedrático y alcalde republicano Casto Prieto Carrasco y del diputado socialista José Andrés Manso y, sobre todo, la detención de su discípulo favorito, Salvador Vila Hernández, rector de la Universidad de Granada, quien acabaría siendo fusilado. En aquella sesión tomaron la palabra el propio Miguel de Unamuno, en su calidad de rector y máxima autoridad en representación; el militar sublevado Francisco Franco, con Carmen Polo a su lado; el catedrático José M. Ramos Loscertales; el dominico historiador Vicente Beltrán de Heredia; el catedrático Francisco Maldonado de Guevara y Andrés; y el poeta y presidente de la comisión de cultura y enseñanza José M. Pemán. Los discursos cargados de vehemencia y retórica excitante provocaron las bruscas interrupciones del general José Millán Astray y sus seguidores con gritos y saludos fascistas. Se atribuyen a Unamuno las frases con las que este acto en Salamanca como motivo del 12 de octubre ha sido más conocido y analizado. Varían las versiones de lo que dijo porque no hay constancia escrita, pero se ha reconstruido como algo parecido a esto:

«... la nuestra es solo una guerra incivil. Nací arrullado por una guerra civil y sé lo que digo. Vencer no es convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión; el odio a la inteligencia que es crítica diferenciadora, inquisitiva, mas no de inquisición...». Las palabras del rector fueron interrumpidas por el «Viva la muerte y mueran los intelectuales» de Millán Astray. Al día siguiente, el claustro de la Universidad de Salamanca retiraba la confianza a Unamuno y le sustituía Estaban Madruga Jiménez. Ese mismo día, también tuvo lugar en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla un acto de celebración del Día de la Raza que estuvo presidido por el visir de Tetuán y en el que las palabras más llamativas de cuantas se han recogido fueron las del golpista Gonzalo Queipo de Llano quien, para la ocasión, reivindicó, como señaló Claret (2006), el papel del ejército y el de la Universidad: «Como militar –afirmó– creo que el cuartel es la escuela de ciudadanía; pero la Universidad debe ser centro de estudios superiores de ciudadanía, que arsenando (sic) ideas de orden recuerde a todos el camino del deber y salve la civilización, en peligro de perecer por las hordas rojas».

Durante el franquismo, la celebración del 12 de octubre implicó especialmente a la Universidad de Madrid, al menos, hasta la mitad de los años 40. Finalizada la guerra, habiendo sido la Ciudad Universitaria frente estable de guerra, el 12 de octubre de 1943 fue la fecha elegida para volver a inaugurar el campus y para anunciar el contenido de la Ley de Ordenación de la Universidad española con la que el franquismo definía y reorientaba la institución. Ese día, la explanada del complejo sanitario de la Ciudad Universitaria de Madrid parecía rebosar de gente. Una cruz de 18 metros de alto dedicada a la memoria de los caídos del bando franquista durante la guerra en ese lugar había inspirado a los diseñadores de la Universidad del régimen. Franco, como jefe de Estado, el ministro de Educación Nacional, José Ibáñez Martín, y las más altas autoridades militares, del Sindicato de Estudiantes Universitarios (SEU) y de la Iglesia, rindieron tributo a los estudiantes muertos en combate. Una corona de flores con la leyenda «La Universidad española a los héroes de la Ciudad Universitaria» resumía el evento.

Fue entonces cuando Franco pronunció un discurso que, lleno de referencias a la guerra, servía para enlazar el nuevo campus con la tradición universitaria española. Con sus palabras, el campus quedaba para siempre vinculado al recuerdo de la contienda y, además, le servía para reivindicarse como ganador. El relato de la recuperación de una tradición perdida a su vez agrandaba las posibilidades de reivindicar su victoria y de hacer ver a todos, estudiantes, profesores, ciudadanos, cuáles eran los valores que desde entonces se imponían. Todo el

recinto universitario se engalanó para la ocasión. En el lugar donde se levantaría más tarde el Arco del Triunfo, se colocaron banderas de Falange y del Movimiento; en la explanada de la plaza de Medicina se montaron tres tribunas y la gigantesca cruz, ya mencionada, con un altar. Frente a este se instaló una de esas tribunas, a la que se accedía por una escalinata, y en la que se situaron Franco y el gobierno. Estaba tapizada en terciopelo rojo y sobre ella se había bordado en letras doradas símbolos de la victoria. A espaldas de esta tribuna se levantó otra rematada por un gran pórtico adintelado. Y, a ambos lados del altar, se situaron otras pequeñas tribunas sobre las que ondeaban las banderas de España y del Movimiento, portadas por miembros del Frente de Juventudes. También, a ambos lados se situaron los coros del Seminario Conciliar y, al fondo de la explanada, las centurias del Frente de Juventudes de Falange. En las ruinas del Hospital Clínico se colocaron banderas a media asta. Desde los aviones se lanzaron coronas de flores. La inauguración contó también con un desfile militar a cuyo término todos los asistentes se dirigieron a la Facultad de Filosofía y Letras, en cuyo salón de actos, a modo de Paraninfo, se inauguró el curso académico 1943-44. Para la ocasión, intervinieron el catedrático de Geología Eduardo Hernández Pacheco, el rector Pío Zabala, el ministro de Educación José Ibáñez Martín, el jefe nacional del SEU Carlos María Rodríguez de Valcárcel, y el propio Franco. Después, se dirigieron todos a la Central Térmica y, por la tarde, tras un banquete, se inauguraron las Facultades de Farmacia y Químicas, la Escuela de Arquitectura y el Colegio Mayor Ximénez de Cisneros.



Inauguración del aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, 12 de octubre de 1943. Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (AGUCM 183/16-3).

Desde las primeras inauguraciones y tras la promulgación de la Ley de Ordenación de la Universidad en julio de 1943, estaban trazadas las líneas maestras para continuar la reconstrucción del campus. La ley servía para marcar el sello autoritario del nuevo régimen en el ámbito docente y para reclamar espacios para sus símbolos y políticas en el campus. Así, la Universidad recuperaba en su esencia las ideas fundacionales de la Ciudad Universitaria procurando aunar en un mismo espacio las disciplinas de la práctica profesional, la investigación y la transmisión de la cultura. Pero, además, se declaraba la Universidad confesional y católica, con el deber de ajustarse a los puntos programáticos del Movimiento. La ceremonia se volcaba en la idea de recuperar la idea panhispánica de la dictadura anterior buscando también el espacio para reconocer a América.

Para que la religión católica tuviera su presencia garantizada se habilitaron, en todos los edificios universitarios, locales destinados a albergar las capillas. Además, en un lugar destacado, el campus debía acoger un templo. La idea ya estaba presente en los planes originales y entonces se recuperó. La iglesia, que se dedicaría a Santo Tomás de Aquino, fue diseñada por Modesto López Otero. El proyecto inicial del templo se usó primero como iglesia de Santa María y acabó subsumido en el edificio que después albergaría, precisamente, el Museo de América. La presencia de Falange también tenía que destacar en el campus. Se diseñó pronto el Colegio Mayor José Antonio, más tarde Casa del SEU, y hoy día Rectorado de la Universidad Complutense.

El trazado de líneas simétricas para distribuir las facultades en el campus conducía a una auténtica plasmación de los poderes actuantes en la Universidad coronados por los edificios del Paraninfo y el Rectorado. El viario que se trazaba para la articulación del recinto universitario mantenía un itinerario didáctico y daba lugar en sí mismo a un ceremonial. El recorrido comenzaba en el solar de la cárcel Modelo donde las nuevas autoridades políticas decidieron que se levantara la sede de un ministerio encargado de la Fuerza Aérea. La entrada y salida del campus se haría a través del elemento más cargado de simbología, el Arco de la Victoria, que aún hoy contemplamos. El itinerario continuaba con la presencia estética del SEU en la casa que lo albergaría y en la estatua de José Antonio, reclamo de Falange. A continuación, el pensamiento católico se levantaba poderoso en forma de templo y de las referencias alegóricas a la íntima naturaleza confesional del franquismo. Al fondo, el principio de autoridad, tan marcado en el plano legislativo, otorga una preponderancia indiscutible al rector y a su edificio correspondiente, el Rectorado.

En ese trayecto, a partir de los diseños elaborados en 1943 se encontraba también muy visible la América hispana. En ese año, se encargó el proyecto

de la actual sede del Museo de América a los arquitectos Luis Moya y Luis Martínez Feduchi, empezándose la obra el mismo año y acabándose en 1954. Como señaló Krizmanics (2018), este tipo de edificios, con diseño neohistoricista, permiten reconocer un estilo arquitectónico propio y reconocible del franquismo. La inauguración, en presencia de Franco, tuvo lugar en otra fecha destacada para el régimen, tal vez la que más, el 18 de julio, de 1965.



Museo de América. Fotografía de José Luis González Casas.

El proceso de reconstrucción de la Ciudad Universitaria continuó y continuaron también las inauguraciones. En 1945, en una segunda vuelta, se volvió a elegir el 12 de octubre para poner en uso la Escuela de Estomatología y las facultades de Ciencias Físicas y Matemáticas. También ese día se puso la primera piedra del Colegio Mayor San Pablo, iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y se inauguraron la primera línea de tranvías Moncloa-Paraninfo y el club universitario en la zona deportiva.

El 12 de octubre, por tanto, no fue un aniversario ajeno a la Universidad, y especialmente a la Universidad de Madrid, durante los diferentes gobiernos y regímenes políticos por los que España ha pasado desde 1918 y hasta 1945. Tanto los contenidos que se querían transmitir con la celebración como la escenificación y los espacios señalados para América en la Ciudad Universitaria de Madrid hacían de la institución una pieza esencial para dotar de fundamento, simbolismo y capacidad de movilización política al día de fiesta nacional en España.

Referencias bibliográficas y fuentes

- Archivo General de la Universidad Complutense de Madrid (AGUCM).
- Carreño, L. (2013). La Federación Universitaria Hispanoamericana en Madrid. *CIAN-Revista de Historia de las Universidades*, 16(1), 51-80.
- Claret, J. (2006). *El Atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*. Barcelona: Crítica.
- Discursos pronunciados en el Paraninfo de la Universidad de Madrid, el día 12 de octubre de 1931, en conmemoración de la fiesta de la Raza, bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. Niceto Alcalá-Zamora* (1931). Madrid: Unión de Ingeniería Iberoamericana.
- Festival, Día de la Raza* (1925). Madrid: Imprenta Municipal.
- Krizmanics, G. T. A. (2018). El Museo de América de Madrid: ¿un instrumento para la política exterior española? *A Contracorriente: una revista de estudios latinoamericanos*, 15, 39-61.
- Pérez Villanueva Tovar, I. (2016). La ciudad universitaria de Madrid. Cultura y política (1927-1931). *Historia y Política*, 35, 47-70.
- Rodríguez López, C. (2008). Poder académico: los dirigentes universitarios en la España del primer franquismo (1939-1951). Una aproximación. En P. Gheda, M. T. Gurerrini, S. Negruzzo y S. Salustri (Eds.), *La storia delle università alle soglie del XXI secolo* (pp. 199-210). Bolonia: CLUEB.
- Rodríguez López, C. (2016). «Estando muertos todavía hablan». La Universidad de Madrid en el primer franquismo. *Ayer*, 101(1), 105-130.
- Rodríguez López, C. (2018). Ruina y reconstrucción: la Ciudad Universitaria en la posguerra. En C. Rodríguez López y J. Muñoz Hernández (Eds.), *Hacia el centenario: la Ciudad Universitaria de Madrid a sus 90 años* (pp. 283-314). Madrid: Ediciones Complutense.
- Rolland, D., Delgado Gómez-Escalonilla, L., González Calleja, E., Niño, A. y Rodríguez, M. (2001). *España, Francia y América latina. Políticas culturales, propagandas y relaciones internacionales, siglo XX*. París: L'Harmattan-CSIC.
- Sesión solemne celebrada bajo la presidencia del Sr. Ministro de Estado, en la Universidad Central el día 19 de octubre de 1920 para conmemorar la Fiesta de la raza* (1920). Madrid: Imprenta Municipal.
- Sesión solemne celebrada en el Paraninfo de la Universidad Central el día 12 de octubre de 1923 para conmemorar la Fiesta de la raza* (1924). Madrid: Imprenta Municipal.

Columbus Day aux États-Unis, une commémoration transnationale

MARIE-CHRISTINE MICHAUD
Université Bretagne Sud

Résumé

Aux États-Unis, Columbus Day, bien que fête fédérale, est considéré comme une célébration italo-américaine. Les migrants italiens se sont appropriés cette commémoration à partir de la fin du XIXe siècle afin de légitimer leur présence en Amérique. La célébration de Columbus Day les a amenés à se forger une identité italienne d'abord transrégionale puis transnationale, italo-américaine. C'est le processus d'instrumentalisation de cette fête qui sera mise ici en évidence.

Aux États-Unis, Columbus Day est une fête fédérale qui se célèbre tous les ans le second lundi du mois d'octobre. Elle met à l'honneur Christophe Colomb, le navigateur génois qui est à l'origine du développement du Nouveau Monde et des liens indéfectibles entre l'Europe et l'Amérique. Elle comprend des parades, des messes, des activités récréatives et animations diverses en plus de rites commémoratifs (discours, déposes de gerbes de fleurs au pied de statues de Colomb).

Dans la conscience collective, ce jour férié fédéral s'apparente une fête italo-américaine: Christophe Colomb, bien que mandaté dans son expédition par la reine Isabelle La Catholique d'Espagne, était originaire de la péninsule italienne. Ainsi, progressivement, les migrants italiens installés aux États-Unis s'approprient la figure de Colomb. Ils se mettent à organiser les cérémonies pour non seulement s'unifier, ce qui donne naissance à une identité italienne transrégionale bientôt transnationale, mais également pour faire reconnaître leur contribution à la grandeur de l'Amérique et légitimer leur présence dans leur pays d'adoption.

Une commémoration américaine

Columbus Day est célébrée aux États-Unis de façon sporadique jusqu'à la fin du XXe siècle. D'un point de vue diachronique, cette commémoration passe par trois étapes importantes: le III^e centenaire de l'expédition de Christophe Colomb, en 1792; le IV^e centenaire, en 1892. Puis la célébration de 1992 qui, malgré le faste, remet en question l'apport bénéfique de l'aventure du navigateur: après le «Renouveau ethnique» des années 1970, le V^eme centenaire dévoile le caractère colonisateur de la découverte.

Dans les états où la population amérindienne est importante, l'arrivée du Génois est associée aux massacres et à la souffrance dont les indigènes ont été victimes, louer Christophe Colomb revient à louer le génocide amérindien et l'esclavage. D'ailleurs, et aujourd'hui encore, par esprit de protestation, divers états fédérés, sous l'impulsion d'associations amérindiennes telles que American Indian Movement, dénoncent l'héritage de Colomb et ne respectent pas ce jour férié (l'Arizona, l'Orégon, le Wyoming, le Dakota du Nord ou le Colorado par exemple).

La première commémoration notable dans les anciennes colonies britanniques a lieu en 1792 alors que les élites américaines souhaitent se démarquer de l'Angleterre et définir la spécificité politique et culturelle de leur nouvelle nation. L'arrivée de Colomb est choisie comme point de départ de l'épopée nationale étatsunienne car le navigateur, chrétien et évangéliste, est considéré comme un visionnaire et un homme de progrès, l'instigateur du développement des Amériques, celui grâce auquel la civilisation a été introduite sur le continent. Ainsi, la célébration de 1792, en raison de la récente indépendance de la nation, est une célébration nationale, patriotique, ponctuée de discours et de banquets à la gloire de la nouvelle république. Elle est organisée principalement dans les villes de la côte Est, à Philadelphie, Boston, Baltimore et New York. Colomb devient une icône nationale. Puis en raison des difficultés politiques et économiques de la construction du pays à la fin du XVIII^e et tout au long du XIX^e siècle, la commémoration n'est pas poursuivie. Elle est même pratiquement oubliée jusqu'à la fin du siècle quand les Américains voient dans l'année 1892, année du IV^e centenaire de l'arrivée de Colomb dans les Amériques, l'occasion de célébrer la grandeur américaine. Cette commémoration vise à célébrer la prospérité et l'expansionnisme américains, l'avancée du progrès sur l'état sauvage qu'avait trouvé Christophe Colomb et que les Anglo-Américains ont métamorphosé. En somme, il s'agit de glorifier la civilisation étatsunienne, d'où la volonté d'institutionnaliser l'événement.

Après la crise identitaire de la Guerre de Sécession, les Américains cherchent à se rassembler autour d'une figure qui soulignera leur exceptionnalisme. Ils organisent un événement sur le thème du «triomphe de l'Amérique». Pour la première fois, le Président des États-Unis, Benjamin Harrison, proclame officiellement que la journée doit être consacrée à la commémoration de l'arrivée du navigateur. Cette journée est désignée comme le jour de la découverte (Discovery Day). Elle a toutes les caractéristiques d'une fête nationale. Elle se veut grandiose (avec cérémonies multiples dans les lieux publics, les écoles et les églises), unificatrice et patriotique. C'est à New York que les festivités sont les plus importantes. Elles durent cinq jours et une statue de Christophe Colomb est érigée au centre d'une place qui prend alors le nom de Columbus Circle (*New York Times*, 13 octobre 1892, 11).

L'événement est également une opportunité pour les catholiques –les migrants irlandais et italiens surtout– de légitimer leur présence aux États-Unis en montrant leur contribution à la grandeur étatsunienne. Colomb n'était-il pas catholique et envoyé par la reine d'Espagne? Le «découvreur» de l'Amérique n'était-il pas italien?

Souffrant de discrimination, les catholiques établissent des associations afin d'être mieux reconnus dans l'environnement protestant américain. En 1792, on compte 30.000 catholiques; en 1892, on en dénombre 8,5 millions. Ils représentent une faible minorité mais leur nombre progresse. Les Irlandais, les plus nombreux et les mieux organisés, fondent l'association The Knights of Columbus dans le Connecticut en 1882 grâce à laquelle ils espèrent promouvoir la foi catholique tout en affirmant leur américanisme. L'association devient rapidement populaire, des antennes sont implantées dans divers états de la côte Est et le nombre d'adhérents atteint 40.000 en 1900. Les Irlandais choisissent Christophe Colomb comme patron de l'association car ils le considèrent comme la grande figure qui a introduit le catholicisme dans les Amériques. Il est un missionnaire, un évangéliste, donc une source de prestige et de fierté.

Ainsi, quand les Américains expriment leur intention de commémorer l'arrivée de Colomb dans les Amériques de façon ostentatoire et officielle en 1892, les Irlandais tiennent à participer à l'événement. Les Américains, pour consolider le prestige américain et réaffirmer l'identité nationale, dans une démarche «d'inclusion» des populations étrangères, encouragent des associations de migrants à défiler avec eux en témoignage de leur patriotisme. Pour la première fois, the Knights of Columbus et d'autres associations (de Russes, d'Italiens, d'Allemands ou de Polonais) défilent car tous doivent se retrouver

derrière un même drapeau, derrière des idéaux patriotiques identiques par-delà leurs origines diverses (*Magazine of American History*, novembre 1892, 38; *New York Times*, 15 octobre 1892, 9). Columbus Day prend alors des allures de fête étatsunienne transnationale et la participation de ces divers groupes minoritaires atteste les progrès de leur inclusion dans la société américaine.

Columbus Day, une célébration ethnique italo-américaine

Les migrants venus de la péninsule italienne saisissent l'occasion des cérémonies de 1892 pour se faire mieux accepter par les Américains. Surtout, au fil des années, leur engagement dans l'organisation de la célébration autant que leur participation vont constituer un élément constitutif de la dimension transnationale de l'événement. Columbus Day va accélérer leur américanisation, c'est-à-dire favoriser leur transformation en Italo-Américains en les pourvoyant d'une identité italienne dans une première étape. Les migrants vont métamorphoser cette fête étatsunienne en une manifestation de leur identité ethnique, expression double de leur italianité et américanité.

C'est en 1892 que les migrants originaires de la péninsule italienne commencent véritablement à être visibles et actifs dans l'organisation de Columbus Day. Victimes de discrimination de la part du groupe majoritaire anglo-américain, ils cherchent à légitimer leur présence sur le sol américain. Ainsi, lors des cérémonies, ils cherchent à exprimer publiquement leur patriotisme, leur contribution à la grandeur étatsunienne et leur souhait d'être considérés comme des membres à part entière de leur société d'adoption. En même temps, ils espèrent asseoir leur spécificité due à leurs origines, les mêmes que celles de Christophe Colomb, le Grand découvreur de l'Amérique! Lors de la commémoration, ils instaurent le rite d'une dépose de gerbe de fleurs aux pieds des statues à l'effigie du navigateur, des reconstitutions historiques de l'événement de 1492, l'intervention de fanfares italiennes. Ils «inventent des traditions» afin de souligner la contribution des Italiens à la destinée du continent, donc de gagner en respectabilité et en pouvoir. Cette démarche sert à justifier le mouvement migratoire récent issu de la péninsule italienne. Il s'agit d'un processus d'instrumentalisation de Columbus Day qui devient le fer de lance de leur lutte pour la reconnaissance de leur communauté, d'où les efforts multiples qu'ils développent à partir de 1892 pour que Columbus Day devienne une fête fédérale américaine en 1968 et donc entre au patrimoine de leur société d'adoption tout en célébrant leur identité ethnique. En 1934

le Président Franklin D. Roosevelt proclame que chaque année le 12 octobre devra être un jour de commémoration de l'arrivée de Colomb dans les Amériques. En 1968, cette journée deviendra un jour férié et la date sera changée pour le second lundi du mois d'octobre en vertu du Uniform Monday Holiday Act, le changement de date émanant de la volonté des syndicats de pourvoir la population d'un week-end de trois jours.

En imposant ces rituels, en s'appropriant cette célébration patriotique américaine, les Italiens montrent les progrès de leur américanisme en même temps que leur attachement à leurs traditions; ils défilent auprès de groupes de migrants et d'Anglo-Américains à la gloire des États-Unis, et, phénomène conjoint, complémentaire sans être contradictoire, ils dépassent les clivages régionaux qui caractérisent leur mode de socialisation traditionnel pour former un groupe ethnique plus solidaire, celui des Italiens aux États-Unis. Grâce à Columbus Day, ils se construisent un «imaginaire national», notion empruntée à Benedict Anderson (1983): sans se connaître, des hommes peuvent être amenés à penser qu'ils font partie d'une même nation ou d'une même communauté. Ils peuvent s'inventer un nationalisme et se forger une identité nationale commune fondés sur l'idée d'une filiation avec des héros communs (ici Christophe Colomb), le sentiment de partager une expérience identique (celle de migrants). Ainsi, aux États-Unis, ils acquièrent le sentiment de partager une histoire et une destinée. Leur filiation avec Colomb est une invention culturelle: premièrement, nombre de migrants, paysans analphabètes, n'ont jamais entendu parler du navigateur; deuxièmement, lors de la naissance de Colomb en Ligurie, l'Italie en tant qu'entité politique n'existait pas. D'ailleurs, lors de la conquête, les habitants de la péninsule, contrairement aux Espagnols par exemple, ne revendiquèrent aucun territoire en Amérique, ce qui peut présumer de leur manque d'intérêt ou de responsabilité dans l'histoire du Nouveau Monde.

En Italie, la commémoration de la découverte des Amériques n'est pas célébrée. Pendant les années 1920, la figure de Colomb est reprise comme symbole de prestige et de fierté nationale par Mussolini car le navigateur est un symbole d'esprit d'initiative. Il doit devenir un modèle de courage et de conquête pour le peuple italien, notamment lorsque l'Italie mussolinienne se lance dans une politique impérialiste en Afrique. Lors de la guerre avec l'Éthiopie que Mussolini veut envahir en 1935-1936, l'adoption d'une fête pour commémorer l'exploit de l'aventurier génois devrait aider à réaffirmer non seulement la grandeur de l'Italie mais également l'appartenance des Italiens à la race blanche «supérieure» face aux populations noires (éthiopiennes).

Aux États-Unis, les migrants italiens ne sont pas considérés comme appartenant à la même race que les Anglo-Américains. Ils appartiendraient à la race que les eugénistes définissent comme la race méditerranéenne tandis que les Anglo-Américains appartiendraient à la race nordique «supérieure». Les Italiens n'étaient alors pas considérés comme tout à fait blancs, en tous les cas, pas «aussiblancs» que les membres de la race nordique. Ainsi la conquête de l'Éthiopie tend à prouver «leur supériorité» sur des populations africaines noires, et par conséquent leur appartenance à un groupe au caractère blanc, cette situation facilitant leur intégration dans le *mainstream*. De plus une telle commémoration devrait renforcer les liens entre la mère patrie et les expatriés tout en exportant plus facilement le fascisme sur la scène internationale. Mussolini cherche donc à imposer cette célébration (en 1925 puis au début des années 1930) mais, comme elle ne s'inscrit pas dans l'histoire italienne, elle n'est pas suivie. Par opposition, Columbus Day fait partie de l'héritage des migrants italiens aux États-Unis. Aussi, ils s'approprient la célébration, résultat d'une démarche transrégionale elle-même outil du processus d'adaptation à la société étatsunienne.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, le bureau du recensement distingue les Italiens du Nord et ceux du Sud dans les statistiques. Mais, rapidement et lors de l'arrivée massive des Italiens du Sud, les autorités et l'ensemble des Anglo-Américains considèrent généralement les migrants originaires de la péninsule italienne comme un groupe national, celui des Italiens, ce qui va avoir pour effet de réduire les antagonismes régionaux parmi eux. En Italie, le système sociétal repose sur les principes du campanilisme, d'où la particularité de ce groupe et la spécificité du changement d'identité de ces individus puisqu'ils acquièrent une conscience nationale inédite aux États-Unis qui les amène à devenir des Italiens pour pouvoir mieux s'adapter à leur société d'adoption; Columbus Day participe à ce processus.

La construction de l'état-nation italien due au Risorgimento ne s'achève qu'au moment de la Première Guerre mondiale. Ainsi les femmes et les hommes qui arrivent de la péninsule avant cette période n'ont pas d'eux-mêmes une image d'Italiens; leur identification repose sur leur appartenance à leur village ou région, c'est-à-dire le campanilisme: le sentiment d'appartenance au groupe dont le territoire est surplombé par le campanile (et par extension le régionalisme). Ils sont donc avant tout des Napolitains, des Siciliens, des Calabrais, etc. sans avoir de conscience nationale. Mais, sans doute en raison de la formation récente de la nation italienne, ils sont considérés comme un groupe homogène par les Anglo-Américains et ils deviennent les

cibles d'une même discrimination malgré leurs différences. Tous sont regroupés sous l'appellation d'Italiens. Ce regard homogénéisant de la part des Américains fait partie du processus d'assimilation, à savoir d'uniformisation des populations suivant le modèle anglo-américain. Ainsi, encouragés à devenir un groupe solidaire et en même temps poussés à le faire afin de défendre leurs intérêts, ils se créent, s'imaginent –pour reprendre la formulation de Benedict Anderson– un nationalisme pour se pourvoir d'une nouvelle identité qui les rende plus forts et plus facilement assimilables. L'affiliation avec le navigateur génois a cet effet rassembleur de la population originaire de la péninsule italienne qui cherche la respectabilité à travers la légitimité de sa présence sur le territoire américain.

Se met en place dès la fin du XIXe siècle ce que Werner Sollors (1986) définit comme l'invention de l'ethnicité, c'est-à-dire un processus double qui transforme l'identité des migrants dans une démarche assimilationniste. Werner définit le phénomène de consensus d'une part qui établit une relation horizontale entre les hommes qui s'accordent à se trouver, à s'imaginer même, des points communs dans le but de se forger un sentiment de solidarité; d'autre part le processus de descendance qui unit les individus par des liens sanguins, de filiation. C'est la conjugaison entre ces deux processus –le consensus étant le plus important– qui sert de fondement à l'identité ethnique. L'expérience des migrants italiens et leur appropriation de la fête américaine de Columbus Day en est une illustration. En 1892, dans un processus de consensus, les migrants italiens commencent à se rassembler lors de la célébration de Columbus Day en dépit des clivages régionaux traditionnels qui divisent l'Italie et les enclaves ethniques implantées aux États-Unis; ils partageraient des liens de parenté avec le navigateur génois en tant que membre du peuple italien. Aussi, il y a coïncidence temporelle entre la construction de l'état-nation italien, la récupération de Columbus Day par les migrants en Amérique et la mise en œuvre de la construction de leur identité transrégionale.

Ce sont avant tout des Italiens du Nord qui se mobilisent pour célébrer Columbus Day avant 1892. Ils ont immigré aux États-Unis avant leurs compatriotes du Sud et sont mieux implantés dans l'espace socio-culturel américain. Ainsi ils voient les enjeux à être associés à cette célébration introduite dès la période révolutionnaire. Sur la côte Est des États-Unis, dans les villes où les Italiens du Sud se concentrent, c'est surtout au moment de la célébration du IV centenaire de l'arrivée de Colomb que la célébration «s'italianise». L'exemple de celle de New York où les Italiens sont les plus nombreux. En 1900 on compte 14.000 Italiens de la première génération à New York, est pro-

bant. Soixante associations italiennes, sans distinction d'origines régionales, défilent avec les autres groupes lors de la grande parade sur la 5^e Avenue à New York. La légion Garibaldi se fait remarquer par ses plumes et ses bannières (*New York Times*, 13 octobre 1892, 2 y 10). Des divisions militaires, des diverses délégations sont venues d'Italie pour participer à la parade, ce qui confirme que des liens forts sont maintenus entre l'Italie, nouvelle unité politique, et les expatriés. Des notables italiens influents, le propriétaire du journal *Il progresso italo-americano* Carlo Barsotti ou le banquier G.F. Morosini entre autres, intègrent le comité organisateur de la manifestation. Des collectes de fonds sont mises en place afin de subventionner les manifestations. La presse ethnique participe à la collecte de fonds que les associations italiennes mènent afin d'ériger un monument à la gloire de Christophe Colomb. Une statue du navigateur est érigée au centre de la place alors renommée Columbus Circle. Son inauguration dans l'après-midi du 12 octobre, rassemble en particulier le président des États-Unis, le maire de New York, le gouverneur de l'État, le consul général d'Italie, une délégation de trente représentants italiens et des dignitaires américains, italo-américains, espagnols et d'Amérique centrale puisque Christophe Colomb est considéré comme de découvreur des Amériques. L'archevêque de New York, monseigneur Michael A. Corrigan, bénit la statue. Les hymnes nationaux des États-Unis et de l'Italie sont joués, les drapeaux américain et italien sont brandis. Symboliquement donc, l'Italie et les Italiens sont reconnus; symboliquement les migrants des diverses régions de la péninsule sont regroupés derrière une même bannière; symboliquement, cette fête patriotique étatsunienne est en cours d'appropriation par les migrants qui voient dans cette stratégie un moyen de s'affirmer dans leur société d'adoption.

Columbus Day ou l'ethnicisation de l'identité italienne

Après le tournant de la célébration de 1892, les migrants italiens s'impliquent de plus en plus dans l'organisation de l'événement au point d'en devenir les principaux organisateurs dans les villes où leur communauté est assez importante. Aussi, Columbus Day devient une fête italo-américaine qui semble perdre son caractère patriotique étatsunien pour sublimer la contribution des générations successives d'Italiens au progrès de la nation. Son statut de fête fédérale conforte les migrants dans la reconnaissance du progrès de leur américanisation: c'est une fête fédérale mais à caractère italo-américain; paradoxe ou complémentarité?

L'ethnicisation de la célébration apparaît clairement lors des deux guerres mondiales. Pendant la Première Guerre mondiale, les commémorations sont couplées de collectes de fonds pour aider les soldats en Italie (*New York Times*, 22 septembre 1918, 40): l'Italo-American Union et le War Relief Fund of America lancent un projet pour contribuer à l'effort de guerre: sont mises en vente des médailles avec, sur une face, le dessin d'une caravelle qui rappelle celle de Christophe Colomb et sur l'autre l'inscription «Italie/Columbus Day/Amérique» qui place bien Columbus Day entre l'Ancien et le Nouveau Mondes. La mobilisation des Italiens des États-Unis pour subvenir aux besoins de leurs compatriotes en Italie témoigne du maintien des liens entre les migrants et leur pays d'origine. Les expatriés italiens s'unissent pour secourir leur mère patrie dans une démarche transnationale. Selon les anthropologues Nina Glick-Schiller, Linda Basch et Cristina Blanc-Szanton (1994), le transnationalisme est le processus par lequel le migrant se forge «une double vie» en maintenant des relations sociales, politiques et/ou culturelles, associatives, économiques avec son pays d'origine. Ainsi les trans-migrants créent un réseau d'interconnexions, multiples et constantes, entre leurs deux pays et ont le sentiment de participer simultanément à leur vie sociale, ce qui s'amplifie lors de crises dans le pays d'origine ou de guerres. La mobilisation des Italiens vivant aux États-Unis pendant le conflit tout comme l'attachement à célébrer Columbus Day montrent que leur expérience ne peut se comprendre que dans une perspective transnationale en raison de la transformation de l'identité de ces hommes et femmes qui se partagent entre leurs deux pays. Or, les périodes de guerre peuvent révéler un patriotisme double, l'attachement aux valeurs des États-Unis et la loyauté envers l'Italie. Pendant la Seconde Guerre mondiale, ce partage se traduit par le slogan de l'Italian American Labor Council fondé dans le but de soutenir les efforts de guerre américains tout en secourant l'Italie dans ses tentatives de reconstruction: «la victoire de l'Amérique sans la défaite de l'Italie». Ainsi la célébration de Columbus Day revêt une signification politique cruciale. En février 1942, les Italiens vivant aux États-Unis sont déclarés «étrangers ennemis» en vertu du décret présidentiel 9066; n'étant pas naturalisés américains, ils sont *a priori* toujours loyaux envers leur nation d'origine, l'Italie ennemie, et pas complètement intégrés. Ils doivent alors être soumis à certaines mesures d'urgence, comme un couvre-feu et être enregistrés auprès des autorités. Ils sont placés dans des camps afin d'être surveillés et de prévenir toute tentative de sabotage ou d'espionnage de la part d'une cinquième colonne. Leur américanisme est remis en question. Mais, parce que les membres naturalisés de la communauté italo-américaine

prouvent leur patriotisme en s'enrôlant pour aller combattre l'ennemi nazi et que des notables italiens ont convaincu le Président Franklin D. Roosevelt de leur loyauté, lors de la célébration de Columbus Day de 1942, le ministre de la justice, Francis Biddle, prononce un discours dans lequel il reconnaît que les Italiens sont des «citoyens responsables». C'est la fin de l'application du décret 9066 pour les Italiens. En effet, Roosevelt estime qu'il est important pour le parti démocrate de s'assurer le soutien politique des Italiens. Depuis son discours du 10 juin 1940 dans lequel il compare l'Italie à un traître qui a poignardé dans le dos son voisin (la France), le parti démocrate a perdu de son pouvoir parmi les Italiens qui se sont tournés vers le parti républicain. Ainsi, mettre fin au décret fait également partie d'une stratégie politicienne de la part du gouvernement.

Leur patriotisme est officiellement reconnu et Columbus Day consacre les sentiments pro-américains des Italiens. Les discours des diverses personnalités présentes lors des cérémonies sont retransmis sur les ondes de pratiquement tous les pays d'Amérique: le gouverneur Herbert Lehman, le vice-président Henry Wallace, le maire de New York, l'Italo-Américain Fiorello LaGuardia, en plus de Biddle louent les qualités des Italiens des États-Unis et réaffirment leur loyauté envers leur pays d'adoption (*New York Times*, 12 octobre 1942, 19). Des délégués de la plupart des pays sud-américains sont invités aux festivités; dans la matinée, quelque 25.000 personnes affluent à Columbus Circle pour assister à la dépose d'une gerbe au pied de la statue du héros génois (*Columbiad*, octobre 1942, 13). Les Italiens, malgré leurs dissensions politiques, nombreuses à ce moment-là, se rassemblent pour l'occasion. En effet, la communauté italo-américaine était divisée sur l'engagement des États-Unis dans la guerre et sur le soutien envers le régime fasciste. Au fil des mois, l'ensemble des expatriés prend conscience du caractère totalitaire du régime instauré par Mussolini et se rallie à la cause américaine. Ainsi, pour les Italiens, la célébration de Columbus Day en 1942 se présente comme l'occasion de réaffirmer leur américanisme, leur loyauté transnationale. D'ailleurs, pour consolider les sentiments de fraternité qui lient les deux pays et montrer que les deux peuples sont portés par une idée identique de leur destin, La Guardia ne compare-t-il pas le Président Roosevelt à Christophe Colomb, «un nouveau navigateur en quête de terres pour abriter les peuples malheureux» (*New York Times*, 13 octobre 1942, 13), un nouveau leader qui va apporter la liberté aux peuples opprimés? À mon avis (2011, 105), cet épisode reflète bien l'intention de dépasser les clivages politiques et nationaux pour témoigner non pas «d'une allégeance partagée [...] mais

d'une loyauté double». L'année suivante, et ce pour la première fois depuis le début des hostilités, des drapeaux italiens sont brandis pendant la célébration.

En devenant des Italiens, ces hommes et ces femmes sont disposés à constituer un sous-groupe de la société multiculturelle et multi-ethnique américaine. Ils se transforment en *white ethnics*. Leur nouvelle identité d'Italo-Américains va dépasser les frontières régionales italiennes et se définir à partir d'un syncrétisme socio-culturel d'éléments nationaux italiens et également américains. Ils deviennent des membres du *mainstream* (donc du groupe dominant, blanc) mais tout en conservant une identité spécifique, ethnique, puisqu'ils ne sont pas membres du groupe des Anglo-Américains dont les ancêtres ont fondé les colonies britanniques. Ils sont des Italo-Américains, ce qui amène Donald Tricarico (1989, 260) à définir leur ethnicité comme une *mainstream ethnicity*.

Columbus Day, vers une réflexion trans-ethnique

En juin 1968, le Président Lyndon Johnson signe la loi qui donne le statut de fête fédérale à Columbus Day qui sera dorénavant fêté le second lundi du mois d'octobre. La double loyauté des Italo-Américains est admise. C'est comme s'ils avaient enfin eu raison de la discrimination dont ils avaient été victimes et l'introduction de Columbus Day dans le calendrier des fêtes fédérales témoigne de l'acceptation de leur identité double, de leur héritage italien dans un environnement américain.

Les cérémonies sont un syncrétisme de pratiques étatsuniennes, avec parades et feux d'artifice, et d'éléments pro-italiens, comme les drapeaux, la musique italienne, le choix d'un grand Marshal italien ou italo-américain (en 2018 par exemple, lors de la dernière célébration de Columbus Day à New York, le Grand Marshal était Guy Chiarello, président de la société First Data Corporation et membre influent du monde des affaires, des nouvelles technologies et de la communication), Columbus Day est de nos jours la glorification –officielle– de l'identité transnationale des Italo-Américains. Ceux-ci veulent continuer de jouer un rôle social, culturel et politique dans leurs deux pays, et l'invitation de grands Marshals italiens et la présence de représentants du gouvernement italien ou d'associations italiennes à cette fête étatsunienne en est la preuve. Cette complémentarité se veut typique des sociétés multiculturelles, d'où le recours à des symboles des deux patries. La présence des étrangers et de leurs descendants a transformé les États-Unis en une na-

tion transnationale, plus démocratique et enrichie par l'apport des cultures de tous ses habitants grâce à la porosité des frontières ethniques et nationales qui ont été dépassées. La célébration joue en ce sens un rôle important non seulement dans le maintien de l'héritage culturel des Italiens mais également dans la définition des États-Unis comme d'une société multiculturelle et transnationale.

C'est la raison pour laquelle Columbus Day peut par exemple être comparée à la Saint Patrick, la fête des Irlando-Américains, même si celle-ci n'est pas une fête fédérale. Loin d'être un détail, ce statut «gagné» par les Italiens confère au groupe une reconnaissance officielle autant de leur contribution que de leur identité italo-américaine. Toutefois, dans les deux cas, les origines italiennes ou irlandaises des individus sont mises à l'honneur. Les villes où elles sont célébrées se métamorphosent aux couleurs de l'Italie et de l'Irlande, aux parfums des pizzas ou de la bière, au rythme des tarentelles ou des gigues, mais suivant des schémas américains (discours, banquets, défilés des forces militaires et policières, participation d'associations, invitations de personnalités américaines et venues d'Italie ou d'Irlande). Par mimétisme envers les fêtes étatsuniennes, ces célébrations ethniques sont devenues des manifestations consuméristes et politiques, où les enjeux commerciaux et de propagande semblent déterminer les objectifs. Mais leur caractère ethnique reste la composante principale des événements. C'est également pourquoi Columbus Day est disputé aux Italo-Américains par les Hispaniques, ce qui donne une dimension transnationale supplémentaire à cette célébration.

Si aujourd'hui les deux groupes sont en concurrence dans le processus d'appropriation de Columbus Day, c'est notamment pour gagner en visibilité face à la diversité ethnique existante et en pouvoir sur la scène politique. Les Hispaniques revendiquent l'épopée du navigateur car c'est au nom de la reine Isabelle La Catholique que Colomb a traversé l'océan et a développé les premières colonies dans les Amériques. Ainsi, ils organisent, eux aussi, des commémorations. Mais elles ne sont pas organisées le jour officiel de Columbus Day: l'Hispanic Columbus Day est généralement célébré le week-end suivant selon un schéma inspiré des célébrations italo-américaines.

Selon un ancien président de la Columbus Citizens Foundation, l'association qui organise les festivités à New York, Vincent Tese, il y aurait une différence essentielle entre les deux célébrations (*New York Times*, 8 octobre 1990, B1). Pour les Italo-Américains, Columbus Day met à l'honneur la personne de Colomb (et par voie de conséquence l'héritage italien) tandis que les Hispaniques célèbrent le développement du continent consécutif à l'arrivée

de Colomb en 1492 et donc l'influence espagnole (et des hispanophones) sur l'ensemble du continent, d'où par exemple la multiplication des célébrations en Amérique latine même si elle revêt un autre sens.



Columbus Day sur la 5e Avenue à New York. Un char de la fondation Generoso Pope (2007). Fotografia de Marie-Christine Michaud.



Columbus Day sur la 5e Avenue à New York. Un char de l'Unico national (2007). Fotografia de Marie-Christine Michaud.



*Hispanic Columbus Day sur la 5e Avenue à New York (2007).
Fotografía de Marie-Christine Michaud.*

C'est en fait pour justifier leur présence sur le territoire étatsunien que les Hispaniques ont décidé de se regrouper par-delà leurs différences nationales pour fêter l'Hispanic Columbus Day. C'est une forme de résistance face à une société dominante euro-centriste. En se regroupant ce jour-là, les Mexicains, Colombiens, Boliviens, Péruviens, etc. renforcent le sentiment d'unité entre les nations d'Amérique latine. Ils montrent leur impact sur le continent, ce qui devrait donner encore plus de légitimité à leurs revendications sociales, politiques et culturelles alors qu'ils restent victimes de discrimination aux États-Unis. Ainsi, leur identification inédite au groupe des Hispaniques, c'est-à-dire des hommes et des femmes originaires du sud du continent (le Mexique inclus), hispanophones, catholiques, se cristallise pendant cette commémoration qui ressemble à celle des Italo-Américains (dans un processus transrégional/transnational), mais à une échelle moindre sur la côte Est. Dans les états où la population hispanique est importante, au Texas, en Floride ou en Californie par exemple, l'Hispanic Columbus Day occupe une place plus grande dans le calendrier. Malgré leur concurrence et sans être identiques, les deux célébrations sont comparables dans leur approche transnationale, processus issu des pressions exercées par l'environnement étatsunien. Comme les Italiens qui n'ont guère de conscience nationale au moment de leur immigration massive aux États-Unis, et donc lorsqu'ils se mettent

à célébrer Columbus Day à la fin du XIXe siècle, les Hispaniques, venant de pays différents, et devant faire face à des situations diverses sur le sol nord-américain, se forgent un sentiment de solidarité nouveau pour mieux défendre des intérêts socio-politiques qu'ils auraient en commun (droit à l'immigration libre, défense du bilinguisme, ascension économique, représentation dans les instances dirigeantes, etc.). En effet, les Hispaniques ont des destins variés aux États-Unis. Ils ne se concentrent pas dans les mêmes états ou villes, n'ont pas le même statut social ni le même pouvoir politique au sein de la société américaine. Ils ne forment pas une communauté homogène. De plus, certains sont plutôt noirs de peau, comme les Dominicains, contrairement aux Argentins, majoritairement blancs, tandis que d'autres sont indiens. Mais pendant l'Hispanic Columbus Day, ils défilent ensemble, même si chaque groupe brandit le drapeau de son pays d'origine, danse dans un costume national sur des airs traditionnels. Toutefois c'est en tant que membres du groupe défini comme celui des Hispaniques par les autorités (le Bureau du Recensement entre autres) qu'ils sont associés à l'Hispanic Columbus Day. Ainsi, le processus transnational dans lequel s'opère leur rapprochement avec Columbus Day, avec la variante de l'Hispanic Columbus Day, est comparable à celui des Italo-Américains même s'il n'est pas –encore– reconnu comme une célébration fédérale.

L'histoire de la célébration de Columbus Day aux États-Unis peut laisser perplexe. D'une fête fédérale organisée par les élites pour glorifier l'exceptionnalisme américain face à l'Europe au XVIIIe siècle, elle est devenue une fête populaire ethnique, italo-américaine, disputée par les Hispaniques, et dénoncée par les Amérindiens. Cette commémoration a par conséquent acquis un poids socio-politique non négligeable dans le sens où elle symbolise la reconnaissance de l'identité transnationale des groupes qui l'organisent.

L'identité des Italo-Américains est une identité double, à la fois italienne et américaine. Les individus ont dépassé les frontières régionales qui déterminaient leur système de socialisation en Italie pour adopter une démarche transnationale aux États-Unis. Dans un processus comparable, les migrants originaires d'Amérique latine sont devenus des Hispaniques et lors de Columbus Day, c'est cette identité inédite qui est mise à l'honneur. Aussi, la commémoration de l'arrivée de Christophe Colomb a été instrumentalisée par divers groupes afin d'asseoir leur nouvelle identité en Amérique; en même temps cette célébration fait bien écho à l'idée collective du pouvoir d'assimilation des États-Unis.

Références bibliographiques

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bushman, C. (1992). *America Discovers Columbus. How An Italian Explorer Became an American Hero*. Hanover, NH: University Press of New England.
- Fabre, G., Heideking, J. y Dreisbach, K. (2001). *Celebrating Ethnicity and Nation, American Festive Culture from the Revolution to the Early Twentieth Century*. New York: Berghahn Books.
- Foley, J. (1968). *History of the Knights of Columbus in New York State (1891-1968)*. New York: Nicholas Virgadamo-New York State Council, Knights of Columbus.
- Glick-Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London: Routledge.
- Kauffman, C. (1992). *Columbianism and the Knights of Columbus. A Quincentenary History*. New York: Simon and Schuster.
- Michaud, M. C. (2011). *Columbus Day et les Italiens de New York*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.
- Paolucci, A. y Paolucci, H. (Coords.) (1990). *Columbus: Modern Views of Columbus and His Time*. New York: Griffon House.
- Sollors, W. (1986). *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press.
- Tricarico, D. (1989). In a New Light: Italian American Ethnicity in the Mainstream. En P. Kivisto (Coord.), *Ethnic Enigma, The Salience of Ethnicity for European-Origin Groups* (pp. 258-273). Philadelphia: Balch Institute Press.

De Día de la Hispanidad a día de fiesta nacional de los españoles¹

MARCELA GARCÍA SEBASTIANI
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Durante el franquismo y la democracia, el 12 de octubre sirvió de instrumento para restaurar el orgullo nacional entre los españoles y para articular ofensivas diplomáticas y de propaganda política en contextos internacionales cambiantes. Se hace un recorrido del uso político del símbolo transformado, desde 1958, en día de la Hispanidad y, desde 1987, en fiesta nacional de los españoles, atendiendo a la política interna y al carácter transnacional de la fecha hasta los inicios del siglo XXI. Desde entonces, la celebración quedó asociada casi exclusivamente a los derroteros de la vida política española.

Introducción

El 12 de octubre es la fecha simbólica que sostiene el peso del hispanoamericanismo en la identidad nacional española. En versiones liberales, conservadoras, católicas o seculares, hace referencia a las esencias de la nación española. De allí su carácter dúctil y pragmático para fines políticos internos y externos. La fecha atiende a referencias múltiples relacionadas con el Imperio español de la Edad Moderna, la emigración, el exilio, y la proyección internacional de España. Condensa tradición y modernidad, recuerdo y futuro. Símbolo excepcionalmente longevo y perdurable, el 12 de octubre genera conflicto o indife-

¹ Este capítulo es una versión adaptada del artículo en coautoría con David Marciilhacy (2016). Celebrating the Nation: 12 October, from 'Day of the Race' to Spanish National Day. *Journal of Contemporary History*, 52(3), 731-763.

rencia porque reúne elementos a la vez contradictorios y ambiguos del nacionalismo español. Desde 1987 es el día de fiesta nacional de los españoles. No obstante, desde 1918 y en plena guerra mundial, se había adoptado como Fiesta de la Raza. Y, desde 1958, en medio de la Guerra Fría, se había renombrado como Día de la Hispanidad. El día sobrevivió al cambio de regímenes políticos, a una guerra civil, diferencias territoriales y contextos internacionales. Por su significado poco controvertido y la dificultad de encontrar consensos con otra fecha como símbolo de la nación española a lo largo de un siglo, la fiesta se adaptó a democracias y dictaduras, repúblicas y monarquías.

Como se había hecho durante la monarquía parlamentaria y la república, durante el franquismo y la democracia el 12 de octubre se utilizó para restaurar el orgullo nacional entre los españoles y articular ofensivas diplomáticas y de propaganda política en contextos internacionales diferentes. El franquismo dispuso de la celebración y de su significado para salir del aislamiento tras la Guerra Civil y Segunda Guerra Mundial. Ya en democracia, la fecha sirvió para impulsar la modernidad política y el desarrollo institucional. En este capítulo se presenta un trazado general del uso político de la fiesta del 12 de octubre en España desde el final de la Guerra Civil hasta los comienzos del siglo XXI combinando tres dimensiones clave para la historia de la celebración durante la dictadura y la democracia. Primero, como día de fiesta nacional, el 12 de octubre se instrumentó desde el Estado para fines de política interior en momentos de crisis institucional a pesar de ser un símbolo con referencias externas. Segundo, el festejo como un instrumento de política exterior y de proyección internacional se adaptó a versiones liberales, conservadoras, laicas y católicas; en especial hasta 1991, cuando las Cumbres Iberoamericanas restaron protagonismo a ese carácter de la fiesta. Finalmente, el 12 de octubre tiene una dimensión internacional. A lo largo del siglo XX, el día se ha celebrado también en América Latina, aunque no siempre con el mismo significado. Sostenida desde los Estados, sectores de la sociedad civil de origen migratorio, intelectuales y profesionales, fue una fiesta útil para ofensivas diplomáticas y la activación del nacionalismo español desde fuera de España.

El 12 de octubre y el franquismo

Durante el franquismo, el 12 de octubre estuvo al servicio del poder y la política como nunca antes. El festejo articuló nuevos proyectos de identidad nacional española a partir del mito de la Hispanidad, concebido como una «comuni-

dad internacional imaginada» de naciones y Estados de geografías vinculadas por registros culturales, políticos, económicos, históricos y de población emigrante. Lo que reafirmó el carácter esencialmente católico del nacionalismo conservador y, en especial, renovó las fantasías del imperio que tanto gustaron a los dictadores mediados del siglo XX para unir al cuerpo nacional. La celebración pasó por diferentes etapas. Un antes y un después lo marcó el año 1958 cuando el 12 de octubre pasó a denominarse Día de la Hispanidad y su puesta en escena se recicló para el espacio público. En 1940, el franquismo de posguerra había definido el calendario festivo como instrumento de poder y justificación ideológica del nuevo Estado y mantuvo el 12 de octubre como Día de la Raza. El carácter de fiesta nacional lo compartió con otros días. Con el 19 de abril, Día de Unificación, y el 18 de julio, Día de «Exaltación del Trabajo» y coincidente con la fecha de la sublevación militar.

El franquismo de posguerra encumbró la conmemoración para gestionar una memoria útil del nuevo Estado y salir del aislamiento internacional. El día reunía elementos centrales para un nacionalismo conservador y autoritario: un pasado glorioso, personajes heroicos e universalidad católica. La fiesta se reinterpretó para la mitificación de los hitos de la historia nacional de la dictadura. Falangistas y católicos, en disputa, dispusieron de la nostalgia del imperio para afirmar la idea de una España grande, civilizadora, unida, centralizada desde Madrid por un nuevo poder, excluyente a los contrarios pero no a los apoyos sociales y a la diversidad de los patrimonios regionales. En torno al día se activó la propaganda cultural exterior del régimen a través de plataformas institucionales que patrocinaban la fiesta como el Instituto de Cultura Hispánica (ICH) y la Dirección General de Relaciones Culturales (DGRC) del ministerio de Asuntos Exteriores.

Madrid y Zaragoza fueron los lugares prominentes para la puesta en escena, aunque continuó celebrándose en lugares de arraigada tradición de festejos como Huelva y Barcelona. En Madrid, con el 12 de octubre se escenificaba la reconstrucción y regeneración por el nuevo Estado tras la Guerra Civil. Y se inauguraban edificios y medios de transporte en lugares simbólicos como la Ciudad Universitaria, en 1943. La religión y la disciplina completaban la liturgia de ese día en Madrid. La Guardia Civil honraba con una misa a su patrona, la Virgen del Pilar, antes de un desfile del cuerpo en presencia de autoridades civiles, militares y eclesiásticas, y de miembros de la familia de Francisco Franco.

Las funciones de la diplomacia pública también impregnaron los festejos en Madrid. Desde 1947, la fiesta participó de la ofensiva diplomática para buscar amigos externos, a lo que respondió rápidamente la dictadura de António Oliveira de Salazar en Portugal, el gobierno de Juan D. Perón en Argentina y el de

Harry S. Truman en Estados Unidos. Especialmente se implicaron las representaciones españolas en el exterior incluyendo la celebración en el protocolo de destinos en América Latina, Estados Unidos y Marruecos. Las iniciativas de promover amistades diplomáticas con la celebración del día de fiesta nacional fuera de España también salpicaron a otros destinos como Beirut, Sidney, Toronto, Jerusalén y Manila. Por su parte, el ICH repasaba cada 12 de octubre en un acto académico el embate cultural hacia América y la situación internacional de España conforme iba saliendo de su aislamiento y abandonando las veleidades fascistas. Desde 1951 a esa política de propaganda cultural se incorporó el ministerio de Información y Turismo. Para esa ofensiva, el franquismo contó con el auxilio de la Iglesia católica y de una emigración domesticada.



Publicidad, *Mundo Hispánico*, nº 10, noviembre de 1948. Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.

En los países latinoamericanos con tradición de conmemorar la fecha, como Argentina o Chile, el envite servía para remover el hispanismo y confirmar anualmente cuáles eran los componentes culturales de su identidad nacional. Donde no había tanta tradición, como en Uruguay y Paraguay, se activó el recuerdo. Pero en otros países, los festejos eran sobre todo simbólicos, aunque reunieran a personas influyentes, curiosas e interesadas. En esos años de búsqueda de amigos internacionales, la fiesta acompañó a la integración de España en el mundo de posguerra e implicó a la diplomacia americana, excepto a México, en los pasos para su aceptación en los organismos internacionales como la UNESCO, la ONU y la firma de los pactos con los Estados Unidos en los años 50. La implicación del embajador norteamericano David Lodge y su mujer, la actriz italiana Francesca Braggiotti, animaron más de una vez los festejos del 12 octubre en la España franquista como ocurrió en Barcelona en 1955.



Paseo por el Puerto de Barcelona, 12 de octubre de 1955. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-13-50).

Componente importante en esa estrategia de diplomacia blanda fue la fiesta itinerante por la geografía española a la que cada año, desde 1948, acompañaba el cuerpo diplomático acreditado en España en los desplazamientos oficiales por Sevilla, Huelva, Granada, Zaragoza, Barcelona o Santiago de Compostela. Aunque muchas veces reducida al folklore y el patrimonio como particularidades regionales de la nación, cada 12 de octubre exhibía una España diversa. La fiesta itinerante se renovaba anualmente para consensos regionales, nacionales e internacionales amplificadas con las propias celebraciones locales que, con motivo de la fecha, se desplegaban en ciudades españolas desde finales del siglo XIX. Por su parte, la propaganda del informativo oficial del NO-DO ayudaba a la difusión de la celebración mientras estructuraba espacios y tiempos en la geografía mental de quienes iban al cine.



Desfile de la Unidad Militar de Montaña. Granada, 12 de octubre de 1952. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-158-3-5).

12 de octubre, Día de la Hispanidad

Si bien desde los años 30, diversas voces desde el nacionalismo conservador se pronunciaron a favor de renombrar el Día de la Raza, el 12 de octubre se instituyó oficialmente como Día de la Hispanidad recién en 1958 respondiendo a un nuevo momento de regeneración del nacionalismo español en manos de tecnócratas católicos. La diplomacia pública del régimen puso la fiesta al servicio del turismo y de una política exterior iberoamericana. Un nuevo calendario mantuvo hasta el final de la dictadura el carácter nacional de la festividad junto con la celebración del 18 de julio, y su organización siguió dependiendo de las mismas administraciones públicas, a las que se fueron sumando el resto de instituciones nacionales, provinciales y locales. Desde entonces, se reforzó el ritual del festejo dentro y fuera de España como parte de una estrategia blanda y preventiva al comunismo en plena Guerra Fría. La fiesta fue parte de una propaganda desproporcionada para activar el prestigio de la identidad española en el mundo y despertar sociabilidades y acuerdos internacionales, especialmente entre demócrata-cristianos.

La fiesta consolidó su carácter itinerante entre las décadas de 1950 y 1970. Capitales o ciudades de provincia con tradición en los festejos, o con nuevos intereses en la movieda conmemoración, pujaban cada año por ser el escenario principal para su puesta en escena, aunque a veces su organización se concentrara en Madrid. El ritual se aderezó de pragmatismo político y carácter proyectivo con el despliegue para la ocasión de congresos y exposiciones de todo tipo: de educación, de seguros, de académicos, de libreros, policías, médicos, artistas, técnicos, arquitectos, ingenieros o asesores municipales que practicaban la democracia orgánica del régimen franquista. Así, el 12 octubre convocaba no solo a diplomáticos sino también a profesionales de ambos mundos y la rutina de celebración itinerante penetraba en amplias capas de la sociedad.

Los particularismos locales y regionales se revalorizaban desde el centralismo administrativo y se ponían al servicio de la imaginación colectiva, la propaganda y el turismo. Así, se integraba a las elites periféricas en la promoción de las identidades nacionales como complementos eficaces de la identidad nacional. En la jornada principal eran infaltables, además de las autoridades locales y eclesiásticas, el ministro de Exteriores y el de Educación; a veces acompañados por el propio Franco. Con la celebración se recreó el significado de las ciudades castellanas, andaluzas, extremeñas, ga-

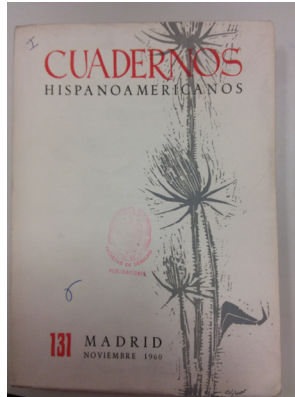
llegas y vascas en relación con la geografía que había sido parte del Imperio español entre los siglos XVI y XIX. Aunque también se integraron al recuerdo de la empresa ultramarina otras ciudades, como Barcelona, o territorios periféricos como Tarragona, las Islas Canarias o Mallorca para promocionar entre diplomáticos, turistas, visitantes y espectadores del festejo el carácter exótico y diferencial de España dentro del mapa europeo. Cada 12 de octubre contribuía a fortalecer sociabilidades como habilidad política de contención al comunismo.



12 de octubre en Canarias, 1957. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-12).



Actos de la Hispanidad en Mallorca, 12 de octubre de 1960. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-11-38).



Portada de *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 131, Madrid, noviembre de 1960. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Biblioteca.



Salou (Tarragona) engalanado para recibir a los miembros del Cuerpo Diplomático, 13 de octubre de 1963. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-9).



Grupo juvenil de *dantzaris* en el Ayuntamiento de Laqueito, 13 de octubre de 1964. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-150-8).



Los astronautas N. Armstrong, M. Collins y E. Aldrin visitan el monumento a Colón en Madrid, 9 de octubre de 1969. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-131-14-3).

La apuesta política del franquismo en el exterior en torno a la fiesta en los años 60 fue todo un embate hacia diferentes geografías en Europa, Asia, Estados Unidos y América Latina. El empeño y la ingeniería política de la celebración fueron organizados por las embajadas y encontraron acogida entre políticos, diplomáticos, minorías ilustradas, soñadores emigrantes y su descendencia, y otros sectores de la sociedad civil interesados en hacer negocios de las identidades transnacionales. Con la ayuda de medios audiovisuales, la celebración servía a la difusión cultural. Y todos los ámbitos de agasajos estaban aderezados de gastronomía, bailes y tipismo folklórico en tanto escenificaciones clave para la reproducción de mecanismos de distinción social.

El 12 de octubre era el día para mostrar a España fuera de España y en América Latina servía para reciclar las identidades nacionales con tradiciones hispánicas y el catolicismo como baluarte de orden en la región. La fiesta se sumó también a los planes de desarrollo económico entre España y América. Los festejos animaron el turismo internacional con el patrocinio de la empresa pública de aviones Iberia que despertó la vía internacional para la movilidad social de clases medias de origen migratorio, especialmente de Argentina, Uruguay, Chile y Brasil. Por fin, el embate diplomático del franquismo en torno a la fiesta se consolidó desde que la OEA celebra el 12 de octubre cada año desde 1971. También, desde que en los actos oficiales de la fecha en las Islas Canarias se imaginó, veinte años antes, la celebración del V Centenario del Descubrimiento del América en 1992.

El 12 de octubre y la transición a la democracia

Durante los años de la transición a la democracia, entre 1975 y 1982, el Día de la Hispanidad se recicló y se amoldó a la voluntad política de actualizar el mito americano para la consolidación institucional y la proyección internacional de una España moderna, libre y dispuesta a nuevos vínculos internacionales. Por entonces, la identidad nacional estaba en crisis tras haber estado años constreñida a la versión oficial y propagandística de la dictadura franquista que había dispuesto de toda la mitología nacionalista del españolismo. Como respuesta, el desafío descentralizador cuestionó a los símbolos de identidad nacional mientras despertaban los regionales como estandartes de la resistencia al franquismo. Avocados a la construcción de un Estado de Derecho, los primeros gobiernos democráticos evitaron borrar de un plumazo las incómodas herencias del franquismo o siquiera abrir una discusión sobre los símbolos nacionales. Con todo, mantuvieron el Día de la Hispanidad como único festejo de alcance nacional hasta 1981 y de cuya organización quedó encargado el Centro Iberoamericano de Cooperación, heredero del ICH y gestor del prestigio exterior del nuevo régimen político.

El carácter itinerante de la celebración por la geografía española se recuperó en democracia hasta que se asentó en Madrid en 1985, acoplándose al reto autonómico de construir un Estado nacional plural. La fiesta ofrecía un espacio que se ajustaba a las preferencias de un centro derecha sensible al regionalismo y de pocos guiños al nacionalismo vasco o catalán, pero dispuesta a ocupar nuevos espacios de poder. Asimismo, la fiesta esgrimió la vocación americanista de la nueva monarquía como señal de apertura y ofensiva diplomática pero fiel a la tradición. De hecho, el entonces joven rey Juan Carlos I viajó a Colombia para el primer 12 de octubre de su reinado en 1976; todo un gesto de simbolismo para el recuerdo y proyectos en común. De hecho, los discursos y rituales organizados para la ocasión presentaron una imagen renovadora de España, asociada a su transición política y a la idea de hacer de la educación pública la vía maestra para la convivencia democrática en un marco de igualdad de oportunidades y de superación de las desigualdades sociales tras cuarenta años de dictadura. Asimismo, el rey fue el protagonista del ritual de la fiesta por distintas ciudades españolas (Las Palmas de Gran Canaria, Guadalupe, Valladolid, Sevilla, Cádiz, Granada), algo no muy diferente a la etapa franquista. Un recorrido que, por otra parte, no era indiferente para la memoria colonizadora. Los viajes de los jóvenes reyes medían las adhesiones a la institución y los discursos protocolarios se

empeñaban en difundir los registros de la identidad nacional española y dar vida a la idea iberoamericana.

Como símbolo, el 12 de octubre sirvió como instrumento útil del Estado democrático en construcción para la vertebración nacional y el refuerzo de la política exterior. De hecho, en 1977 se recurrió al 12 de octubre para recomponer las relaciones internacionales con México y la Unión Soviética, rotas desde la Guerra Civil. Entonces, el presidente mexicano Miguel López Portillo eligió la celebración de ese año en Las Palmas de Gran Canaria para organizar una gira política por España como gesto de reconciliación. Con todo, en los inicios de la democracia, la Iglesia no renunció a su protagonismo en la fiesta y la Guardia Civil se empeñó en hacer vistosos sus actos públicos de homenaje a su virgen protectora, el Pilar, en plena escalada del terrorismo de ETA. Ambas cosas ayudaron poco al acuerdo entre democracia y nacionalismo. Si para unos la nación era España, otros estaban dispuestos a la connivencia entre democracia y autonomía política. Tras cuarenta años de dictadura no fue fácil asociar españolismo, democracia y nación.



Los Reyes de España y López Portillo en Canarias, *Mundo Hispánico*, nº 345, noviembre de 1977, p. 17. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Geografía e Historia. Biblioteca.

El golpe de Estado de 1981 aceleró el debate, hasta entonces aplazado, sobre los símbolos de la democracia. También lo imponía de forma apremiante el nuevo desafío autonómico. El sentido de la fiesta se planteó cuando las

comunidades autónomas creadas poco antes aprobaron sus propios días de fiesta, como la «Diada» en Cataluña. Desde la oposición parlamentaria, los diputados socialistas propusieron el 6 de diciembre, fecha de aprobación de la Constitución por referéndum popular en 1978, como día de fiesta nacional para fortalecer los símbolos de un españolismo democrático. Pero a finales de 1981 el gobierno de la Unión del Centro Democrático confirmó el 12 de octubre como «Día Nacional de España y Día de la Hispanidad». A pesar del lastre original, se había elegido priorizar el festejo de la proeza exterior para afirmar la identidad española cuando ya estaba activada la Comisión Nacional del V Centenario del Descubrimiento de América como apuesta de la renovación de las relaciones de España con el mundo. La fiesta ganó en espectacularidad y carácter proyectivo bajo la organización del Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) que renombró al antiguo ICH.

Hacia el V Centenario de 1992

El gobierno socialista de Felipe González oficializó el 6 de diciembre como «Día de la Constitución» pero a su vez optó por perpetuar el 12 de octubre como «Fiesta Nacional de España» con el fin de lograr el consenso nacional y aceptando las críticas dentro de las filas socialistas. Así, en 1987, en vez de elegir una fecha legitimadora de la instauración de la democracia, el poder político situó el origen de la nación española en la expansión ultramarina. Ahora bien, la ley que sacó adelante el Parlamento, si por un lado confirmó la primacía del 12 de octubre en el calendario cívico, por otro contribuyó a vaciarlo de su significado, al borrar cualquier referencia explícita a la Hispanidad, América, el descubrimiento o Cristóbal Colón. La joven democracia de entonces dio a luz una fiesta desmemoriada y descontextualizada respecto de su referente histórico. Eso se debió a las incómodas connotaciones neocoloniales que tenía la fiesta desde sus orígenes y que el franquismo potenció, con las que el nuevo régimen no quería cargar. Para romper con el rancio legado simbólico de la Hispanidad franquista, el 12 de octubre ya tan solo se referiría a una vaga «proyección lingüística y cultural de España más allá de sus fronteras», según anunciaba el preámbulo de la ley.

La puesta en escena de la conmemoración también evolucionó conforme España iba ingresando en la Comunidad Económica Europea y se preparaba la conmemoración del V Centenario en 1992. El monarca siguió teniendo un papel central en los festejos, aunque su discurso abandonó las referencias am-

pulosas a la misión histórica de España y a la Hispanidad como condición de pueblos heroicos y conquistadores. Sin retórica hueca, su discurso se orientó hacia el pragmatismo en clave de cooperación para beneficios mutuos de España y los países iberoamericanos. Además, desde 1985, la fiesta dejó de ser itinerante y los actos centrales se fijaron en Madrid como capital del Estado. Ese año, como en 1918, la Universidad Complutense acogió la ceremonia principal en su edificio histórico.



12 de octubre de 1985 en la Universidad Complutense de Madrid. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-5).

A partir de entonces, el ritual de Estado del 12 de octubre tuvo dos fases distintas. Por un lado, un acto académico en el ICI y, por otro, un acto público que consistía en una ofrenda floral en la Plaza de la Lealtad al pie del Monumento a los Caídos por España, seguida de un desfile militar en el Paseo del Prado. Ambos actos concluían con una recepción en el ICI para el cuerpo diplomático, y otra en el Palacio Real para las autoridades estatales. Esta nueva puesta en escena reforzaba el carácter ritual y militar de los festejos del 12 de octubre. El discurso del rey quedaba relegado a la ceremonia del ICI.

Sin discurso oficial, la fiesta nacional quedaba vacía de contenido para la agenda política de la nación. Pero en ella se escenificaba el estado de los proyectos internacionales y de las relaciones exteriores. Como en 1986, cuando para el 12 de octubre visitó España el presidente argentino, Raúl Alfonsín, para sellar planes educativos y con la industria editorial y, sobre todo, para buscar el apoyo político y económico de la socialdemocracia europea.



Mesa de negociación diplomática en el Instituto de Cooperación Iberoamericana durante la visita del presidente de Argentina, Raúl Alfonsín, a España, 12 de octubre de 1986. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-19-8).

En esa puesta en escena se retomaba la liturgia conmemorativa franquista, levantando críticas en la prensa liberal. También desde el nacionalismo periférico se expresaron formas de resistencia ante un símbolo interpretado como expresión de rancio españolismo y de militarismo trasnochado. En Cataluña se produjeron contramanifestaciones para el día de fiesta nacional quemando la bandera española. Y, en el País Vasco, la oposición fue más pasiva, negándose las autoridades a organizar o presenciar actos oficiales para el 12 de octubre.

Con todo, en los años socialistas la fecha era útil para la proyección exterior de España, en plena inserción en Europa y en la comunidad internacional. Con vistas al centenario de 1992 se desplegó una intensa actividad diplomática hacia América Latina, basada en la promoción de los valores democráticos, el multilateralismo, la cooperación al desarrollo y la solidaridad, que se tradujo en el proyecto de Comunidad Iberoamericana de Naciones, la Exposición de Sevilla, las Olimpiadas de Barcelona y la puesta en marcha del Instituto Cervantes. 1992 fue el «año de España» y la conmemoración fue el móvil para una excepcional campaña de imagen internacional hacia el mundo del progreso alcanzado por la democracia española. El V Centenario del descubrimiento había animado a que los europeos se interesaran más por España según los corresponsales de prensa. Pasada la conmemoración, la fiesta perdió en esplendor y dejó de suscitar entusiasmo y eco mediático.

A su vez, el V Centenario dio lugar a críticas en América Latina sobre la celebración por entenderla parte de una idea eurocéntrica del encuentro de los dos mundos. Intelectuales, historiadores y colectivos indígenas cuestionaron

las celebraciones oficiales de aquel aniversario. Desde finales de los años 80 del siglo XX, contra festejos denunciaban el genocidio indígena y atentaban contra los monumentos a Colón y los conquistadores. El símbolo transnacional se convertía en parte de una memoria conflictiva y reivindicativa para los grupos subalternos y para algunos que asumieron el poder desde finales de los años 90, como Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia o, en el nuevo siglo, como Ernesto Kirchner en Argentina.



El País, 13 de octubre de 1992. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias de la Información. Biblioteca.

El 12 de octubre y la polarización política

Desde la llegada al poder del Partido Popular, en 1996, el 12 de octubre pasó a ser un símbolo politizado. Como representante de una nueva generación de políticos de derecha, José María Aznar impulsó la fiesta nacional para un nacionalismo españolista orgulloso y desacomplejado. Se le dio más brillo al ritual anual que, tras los fastos del 92 había quedado desapercibido y vaciado de contenido ante el protagonismo de las Cumbres Iberoamericanas anuales. En 1997, un decreto reguló de nuevo la puesta en escena de la fiesta que quedó en manos del ministerio de Defensa. Se trasladaron al 12 de octubre los

actos más significativos que realizaban las fuerzas armadas cada 30 de mayo desde 1978, reforzando la dimensión castrense de la fiesta nacional. Desde entonces, bajo la organización del ministerio de Defensa, se triplicó la parada militar (unos 4.000 soldados uniformados) y se trasladó el desfile al Paseo de la Castellana. La nueva puesta en escena de ese año congregó a un público nutrido ante la demostración de orgullo españolista, especialmente durante el homenaje a la bandera para el cual una patrulla acrobática sobrevoló el acto, dejando en el cielo una estela de humo con los colores rojigualdos.

Asimismo, el reciclaje de la fiesta durante el gobierno de José María Aznar recuperó tradiciones conmemorativas vinculadas a otras fechas como el homenaje a los caídos por la patria que recordaba el 2 de mayo como evocación a la resistencia del pueblo de Madrid frente a la ocupación de tropas francesas en España en 1808, por un lado, y a la parada militar de ese día festivo en los rituales franquistas, por el otro. Además, en los actos oficiales se desvinculó de la fecha el contenido americanista. Ese ritual que seguía sin discurso identificó la fiesta como instrumento del poder y soporte de una ideología al servicio del Estado central. Que la fiesta se concentrara en Madrid suscitó críticas y resistencias, como quedó reflejado en la misma ceremonia del 12 de octubre de 1997 a la que asistieron todos los presidentes autonómicos, menos los de Cataluña y el País Vasco.

El 12 de octubre concentró las polémicas sobre los símbolos nacionales. Con mayoría absoluta en el Parlamento, el gobierno del Partido Popular inauguró en 2001 con motivo de la fiesta nacional una gigantesca bandera rojigualda en los Jardines del Descubrimiento de la Plaza de Colón de Madrid. El Partido Socialista Obrero Español, Izquierda Unida y los partidos nacionalistas criticaron tal despliegue y provocación en medio de una guerra de banderas entre el gobierno central y las comunidades históricas, y el empeño de un acuerdo político antiterrorista. El 12 de octubre en los años de Aznar también se contaminó de la relación renovada con América Latina a partir de intercambios comerciales e inversiones, y de la explosión de la inmigración latinoamericana hacia España, que alimentó los debates críticos sobre la memoria del descubrimiento y la colonización que repiqueteaban desde antes de 1992.

A raíz de la celebración del V Centenario, en distintos países de América Latina afloró una nueva afirmación en favor de una identidad indígena o autóctona, como parte de sus discursos nacionalistas que revisaron críticamente la historia colonial. El símbolo del 12 de octubre concentró las luchas de memoria. De hecho, en Venezuela se rebautizó el 12 de octubre en 2001 como «Día de la Resistencia Indígena», a lo que siguieron otras nominaciones a la

efeméride en Perú, Nicaragua, Argentina, Ecuador o Bolivia. Esa campaña tuvo algún eco en España entre inmigrantes latinoamericanos de Madrid o Barcelona que se pronunciaron en favor del mestizaje y la multiculturalidad.

El 12 de octubre siguió siendo un instrumento de lucha política durante los gobiernos de José Luis Rodríguez Zapatero y el retorno del Partido Popular al poder. El socialista protagonizó en el primer desfile de su gestión, en 2004, un polémico desplante a la bandera estadounidense como forma de protesta a la impopular participación de tropas españolas en la guerra de Irak. Al año siguiente se incorporaron gestos simbólicos hacia el americanismo. Se invitó a desfilar por primera vez a militares de 18 países latinoamericanos, se incluyó en la parada a los hijos de la inmigración y se homenajeó a los caídos en el conflicto con gestos de paternalismo de Estado y en medio de la exhibición pública de españolismo entre sus familias.

Con la polarización política y la recesión económica, iniciada en 2007, la fiesta se convirtió en un espacio de frustraciones sociales y pasiones políticas que elevó la temperatura del estado de la nación. En torno al día se desataron manifestaciones antimonárquicas de la izquierda nacionalista en Barcelona y el desacato de funcionarios públicos de Cataluña y El País Vasco a un día no laborable. Aunque también en el día se escenificaron las afirmaciones contra la independencia de Cataluña. Asimismo, el tradicional desfile sirvió de pretexto para abuchear a Zapatero y cuestionar el papel de la familia real por parte de grupos de ultraderecha. La crispación política escenificada durante la celebración desde comienzos de la década del siglo XXI fue paralela al agrietamiento de los pactos acordados durante los años de una democracia opulenta.

Para apaciguar la politización y las polémicas de la fiesta, en 2011, el gobierno socialista aprovechó el ajuste presupuestario y decidió un reciclaje de la fiesta, implicando a otros ministerios en su organización para ajustarse más a la promoción del patrimonio lingüístico y cultural que fijaba la ley de 1987. Con un desfile militar menos espectacular, se pretendió acercar la celebración al conjunto de la población, ofreciendo una amplia gama de actividades culturales para apreciar ese día el valor del patrimonio nacional de los españoles.

El relevo de la monarquía pronosticaba el final de la puesta en escena de la fiesta nacional. El desafío nacionalista catalán aplazó la regeneración del símbolo más longevo y dúctil del nacionalismo español. Aún en la actualidad la fiesta es un termómetro de la vida política en democracia y de su imagen internacional. La falta de identificación de la sociedad civil que arrastra el 12 de octubre desde hace décadas por su asociación con el franquismo anima

a pensar en una fiesta nacional que refleje el carácter más cosmopolita de la nación española para una convivencia en democracia, dentro de Europa y como reflejo de un lugar en mundo y parte de una comunidad global. Lo que requiere reflexión, consenso político y gestión para hacer pedagogía sobre el significado de la celebración.

12

EL PAÍS, miércoles 13 de octubre de 2010

ESPAÑA

Celebración conflictiva de la Fiesta Nacional

Fiestas Nacionales: entre la independencia y el cumpleaños de la reina



€ Francia.
14 de julio.
Denominación:
Fiesta Nacional.
Commemora la toma de la Bastilla y la Fiesta de la Federación.



€ Alemania.
3 de octubre.
Denominación:
Día de la
Unidad Alemana. Conmemora la reunificación del país tras la caída del muro de Berlín.



€ Reino Unido.
No tiene una fiesta nacional, aunque el cuerpo diplomático celebra como tal el cumpleaños de la reina (21 de abril).



€ Italia.
2 de junio.
Denominación:
Día de la
República. Conmemora la elección en las urnas de la república frente a la monarquía.



€ EE.UU.
4 de julio.
Denominación:
Día de la
Independencia. Conmemora la firma de la Declaración de Independencia.

Titular gráfico e informativo. *El País*, 13 de octubre de 2010. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias de la Información. Biblioteca.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, P. y Humlebaek, C. (2000). Collective Memory and National Identity in the Spanish Democracy. *History and Memory*, 14(1/2), 121-164.
- Del Arenal, C. (2011). *La política exterior de España y las relaciones con América Latina*. Madrid: Siglo XXI.
- Krizmanics, G. (2011). Commemorative encounters between Spain, Mexico and Venezuela. From the Quincentenary of so-called discovery of America to the Bicentenaries of Independence. *Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*, XVIII(2), 7-22.
- Humlebaek, C. (2015). *Spain: Inventing the Nation*. London: Bloomsbury.
- Marcilhacy, David (2010). *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*. Madrid: CEPC.
- Rodríguez, M. (2004). *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*. México: Universidad Iberoamericana.
- Serrano, C. (1999). *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*. Madrid: Taurus.

El V Centenario del descubrimiento y el nacionalismo español

GIULIA QUAGGIO

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Tras la adhesión a la Comunidad Europea y la quiebra del orden bipolar de la Guerra Fría, las instituciones españolas conmemoraron en 1992 el V Centenario del Descubrimiento de América, coincidiendo el aniversario con la primera exposición de alcance global en Sevilla tras un largo régimen autoritario. La planificación y la organización del V Centenario recayó en los dirigentes del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), quienes definieron la identidad nacional a través de una conmemoración que hacía referencia a América y, por tanto, a la proyección internacional de España, a la nostalgia del imperio y a la epopeya fuertemente masculinizada de los exploradores atlánticos del Siglo de Oro.

1992: una comunidad imaginada regenerada

A los ojos de los españoles, 1992 resultó ser un año en el que el tiempo parecía acelerarse. De hecho, muchos eventos de gran impacto mediático y social coincidieron ese año de forma excepcional: Sevilla acogió durante seis meses, a partir del 20 de abril, la Exposición Universal, la primera exhibición de alcance global organizada por España desde la Exposición Internacional de Barcelona y la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929; en julio y agosto se organizaron con éxito los Juegos Olímpicos de Barcelona; Madrid fue nombrada Capital Europea de la Cultura al tiempo que el AVE, el tren de alta velocidad, conectaba en poco tiempo la capital con el empobrecido

sur del país ibérico; y el HISPASAT 1A, el primer satélite de comunicación español, se lanzaba a la órbita espacial. En el imaginario colectivo, por tanto, 1992 se ha grabado como «el año milagroso de España», el que «España subió a primera división», en claro contraste con la valoración de la Reina Isabel II como «annus horribilis» para Reino Unido. Según los representantes de las relaciones exteriores fue «el año de España en el mundo», un año de oro en el que, como curiosamente recordaba un anónimo sevillano entrevistado en la calle, «éramos la Marilyn Monroe de Europa», expresando la vanidad y autocomplacencia que ese año generó entre los ciudadanos, el año en que se llegó a la «apoteosis de la España moderna» y, según algún periodista, los españoles se convirtieron por eficiencia en «los alemanes del Sur».

Sin embargo, hoy una parte de los españoles guarda un recuerdo mucho más ambiguo de 1992 como símbolo de «la España del derroche y el cartón piedra y de la corrupción en Andalucía», o incluso en cuanto año en que «nos españolizamos peligrosamente» (*El País*, 28 de octubre de 2015). Este simbólico reconocimiento nacional e internacional de la identidad española coincidió con una época conflictiva y cambiante de la historia global: el derrumbe interno de la Unión Soviética y, por ende, el final del largo equilibrio bipolar de la Guerra Fría, el surgimiento de los nacionalismos en Europa oriental y central, y las guerras civiles en la ex Yugoslavia. Además, 1992 vio las secuelas de la Guerra del Golfo, los escasos avances en el conflicto árabe-israelí y, desde una perspectiva europea, las nuevas expectativas generada por el Tratado de Maastricht, que sentó las bases para una moneda única y, sin embargo, no disipó las sombras de la impotencia militar de la Comunidad Europea ni la persistencia de desconfianzas y dificultades recíprocas en el avance de la integración.

Para bien o para mal, a través de estos megaeventos culturales y sus relativos postulados, es evidente que, desde las elites políticas o desde el ciudadano común, o incluso desde la perspectiva internacional de las instituciones diplomáticas, 1992 representó uno de los eslabones del espinoso recorrido en la construcción y debate colectivo sobre la idea de nación española y de las cualidades percibidas como inherentes a su supuesta esencia. El año de 1992 no fue accidental como momento en el que todos estos eventos tenían que coincidir: representó, de hecho, el 500 aniversario del primer viaje de Cristóbal Colón a América en 1492. El 12 de octubre, día simbólico del desembarco del navegante en las islas Bahamas, fue proclamado por Real Decreto en 1987 Día de la Fiesta Nacional de España y, por lo tanto, como ya había acaecido durante el régimen franquista, con el Día de la Raza o Día de la Hispanidad, se resumió otra vez en esta fecha la fiesta cívica más importante

para la representación del apego ciudadano a la nación española y la principal conmemoración dentro de las políticas públicas de la memoria.

Los acontecimientos sociales y culturales conectados al V Centenario del Descubrimiento de América en 1992 ayudaron a desbrozar, por lo tanto, valores, imágenes y conceptos que esta conmemoración hizo circular hacia el exterior y entre la misma sociedad española que había cambiado a un ritmo acelerado desde el fin de la dictadura militar de Francisco Franco en 1975 y la consolidación de una monarquía parlamentaria. En particular, el foco de atención estará en los discursos, las actividades y las representaciones visuales relacionadas con la Exposición Universal de Sevilla, que tuvo como tema «La era de los descubrimientos» y que finalizó, de forma no casual, justo el 12 de octubre de 1992. ¿Por qué y, ante todo, de qué forma los dirigentes del PSOE, sobre los que recayó la mayor parte de la planificación y organización de la Exposición Internacional, siguieron definiendo la identidad nacional española a través de una conmemoración que hacía referencia principalmente a América y, por tanto, a la proyección internacional de España, a la nostalgia del imperio, a la epopeya fuertemente masculinizada de los exploradores atlánticos del Siglo de Oro y, finalmente, a los mitos y utopías del descubrimiento en la Edad Moderna?

El orgullo por el «descubrimiento» y los españoles

Como bien ha explicado el historiador Xosé Manoel Núñez Seixas (2018), el nacionalismo español tras la muerte de Franco constituye «un aparente caso de invisibilidad política». Durante mucho tiempo, varios académicos han negado la existencia de un patriotismo español tras la muerte de Franco. Se trató posiblemente de una directa reacción a la apropiación simbólica y discursiva de aquel nacionalismo por parte del régimen franquista y que afectó al mismo nacionalismo español liberal que se había fraguado desde el siglo XIX. Por consiguiente, durante la transición a la democracia, el nacionalismo español, que evocaba enseguida los traumas de la Guerra Civil, del nacionalcatolicismo franquista y la afirmación esencialista de una España que se expresaba a través del mito de una «hispanidad» tradicionalista y de su pasado imperial en América Latina, quedó deslegitimizado ante el paralelo atractivo, casi sinónimo de lucha antifranquista, de los nacionalismos periféricos.

A pesar de esta deslegitimación, tras el proceso de transición, es posible detectar narrativas alternativas sobre la nación española. Todos estos discursos

sos patrióticos, tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político, compartieron postulados comunes con pretensiones de abordar aquellos retos apremiantes para la construcción de una comunidad española posdictatorial. En primer lugar, España, a diferencia de todas las demás democracias de Europa occidental después de la Segunda Guerra Mundial, no podía contar en el mito heroico de la resistencia y la lucha de liberación anti-nazi y antifascista. De hecho, el recuerdo de la Guerra Civil y del propio régimen militar aún suscitaba sentimientos y posiciones enconadas dentro de la misma sociedad.

A partir de esta conflictiva memoria patriótica, por tanto, cada idea de nación española, en su versión democrática, tuvo que incluir en su retórica la pluralidad etno-cultural y, de este modo, hacer frente a la erosión paralela de su legitimidad y al éxito de los nacionalismos periféricos. Además, cada versión tenía que considerar en su propia narrativa la deseada integración de España en la Comunidad Europea y, por tanto, enfrentarse con aquella parte de soberanía que había que transferir tanto a las instituciones europeas como a las diferentes comunidades autónomas tras la ratificación de la Constitución democrática de 1978. Finalmente, a raíz de la mencionada imposibilidad de seguir el modelo de memoria antifascista de la Europa occidental de la posguerra, cada versión del nacionalismo español después de Franco tuvo que redefinir su legitimidad histórica. La reinterpretación de la historia otra vez se convirtió en un elemento clave en el intento de demostrar que, si bien España no quería recurrir a una definición étnica de nacionalidad española, su identidad había sido «objetivamente» forjada por la historia desde la Edad Moderna. Además, en todas las interpretaciones del patriotismo español posfranquista se utilizó la noción del filósofo José Ortega y Gasset de «proyecto común», según el cual Castilla había sido la verdadera moldeadora de la unidad española bajo la égida de la monarquía y la empresa del descubrimiento y, por tanto, la conquista de América representaría el auténtico «proyecto común» de España, capaz de unir a todos los pueblos «hispanos».

Como no era posible encontrar una legitimidad histórica fundada en acontecimientos recientes para la identidad nacional española democrática, el discurso público patriótico acudió a un pasado lejano y, por tanto, menos comprometedor y divisorio, como eran los tiempos remotos de la empresa americana. Ese pasado apareció, de hecho, como un mito que podría contribuir a cimentar y cohesionar a la comunidad española a través del orgullo compartido por la epopeya renacentista del explorador Cristóbal Colón. Según una encuesta del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) de abril 1992 sobre las actitudes ante el descubrimiento y la conquista de América, el 86% de los encuestados

conocía la conmemoración y alrededor del 67% consideraba que España debía dar «mucha» o «suficiente» importancia al aniversario. Además, el 33% de los encuestados, cuando pensaba en la época del descubrimiento y la conquista de América «se sentía orgulloso», el 38% «aceptaba» la historia de España «con los posibles errores cometidos en los países iberoamericanos»; solo el 5% «se avergonzaba» de esa parte de la historia de España considerada como un genocidio y el 9% pensaba que el descubrimiento de América no debía conmemorarse. La muestra de encuestados incluía a toda la población española mayor de 18 años (2.484 encuestados). De estos, el 31% había votado por el PSOE en las elecciones de 1989, el 12% por el Partido Popular (PP), el 4% por Izquierda Unida (IU) y el 16% no votó en absoluto. A pesar de la buena apreciación general de esta conmemoración, la mayoría de los entrevistados tenían poco o ningún conocimiento de las numerosas actividades organizadas en relación con el V Centenario. Al contrario, según los datos recogidos por Walther L. Bernecker en una encuesta de 1991 hecha a latinoamericanos, cuando se les preguntó sobre el balance para América del descubrimiento y la posterior conquista por parte de España, el 63% respondió que había sido «negativo», el 24% que había sido «positivo» y el 13% no supo que responder. En particular, la opinión negativa era mayor entre las clases sociales más bajas. La integración con el mundo occidental fue considerada efectiva por solo el 7% de la muestra, mientras que el único aspecto positivo del «descubrimiento», según el 31% de los entrevistados, era la lengua española. Como podemos ver, por lo tanto, la valoración del V Centenario fue bastante diferente a ambos lados del Atlántico y, como resultado, generó tensiones y debates enconados a lo largo del tiempo.

Socialismo, nacionalismo español y la Exposición Universal de Sevilla

El determinismo histórico orteguiano, es decir, la idea de que España fuera el producto directo de su historia, representó, por tanto, una pieza esencial no solo de la retórica de la derecha española posfranquista, sino también del variado discurso patriótico de la socialdemocracia, que, desde 1982 hasta 1996, gobernó el país con amplios poderes a nivel nacional y local. Sin embargo, el fuerte apego a la historia en la definición del nacionalismo español por parte de los socialistas adquirió una peculiar perspectiva positivista a través de una escenificación de la idea de «proyecto común» tendente a reincorporar a España en un supuesto paradigma eurocéntrico de normalidad y progreso occidental. En particular, las elites dirigentes del PSOE trasladaron este concepto

en la pomposa planificación de la Expo de Sevilla. Para Felipe González, de hecho, era necesario «recuperar el sentimiento nacional español» a nivel de masas y, por tanto, actualizar para la cultura popular de la España posfranquista la tradición republicana de patriotismo liberal. Además, habiendo absorbido dentro del partido el socialismo catalanista y varios cuadros socialistas locales, la idea de España que el PSOE promovió era una idea centrífuga en cuanto «nación de naciones» de corte federalista.

A través de un lenguaje y códigos visuales específicos, las Exposiciones Universales, desde su invención en Londres a mediados del siglo XIX, tuvieron precisamente la función de exhibir las identidades colectivas de los países occidentales en términos positivistas y celebrar su modernidad y desarrollo material como resultado de la racionalidad y confianza en un progreso constante. Aunque a finales del siglo XX el formato de las exposiciones no tenía el mismo atractivo que a principios del siglo en un paisaje mediático en rápida transformación, el PSOE siguió utilizando su forma como plataforma simbólica adecuada para la representación, tanto fuera como dentro del país, de una identidad regenerada y democrática basada en la plena fe en el desarrollo y la modernidad. Además, como explica el antropólogo Mitchell (1992), las exposiciones generan «un efecto sin precedentes de orden y certeza», justo lo que España necesitaba después de largos años de aislamiento diplomático y régimen autoritario. Las cifras son bastante contradictorias a este respecto. Sin embargo, se estima que más de 18 millones de visitantes acudieron a la Expo de Sevilla, de los que casi el 60% eran españoles. Las autoridades de un Estado nacional organizan estas ferias principalmente en beneficio de la comunidad internacional, no obstante —aquí está la contradicción—, la mayoría de los visitantes son ciudadanos locales que experimentan, como si fueran turistas, el extraño espectáculo y la puesta en escena de su propio país.

En realidad, la Expo de 1992 no tuvo su origen en la estrategia política del PSOE sino en la personalidad política del rey Juan Carlos I de Borbón y en los primeros gobiernos de la Unión del Centro Democrático (UCD) y, por tanto, su gestación se extendió a lo largo de todo el arco cronológico de la transición, suscitando un consenso transversal. Ya en 1976, el rey, durante su primer viaje oficial a Estados Unidos, había expresado su interés en patrocinar una gran exposición internacional para que los países iberoamericanos exhibieran sus posibilidades sociales y económicas. Sin embargo, solo el 10 de abril de 1981 se creó de forma oficial a través de un estrecho colaborador del rey, Manuel Prado y Colón de Carvajal, la Comisión para el V Centenario, de la que fue parte el proyecto de la Expo. Por lo tanto, el PSOE heredó ese proyecto, aunque sin negarlo, y aceleró la organización de la misma conmemora-

ción: en 1985, por ejemplo, estableció la sociedad estatal para la realización de los programas del V Centenario y poco después otra sociedad para la Expo de 1992, cuya actuación dependía directamente del ministro de Relaciones con las Cortes y de la Secretaría del Gobierno.

Al respecto, es interesante la declaración de Luis Yañez Barnuevo, presidente de la Comisión del V Centenario y Secretario de Estado con rango de ministro, además de miembro del núcleo originario del sevillano «clan de la tortilla» de Felipe González:

Nosotros (el grupo sevillano) hemos tenido fama de pragmáticos. Cuando en el año 1982, conquistamos el poder, o por lo menos el Gobierno, ya existía la Comisión del V Centenario (pero) no había hecho prácticamente nada (...) Hubiera sido peligrosamente rompedor con el pasado liquidar ese instrumento aunque estuviera sin estrenar (...) ¿Qué hicimos? A veces conscientemente, a veces por vía de la práctica, reconvertir aquello en nuestro favor. Es decir, convertir el V Centenario en la oportunidad de explicar al mundo lo que había ocurrido en España en la transición y con la victoria del Partido Socialista como remate brillante de esa transición» (entrevista a Luis Yañez Barnuevo, mayo 2014).

Estas palabras demuestran la idea de nación del PSOE desplegada para el V Centenario y la Expo de Sevilla: un españolismo basado en el modelo pactado de transición a la democracia, en el federalismo simétrico y en un proyecto cívico de completo respeto de los valores liberales. En este sentido, la elección de Sevilla como recinto de la Expo no fue casual: era la capital de la Comunidad Autónoma española con la mayor tasa de paro de entonces y, según esta visión, requería más atención que otras comunidades más desarrolladas, como Cataluña, que, sin embargo, acogió los Juegos Olímpicos ese mismo año.

El V Centenario y la Expo tenían que contribuir a la recuperación del orgullo del ser español y la eliminación de cualquier leyenda negra o excéntrica europea del país. Para dar tal salto de imagen, el mito del descubrimiento americano fue, por tanto, reinterpretado por el PSOE. A diferencia del franquismo y también del IV Centenario en 1892, el énfasis narrativo del V Centenario no recayó en las hazañas de las expediciones de Cristóbal Colón financiadas por los Reyes Católicos, sino en el mismo descubrimiento de América como punto de inflexión entre la Edad Media y la Edad Moderna y, sobre todo, como resultado sobresaliente del ingenio del hombre español renacentista. En 1991 recordaba Yañez Barnuevo, como ministro portavoz del Gobierno, que 1492 representó el momento universal en el cual: «El hombre se dio cuenta de la globalidad de la tierra». Por lo tanto, según la perspecti-

va socialista, España en 1492 había contribuido a cambiar la percepción del mundo y, por lo tanto, era imprescindible celebrar el papel destacado que había desempeñado en la historia europea y universal. Yañez Barnuevo coincidía con cronistas de la época o historiadores contemporáneos, como Francisco López de Gómara o Pedro Laín Entralgo, para quienes la llegada de Colón a América representaba el acontecimiento más importante de la historia universal después del nacimiento de Cristo. En su opinión, la llegada a América había iniciado, entonces, una aventura nueva con más luz que sombras y había que destacarlo justo cuando España entraba en una nueva y esperanzadora etapa democrática. Para el PSOE, el V Centenario y la Expo de Sevilla no significaría en modo alguno la celebración del genocidio de los indios por parte de los conquistadores españoles ni la evangelización forzada por parte de los católicos, sino el alumbramiento de una nueva época moderna y de ampliación de los confines del mundo.

Una nueva interpretación del 12 de octubre: el americanismo del PSOE

El PSOE optó por promover el 12 de octubre y no el 6 de diciembre, día de ratificación de la Constitución democrática, como fiesta nacional para satisfacer los mitos populares con los que se habían socializado muchos españoles a lo largo del franquismo y para no crear posibles divisiones entre ellos. Sin embargo, lo hizo alterando el legado semántico nacional-católico del desembarco español en América. Construyó paradójicamente sobre los difíciles escombros del discurso nacionalista franquista la imagen de una nación moderna, liberal, secular, europea y al mismo tiempo cosmopolita. En concreto, la Expo de 1992 se fundó en la voluntad estratégica de destacar el sustrato «americanista» de la identidad española en neta oposición a la idea conservadora de hispanidad franquista. La elección de la conmemoración del descubrimiento de América sirvió justo para este propósito. Sin embargo, esta no era una idea nueva. De hecho, el hispanoamericanismo ha representado una dimensión duradera del imaginario colectivo español que, gracias a su versatilidad, ha permitido en el curso del tiempo poner de relieve diferentes matices en la idea nacional en función de las necesidades sociales y políticas del tiempo. El discurso socialista de 1992 recuperó gran parte de la tradición hispanoamericana elaborada en los círculos liberales regeneracionistas tras la pérdida de las últimas colonias en 1898 y que había fascinado tras la Guerra Civil a muchos exiliados republicanos en América

Latina. Por ejemplo, el escritor exiliado Francisco Ayala, galardonado con el premio Cervantes en 1991, recibió en la entrega del reconocimiento estas palabras por parte del rey Juan Carlos: «La Corona, vocacionalmente aglutinadora de todos los modos de sentirse español, encuentra en personalidades como Francisco Ayala el ejemplo más claro de una España definitivamente reunida» (*El País*, 24 de abril de 1991). Asimismo, el americanismo permitió involucrar en el nuevo proyecto nacional a los emigrantes españoles al otro lado del Atlántico y a los mismos latinoamericanos que percibían cómo su identidad implicaba también la componente española.



Salón de Actos del Instituto de Cooperación Iberoamericana con motivo del Día de la Hispanidad, 12 de octubre de 1988. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-12).

Según estas lecturas, la regeneración de España pasaba por la proyección del país hacia el exterior y, en particular, por la construcción de una comunidad de naciones hispanas e ibéricas, que no tenía que basarse en una relación política y social de dominación como en el pasado, sino en la lengua y la herencia cultural. De hecho, la juventud y la energía de los Estados americanos podían solo repercutir positivamente en el nuevo proyecto regenerador de España. Siguiendo un relato similar, el proyecto nacional socialista de España, desde 1989, no obstante las numerosas críticas dentro del mismo continente americano, acabó convirtiendo el descubrimiento en «encuentro de dos mundos», según la definición a la UNESCO del antropólogo mexicano Miguel León Portilla. El proyecto americanista de los liberales españoles del siglo XIX se actualizó a finales

del siglo XX, por ejemplo, a través de la creación de la Comunidad Iberoamericana de Naciones, que se asoció directamente al V Centenario. Esta organización internacional incluía 19 países latinoamericanos, además de España y Portugal (que en 1998 organizó con cierta similitud una Expo dedicada a los viajes atlánticos). De esta forma, la Expo de 1992 permitió definir el nacionalismo español en términos fuertemente transnacionales, y sobre todo poscoloniales, en un momento especial, como hemos visto, de eclipses del mundo bipolar y de profunda transformación de las relaciones internacionales.

A través de la Expo, España se propuso como una moderna «tercera vía», no entre Este y Oeste, sino entre el Norte y el Sur del mundo, es decir, como el puente privilegiado de Occidente hacia América Latina justo en el momento en el que un nuevo orden internacional iba desbrozándose. Según esta interpretación, no era necesario, por tanto, explicar la referencia a la edad de oro de los grandes navegantes en términos de exaltación historicista como había ocurrido durante la dictadura de Franco, sino más bien en términos de emulación del espíritu curioso y audaz de los navegantes renacentistas. En la Expo de 1992, por ejemplo, las referencias al reciente pasado dictatorial estuvieron completamente ausentes. Los organizadores, de hecho, no dejaron espacio para el recuerdo de acontecimientos traumáticos que podrían oscurecer el espíritu optimista y la imagen de innovación que la Expo quería transmitir especialmente. En cambio, es cierto que también el PSOE exaltando el ingenio de los exploradores, y evitando cualquier referencia a personajes femeninos, siguió asociando a la idea de España una representación fuertemente masculinizada de la nación.



Carrera de la juventud, 12 de octubre de 1989. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-15).

El rey Juan Carlos de Borbón aclaró en el discurso del 12 de octubre de 1986, en el que anunció la Expo de Sevilla, cómo debían interpretar los españoles la referencia a la conmemoración del descubrimiento de América en el evento:

Todos tenemos que acudir a una conmemoración que a nadie es ajena. Hemos de hacerlo descartando la tentación de una iluminada exaltación histórica. Hemos de ser fieles al espíritu de esa hora cumbre de la Era de los Descubrimientos que conmemoramos, cimentando la esperanza del presente al proyectar la imaginación sobre el futuro de una Humanidad que espera albergar de nuevo fundadas ilusiones.

España estaba, de hecho, redefiniendo su identidad en un momento en el que las narrativas nacionales tenían que coexistir con los incipientes desafíos transnacionales de la globalización. El mito americano, a pesar del retraso acumulado durante la segunda mitad del siglo, permitió a España adaptarse rápidamente e integrar su imagen a la creciente interdependencia económica y tecnológica internacional tras el colapso del orden bipolar.

Programas del V Centenario y de la Expo de 1992

La alteración semántica del mito del descubrimiento de América se manifestó en los numerosos programas culturales asociados al V Centenario (por ejemplo, Biblioteca V Centenario, exposiciones y muestras, ayudas al cine latinoamericano, proyectos de cooperación científica o la misma Casa de América en Madrid). En particular, la serie audiovisual *El espejo enterrado*, con el guión del mexicano Carlos Fuentes, Premio Cervantes, popularizó una lectura diferente de la destrucción del «paraíso americano» (1989-1990) enfatizando las raíces comunes de españoles y latinoamericanos, para llegar a la conclusión de que su identidad era múltiple y mestiza. Por consiguiente, España se convertía en el país sincrético por excelencia, donde el pasado colonial ya no era algo de lo que avergonzarse, sino la base para construir una futura sociedad cosmopolita y tolerante, en la que el mestizaje podía representar una virtud y, según esta lectura, el resultado de una división racial poco rígida durante el dominio español en América.

La exposición itinerante con el título simbólico «América entre nosotros» quiso transmitir aún más este deseo de sincretismo, junto a actividades para jóvenes estudiantes como «Una mochila para Iberoamérica» o el ciclo de exposiciones «Las Culturas Prehispánicas», que recordaba cómo antes de la llegada de los españoles a América ya existía una floreciente tradición cul-

tural autóctona. En cambio, la película *El Dorado* de Carlos Saura (1988) trató de desacralizar la conquista española, presentando el aspecto humano y doloroso de las expediciones de una manera diametralmente opuesta a muchas películas del oeste americano. Además, Fernando de Guzmán, alto cargo eclesiástico y académico en Perú, se retrata como homosexual. Como recuerda Richard Maddox (2004), la verdadera seña de identidad de la Expo de 1992 fue precisamente el cosmopolitismo liberal: la identidad nacional española debía fundarse esencialmente en la diversidad cultural y en la actualización de los principios liberales y del progreso para configurar una sociedad global. Asimismo, las divisiones culturales (racismo, nacionalismo étnico y prejuicios religiosos) se interpretaban como la principal causa de gran parte de los conflictos. Sin embargo, el objetivo final del cosmopolitismo liberal era hacer de esas diferencias un valor seguro, controlado y beneficioso, y sobre todo que contribuyese al desarrollo de nuevas estrategias para la mediación y el diálogo. La Expo comunicó estos valores de tolerancia a los visitantes de diferentes maneras: los pabellones y las exposiciones se centraron, por ejemplo, en los contactos entre pueblos y grupos sociales, pero siempre dentro de unos procesos históricos de convergencia. Así, los programas *Sefarad 92* o *Al-Andalus 92* fusionaban en la idea de nación española las culturas judía, árabe y católica, aliviando el desagravio de la expulsión de árabes y judíos de España por parte de los Reyes Católicos en 1492. El abundante uso de la iconografía de la comunicación demostró la confianza optimista en el diálogo de los socialistas: había grandes pantallas y monitores que realizaban las carabelas reconstruidas para la ocasión como medio de conexión entre distintos países.

En particular, el pabellón de España se dividió en dos secciones simétricas que bien definen el nacionalismo promovido por los socialistas: una parte que celebraba los hábitos populares y las diferencias culturales regionales dentro España; la otra que empezaba por este mismo pasado colonial para recordar cómo el país había contribuido de manera esencial a la civilización y comunicación de Europa con el resto del mundo. Además, la idea de un colonialismo español distintivo y «civilizado» se concretó en la especial atención prestada durante el año 1992 a la figura del fraile dominico Bartolomé de Las Casas y su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552). El fraile, según la visión oficial, representaba la prueba de cómo España había condenado el maltrato de los indígenas antes que otras potencias coloniales y promovido las Leyes Nuevas, promulgadas por Carlos I, para eliminar la esclavitud de los indígenas.

España, en definitiva, pretendía presentarse como un modelo positivo de respeto de los derechos civiles para los países de América Latina, proyectando en ellos su deseo de mayor reconocimiento por parte de la comunidad internacional. Además, a través de la representación de este vínculo cultural con América Latina, España pretendía presentar al mundo un nuevo polo geopolítico de valores humanistas en oposición a la perspectiva de beneficio y guerra, algo común según los socialistas, al mundo occidental y a la antigua Unión Soviética. Obviamente, en esa nueva situación, España tendría el papel estratégico de mediadora, presentando al resto del mundo un concepto de relaciones internacionales basado en el diálogo. Con el objetivo de clarificar la nueva relación de España con las antiguas colonias, la Expo de Sevilla se enriqueció, por lo tanto, con numerosos elementos iconográficos y narrativos que tenían la función principal de debilitar la memoria traumática de la conquista y evangelización española en América.

Europeísmo español

El vínculo con América se enlaza con otra clave discursiva de la Expo de 1992 y el V Centenario: la dimensión europea de la nación española. Gran parte de la planificación del evento tuvo lugar en los años inmediatamente anteriores y posteriores a la entrada oficial del Estado ibérico en la Comunidad Europea en 1986 y la consiguiente «tercera ampliación» de este organismo internacional. La construcción de los edificios y pabellones de la Exposición Universal se llevó a cabo paralelamente al auge económico tras la adhesión a la Comunidad Económica Europea (CEE) y una vez que España firmó el Tratado de Maastricht en febrero de 1992. No es casualidad, por consiguiente, que la primera Exposición Universal en Europa después de la Expo de Bruselas de 1958 se celebrara justo en este país ibérico. España tenía que demostrar que merecía ser parte de la CEE y, sobre todo, recibir los ricos fondos de esta institución. De modo que se mostró como si la misma «Europa estuviese dentro de España» y, al mismo tiempo, la representación de España como una «pequeña Europa». El objetivo fue evidente en la estructura arquitectónica de la Expo. Apareció en Sevilla el Pabellón de Europa: una torre de 50 metros, donde ondeaban las banderas de los 12 Estados miembros. Se trataba de una torre que representaba un «gran faro», según los organizadores. El pabellón español, por su parte, estaba situado al principio de la Avenida de Europa, entre los pabellones de las Comunidades Autónomas y el de la Plaza

de América. Esta jerarquía espacial permitía entender de forma inmediata la perspectiva de los organizadores sobre la identidad española. Para superar las dificultades de definición de la nación española, de hecho, el PSOE presentó a su país como una pequeña Europa, entusiasmado con el espíritu de Maastricht y donde había espacio para las diferencias culturales de las comunidades autónomas. Además, así como la CEE representó un intento de reconciliación dentro de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, también España en 1992 tenía que ser el resultado de la reconciliación de los traumas de la Guerra Civil.

Además, la exhibición de los signos de una identidad democrática, liberal y tolerante tuvo la función de demostrar al mundo que España era entonces un país plenamente europeo. Por este motivo, los numerosos actos culturales de la Expo 1992 pretendieron derribar la leyenda negra de una España de charanga y pandereta, imaginando, al contrario, el descubrimiento de América como el origen simbólico de la modernidad occidental y de la misma civilización europea. Por extensión, España se convertía en parte integrante de esta misma modernidad. La Expo 1992 tuvo como objetivo dar a conocer un rostro iluminado y racional de España tanto fuera como dentro del país. Para ello se promovieron, por ejemplo, exposiciones como la *Obra Civil en Hispanoamérica*, que dio a conocer la obra técnica de los españoles en América Latina y el establecimiento de las primeras universidades en este continente, a solo 50 años de la llegada de los españoles. Además, el modelo de democratización española, basado en la tolerancia, la negociación racional, la amnistía y los pactos, se mostró al mundo como un elemento positivo y exitoso de identidad de una España ilustrada y racional, que había que exportar a los países latinoamericanos o a Europa del Este tras el colapso de la Unión Soviética. Como ejemplo de esa idea, España colaboró en 1989 con las Naciones Unidas en un programa de pacificación en Nicaragua y El Salvador.

El rostro ilustrado de España lució al fin en la asociación casi obsesiva que los socialistas hicieron a través de la Expo con la modernidad y un rosado porvenir: un futurista tren monorraíl atravesaba el recinto de la Exposición, mientras se estrenaba el AVE entre Madrid y Sevilla. Exhibir la modernidad española ayudaría a cambiar la percepción de un país semiperiférico del sur de Europa, asociado a regímenes autoritarios, golpes de Estado e inestabilidad económica. Los españoles también tenían que ganar confianza en sí mismos a través de la Expo y creer con optimismo que, al igual que el resto de los países de Europa occidental, España era capaz de organizar eventos espectaculares y de importancia mundial.

Una difícil valoración

La identidad nacional representa una construcción socialmente ambigua que genera reivindicaciones controvertidas, conflictivas y fluidas. Sin embargo, no es fácil evaluar el impacto real de un megaevento cultural frente a la percepción popular de la identidad nacional y la interpretación personal que la gente común traza del mismo y de los símbolos poscoloniales relacionados. Protestas y conflictos, de hecho, no faltaron durante la Expo y el V Centenario, aunque la voluntad del PSOE fue la planificación de una conmemoración pacificadora y restauradora del sentimiento nacional. Se organizaron contra la Expo manifestaciones de resistencia de diversas asociaciones ecologistas y de defensa de los derechos indígenas, anticipando los movimientos antiglobalización que se desarrollaron a finales de siglo XX. Además, un gran número de visitantes, desinteresados por la cuestión de la identidad nacional, vivieron la Expo más que cualquier otra cosa como un momento lúdico y descomprometido de exaltación hedonista de las tecnologías más modernas de la época. Sin embargo, en la memoria colectiva de España, los megaeventos de 1992 son considerados, para bien o para mal, hitos en el proceso de fortalecimiento del orgullo democrático nacional y en la manifestación de una nueva percepción de la imagen colectiva de España. La Expo de Sevilla, en particular, se convirtió, como explicó Michael Foucault (1980), en una «tecnología social», que contribuyó a difundir una revisión liberal y cosmopolita de la tradicional narrativa de las exploraciones marítimas del siglo XV. Es decir, se abordó por primera vez, aunque con muchas limitaciones y dificultades, las pesadas sombras del imperio colonial español en su propio beneficio. Lo paradójico es que, a diferencia de otros países europeos con un pasado colonial, como el mismo Reino Unido, tal revisión poscolonial se llevó a cabo desde la misma conmemoración del 12 de octubre de 1492 como principal fiesta nacional española, además que hito del entero proceso colonizador europeo.

En concreto, la Exposición de Sevilla logró proyectar a nivel de masas un nuevo discurso sobre una España normalizada y deseosa de pertenecer a la esfera europea en una condición de paridad. A tal efecto, el proyecto socialista difundió a través de la carga emocional y espectacular de la Expo de 1992, la idea de la culminación de la regeneración liberal del país, tratando de convencer a los ciudadanos de la legitimidad de la nación española, aunque dentro de un complejo patriotismo cívico que giraba alrededor de espacios y tiempos diversos. La pluralidad cultural, a su vez, fortaleció la misma idea de una nación unificada. Igualmente, la utilización posmoderna, es decir mes-

tiza y sincrética, no solo de la dimensión espacial sino también temporal se caracterizó por fortalecer la identidad nacional: la dependencia respecto del pasado sirvió para proyectarse hacia el futuro, volando a través de los siglos justo como el mismo Curro, el dinosaurio alado elegido como mascota de la Expo de Sevilla.

Referencias bibliográficas

- Bernecker, W. L. y Jaffe, V. (1992). El aniversario del ‘descubrimiento’ de América en el conflicto de opiniones. *Ibero-amerikanisches Archiv*, 18(3-4), 501-520.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: selected interviews*. New York: Harvester.
- García Sebastiani, M. y Marciilhacy, D. (2016). Celebrating the Nation: 12 October, from ‘Day of Race’ to Spanish National Day’. *Journal of Contemporary History*, 52(3), 731-763.
- Harvey, P. (1996). *Hybrids of Modernity. Anthropology, the nation state and the universal exhibition*. London and New York: Routledge.
- Maddox, R. (2004). *The Best of all Possible Islands: Seville’s Universal Exposition, the New Spain, and the New Europe*. New York: State University of New York Press.
- Mitchell, T. (1992). Orientalism and the Exhibitionary Order. En N. Dirks (Ed.), *Colonialism and Culture* (pp. 289-317). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Núñez Seixas, X. M. (2018). *Suspiros de España. El nacionalismo español 1808-2018*. Barcelona: Crítica.

El nacionalismo catalán, el 11 de septiembre y las otras fiestas de la nación en Cataluña

JORDI CANAL

École des hautes études en sciences sociales (EHESS, París)

Resumen

El nacionalismo catalán escogió desde su nacimiento, no sin algunas reticencias, la fecha del 11 de septiembre como «fiesta nacional» de Cataluña. En los últimos tiempos, la fiesta del «nosotros» nacionalista, el 11 de septiembre, presentada como fiesta de la nación Cataluña, se convirtió en contrapeso de la fiesta de los «otros», los españoles, el 12 de octubre. Una fiesta frente a otra: una interesante representación del conflicto nacional de las últimas décadas. En las páginas siguientes se trata este enfrentamiento simbólico y festivo en el siglo XXI, aunque con algo de atención a la centuria precedente. Se abordan, asimismo, algunos intentos hechos desde el campo nacionalista, en la segunda década del siglo XXI, para pasar del simple desdén al combate activo contra la fecha del 12 de octubre, en cuanto fiesta española ajena a la nueva Cataluña en construcción.

El nacionalismo es un deporte de combate. No existe nacionalismo sin violencia ni enemigos. El amor a la patria, como bien ha mostrado Maurizio Viroli (2005), no se expresa ni se ha expresado siempre necesariamente a través del nacionalismo, sino que puede ser algo distinto, llamado patriotismo, compatible con la libertad y la justicia. El patriotismo, sostiene este politólogo italiano, es anterior al nacionalismo y puede erigirse en un efectivo antídoto contra sus efectos. Aquello que va del patriotismo al nacionalismo pasa casi

siempre por la homogeneidad, el rechazo del otro y la agresión, sea esta física, verbal o simbólica, o bien una mezcla de todas ellas.

El nacionalismo catalán no constituye, evidentemente, una excepción. Surgido en España entre finales del siglo XIX e inicios de la centuria siguiente, este definió claramente desde el primer momento a sus enemigos y a su contrario y, en consecuencia, siempre se ha construido, en mayor o menor grado, contra España, a la que niega condición nacional. El nacionalismo es una construcción y la nación una construcción de los nacionalistas. Para el nacionalista nada resulta pensable fuera del marco nacional y del conflicto entre nacionalismos, reales o bien imaginados. El lenguaje del nacionalismo ha contaminado poco a poco la sociedad y, lo que es más preocupante, la historiografía hispánica. La cuestión nacional y el conflicto entre los nacionalismos subestatales –sobre todo el catalán y el vasco– y el Estado se han convertido en problemas centrales, hasta hoy, de la realidad de España.

Todo lo anterior resulta especialmente relevante en el terreno de lo simbólico, desde la bandera al himno, sin olvidar el calendario festivo. El nacionalismo catalán escogió desde su nacimiento, no sin algunas reticencias, la fecha del 11 de septiembre como «fiesta nacional» de Cataluña. No faltaron algunas voces que comparaban su significación con la del 2 de mayo para España: Josep Narcís Roca Ferreras identificó la celebración inicial del 11 de septiembre como «nostre 2 de Maig», esto es, nuestro 2 de mayo de 1808; en ambos casos se produjo, sostenía, un acto de resistencia contra el invasor extranjero. Más recientemente, la fiesta del «nosotros» nacionalista, el 11 de septiembre, presentada como fiesta de la nación Cataluña, se convirtió en contrapeso de la fiesta de los «otros», los españoles, el 12 de octubre. Una fiesta frente a otra: una interesante representación del conflicto nacional de las últimas décadas.

En las páginas siguientes se aborda este enfrentamiento simbólico y festivo en el siglo XXI, aunque con algo de atención a la centuria precedente. En un primer apartado se reconstruye la historia de la Diada, la denominada fiesta nacional de Cataluña, desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XXI. A continuación, en un segundo apartado, se analizan las evoluciones de la celebración en el marco del proceso independentista catalán y los cuestionamientos, tanto desde dentro del nacionalismo como sobre todo desde fuera, de la pertinencia de esta fecha como fiesta de los catalanes. Asimismo se abordan algunos intentos hechos desde el campo nacionalista, en la segunda década del siglo XXI, para pasar del simple desdén al combate activo contra la fecha del 12 de octubre, en cuanto fiesta española ajena a la nueva Cataluña en construcción.

11 de septiembre: la Diada

El día 11 de septiembre es, en Cataluña, una jornada feriado. En esta fecha se conmemora la denominada *Diada* –el Día–, que corresponde a la principal festividad de esta comunidad autónoma. Desde hace bastantes años constituye un punto señalado en rojo en el calendario laboral. Ciertamente es que sucesos más o menos recientes han coincidido en el título de 11-S con esta celebración, ya sea la caída de Salvador Allende en Chile, en 1973, ya sean, en especial, los impactantes atentados de Nueva York en 2001. En cualquier caso, el 11 de septiembre por excelencia de los catalanes no puede ser otro que el de 1714, cuando la ciudad de Barcelona cayó ante las tropas borbónicas en la Guerra de Sucesión. Lo recordaba el presidente de la Generalitat Artur Mas en su visita oficial al 9/11 Memorial de Nueva York, en 2015: «En Cataluña también tenemos nuestro 11 de septiembre» –afirmó, según la nota de Presidencia de la Generalitat–, que tuvo lugar cuando «hace 300 años padecimos la aniquilación de nuestras libertades, de nuestro derecho, de nuestras instituciones e incluso de nuestra lengua».

La derrota de 1714 se interpreta, en el relato nacional-nacionalista catalán, con una marcada y punzante obsesión por la historia, como el principio del fin de la nación, el Estado y las libertades de Cataluña. La derrota es invocada como base de una victoria futura. La Diada resulta inseparable de la evolución del nacionalismo catalán. En el calendario de la patria que fue elaborado desde finales del siglo XIX, como uno de los elementos definitorios, al mismo tiempo que afirmadores, de la nueva entidad en construcción, la fecha del 11 de septiembre adquirió rápidamente un lugar destacado.

En aquel día de un lejano año de 1714, según la versión de los nacionalistas, Cataluña resultó vencida, dando paso a la pérdida de sus libertades, concretada en el decreto de Nueva Planta (1716). Felipe V, el primer Borbón, habría puesto fin, supuestamente, a un Estado y a una nación catalanas y forzado el inicio de una larga época de decadencia, que se mantuvo hasta el renacimiento cultural –la *Renaixença*– y, más adelante, el político, con el (re) surgimiento nacional y nacionalista de finales del siglo XIX.

Fueron los seguidores de este nacionalismo emergente, precisamente, en su empeño por construir una nación, los que decidieron convertir el 11 de septiembre en fiesta de la patria recobrada. No se trata, como se ha sostenido a veces por parte de la historiografía de tinte catalanista, de un producto de la voluntad popular, una suerte de plebiscito anímico, a espaldas del poder político. Estamos ante una construcción voluntaria y consciente, fundamen-

tada en materiales del pasado, que debe ser inscrita en el proceso definitivo de una nación y el consiguiente proceso de nacionalización de la sociedad catalana. La Diada tiene, en este sentido, una historia. Ya los escritores de la *Renaixença*, desde Víctor Balaguer hasta Frederic Soler, alias Pitarra, pasando por Pablo Piferrer y otros más, dedicaron poemas y narraciones a los hechos de 1714.

En 1886, varios jóvenes catalanistas radicales, miembros del Centre Català, una entidad presidida por Valentí Almirall, organizaron un funeral en Santa María del Mar dedicado a los que murieron «en defensa de las libertades catalanas destruidas por Felipe V con la toma de Barcelona, el 11 de Septiembre de 1714». Esta basílica barcelonesa está situada en el antiguo barrio de Ribera, en donde supuestamente se enterró, en el foso llamado de las Moreras, a un gran número de defensores de la ciudad en 1714. Las presiones del capitán general provocaron que el obispo de la ciudad prohibiera al canónigo Jaume Collell pronunciar el sermón que tenía preparado.

En los años siguientes no hubo actividad. En 1891 se celebró, por vez primera, una velada en el Foment Catalanista en honor de los mártires de las libertades catalanas. El acto se repitió en 1892. Dos años después se llevaron a cabo las primeras ofrendas florales al monumento de Rafael Casanova, el *conseller en cap* herido en el sitio de Barcelona con la bandera de Santa Eulalia en las manos. Debió tratarse de una acción bastante aislada. En 1895, la Associació Popular Regionalista, de Barcelona, organizó el festejo. En 1897, unos jóvenes de la Joventut Excursionista Los Muntanyencs decidieron, al finalizar la celebración, ir a ofrecer una corona de flores a Casanova. La acción se repitió en 1899, con el añadido del canto de *Els segadors*.

El año 1901 fue, como en tantas cosas vinculadas con el nacionalismo catalán, un momento clave. La ofrenda floral, que se sumaba a las veladas y a una misa funeral, terminó con una carga policial y una treintena de detenidos. La movilización de protesta por los arrestos tuvo como consecuencia la creación de una sociedad de socorro para los encarcelados por motivos nacionalistas, La Reixa, y la popularización de todos los actos anteriores. A partir de entonces, el ritual iba a repetirse en la Diada, con pocas variaciones, hasta la actualidad.

Hubo, sin embargo, en el interior del propio nacionalismo catalán, algunas voces parcialmente críticas con la elección del 11 de septiembre, como las de Enric Prat de la Riba o de Gabriel Alomar. En 1906, este último reclamaba menos pasado y más futuro. El primero, en un famoso artículo de 1899, cien veces reproducido —«1714. Els herois màrtirs»—, proponía mirar hacia mo-

mentos más gloriosos del pasado catalán, la que él denominaba la edad de oro de la patria, esto es, la época medieval, y dejar a un lado otros como 1640 o 1714. El Corpus de sangre de 1640 y la figura de Pau Claris fueron propuestos, en especial desde sectores nacionalistas republicanos, como fecha y héroe alternativos, respectivamente, a 1714 y a Casanova.

A pesar de algunas iniciativas en esta línea, entre 1905 y 1912, no se impusieron y cayeron en el olvido. Menos fortuna tuvo aún la ocurrencia de Antoni Rovira i Virgili, en la segunda década del siglo XX, de convertir la Nochevieja, el *Cap d'Any*, en «fiesta nacional» catalana. Otra fecha, el 23 de abril, Sant Jordi (San Jorge), el día del patrón de Cataluña, en cambio, iba a convertirse en una celebración complementaria, más centrada en los aspectos culturales. La Generalitat republicana declaró el 23 de abril fiesta cívica e inhábil en las oficinas públicas.

Los años 1905 y 1906 marcaron el inicio de los actos unitarios del 11 de septiembre. La celebración empezó a enraizar poco a poco en todo el territorio catalán, de Manresa a Gerona. A partir de 1913 se sumaron a la conmemoración los actos que tenían por escenario el Foso de las Moreras. La dualidad espacial se ha mantenido, con escasos cambios, hasta 2014. Por un lado, la estatua de Rafael Casanova, obra de Rosendo Nobas, que se colocó en 1888 al lado del Arco de Triunfo, en el marco de la Exposición Universal de Barcelona, y, a partir de 1914, en la Ronda Sant Pere.

De otro, el Foso de las Moreras, lugar de memoria y concentraciones radicales. Preside el *Fossar* la leyenda sacada de los versos de una poesía patriótica de Pitarra: «Al Fossar de les Moreres no s'hi enterra cap traïdor / fins perdent nostres banderes serà l'urna de l'honor.» La placa con esta inscripción fue colocada en 1915. Aunque los hechos narrados en el poema son aceptados a pie juntillas por la mayoría de los catalanes, no existen evidencias históricas ni arqueológicas que permitan corroborarlos. Lo único seguro es que allí se enterraron cuerpos desde la época medieval. En la década de 1980 el Ayuntamiento de Barcelona adecentó la zona, muy degradada hasta entonces, y se inauguró una nueva plaza. Las obras generaron no pocas polémicas. En el Foso de las Moreras se ha concentrado durante muchos años, tanto en la Diada como en algunas otras ocasiones, el radicalismo independentista catalán.

Sea como fuere, las celebraciones del 11 de septiembre estuvieron prohibidas durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera. Entre 1917 y 1923 habían alcanzado notoriedad, coincidiendo con la campaña autonomista, el espejismo wilsoniano, la delicadísima situación social en Cataluña y la crisis del régimen de la Restauración. En 1917, la coincidencia con los funerales de

Prat de la Riba, fallecido a principio del mes de agosto, impulsaron al diario *La Veu de Catalunya* a apuntar, el día 11 de septiembre, que «Rafael Casanova fue el héroe esforzado de la Decadencia; Enric Prat de la Riba el príncipe glorioso del Resurgimiento». La conmemoración de 1923, pocos días antes del golpe de Estado, resultó muy agitada, con una contundente intervención policial que dejó numerosos heridos y detenidos.

En la Segunda República los festejos alcanzaron gran trascendencia. Francesc Macià, el primer presidente de la Generalitat catalana, afirmó, en 1931, que el 11 de septiembre constituía una demostración ante todo el mundo de que «por las libertades, nuestros antepasados estaban dispuestos a morir antes que a someterse». La radio tuvo un papel muy destacado en la popularización, en todos los rincones de la geografía catalana, de los actos de la Diada. Antoni Rovira i Virgili publicó un artículo, en 1932, en el que aseguraba que la celebración del 11 de septiembre había dejado de ser ya un grito de dolor y un suspiro de deseo para convertirse en un grito de victoria: «els vençuts de 1714 han estat els vencedors».

Entre 1939 y 1975 se impidió toda celebración e, incluso, se hizo desaparecer el monumento a Casanova, que acabó arrinconado en un depósito municipal barcelonés. El primer intento de recuperación de la tradición tuvo lugar en 1964, de la mano, entre otros, de Josep Benet, Heribert Barrera, Anton Cañellas, Jordi Carbonell o Joan Reventós. Sin embargo, la primera celebración legal no pudo hacerse hasta 1976, aunque no en Barcelona, ya que el gobernador civil Salvador Sánchez-Terán no lo autorizó, sino en San Boi de Llobregat. En el acto intervinieron Miquel Roca Junyent, Octavi Saltor y Jordi Carbonell, representando, respectivamente, al Consejo de Fuerzas Políticas de Cataluña, a los partidos de oposición no encuadrados en las plataformas unitarias y a la Asamblea de Cataluña. Estuvieron presentes, según los medios de comunicación de la época, entre 30.000 y 100.000 personas.

En 1977 se restituyó a su antiguo emplazamiento la estatua de Casanova. El 11 de septiembre de aquel año, a las cinco de la tarde, en la ciudad condal —del Paseo de Gracia al Arco de Triunfo— tuvo lugar la llamada manifestación unitaria del Millón de personas, con el lema «Llibertat, Amnistia i Estatut d’Autonomia». En numerosas ciudades de Cataluña se adelantó la conmemoración de la Diada al 10 a fin de favorecer la asistencia a la movilización barcelonesa. El diario *La Vanguardia* tituló la noticia del acto, el día 13: «Manifestación decisiva en la historia de Cataluña». Tuvo lugar en plenas negociaciones por la restauración de la Generalitat, la encabezaron los principales políticos catalanes del momento y fue multitudinaria, aunque el número de asistentes no llegara

al millón del mito, sino a 750.000, si tenemos en cuenta los cálculos generosos y aceptados por muchos autores. Según los trabajos del colectivo Contrastant, que toman en consideración los datos del área ocupada, la densidad y el tipo de manifestación, los reunidos estuvieron por debajo de los 300.000.

Una ley del nuevo Parlamento catalán designó la Diada, en 1980, «fiesta nacional» de Cataluña. En el preámbulo de la ley de 12 de junio de 1980 por la que se declaraba Fiesta Nacional de Cataluña la jornada del 11 de septiembre podía leerse:

El pueblo catalán en los tiempos de lucha fue señalando una jornada, la del once de septiembre, como Fiesta de Cataluña. Jornada que, si por una parte significaba el doloroso recuerdo de la pérdida de las libertades, el once de septiembre de mil setecientos catorce, y una actitud de reivindicación y resistencia activa frente a la opresión, suponía también la esperanza de una total recuperación nacional.

Los legisladores, en consecuencia, simplemente sancionaban entonces «lo que la Nación unánimemente ya ha asumido». En el artículo 8.1 del Estatuto de autonomía de Cataluña, reformado en 2006, se define a la fiesta del 11 de septiembre, la Diada, junto con el himno *Els segadors* y la bandera de las cuatro barras, la señera, como «símbolos nacionales» de Cataluña.

Comoquiera que sea, con la consolidación del régimen autonómico, la festividad del 11 de septiembre se volvió algo más banal, coexistiendo tres planos: institucional, reivindicativo y festivo. Por lo que al plano institucional se refiere, partidos y asociaciones protagonizaban las ofrendas en la estatua de Casanova y desde el gobierno catalán y el Parlamento se organizaban los actos principales, en cuanto «fiesta nacional» fundamental. TV3 ofrecía, la noche del 10, el discurso del presidente de la Generalitat. Desde el mandato de Pasqual Maragall, el parque de la Ciudadela se convirtió en el centro de las principales actividades. Y en la tarde-noche del día 11 se incorporó desde 2000, organizado por las entidades civiles de la Comissió Onze de Setembre, un concierto popular, precedido de parlamentos de afirmación nacionalista.

En cada población de Cataluña, en cualquier caso, se desarrollaban actos oficiales, de muy distinta factura –conferencias, ofrendas, inauguraciones, conciertos–, los días 10 y 11 de septiembre. La ofrenda floral en Barcelona era siempre aprovechada por algunos grupos radicales para abuchear o insultar a partidos o asociaciones no nacionalistas o de nacionalismo demasiado templado, como ocurrió con el Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) o

incluso *Convergència i Unió* (CiU), tras sus pactos en Madrid con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) en 1993 o con el Partido Popular (PP) en 1996. La violencia verbal y gestual aumentó mucho en el siglo XXI. El lugar de memoria era considerado suyo y ello les otorgaba la potestad de señalar a los traidores que lo profanaban: el «nosotros» era, más que nunca, «no-a-los-otros». En 2002, tres personas fueron detenidas por apología del terrorismo y amenazas a la comitiva del PP durante la ofrenda floral al monumento de Casanova. A consecuencia del acoso, algunas formaciones acabaron decidiendo no participar más en esta parte de la celebración.

Corresponde el segundo plano a la reivindicación directa –más allá de lo simbólico, ritual y/o lúdico–, sobre todo por parte de los por aquel entonces minoritarios sectores independentistas, con el *Fossar* como núcleo de las actividades. La manifestación de la tarde de la Diada dejó de ser unitaria desde la década de 1980 y las cifras de participación se habían reducido sustancialmente. Los organizadores, en especial *Esquerra Republicana de Catalunya* (ERC), estimaban, a ojo de buen cubero, una reunión de unas 20.000 personas en 2006, que podría reducirse, a buen seguro, a menos de la mitad. Las quemas de banderas españolas y los altercados con las fuerzas del orden al final del acto se multiplicaban, tanto en Barcelona –en la zona de Canaletes y otros lugares no lejanos– como en alguna que otra población catalana.

El plano festivo, por último: muchos ciudadanos participaban en los actos planeados en toda la geografía catalana y colgaban banderas en los balcones, pero otros tantos aprovechaban también la oportunidad para escaparse a la playa o a la montaña. El componente nacionalista y nacionalizador de la Diada ha continuado siendo, no obstante, esencial. A fin de cuentas, en ese día del año se conmemoran unos hechos del pasado y se pasa revista al presente –sirve, sostiene el historiador Albert Balcells, para hacer un balance anual de lo que Cataluña ya ha conseguido y de lo que le falta para su «futuro nacional»–, aunque siempre con la vista puesta en el futuro.

¿Un nuevo calendario festivo?

Desde la segunda década del siglo XXI, a raíz del intenso desarrollo de las posiciones soberanistas e independentistas en Cataluña, la festividad del 11 de septiembre ha adquirido nuevamente un marcado tono reivindicativo. La convocatoria de 2012, a cuyo frente se situó la flamante *Assemblea Nacional Catalana* (ANC) –constituida en marzo de aquel mismo año–, fue multitu-

dinaria y descolocó al propio gobierno autonómico. En aquella Diada tuvo lugar una gran manifestación con el lema «Catalunya, nou estat d'Europa».

El carácter independentista del acto resultó patente y las banderas estrelladas superaron a las cuatribarradas. «El independentismo catalán salió ayer definitivamente del armario», se podía leer al día siguiente en *El Periódico*, que calificó la manifestación como la mayor jamás realizada en Barcelona. Según los datos de los convocantes, la Guardia urbana y la Consejería de Interior del Gobierno de la Generalitat, la iniciativa reunió entre 1,5 y 2 millones de personas; la Delegación del Gobierno de España en Cataluña, empero, redujo la cifra a 600.000. El expresidente Jordi Pujol afirmó que esta manifestación marcaba un antes y un después en la relación entre Cataluña y España.

El 11 de septiembre de 2013 se organizó la denominada Vía catalana a la independencia, una cadena humana que unía el norte con el sur de Cataluña. Según los datos de los convocantes y de la Consejería de Interior del Gobierno de la Generalitat, la iniciativa reunió a 1,6 millones de personas. Un estudio pormenorizado, coordinado por el profesor Josep Maria Oller, llega a la conclusión, sin embargo, que asistieron un total de 793.683 ciudadanos.

La conmemoración del 11 de septiembre de 2014 fue también muy concurrida. Según la Guardia urbana, 1,8 millones, y entre 470.000 y 520.000 en los cálculos hechos públicos por la Delegación del Gobierno español. La principal novedad, al margen de la formación de una V (de victoria, pero así mismo de voluntad y de votar) de cuerpos humanos en las calles de Barcelona, consistió en una ofrenda oficial en el Foso de las Moreras, que parece coherente con la deriva independentista de los gobernantes catalanes, con Artur Mas a la cabeza. La plataforma no nacionalista Societat Civil Catalana organizó el mismo día, en Tarragona, un modesto acto paralelo bajo el lema «Recuperemos el *seny*, recuperemos la *senyera*».

En los años siguientes, las manifestaciones, menos numerosas, se llevaron a cabo bajo los lemas «Via Lliure» (2015), «A punt» (2016) –descentralizada en cinco localidades– y «La Diada del Sí» (2017). Esta última reunió a 1 millón de catalanes, según la Guardia urbana, o 350.000, en valoración de la Delegación del Gobierno de España. Un estudio universitario calculaba los participantes en las distintas citas de 2016 en 292.000; y en unos 200.000, los concentrados de 2017. Al final del recorrido de esta última procesión, el Orfeó Català interpretó *Els segadors* y se pudieron escuchar los parlamentos de Jordi Sànchez, Jordi Cuixart y Neus Lloveras, presidentes, respectivamente, de la Assemblée Nacional Catalana (ANC), Òmnium Cultural y la Associació de Municipis per la Independència (AMI).

Las jornadas del 11 de septiembre de 2018 y 2019 han estado marcadas por los efectos del golpe independentista de 2017. Celebración popular y celebración oficial casi resultan indisociables. Los encarcelados y los fugados de la justicia, presentados respectivamente como presos políticos y exiliados, han sido permanentemente recordados en todos los actos. Según la Guardia urbana, el 11 de septiembre de 2018 se manifestaron 1 millón de personas; Societat Civil Catalana, en cambio, calculaba que eran algo más de 200.000. Organizada como es habitual por ANC, Òmnium Cultural y AMI, la concentración tuvo lugar en la avenida Diagonal. La reivindicación de la República catalana y la libertad de los presos fueron las cuestiones más recurrentes en las bocas de organizadores y participantes.

El lema de las concentraciones de 2019 fue «Objectiu Independència», con epicentro en la plaza de España de Barcelona y una asistencia mucho menor que en años anteriores. Según la Guardia urbana, 600.000 personas; otras fuentes, no oficiales, rebajan bastante estas cifras. La manifestación de la Diada tenía lugar poco antes de la sentencia del Tribunal supremo en el juicio sobre el proceso y en un momento de clara división entre los independentistas. De ahí que Elisenda Paluzie, de la ANC, reclamara «unidad estratégica» entre los partidos independentistas. Al final de la marcha, decenas de personas, algunas encapuchadas, se acercaron al edificio del Parlamento, en donde se produjeron agresiones a periodistas y la policía autonómica tuvo que actuar.

En *La pasión secesionista* (2017), Adolf Tobeña se refiere a todas las anteriores celebraciones como *performances*, de gran magnitud e impacto plástico. Las manifestaciones independentistas de la Diada han sido muy bien organizadas, con la ANC y Òmnium Cultural a la cabeza, y calculadas al milímetro, en un ambiente festivo –*grallas, castellers*, tractores y estrelladas a manera de capa incluidos– y familiar. El peso de las nuevas generaciones resulta fundamental. La ocupación real y simbólica del espacio, a través de las banderas, las pancartas, las camisetas de distintos colores según la ocasión –amarillo fluorescente en 2017, por ejemplo, con recomendaciones de no comprarlas en el mercado pirata sino en la ANC, a 15 euros la unidad, más del doble de su precio real–, las consignas políticas o el canto, ha sido insaciable fuente de identidad. De anunciar, promover y retransmitir estas procesiones nacionales se ha ocupado, con un gran despliegue de medios, la radio y la televisión pública catalanas, totalmente abocadas al servicio de la causa independentista.

La buena salud del 11 de septiembre como «fiesta nacional» de Cataluña es evidente, aunque cada vez menos como fiesta de todos los catalanes y cada vez

más como festividad de los catalanes nacionalistas, que se arrogan la exclusividad de catalanes y el derecho de hablar en nombre de Cataluña. En 2018, pongamos por caso, ni el PSC, ni Ciudadanos, ni el PP participaron en la marcha del 11 de septiembre –sí lo hicieron representantes de En Comú-Podem, como Gerardo Pisarello o Jaume Asens, aunque no la barcelonesa Ada Colau– y solamente el primer grupo acudió a la ofrenda floral a Casanova. Se organizaron actos paralelos a los oficiales del independentismo en el poder, como el de Ciudadanos –el partido más votado en las elecciones autonómicas de diciembre de 2017– en la plaza del Rey, bajo el lema «El amor es más fuerte que el odio».

Estas divisiones reflejan perfectamente la situación actual de Cataluña, con una sociedad totalmente fracturada. Albert Rivera escribía, el 11 de septiembre de 2018: «La Diada debería ser la fiesta autonómica de todos los catalanes, pero los nacionalistas la han secuestrado y la han convertido en una jornada de exclusión, odio y ataque a España.» No era, insistían entonces los dirigentes de Ciudadanos y del PP, la fiesta «de todos» los catalanes, como sí aseguraba el presidente independentista del Parlamento de Cataluña, Roger Torrent. El socialista Miquel Iceta hizo, tras la ofrenda de flores, un llamamiento al «respeto de todas las ideas y al espíritu unitario de una Diada que es de todos, pero que, sobre todo, hay que hacerla de todos». En 2019, el día 11 de septiembre, la nueva líder catalana de Ciudadanos, Lorena Roldán, anotaba en Twitter: «El separatismo vuelve a convertir la Diada en una fiesta privada pagada por todos.»

Desde sectores políticos e ideológicos bien distintos se han hecho, en los últimos años, algunas propuestas para trasladar la fiesta de la patria catalana a otra fecha. Ciudadanos ha sugerido sin éxito, en varias ocasiones a partir de 2007, convertir el día de Sant Jordi en fiesta principal de Cataluña, en detrimento del 11 de septiembre. En un documento de la formación naranja se argumentaba de la manera siguiente:

Ciudadanos (C's) propone celebrar la Diada de Cataluña el día de Sant Jordi, por ser el fiel reflejo de la sociedad abierta, plural, cosmopolita y que mira al futuro que siempre ha sido Cataluña, frente a la comunidad inventada, imaginada, identitaria, dividida y que mira al pasado que representa la Cataluña de la Diada del once de septiembre. Ciudadanos no quiere conmemorar ni participar en perpetuar una festividad fundamentada en una mentira histórica.

En 2016, la líder de Ciudadanos en Cataluña, Inés Arrimadas, presentó una proposición para que la jornada del 23 de abril fuera declarada patrimo-

nio inmaterial de la humanidad. En 2019, Carlos Carrizosa, tras afirmar que su formación no iba a participar en los actos del 11 de septiembre, convertido desde hace algún tiempo en fiesta exclusiva del nacionalismo, ha vuelto a poner encima de mesa la propuesta de trasladar la Diada al 23 de abril.

La segunda propuesta de cambio de día procede, por el contrario, de las filas del propio independentismo catalán. El 1 de octubre, la jornada del referéndum ilegal de 2017, se ha convertido en un nuevo mito nacionalista y en una nueva fecha del calendario de la patria. Y, no suficientemente satisfechos con ello y con rebautizar plazas de distintas ciudades catalanas con este nombre —el caso más flagrante es, seguramente, el de Gerona, con un ayuntamiento gobernado por los independentistas, que, ante el «clamor popular», cambió la plaza de la Constitución por la del 1 de Octubre de 2017— o declarar fiesta local ese día, algunas personas han reivindicado que la Diada pase al 1 de octubre.

Pol Serrano pedía, en un artículo de *NacióDigital.cat*, a finales de noviembre de 2017, que el 1 de octubre se convirtiera en la Diada nacional de Cataluña. Ese día, apuntaba el autor, el pueblo de Cataluña ganó la batalla al Estado español, que hizo uso de la violencia. Esto último debe ser usado a favor de Cataluña. El 1 de octubre representaba, así pues, un gran hito para los catalanes, que los agrupaba a todos y suponía «el renacimiento de Cataluña como nación política». La conclusión de Serrano era la siguiente: «Debemos actuar con inteligencia, actualizar el conflicto con España y convertir el 1 de octubre en Diada Nacional de Cataluña.»

Asimismo, en junio de 2018 la Asamblea Nacional Catalana trasladó al presidente de la Generalitat la propuesta de convertir el 1 de octubre en una festividad del mismo rango que el 11 de septiembre. La idea fue muy bien acogida por el supremacista Quim Torra: «Parece una sugerencia muy razonable». Al mes siguiente, el dramaturgo Joan Lluís Bozzo, en un acto de la misma asociación, proponía trasladar la Diada nacional del 11 de septiembre al 1 de octubre cuando Cataluña fuera ya independiente. El debate no está cerrado.

De forma paralela, al tiempo que se apropiaba de la Diada y del calendario de la patria, excluyendo a los no nacionalistas, el independentismo invertía esfuerzos en convertir el 12 de octubre en una fiesta impuesta y totalmente ajena, por española. Cierto es que la vieja Fiesta de la Raza y de la Hispanidad, que en 1987 pasaba a ser oficialmente Día de la Fiesta Nacional, nunca se hizo un verdadero hueco en la Cataluña de la democracia. Las causas de ello son múltiples: la excesiva ausencia del Estado, la desconfianza del progresismo, la parcial apropiación de la jornada por sectores ultras, la hege-

mónica cultura política del nacionalismo, los silencios acumulados ante el proceso nacionalizador desplegado por el pujolismo y, asimismo, la fortaleza y presunta unanimidad social en torno a la Diada, el 11 de septiembre, como la fiesta por excelencia. Sin embargo, el salto adelante que ha supuesto el proceso independentista ha conllevado un nuevo cuestionamiento radical del 12 de octubre.

Tampoco es ajena a esto último la revitalización, en la segunda década del siglo XXI, de las celebraciones del 12 de octubre en Cataluña y la masiva exhibición de banderas españolas –o españolas y catalanas, frente a la estelada– por parte de personas y grupos hartos o afectados por el proceso. Su progresiva exclusión de la Diada ha comportado el refugio en una festividad reivindicativa alternativa. La ruptura de la espiral de silencio ha provocado notables cambios. El 12 de octubre permite en la actualidad en Cataluña celebrar lo español y la convivencia no conflictiva entre identidad catalana y española, además de manifestarse contra los atropellos y la voluntad exclusivista, homogeneizadora y parcialmente totalitaria del nacionalismo independentista. Las manifestaciones del 12 de octubre han reunido, desde que empezó el proceso, a miles de personas. Societat Civil Catalana ha sido la asociación más activa entre las convocantes y los partidos constitucionalistas han participado más o menos activamente. La presencia ultra ha generado tensiones. En 2014, pongamos por caso, se agruparon en la plaza de Cataluña de Barcelona unas 40.000 personas, según fuentes del Ayuntamiento cuestionadas por los organizadores, y se escucharon muchos gritos de «Cataluña es España».

En otro orden de cosas, el independentista catalán Xavier Martínez Gil hizo público, el 10 de octubre de 2012, un texto titulado «12 d'octubre: Diada nacional de Catalunya», que contenía una propuesta como mínimo sorprendente: el 12 de octubre debería ser la fiesta nacional de Cataluña, la auténtica Diada, y, en cambio, el 11 de septiembre, la fecha de la Diada oficial desde hace décadas, debería ser, en realidad, el día de la Hispanidad. El argumento es simple y se fundamenta en un punto que el autor considera bien demostrado, esto es, que Cristóbal Colón era catalán. Los historiadores, según él, lo han dejado claro, desde Luis Ulloa a Jordi Bilbeny, la cabeza más visible del Institut Nova Història. Colón –en realidad, Cristòfol Colom– era catalán, prosigue Martínez Gil, y, en consecuencia, «el día 12 de octubre debería ser el de la diada nacional de Cataluña puesto que fue el día en el que un catalán ilustre e universal, después de cruzar el Atlántico a bordo de las tres famosas carabelas puso su pie catalán en la isla de Guanahaní, en las Bahamas». Ciertamente, sostiene el autor, que ese mismo día «en España celebran también su

diada nacional: el día de la Hispanidad». Lo hacen así, añade, puesto que dan por supuesto que Colón no era catalán.

Si el 12 de octubre va a ser la nueva Diada, ¿qué hacemos con el 11 de septiembre? «Cuando España pasa a ser definitivamente un estado unitario es con el Tratado de Utrecht. Y en este sentido la fecha que mejor consagra la unidad de España (por la fuerza) sea probablemente el 11 de septiembre de 1714, que es cuando muere la soberanía catalana en manos de las tropas borbónicas que la hacen suya.» El texto completo de Xavier Martínez Gil puede encontrarse fácilmente tanto en el propio blog del autor –muy activo en las redes y en el espacio más ortodoxo de ERC– como en la página web del Institut Nova Història.

Para entender mejor los argumentos desplegados, a pesar de su simplicidad, un par de elementos merecen ser evocados, ubicándolos en el contexto del llamado proceso, el *procés*. En primer lugar, el progreso de las tesis «no-vo-históricas», que denuncian una manipulación sistemática e inmemorial por parte de la historia oficial de España con la finalidad de apropiarse de logros, personajes y obras catalanes. De ahí los ímprobos, burdos e ahistóricos esfuerzos de Jordi Bilbeny, Víctor Cucurull –un activo miembro de la ANC–, Albert Codines y el Institut Nova Història por catalanizar a Santa Teresa, Cristóbal Colón, Hernán Cortés, Ignacio de Loyola, Leonardo da Vinci, Cervantes y *El Quijote*. Estas teorías contubernistas han recibido jugosas subvenciones y premios de entes nacionalistas y el apoyo público de políticos como Jordi Pujol, Josep Rull, Josep-Lluís Carod-Rovira o Josep M. Terricabras.

La fortaleza del relato nacional-nacionalista de la historia de Cataluña constituye el segundo de los puntos que merece ser considerado. Los nacionalistas catalanes otorgan una gran importancia a la construcción de un relato del pasado, generador de identidad y sustentador de intereses y proyectos políticos. La historia ha resultado un instrumento fundamental en el proceso de nacionalización de la sociedad. El relato nacional-nacionalista de la historia de Cataluña ha sido en el siglo XX, y continúa siendo en el siglo XXI, hegemónico. Los historiadores, en concreto, han tenido un papel no menor en su elaboración, difusión y justificación. Este relato ha sido pergeñado por los historiadores para el nacionalismo catalán o bien simplemente apropiado por este, con o sin permiso.

En este relato, Cataluña constituye una viejísima nación que se dotó pronto, entre la época medieval y la moderna, de un Estado, siempre acechado por Castilla-España y en vías de convertirse, a finales del siglo XVII, en un modelo de democracia. Como hemos visto más arriba, el 11 de septiembre de

1714 habría supuesto el fin de una nación y de un Estado. Mientras que la nación revivió en el siglo XIX, con la *Renaixença* en lo cultural y con el catalanismo y el nacionalismo en lo político, el Estado propio pasó a convertirse, en cambio, en los siglos XX y XXI, en una deseada e irrenunciable aspiración. En estos más de mil años de historia hubo, supuestamente, momentos de desnacionalización y, por encima de todo, mucha resistencia frente a los ataques permanentes de Castilla-España, que fueron evidentes, según reza este relato, en las derrotas de 1714 o 1939.

Si desde algunos sectores del nacionalismo catalán se han cuestionado los significados del 12 de octubre y se intenta manipular en todo momento la historia y lo simbólico, desde otros, que a veces son en el fondo los mismos, se ha intentado eliminar el carácter festivo y de celebración de esta jornada. Al margen de las críticas al 12 de octubre como fiesta española y no catalana, como conmemoración genocida o imperialista —la alcaldesa Colau escribió en 2015 en su cuenta de Twitter: «Vergüenza de Estado aquel que celebra un genocidio, y encima con un desfile militar que cuesta 800 mil Euros»— o como fecha de resabios franquistas, desde posiciones independentistas y populistas se ha llevado a cabo un ataque a la festividad reivindicando esa jornada como laborable. Algo parecido ocurre con el día de la Constitución. «Nada que celebrar», reza el lema empleado.

En 2016, por ejemplo, el vicepresidente de la Generalitat, Oriol Junqueras, animó a los cargos públicos a no hacer fiesta el 12 de octubre; la consejera de Gobernación, Meritxell Borràs, convocó una reunión de sus colaboradores ese día, «ya que tenemos mucho trabajo que hacer y hoy 12 de octubre nada que celebrar»; y, entre otros casos que se podrían aportar, algunos ediles del Ayuntamiento de Badalona abrieron los locales al público ignorando un aviso judicial en sentido contrario. Tres años después, en 2019, los intentos del gobierno de Quim Torra de insistir en esta vía han provocado debates y polémicas en los medios de comunicación y demandas de explicaciones por parte de algunos grupos políticos en sede parlamentaria. El calendario de la patria sigue generando controversias y enfrentamientos.

En un artículo publicado en *El País*, el 9 de septiembre de 2019, Francesc de Carreras afirmaba, en referencia a la Diada: «Hasta 2012 la celebración fue institucional; desde entonces ha sido parcial y reivindicativa de la independencia. Siempre se ha basado en la mentira». Tiene razón. La expulsión de los catalanes no nacionalistas de la Diada, la principal festividad en Cataluña, constituye un buen ejemplo del exclusivismo nacionalista y del estado de fractura social de Cataluña.

Asimismo, el rechazo hacia el 12 de octubre, como fiesta española y ajena a lo catalán, muestra la voluntad de homogeneidad y conflicto del nacionalismo: no se pueden tener dos patrias, ni dos banderas, ni dos fiestas consideradas como propias. Se obliga no solamente a elegir, sino a combatir y odiar, en muchos casos, al otro y a todo lo ajeno. La lucha por el calendario festivo no constituye una excepción. El nacionalismo es, como he apuntado en la primera frase de este trabajo, un auténtico deporte –o, quizás, de manera más precisa, una intransigente religión– de combate.

Referencias bibliográficas

- Balcells, A. (2008). *Llocs de memòria dels catalans*. Barcelona: Proa.
- Canal, J. (2018). *Con permiso de Kafka. El proceso independentista en Cataluña*. Barcelona: Península.
- Moreno Luzón, J. y Núñez Seixas, X. M. (Eds.) (2013). *Ser españoles. Imaginarios nacionalistas en el siglo XX*. Barcelona: RBA.
- Tobella, A. (2016). *La pasión secesionista. Psicobiología del independentismo*. Barcelona: ED Libros.
- Viroli, M. (2019 [2005]). *Por amor a la patria. Un ensayo sobre las diferencias entre el patriotismo y el nacionalismo*. Barcelona: Deusto.

Índice de figuras

Una delle prime immagini di <i>Columbus Circle</i> , eretto nel 1892 a New York, distretto di Manhattan, con al centro il monumento a Cristoforo Colombo. <i>Library of Congress's Prints and Photographs, Geo. P. Hall & Son, c1907 (Digital Collection)</i>	31
Cartel anunciador de las grandes fiestas en Huelva en el Cuarto Centenario del descubrimiento, del 2 de agosto al 12 de octubre de 1892. Archivo Municipal de Huelva, Fondo Diego Díaz Hachero. Material gráfico-Cartel 1892	48
Retrato de Alfonso XIII publicado para su primera participación en la Fiesta de la Raza, el 12 de octubre de 1917 en San Sebastián. <i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n° 9, diciembre de 1917, p. 1. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca	51
Celebración del Día de la Fiesta de la Raza en Madrid. <i>Unión Ibero-americana, Madrid</i> , octubre de 1925. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Derecho.....	54
Exploradores en la procesión madrileña del 12 de Octubre de 1920. <i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n°6, octubre-noviembre de 1920, p. 9. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca	54
<i>Sesión solemne celebrada por el Exmo. Ayuntamiento de la M.N. y M.H. Villa de Madrid... el día 12 de octubre de 1918 para conmemorar la Fiesta de la Raza: Trabajos premiados en el Concurso para Juegos Florales (1919)</i> . Madrid: Imprenta Municipal. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Farmacia / Ayuntamiento de Madrid. Biblioteca Histórica Municipal	55
Cuadro alegórico de España realizado en Colombia para celebrar el 12 de octubre de 1917. <i>Unión Ibero-Americana</i> , Madrid, n° 9, diciembre de 1917, p. 77. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca	56
Inauguración de la línea Italcable estableciendo la comunicación directa entre España y América. <i>Unión Ibero-americana</i> , Madrid, octubre de 1925. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca / Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca de Derecho.....	59

Portada del ensayo de Ramiro de Maeztu (1934), <i>Defensa de la Hispanidad</i> , Madrid: Gráfica Universal. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca	61
<i>La Ilustración española y americana</i> , N° XXXVIII, Madrid, 12 de octubre de 1892. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Biblioteca.....	68
Portada de ensayo de José Enrique Rodó (s/f -publicado entre 1910 y 1920). <i>Ariel</i> . Valencia: Editorial Prometeo. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.....	71
Portada de ensayo de Fernando Ortiz (1911). <i>La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo</i> . París: Librería Paul Ollendoff. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca	79
«Una fiesta en honor de los intelectuales españoles», <i>Nuevo Mundo</i> , Buenos Aires, 25 de agosto de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca	85
José Ortega visita el Colegio Nacional de La Plata, <i>El Hogar</i> , Buenos Aires, septiembre de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca	90
Despedida en Buenos Aires de José Ortega y Gasset, 1916. (De izquierda a derecha: Ernesto Vergara Biedma, Julia del Carril de Vergara Biedma, José Ortega y Gasset y Coriolano Alberini). Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.....	92
Programa de la Asociación Patriótica Española con motivo de la inauguración de su Casa Social (...) con la colaboración de la Comisión de Señoras del Patronato Español, Buenos Aires, 8 de octubre de 1916. Archivo José Ortega y Gasset. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, Madrid. Archivo-Biblioteca.....	93
Portada de compilación de ensayos de Miguel de Unamuno (1967). <i>Visiones y comentarios</i> . Madrid: Espasa Calpe. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.....	107
Placa conmemorativa en la Plaza de Mayo, Buenos Aires, 1917-1964. Fotografía de Miguel Rodríguez	114
«La fiesta de la raza en Asunción del Paraguay», <i>El Hogar</i> , Buenos Aires, 22 de octubre de 1915. Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Buenos Aires. Fotografía de Miguel Rodríguez.....	117

<i>Caras y Caretas</i> , nº 994, Buenos Aires, 1917, p. 2. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.....	119
Fiestas sociales en Uruguay y Argentina, <i>El Hogar</i> , Buenos Aires, 20 de octubre de 1916. Biblioteca Nacional Mariano Moreno, Buenos Aires. Fotografía de Miguel Rodríguez.....	120
Cartel, octubre de 1949. Archivo Municipal, San Cristóbal de Las Casas. Fotografía de Miguel Rodríguez.....	124
Publicidad en <i>El Mundo</i> , San Juan de Puerto Rico, 12 de octubre de 1928. Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras [en microfilm]. Fotocopia de Miguel Rodríguez.....	126
Portada de libro. Ángel Cambor (1935). <i>La Bandera de la Raza símbolo de las Américas en el cielo de Buenos Aires. Contribución a la historia y a la propaganda del Ideal</i> . Montevideo: Ediciones Unión Hispanoamericana. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.....	128
Cartel de las fiestas del Pilar del año 1940. Archivo Municipal de Zaragoza. 4-3-0352.....	141
«Franco consagrando España al Inmaculado Corazón de María ante el Pilar». Fotografía de la <i>Crónica del Congreso Mariano Nacional Zaragoza, octubre de 1954. Primer Centenario del dogma de la Inmaculada Concepción. Consagración de España al Inmaculado Corazón de María</i> (1957). Zaragoza: <i>El Noticiero</i>	143
Inauguración del aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Universitaria, 12 de octubre de 1943. Universidad Complutense de Madrid. Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla (AGUCM 183/16-3).....	159
Museo de América. Fotografía de José Luis González Casas.....	161
<i>Columbus Day sur la 5e Avenue à New York. Un char de la fondation Generoso Pope</i> (2007). Fotografía de Marie-Christine Michaud.....	175
<i>Columbus Day sur la 5e Avenue à New York. Un char de l'Unico national</i> (2007). Fotografía de Marie-Christine Michaud.....	175
<i>Hispanic Columbus Day sur la 5e Avenue à New York</i> (2007). Fotografía de Marie-Christine Michaud.....	176
Publicidad, <i>Mundo Hispánico</i> , nº 10, Noviembre de 1948. Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca.....	182

Paseo por el Puerto de Barcelona, 12 de octubre de 1955. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-13-50).....	183
Desfile de la Unidad Militar de Montaña. Granada, 12 de octubre de 1952. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-158-3-5).....	183
12 de octubre en Canarias, 1957. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-12).....	185
Actos de la Hispanidad en Mallorca, 12 de octubre de 1960. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-11-38).....	185
Portada de <i>Cuadernos Hispanoamericanos</i> , nº 131, Madrid, Noviembre de 1960. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Biblioteca.....	186
Salou (Tarragona) engalanado para recibir a los miembros del Cuerpo Diplomático, 13 de octubre de 1963. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-157-9).....	186
Grupo juvenil de <i>dantzaris</i> en el Ayuntamiento de Laqueito», 13 de octubre de 1964. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-150-8).....	186
Los astronautas N. Armstrong, M. Collins y E. Aldrin visitan el monumento a Colón en Madrid, 9 de octubre de 1969. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo fotográfico Mundo Hispánico (MH-131-14-3).....	187
Los Reyes de España y López Portillo en Canarias, <i>Mundo Hispánico</i> , nº 345, noviembre de 1977, p. 17. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Geografía e Historia. Biblioteca.....	189
12 de octubre de 1985 en la Universidad Complutense de Madrid. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-5).....	191

Mesa de negociación diplomática en el Instituto de Cooperación Iberoamericana durante la visita del presidente de Argentina, Raúl Alfonsín, a España, 12 de octubre de 1986. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-19-8).	192
<i>El País</i> , 13 de octubre de 1992. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias de la Información. Biblioteca	193
Titular gráfico e informativo. <i>El País</i> , 13 de octubre de 2010. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Ciencias de la Información. Biblioteca..	196
Salón de Actos del Instituto de Cooperación Iberoamericana con motivo del Día de la Hispanidad, 12 de octubre de 1988. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-12).....	205
Carrera de la juventud, 12 de octubre de 1989. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Biblioteca. Archivo Fotográfico de Comunicación (AFC-11-15)	206

Índice onomástico

- Achúcarro, Nicolás: 93
Alba, Santiago: 84
Alberini, Coriolano: 92
Alcalá Zamora, Niceto: 61-62, 153
Alcocer, Alberto: 151
Aldrin, Buzz: 187
Aldunate, Luis: 151
Alemán, Miguel: 124
Alfonsín, Raúl: 191, 192
Alfonso XIII de España: 50-51, 86, 100, 101, 103, 109, 139, 156
Alighieri, Dante: 22
Allende, Salvador: 215
Almirall, Valentí: 216
Alomar, Gabriel: 217
Altamira, Rafael: 86-87, 91, 95
Álvarez, Melquíades: 100
Anderson, Benedict: 167, 169
Araquistáin, Luis: 103
Armada y Losada, Luis (marqués de Figueroa): 149
Armstrong, Neil: 187
Arrimadas, Inés: 223
Asens, Jaume: 223
Atienza y Medrano, Antonio: 86
Augusto (Emperador): 23
Avellaneda, Marco: 109
Ayala, Francisco: 205
Azaña, Manuel: 60, 62
Aznar, José María: 193-194
Balaguer, Víctor: 216
Balbín, Ricardo: 128
Balcells, Albert: 220
Barrera, Heribert: 218
Barsotti, Carlo: 40, 170
Basch, Linda: 171
Bastero Beguiristáin, Juan Bautista: 141
Beltrán de Heredia, Vicente: 157

Beltrán, Antonio: 143
Benet, Josep: 218
Benítez, Jaime: 96
Bermúdez, Enrique: 153
Bernecker, Walther L.: 201
Biddle, Francis: 172
Bilbao, Eduardo: 142
Bilbeny, Jordi: 225-226
Blanco, Eloy Andrés: 151
Blanco-Fombona, Rufino: 110
Blanc-Szanton, Cristina: 171
Blasco Ibáñez, Vicente: 87
Bloch, Marc: 114
Bolívar, Ignacio: 93
Bonaparte, Napoleón: 18, 52, 104
Bonilla y San Martín, Adolfo: 109
Bonilla, Manuel C.: 123
Borges, Jorge Luis: 88
Borràs, Meritxell: 227
Bozzo, Joan Lluís: 224
Braggiotti, Francesca: 182
Cabrera, Blas: 94
Calderón de la Barca, Pedro: 22
Cambor, Ángel: 62, 127, 128
Canalejas, José: 85
Cañellas, Anton: 218
Carbonell, Jordi: 218
Carlos I de España: 208
Carlos IV de España: 133
Carod-Rovira, Josep Lluís: 226
Carrizosa, Carlos: 224
Casanova, Rafael: 216-220, 223
Castillejo, José: 89, 93
Castro, Américo: 95
Chávez, Hugo: 193
Chiarello, Guy: 173
Claris, Pau: 217
Codines, Albert: 226
Colau, Ada: 223, 227
Collins, Michael: 187
Colmo, Alfredo: 106, 108

- Cólogan, Bernardo: 121
Colón, Cristóbal (Colombo, Cristoforo; Colomb, Christophe): 21, 30-31, 37-45, 48, 51-56, 59, 61-62, 64, 71, 113-116, 118-119, 122-123, 125-126, 128, 131-132, 134-136, 140, 156, 163-167, 170-171, 173-175, 178, 187, 190, 193-194, 199, 201, 203, 204, 225-226
Corrigan, Michael A.: 170
Cortés, Hernán: 226
Cosmes, Francisco: 70-71
Cossío Villegas, Daniel: 96
Costa, Joaquín: 83
Cuauhtémoc: 123-124
Cucurull, Víctor: 226
Cuixart, Jordi: 221
D'Ors, Eugeni: 95
Da Vinci, Leonardo: 44, 226
Darío, Rubén: 69-70, 76-77, 115
Dato, Eduardo: 100
Daubenton, padre: 133
De Blasio, Bill: 43-44
De Camoens, Luis: 22
De Carreras, Francesc: 227
De Cavia, Mariano: 18
De Cervantes, Miguel: 18, 22, 25, 70, 76, 91, 101, 226
De Charras, Julián: 109
De Córdoba, Pedro: 105
De Góngora, Luis: 70
De Guzmán, Fernando: 208
De la Plaza, Victorino: 100
De Las Casas, Bartolomé: 208
De Lorgues, Roselly: 134
De los Ríos Lampérez, Blanca: 62, 151-152
De los Ríos, Fernando: 96, 153
De Loyola, Ignacio: 226
De Lugo-Viña, Ruy: 151
De Maeztu, María: 95
De Maeztu, Ramiro: 60-61, 63, 87, 90, 96, 139
De Mendoza, Pedro: 128
De Morvilliers, Masson: 82
De Onís, Federico: 95
De Quevedo, Francisco: 70, 82
De Unamuno, Miguel: 60, 64, 83-84, 87, 89, 103, 107, 157-158

- De Vizcarra, Zacarías: 139
De Zárraga, Miguel: 109
De Zulueta, Luis: 60
Decoud, Adolfo: 72-74
Del Carril de Vergara Biedma, Julia: 92
Del Río Hortega, Pío: 95
Del Solar, Alberto: 72-74
Demolins, Edmond: 84
Deschamps, Enrique: 122
Domenech y Valls, Rigoberto (arzobispo de Zaragoza): 139
Domingo, Marcelino: 103
Durkheim, Émile: 15-16, 20, 26
Eucken, Rudolf: 101
Fábregas, Virginia: 116
Felipe V de España: 133, 215-216
Fernando II de Aragón (Ferdinando d'Aragona): 37, 44
Foncillas Loscertales, José María: 148
Foucault, Michel: 211
Francisco José de Austria: 23
Franco, Francisco: 138-143, 157-159, 161, 181, 184, 199-200, 206
Freud, Sigmund: 89
Gallego Alarcón, Paulino: 148
Gálvez, Manuel: 110
Ganivet, Ángel: 83
Gaos, José: 96
García Kohly, Mario: 149
García Lorca, Federico: 95
García Morente, Manuel: 95
Gay, Vicente: 102, 111
Germanos, obispo: 19
Ghiraldo, Alberto: 104
Gil Robles, José María: 62
Giner de los Ríos, Francisco: 85, 92
Glick-Schiller, Nina: 171
Goethe, Johann Wolfgang: 22
Goicoechea, Antonio: 62, 111
Gomá y Tomás, Isidro (arzobispo de Toledo): 140
Gómez de Baquero, Eduardo: 107
Gómez Palacios, Carlos: 72-73
González, Felipe: 190, 202-203
González, Joaquín V.: 86

- González, José María: 116
Gracián, Baltasar: 70
Grandmontagne, Francisco: 87
Groussac, Paul: 69-70
Guerrero, María: 90
Gutiérrez, Avelino: 82, 84, 87-88, 92-93, 95
Gutiérrez, Rita: 95
Gutiérrez Lasanta, Francisco: 141-142
Halbwachs, Maurice: 15
Harding, Warren: 108
Harrison, Benjamin: 165
Harrison, Frederic: 18
Hernández Pacheco, Eduardo: 159
Ibáñez Martín, José: 158-159
Ibáñez, Carlos: 129
Iceta, Miquel: 223
Isabel I de Castilla (Isabella di Castiglia, Isabelle la Catholique, Isabel La Católica):
 37, 44, 70, 119, 122, 163, 174
Jara, Ramón Ángel: 135-137, 141
Jardón, Fernando: 149
Jiménez de Asúa, Luis: 95
Jiménez, Juan Ramón: 96
Johnson, Lyndon: 173
Juan Carlos I de España: 188, 202, 205, 207
Juan Pablo II (Karol Wojtyła): 42
Juderías, Julián: 109
Junqueras, Oriol: 227
Kirchner, Ernesto: 193
Koselleck, Reinhard: 16
Krizmanics, Georg: 161
LaGuardia, Fiorello: 172
Laín Entralgo, Pedro: 204
Lampérez, Vicente: 93
Lázaro, Blas: 93
Lehman, Herbert: 172
Lema, Marqués de.: 149
León Portilla, Miguel: 84, 205
León XIII: 134
Lerroux, Alejandro: 62, 100
Lloveras, Neus: 221
Lodge, David: 182
López de Gómara, Francisco: 204

- López Otero, Modesto: 160
López Portillo, Miguel: 189
Luis André, Eloy: 101
Lummis, Charles: 109
Luzuriaga, Lorenzo: 95
Machado, Manuel: 151
Macià, Francesc: 218
Maddox, Richard: 208
Madruga Jiménez, Esteban: 158
Magdaleno, Mauricio: 124
Maldonado de Guevara y Andrés, Francisco: 157
Manso, José Andrés: 157
Maquiavelo, Nicolás (Machiavelli, Niccolò): 32
Maragall, Pasqual: 219
Marañón, Gregorio: 95
María Cristina de Habsburgo: 48, 100
Marquina, Eduardo: 90, 155
Martínez Feduchi, Luis: 161
Martínez Gil, Xavier: 225-226
Mas, Artur: 215, 221
Maura, Antonio: 51, 85, 106
Mayans, Gregorio: 133
Membrives, Lola: 155
Menéndez Pelayo, Marcelino: 84-85, 110
Menéndez Pidal, Ramón: 85
Millán Astray, José: 157-158
Montanés, Carlos E.: 153
Morales, Evo: 193
Morosini, G. F. : 170
Moya, Luis: 161
Muro, Jesús: 143
Mussolini, Benito: 167, 168, 172
Neruda, Pablo: 88-89
Nobas, Rosendo: 217
Nogués y Secall, Mariano: 136
Nora, Pierre: 24
Noriega, José Luis: 124
Núñez de Balboa, Vasco: 25
Núñez Seixas, Xosé Manuel: 199
Ocampo, Victoria: 88
Olariaga, Luis: 94

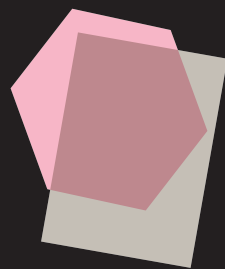
- Oliveira de Salazar, António: 181
Oller, Josep María: 221
Ortega Munilla, José: 89
Ortega y Gasset, José: 81-83, 85, 87, 89-96, 200
Ortiz de Domínguez, Josefa: 118
Ortiz, Fernando: 78-79
Pacelli, Eugenio (Pío XII): 128
Paluzie, Elisenda: 222
Pando Baura, José Luis: 149
Pardo Bazán, Emilia: 89, 152
Paz, Octavio: 89
Pello y Bañuls, Antonio: 148
Pemán, José María: 157
Pereyra, Carlos: 110
Pérez, Dionisio: 60
Perón, Isabel: 128
Perón, Juan Domingo: 181
Pi i Sunyer, Augusto: 94
Piferrer, Pablo: 216
Pisarello, Gerardo: 223
Pittaluga, Gustavo: 95
Polo, Carmen: 157
Pope, Generoso: 41, 175
Posada, Adolfo: 86-88, 91, 95
Prado y Colón de Carvajal, Manuel: 202
Prat de la Riba, Enric: 216, 218
Prieto Carrasco, Casto: 157
Primo de Rivera, Miguel: 38, 47, 58, 62, 96, 138-139, 151, 153, 155-156, 217
Pujol, Jordi: 221, 226
Pujol, Juan: 102
Queipo de Llano, Gonzalo: 158
Quesada, Ernesto: 116-117
Ramos Loscertales, José: 157
Renan, Ernest: 13, 17
Reventós, Joan: 218
Rey Pastor, Julio: 93-95
Reyes Católicos: 52, 63, 203
Reyes, Alfonso: 60, 88-89, 96
Rivera, Albert: 223
Rivero de Miranda, Ramón (conde de Limpías): 149
Roca Ferreras, Josep Narcís: 214

- Roca Junyent, Miquel: 218
Rodeles, Manuel: 143
Rodó, José Enrique: 70-71, 76-78, 109-110, 121
Rodríguez Carracido, José: 149, 152, 155
Rodríguez de Valcárcel, Carlos María: 159
Rodríguez Lafora, Gonzalo: 95
Rodríguez Marín, Francisco: 89
Rodríguez Mendoza, Emilio: 72, 74
Rodríguez Zapatero, José Luis: 195
Rodríguez, Miguel: 125
Rojas, Ricardo: 110
Roldán, Lorena: 223
Romanones, Conde de.: 100
Roosevelt, Franklin Delano: 41, 167, 172
Rousseau, Jean Jacques: 32
Rovira i Virgili, Antoni: 217, 218
Rull, Josep: 226
Russo, Gaetano: 40
Sacco, Nicola: 45
Sáenz Peña, Roque: 72-74
Salaverría, José María: 105, 109
Saltor, Octavi: 218
Sánchez, Jordi: 221
Sánchez Jiménez, Roberto: 148
Sánchez-Terán, Salvador: 218
Sanjurjo, José: 139
Saura, Carlos: 208
Saz, Ismael: 138
Schiller, Friedrich: 22
Segovia, Gonzalo: 87
Serra, Manuel: 95
Serrano Jover, Alfredo: 149
Serrano Súñer, Ramón: 140
Serrano, Pol: 224
Shakespeare, William: 22, 70
Sierra, Justo: 75-77
Sierra, Vicente D.: 122
Silva, J. Francisco V.: 109-111
Soldevila, Juan: 138
Soler y Guardiola, Pablo: 109, 216
Soler, Frederic (Pitarra): 216

- Sollors, Werner: 169
Sullivan de Rodríguez, Aida: 125
Tapias, Josefina: 155
Tarnassi, José: 79
Terán, Óscar: 70
Terradas, Esteban: 93
Terricabras, Josep M.: 226
Tese, Vincent: 174
Tobeña, Adolf: 222
Todorov, Tzvetan: 16
Torra, Quim: 224, 227
Torrent, Roger: 223
Torres Quevedo, Leonardo: 153
Tresca, Carlo: 45
Tricarico, Donald: 173
Truman, Harry S.: 182
Trump, Donald: 44-45
Ugarte, Manuel: 106, 110
Ulloa, Luis: 225
Vanzetti, Bartolomeo: 45
Vasconcelos, José: 121
Vázquez de Mella, Manuel: 111
Velázquez, Diego: 70
Vera González, Enrique: 87
Vergara Biedma, Ernesto: 92
Victoria de Gran Bretaña: 23, 101
Vila Hernández, Salvador: 157
Viroli, Maurizio: 213
Wallace, Henry: 172
Washington, George: 39, 40
Weber, Max: 26
Wilson, Woodrow: 103-104, 107-108
Wundt, Wilhelm: 101
Yáñez Barnuevo, Luis: 203-204
Yébenes García, Jesús: 148
Yepes Trujillo, Rafael: 155
Yrigoyen, Hipólito: 57, 105-107, 113-115, 117, 127-128
Zabala, Pío: 159
Zambrano, María: 96
Zorrilla de San Martín, Juan: 75-77
Zumeta, César: 71

El 12 de octubre es el día de la fiesta nacional de los españoles. Durante más de cien años y pese a controversias ocasionales, la celebración sobrevivió al cambio de regímenes políticos y diferencias ideológicas. Con registros culturales y geográficos tan múltiples como ambiguos, la fecha está relacionada con el lugar de España en el mundo, la colonización europea y sociedades vinculadas por la historia y la cultura. Singular en el contexto internacional, el símbolo sostiene la tradición del hispanoamericanismo. Su carácter transnacional facilitó la construcción de una comunidad iberoamericana, tan imaginada como real, a partir de proyectos y prácticas cosmopolitas de intelectuales, diplomáticos, emigrantes, exiliados y organizaciones profesionales con conexiones entre España, América y Europa a una escala global. El libro indaga en la historia de un símbolo actualmente politizado del nacionalismo español desde una perspectiva transnacional de la política y la cultura.

Marcela García Sebastiani es profesora titular de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Sociales y Políticos en la Universidad Complutense de Madrid. Su investigación se centra en la historia política y cultural de la democracia, y del nacionalismo entre Europa y América.



serie
investigación

45



9788466934626



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID