

Pensar históricamente la(s) leyenda(s) negra(s): de los relatos críticos del pasado a la retórica ideológica en el presente

Historicizing the black legend(s): from critical accounts to ideological rhetoric in the present

Pablo Sánchez León

Centro de Humanidades CHAM – Universidade Nova de Lisboa

Resumen

Este artículo parte de distinguir entre leyendas negras como los discursos críticos que acompañan el auge y caída de los imperios históricos, y la Leyenda Negra como retórica ideológica específica de la época contemporánea española tras la pérdida de sus colonias transatlánticas. Sobre esta base, y asumiendo que desde la segunda mitad del siglo XX ninguna potencia se ha reivindicado como imperio ni legitimado su violencia, ofrece un recorrido comparado por la leyenda negra de los siglos XVI y XVII y sus diferencias con los debates del siglo XVIII hasta llegar a la formulación de la Leyenda Negra a comienzos del siglo XX. El objetivo es pensar históricamente el fenómeno para distanciarse críticamente del esencialismo nacionalista que subyace al negacionismo sobre la leyenda negra.

Palabras: leyenda(s) negra(s), discurso histórico, retórica ideológica, negacionismo, pensar históricamente.

Abstract

This article starts by distinguishing between black legends as the critical discourses that accompany the rise and fall of historical empires, and the Black Legend as the specific ideological rhetoric of Spanish Modern History after the loss of its transatlantic colonies. On this basis, and assuming that since the second half of the 20th century no power has claimed to be an empire or legitimized its violence, it offers a comparative tour of the black legend of the 16th and 17th centuries and its differences with the debates of the 18th century up to the formulation of the Black Legend at the beginning of the 20th century. The aim is to think historically about the phenomenon in order to critically distance oneself from the nationalist essentialism that underlies the negationism about the Black Legend.

Keywords: black legend(s), historical discourse, ideological rhetoric, negationism, thinking historically.

Introducción: frente a un no-debate público, historizar la Leyenda Negra

Un consenso básico acerca de la conquista y colonización española de América es que Cristóbal Colón no pretendía con su expedición llegar a un Nuevo Mundo, sino abrir una vía alternativa para alcanzar las costas del continente asiático. Este territorio había sido objeto ya de incursiones por parte de aventureros, predicadores y comerciantes europeos, de manera que a esas alturas no era del todo desconocido; no obstante, el saber hasta entonces disponible sobre Asia sería rápidamente cuestionado por las sucesivas expediciones coloniales, sobre todo de portugueses y holandeses. A la reciente ola de negacionismo acerca de la violencia de los conquistadores ibéricos en América le sucede lo contrario: aspira a llegar a un consenso narrativo nuevo acerca de la primera expansión colonial occidental en el arranque de la Edad Moderna, pero lo que hace es ofrecer una versión de esa historia ya conocida y basada en una concepción muy cuestionable del conocimiento del pasado^[1].

Siguiendo con el juego de comparaciones, así como los castellanos que llegaron al Caribe confundieron a sus habitantes con indígenas asiáticos, los publicistas negacionistas de hoy también vienen identificando de forma equivocada a sus con-

trincantes: en lugar de confrontarse con la opinión pública y las autoridades de países latinoamericanos —que es de donde hoy día provienen las críticas a la colonización española— se dedican a seguir rebatiendo los estereotipos urdidos siglos atrás por publicistas y poderes de países occidentales, en su día activos competidores de la hegemonía europea de los Habsburgo.

Esa vieja literatura antiespañola puede darse por caducada. Cuando menos desde su integración en la Unión Europea, en ninguna cultura del entorno se ve a España como una nación merecedora de ser humillada; al contrario, se halla sobradamente bien considerada a escala cultural y diplomática. Ni en la esfera pública ni entre los mandatarios de países occidentales han proliferado en las últimas décadas relatos que carguen contra España responsabilidades por su pasado imperial. Es en cambio en países que fueron en su día posesiones hispánicas donde se han formulado de manera explícita críticas a la dominación colonial —destacando México, cuyo presidente Andrés Manuel López Obrador ha venido insistiendo en que España debe pedir perdón por la colonización americana—^[2].

Cuando los conquistadores de la primera Edad Moderna confundían con indios asiáticos a los habitantes del Nuevo Mundo lo hacían por desconocimiento y falta de in-

1.- El discurso negacionista que se extiende por las redes sociales e internet tiene como principal referente el libro de Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*, Madrid, Siruela, 2019; otras obras negacionistas dentro del mismo contexto son Iván Vélez, *Sobre la leyenda negra*, Madrid, Encuentro, 2014 y Alberto Ibáñez, *La leyenda negra. Historia del odio a España*, Córdoba, Almuzara, 2019. En otro género cultural, destaca el documental *España, la primera globalización* (López Li Films 2021), dirigido por José Luis López-Linares. Un panorama sobre esta literatura, en Edgar Straehle, «El resurgir actual de la Leyenda Negra: entre la historia, la memoria y la política», *Pasajes* 60 (2020), pp. 43-66.

2.- Poco después de su llegada al poder en 2019, López Obrador afirmó que España debe pedir perdón como un requisito para la reconciliación entre ambos países. Más tarde, al insistir en el tema, interpretó el perdón solicitado como un acto que «dignifica tanto al que lo ofrece como al que lo recibe», *Deutsche Welle*, 1 de octubre de 2021, <https://www.dw.com/es/l%C3%B3pez-obrador-insisten-que-espa%C3%B1a-debe-pedir-perd%C3%B3n-por-la-conquista/a-59380037> (consulta: 20 de junio de 2023). En su día llegó a enviar una carta al rey español Felipe VI sobre el asunto, que puede leerse en *Infobae*, 11 de enero de 2021, <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/01/11/la-carta-integra-en-la-que-amlo-pidio-a-espana-disculparse-por-los-abusos-de-la-conquista/> (consulta: 20 de junio de 2023).

formación. En cambio, los negacionistas de hoy no pueden aducir ignorancia del contexto en el que denuncian una vez más la Leyenda Negra; su elección del adversario es premeditada, y está mediada por cuestiones ajenas al esclarecimiento de la verdad histórica.

Debatir con quienes ofrecen hoy argumentos a favor de la Leyenda Negra implica tratar en pie de igualdad con ciudadanos, publicistas y representantes de países que fueron en su día dominios coloniales hispánicos. El hecho de que los negacionistas no se muestren dispuestos a hacerlo revela una actitud de superioridad que remite al patrón de memoria propio de una cultura metropolitana^[3]. Visto así, el asunto ilumina prejuicios que se extienden más allá de las posturas negacionistas: el silencio o el desdén habituales entre los publicistas, ideólogos y políticos españoles en respuesta a las opiniones críticas de sus homólogos latinoamericanos es una manera de denegarles el estatus de contrincantes legítimos en la polémica^[4]. Esta postura no puede además justificarse en la preferencia por debatir con intelectuales, académicos o líderes de países europeos o norteamericanos^[5].

3.- Así es percibido al otro lado del Atlántico: en una entrevista publicada en marzo de 2023, Claudia Sheinbaum, jefa de Gobierno de Ciudad de México, afirmaba: «España aún suele dirigirse a México desde la superioridad», *El Diario*, 28 de marzo de 2023, https://www.eldiario.es/internacional/claudia-sheinbaum-candidata-sucedero-lopez-obrador-democracia-no-peligro-mexico-privilegios_128_10070170.html (consulta: 20 de junio de 2023).

4.- La petición de López Obrador a Felipe VI provocó una respuesta por parte del Gobierno español, a su vez recogida en titulares que identifican al Estado con la monarquía y la nación: «España rechaza con firmeza la exigencia de México de pedir perdón por los abusos de la conquista», *El País*, 26 de marzo de 2019, https://elpais.com/internacional/2019/03/25/mexico/1553539019_249884.html (consulta: 20 de junio de 2023).

5.- El derribo en el año 2020 de efigies públicas de Cristóbal Colón en varias ciudades norteamericanas no estuvo

La ausencia de un intercambio público de opiniones con los partidarios de la Leyenda Negra evidencia que la retórica diseminada por sus detractores no tiene por finalidad la búsqueda del conocimiento. En realidad, el negacionismo no intenta siquiera desacreditar a quienes se imputa haber en su día envenenado a la opinión pública de sus países con falacias denigradoras del glorioso imperio hispánico: se trata de un producto nacional que solo se pretende de consumo local, una herramienta discursiva puesta al servicio de guerras culturales entabladas para estigmatizar adversarios ideológicos dentro de España como medio para el avance de proyectos políticos reaccionarios.

Esta interpretación sobre las motivaciones de la literatura negacionista de la Leyenda Negra no pretende ser original: ha sido ya planteada para la actual ola de discursos y relatos^[6]. El asunto que motiva

precedido ni acompañado de una *Kulturkampf* antiespañola entre académicos o en la esfera pública del país; formó parte de una más amplia «guerra de las estatuas» de otras figuras históricas identificadas con actitudes racistas o promotoras del genocidio de poblaciones indígenas. Un panorama en Marouf A. Hasian Jr. y Nicholas S. Paliewicz (eds.), *Memory and Monument Wars in American Cities: New York, Charlottesville and Montgomery*, Cham, Palgrave MacMillan, 2020. Los estudios no relacionan el fenómeno del derribo de estatuas, de extensión mundial, con querellas entre naciones sino más bien con luchas por la dignidad y la justicia internas a cada país; véase Sybille Frank y Mirjana Ristic, «Urban Fallism: Monuments, Iconoclasm and Activism», *Cities: Analysis of Urban Change, Theory and Action*, 24 (3-4) (2020), pp. 552-564. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13604813.2020.1784578> (consulta: 20 de junio de 2023).

6.- Constituye el argumento de la principal reacción crítica a la obra de Elvira Roca Barea; véase José Luis Villacañas Berlanga, *Imperiofilia y el populismo nacionalcatólico: otra historia del imperio español*, Madrid: Lengua de Trapo, 2019. Un panorama sobre la reaparición de la Leyenda Negra en la esfera pública desde una perspectiva de nostalgia imperial que sirve a intereses ideológicos del presente, en Edgar Straehle, «Melancolía imperial y Leyenda Negra en el paisaje español actual», en *Jerónimo Zurita* 99 (2021), pp. 35-77. <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/39/37/02straehle.pdf> (consulta: 20 de junio de 2023).

este artículo parte de un enfoque en cambio menos habitual: la conveniencia de distinguir entre las leyendas negras (en minúsculas y en plural), entendidas como el conjunto de discursos y relatos que cualquier potencia imperial provoca en reacción a sus prácticas colonizadoras, no solo fuera sino tanto o más dentro de sus fronteras —y que tienen por denominador común contraponer al concepto de civilización en que se apoya la ideología imperialista otra semántica contraria, de barbarie—; y la Leyenda Negra, con mayúsculas y en singular, es decir, el mito victimista acerca del pasado imperial urdido en la esfera pública española en el paso al XX por parte de ideólogos locales interesados en influir sobre la opinión pública nacional —una retórica que ha resurgido desde entonces en varias ocasiones hasta la actualidad.

Esta distinción es indispensable para comprender que las críticas a la dominación imperial no son exclusivas del caso hispánico, sino que constituyen un rasgo compartido por todas las experiencias coloniales. Lo que es en cambio singular a la experiencia hispánica es que los discursos que a lo largo de la Edad Moderna denegaban atributos de civilización a los súbditos de la Monarquía Católica no forman una tradición continua, sino que remiten a polémicas desarrolladas en debates distintos, iniciados por agentes diversos y desarrolladas ante públicos diferentes, de manera que en propiedad se trata de fenómenos inconexos que solo más tarde fueron resignificadas desde el esencialismo nacionalista como formando un único corpus anti-español.

Esta historización de la leyenda negra como discurso viene a cuestionar uno de los supuestos sobre los que se asienta el mito de la Leyenda Negra: el de la continuidad a largo plazo de los estereotipos acerca de los españoles y sus actuaciones en la época

de hegemonía imperial. Pensar históricamente la leyenda negra como discurso de época permite además dar profundidad a otra cuestión: que los materiales textuales con que se elaboró no fueron en su mayoría aportados por autores extranjeros sino por súbditos del imperio hispánico que reflexionaban públicamente sobre las deficiencias institucionales y comunitarias con objeto de ofrecer remedios que permitieran a la Monarquía —primero de los Habsburgo y después los Borbones— salir de la prostración y recuperar posiciones dentro de la koiné de principados occidentales. Esta perspectiva cuestiona otro prejuicio familiar que atraviesa el negacionismo: que las críticas más implacables a las prácticas colectivas de una comunidad han de provenir de enemigos declarados, entre los que hay que contar a algunos miembros de la propia comunidad abducidos por una propaganda importada de fuera que los vuelve pesimistas y desleales. Frente a esta opinión maniquea y simplista, en este artículo se argumenta que la elaboración de la leyenda negra hispánica debe ser valorada como una aportación a la construcción histórica de los atributos de ciudadanía.

Por último, la historización es importante también para dar cuenta de cómo en el siglo XX —en un contexto ya poscolonial— surgió la Leyenda Negra, no como discurso histórico contextual sino como retórica ideológica. Entre las características de este fenómeno, que es el que hoy día se está reviviendo, destaca que sus promotores tratan de reducir las polémicas a fijar datos y a hechos históricos presentados como incontestables a través de evidencias documentales. El artículo aborda así finalmente la posición de los historiadores de después de Franco en el debate sobre la Leyenda Negra, argumentando que las posturas predominantes de equidistancia provienen de la ideología de la reconciliación en que se

funda la democracia actual. Las conclusiones anuncian una quiebra del marco cultural heredado en toda la cuestión de la colonización hispana en América.

Los imperios en la cultura moderna y el origen de las leyendas negras

¿Qué es la Leyenda Negra? ¿Es un conjunto de relatos hilados por acontecimientos que remiten al registro histórico, o se trata de fábulas insidiosas producidas por los enemigos de España? ¿Son las actuaciones de los españoles en América las que les han hecho acreedores de una fama como bárbaros, ignorantes e incivilizados, o derivan de la mala fe hiperbólica de manipuladores envidiosos de la gloria imperial española? ¿Está justificada la Leyenda Negra española, tiene algún fundamento en hechos?

Estas cuestiones son legítimas de plantear, pero a condición de admitir que parten de supuestos ahistóricos, empezando por considerar que los protagonistas de aquellos hechos moralmente reprobables eran españoles como los de hoy, es decir, miembros de una nación esencialmente idéntica a sí misma en el tiempo, estableciendo así una continuidad sustancial entre el pasado imperial de los súbditos de la Monarquía católica y el presente de ciudadanos de un estado nacional. Preguntas como esas parten además del prejuicio de que existe una suerte de conspiración por parte de enemigos igualmente ancestrales de España, en particular otras naciones con aspiraciones de hegemonía imperial que de modo recurrente maquinan con premeditación contra el prestigio de España en el mundo, intentando injustamente degradar el buen nombre de los españoles y de mantener a España en una posición subalterna en el concierto internacional. Finalmente, quienes así opinan dan por supuesto que

las mentiras, exageraciones y deformaciones de la realidad que contienen los relatos contra España han calado, de modo que continúan arraigadas en la cultura de otros países.

Para distanciarse de esos supuestos hay que partir de otro repertorio de cuestiones que arrancan del presente y permiten pensar históricamente el fenómeno de las leyendas negras. La primera pregunta que hay que hacerse es si puede haber una potencia imperial que no imponga su dominación empleando la coerción y la violencia. Quien quiera darle una respuesta afirmativa debe, no obstante, admitir que para la cultura moderna la dominación de tipo imperial se contrapone a valores fundacionales de libertad y a derechos igualmente fundamentales civiles y políticos. En ese marco cultural se vienen socializando los ciudadanos occidentales desde hace varias generaciones, como muestra la popularidad transnacional alcanzada por los comics de *Astérix y Obélix* —relatos de ficción sobre la resistencia a las tropas invasoras del Imperio romano por parte de un pequeño poblado galo—, o por la saga cinematográfica *La guerra de las galaxias*, que recuenta las resistencias a una dominación imperial de alcance galáctico.

Es desde ese marco cultural como se evalúa la legitimidad de los imperios: al menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial, las formas imperialistas de dominación son abiertamente denostadas, al punto que ninguna potencia importante ha manifestado públicamente aspiraciones imperiales. El peso de este marco cultural ha venido siendo tal que ni siquiera los propios negacionistas dejan de admitir la relación estructural entre dominación imperial y violencia: se limitan a argumentar que ese vínculo no es aplicable al caso concreto de los pasados imperiales de sus países.

Esta racionalidad discursiva deriva del

trasfondo nacional que subyace a las culturas post-imperiales. En el origen de las declaratorias negacionistas se encuentra el nacionalismo, fenómeno cuya mutua retroalimentación con el imperialismo ha sido sobradamente demostrada^[7]. Lo que no suele ser subrayado es que ambos tienen en común una cultura de autopercepción transhistórica: tanto las naciones como los imperios se legitiman declarándose impecables^[8]. Ello explica que las experiencias imperiales históricas que no suscitan discursos negacionistas son aquellas que resultan difíciles de presentar como vividas por naciones aún hoy existentes. Así, los italianos modernos han podido llegar a verse como continuadores del Imperio romano —un discurso que no por casualidad promovió el fascismo imperialista^[9]— pero no pueden considerarse esencialmente iguales

a los antiguos romanos: la cultura occidental de la que forman parte está fundada sobre la idea convencional de que el mundo antiguo no continuó después de la caída de Roma, de ahí que desde la Edad Media la cultura con que los antiguos romanos daban sentido a sus vidas y costumbres solo podría ya ser objeto de un Re-nacimiento —un proceso histórico que implica darles por desaparecidos^[10]—. Frente a esta imaginación histórica, la del nacionalismo italiano moderno sería en cambio la de un *Risorgimento*, temporalidad evocadora de una comunidad nacional esencial, anterior al Imperio romano y perdurable por encima de accidentes históricos que hayan podido temporalmente marginarla o ahogarla^[11].

La sensación de estar en continuidad sustantiva con el pasado imperial está en el origen de toda postura negacionista de la violencia entonces ejercida. Esta identificación emocional favorece la elaboración de discursos que deponen el análisis crítico de los fenómenos históricos en lo tocante a relaciones de poder. Incapaz de observar esas lógicas históricas como ajenas y de adoptar una postura distanciada, el negacionismo desarrolla distintas estrategias que bloquean la producción de conocimiento.

Una principal consiste en asumir el punto de vista de las ideologías imperiales. Cualquier discurso negacionista juega aquí

7.- Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006 [1951].

8.- La diferencia —que de hecho los complementa— es que el nacionalismo sitúa los orígenes de la nación antes del tiempo histórico, suponiéndola por tanto inmutable en su esencia e íntegra ante su acción corrompedora; mientras que el imperialismo proyecta esa imagen ucrónica hacia el futuro en tanto no se realice un destino, normalmente identificado con algún objetivo trascendental de civilización a muy largo plazo. Un recorrido por la construcción histórica de la imagen esencialista de las identidades nacionales en España, en Fernando Wulff, *Las esencias patrias: historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XIX)*, Barcelona, Crítica, 2003; sobre el imaginario imperial hispánico como ajeno a la degradación del tiempo hasta culminar el designio divino de conversión universal, en Eva Botella, «'Exempt from Time and from Its Fatal Change': Spanish Imperial Ideology, 1450–1700», *Renaissance Studies* 26(4) (2012): 580-604. <https://www.jstor.org/stable/24420174> (consulta: 20 de junio de 2023).

9.- Jan Nelis, «Constructing Fascist Identity: Benito Mussolini and the Myth of 'Romanità.'» *The Classical World* 100 (4) (2007), pp. 391–415. <http://www.jstor.org/stable/25434050> (consulta: 20 de junio de 2023). Sobre el mito de la intemporalidad romana, Javier Pérez Andrés, «Roma Aeterna. Memoria e identidad del Mediterráneo», *Pliegos de Yuste: Revista de cultura y pensamiento europeos* 13-14 (2011-2012), pp. 5-14.

10.- En la periodización histórica, entre el mundo antiguo y el moderno inaugurado por el Renacimiento se situaría la Edad Media; véase Sergio Fernández Riquelme, «El concepto de Edad Media en Henri Pirenne. Transición histórica y choque de civilizaciones entre la antigua Roma y la Europa cristiana». *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* 10 (2021), pp. 345-374; acerca del concepto de Renacimiento, Pedro Ruiz Pérez, «El Renacimiento. Notas sobre la formación de un concepto», *Alfinge. Revista de Filología* 13 (2001), pp. 97-123.

11.- Sobre el discurso de la nación italiana como intemporal en el contexto de la unificación del siglo XIX, véase Alberto M. Banti, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Turín, Einaudi, 2000.

en un terreno favorable, pues ninguna dominación imperial se justifica en la violencia: la legitimidad que fundan los discursos imperiales gira siempre en torno de un ideal de civilización^[12]. De hecho, si los imperios modernos extendidos a lo largo del siglo XIX y parte del XX gozaron en su día de prestigio y popularidad, ello se debió a que impusieron su dominación sirviéndose de un poderoso discurso que presentaba a las poblaciones conquistadas como atrasadas, situadas en estadios sociales y culturales primitivos, y en suma inferiores a la civilización occidental. Solo con los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX esa minusvaloración cultural fue perdiendo legitimidad, al tiempo que los valores de libertad política e independencia nacional —que Occidente universalizó al paso de su expansión imperial— han ido alcanzando una posición dominante a escala global, cristalizando finalmente en el lenguaje de los derechos humanos hoy hegemónico, en el cual no tienen cabida las prácticas de coerción o las instituciones de dominación que se atribuyen a los imperios.

Este marco de valores goza de tal centralidad en buena parte del mundo hoy día que, ante las polémicas que suscitan las experiencias imperiales históricas, a los negacionistas de leyendas negras solo les queda la opción de adoptar una postura relativista: centran así sus argumentaciones en las diferencias de valores entre el presente, dominado por el lenguaje de los derechos humanos, y los contextos del pasado imperial. Esta estrategia retórica solo es historicista en apariencia, pues viene enunciada desde una identificación con la nación propia que es cualquier cosa menos relativista y favorable a la historización. En cualquier caso, la huida hacia adelante que desata

12.- Brett Bowden, *The Empire of Civilization. The Evolution of an Imperial Idea*, Chicago (IL), The University of Chicago Press, 2009.

tiene corto recorrido: las investigaciones han venido mostrando que el concepto de civilización en que se fundamentaron las ideologías imperiales de la época contemporánea se hallaba inextricablemente ligado a teorías raciales que facilitaron la subordinación, estigmatización, exclusión y eventualmente el exterminio de los pueblos originarios^[13].

Hasta aquí hemos visto el asunto por el lado de la negación de leyendas negras; pero ¿por qué y cómo es que surgen discursos que, para sus vindicadores y/o sus negadores, merecen la consideración de leyendas negras? La respuesta a esta cuestión hay que buscarla en que los imperios son grandes maquinarias de movilización de recursos cuyas economías políticas provocan a su paso importantes efectos colaterales y externalidades: siempre hay quien sale ganando, mientras otros salen perdiendo del auge de un imperio^[14]. El sentido común moderno, ahormado en el imaginario de la nación como comunidad natural, favorece asumir que los perdedores ante el auge de una potencia imperial son extranjeros cuyas formaciones políticas se ven desplazadas del estatus que hasta entonces

13.- José Manuel Sánchez Arteaga, «La racionalidad delirante: el racismo científico de la segunda mitad del siglo XIX», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 27 (2) (2007), pp. 383-398, <https://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/view/16006> (consulta: 20 de junio de 2023); más en general, Sophie Bessis, *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*, Madrid, Alianza, 2002. Este argumento ha sido planteado con éxito también desde el punto de llegada: la descolonización del siglo XX está vinculada al declive del racismo científico; véase Frank Furedi, *The Silent War: Imperialism and the Changing Perception of Race*, Londres, Pluto Press, 1998.

14.- Destaca a este respecto la prolongada polémica en el mundo intelectual británico sobre los costes y beneficios de su expansión imperialista. Un resumen del debate, en Peter Cain, «Was it Worth Having? the British Empire 1850–1950». *Revista De Historia Económica - Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 16(1) (1998), pp. 351-376. <https://doi.org/10.1017/S0212610900007151> (consulta: 20 de junio de 2023).

poseían, o que no alcanzan a competir con el poder imperial dominante. Sin embargo, una principal fuente de críticas a toda experiencia imperial es de origen interno, y no necesariamente procede solo de las colonias sometidas, sino tanto o más del corazón de la cultura y la sociedad metropolitanas.

La razón de esta disposición interna a la crítica hay que buscarla en la singular estructuración y experiencia de temporalidad de los imperios. Es sabido que el perfil que estos dibujan en el tiempo adopta la forma de un auge seguido de una caída^[15]. Las críticas a los imperios emergen conforme se hace posible señalar desfases entre la ideología oficial elusiva del tiempo y esa trayectoria real de formato curvilíneo; en particular, se ven exacerbados ante la sensación de decadencia, una percepción cultural colectiva que moviliza abundantes reflexiones ante la amenaza de desaparición de la comunidad que subyace al poderío imperial^[16]. No se produce por tanto fuera sino ante todo dentro de los confines de una cultura imperial: la incertidumbre ante la constatación de la decadencia y la urgencia por adoptar medidas que permitan superarla promueven un tipo de discurso que parte de visibilizar el diferencial entre aspiraciones y realizaciones imperiales. Estos diagnósticos suelen conllevar valoraciones morales, y por mucho que sus autores ex-

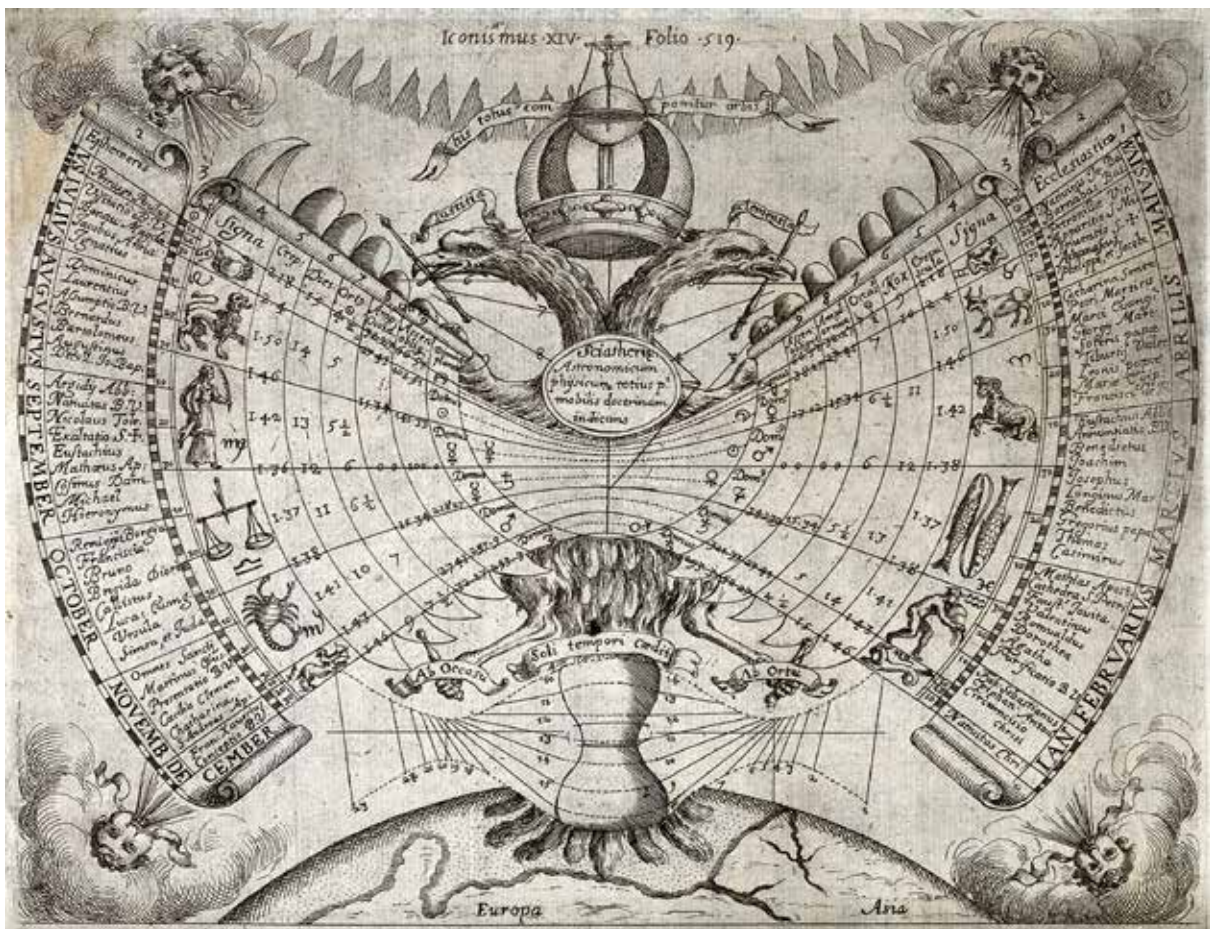
presen lealtad al orden establecido, las soluciones que se plantean a partir de ellos comportan una crítica al funcionamiento de la maquinaria imperial establecida.

En definitiva, son muchos y variados los que desean desde fuera la postración de un poder imperial considerado desmedido o ilegítimo; pero abundan igualmente quienes desde dentro y sin necesidad de conspirar contra él contribuyen con sus interpretaciones a erosionar su legitimidad. Esto no niega que proliferen también un discurso pro-imperial, tanto en las fases de auge como en las de sensación colectiva de decadencia, y tanto en las metrópolis como en las colonias —incluso entre los habitantes de poderes competidores—. En la película *La Vida de Brian*, del grupo de humoristas Monty Python, hay una escena famosa en la que la pregunta lanzada a unos súbditos colonizados: «¿Qué debemos a los romanos?». Termina en una reivindicación de las realizaciones civilizatorias de Roma en el Oriente Próximo. Más allá de la ironía, la escena ejemplifica que lo que caracteriza la dominación imperial es ser inherentemente polémica: la ideología oficial resalta el valor central de civilización que legitima todo imperio, mientras que sus postergados y decepcionados subrayan las deficiencias y contradicciones de sus objetivos. En esa guerra de discursos se configuran las leyendas negras —también sus contrapartes oficiales, las leyendas rosas^[17]—. Esas polémicas se establecen normalmente en torno del par de conceptos civilización/barbarie: toda concepción de civilización adoptada en una cultura metropolitana se conjuga remitiendo a la categoría de barbarie, con la que se niega identidad al otro

15.- Paul Kennedy, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, DeBolsillo, 2004. Esta representación de la temporalidad imperial no es un producto solo occidental: viene avalada en las culturas musulmanas por la obra de Ibn Jaldún; véase sobre su teoría del auge y caída de los imperios, Al-Azmeh, A., *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, Budapest: CEU Press, 2003.

16.- En realidad, el discurso de la decadencia no siempre refleja declives económicos sustanciales, sino que suele irrumpir al contrastar el presente con tiempos anteriores o iniciales de la empresa imperial, funcionando como un espacio para la crítica moral a la cultura establecida; véase Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia universal*, Barcelona, Andrés Bello, 1998.

17.- Eduardo Galeano, «Ni leyenda negra ni leyenda rosa». *Temas De Nuestra América. Revista De Estudios Latinoamericanos*, 8(18) (2017), pp. 193-194. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9704> (consulta: 20 de junio de 2023).



El águila bicéfala del Sacro Imperio Romano-Germánico extendiendo sus alas sobre los elementos de temporalidad (días, meses, etc.) del mundo que aspiraba a dominar. Grabado de Pierre Motte, 1646 (Fuente: Wellcome collection).

colonizado^[18]; lo que efectúa el discurso crítico con la dominación imperial es una inversión semántica, aplicándose al propio colonizador.

En suma, las leyendas negras son el precio cultural que pagan los imperios por ser una potencia dominante. La ganancia, en cambio, para la humanidad entera es que las leyendas negras alientan la crítica por encima de barreras nacionales o culturales. Ya solo por esto, denostar a los autores que elaboran cuadros sombríos o inhumanos de

las realizaciones imperiales es una manera de denigrar la capacidad de polemizar, es decir, de someter fenómenos de dominación a la lógica valorativa adversativa —de tipo amigo/enemigo— propia de la política, posiblemente el valor más elemental de la condición ciudadana moderna^[19]. La postura del negacionista se muestra además contradictoria, pues también la negación de las leyendas negras es posible gracias a dicha capacidad crítica: es solo que el negacionista prefiere no comprometerse plenamente con ella por razón de un apego a una comunidad referencial nacional percibida de manera esencialista y ahistórica.

18.- Se trata de contraconceptos asimétricos, pues el sujeto definido como bárbaro nunca asumiría ser caracterizado así; véase Reinhard Koselleck, «Sobre la semántica histórico-política de los contraconceptos asimétricos», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, pp. 205-250.

19.- Sobre esto en extenso, véase Pablo Sánchez León, *Historia ciudadana. Recontar lo común político que heredamos*, Madrid, Postmetropolis, 2023.

La especificidad de la leyenda negra ibérica en su marco cultural de surgimiento

Dentro de este esquema general, la elaboración de la leyenda negra hispana — también la portuguesa— fue singular desde sus inicios. Los imperios ibéricos se desplegaron con el arranque de la Edad Moderna, un contexto histórico en cuyo marco cultural no figuraba aún la concepción moderna de civilización —sobre la que se asentaría la ideología de los imperios de la época contemporánea que sirven de modelo habitual a los estudios^[20]—. En cambio, la legitimación de esos imperios se vio muy condicionada por herencias culturales medievales. Castellanos y portugueses construyeron su imperio desarrollando una ideología que no se apoyaba sobre un discurso científico ni establecía su superioridad civilizatoria con un lenguaje explícitamente racial, sino que, a través de un discurso pastoral de referencia teológica, legitimaba la dominación de otros pueblos por el objetivo de universalizar la confesión católica. Esto complica su estudio, pues las ciencias sociales y humanas modernas tienden a tratar como fenómenos distintos la religión y la ideología, lo cual favorece admitir la evangelización como móvil legítimo de la colonización hispana en el Nuevo Mundo, perdiendo de vista que entonces su despliegue se basó en la conversión forzosa y la expropiación de las poblaciones paganas sometidas, práctica fundada en una larga tradición jurídica que remite al derecho canónico destilado

20.- En la cultura hispana esta concepción es un producto del siglo XVIII; véase José María Maravall, «La palabra 'civilización' y su sentido en el siglo XVIII», en *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Burdeos, Université de Bordeaux III, 1977, pp. 79-104. <https://data.cervantesvirtual.com/manifestation/744960> (consulta: 20 de junio de 2023).

en torno de las Cruzadas en Tierra Santa^[21].

La violencia fue inherente, no solo a la conquista sino además al asentamiento colonial hispánico en el Nuevo Mundo, que dismanteló sistemas enteros de valores en nombre de una concepción excluyente de su cosmovisión^[22]. Y tampoco aquí es válido esgrimir como atenuante que esa modalidad de evangelización impuesta formaba parte del marco cultural de la época, pues estaba dejando de ser así. La colonización americana coincidió con la Reforma protestante y el arranque de las guerras de religión. Este contexto permite dar cuenta del surgimiento de un discurso crítico con la dominación imperial hispana independiente de la propaganda de poderes rivales del poderío imperial hispánico: en la medida en que la apuesta imperialista de los Austrias hispanos era inseparable de una aspiración a imponer la ortodoxia católica también sobre el conjunto de los cristianos, no eran solo los poderes protestantes los que se oponían a las políticas confesionales de los Habsburgo sino también los súbditos de otros príncipes católicos^[23].

Pero si llegó a elaborarse un discurso crítico sobre la dominación española ello fue gracias a que coincidió con otro pro-

21.- Robert A. Williams, jr., *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1990, esp. pp. 13-58.

22.- El fundamento de esta desarticulación cultural parece haber sido un imaginario, común a las colonizaciones americanas en el sur y el norte, basado en el mito de que América era la tierra del diablo; véase Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

23.- Es el caso de las comunidades protestantes en Francia. Por su parte en Inglaterra, todavía en tiempos del matrimonio entre Felipe II y Mary reina de Escocia, el sentimiento anti-español se vinculaba ante todo al temor a una imposición integrista de la confesionalidad; véase Alexander Samson, «Anti-Spanish Sentiment in Early Modern England», en *Mary and Philip: The Marriage of Tudor England and Habsburg Spain*, Manchester, Manchester University Press, 2020, pp.137-171.

ceso, en este caso de autonomía cultural, que es posible resumir en dos fenómenos: Renacimiento e imprenta. Con la diseminación a lo largo del siglo XVI de la cultura humanista por encima de fronteras fue esbozándose una esfera pública de dimensiones europeas imposible de controlar por ningún principado —tampoco el imperio Habsburgo— fuera de sus confines territoriales^[24]. Incluso en el interior de la metrópolis peninsular, la gestión biopolítica de las poblaciones indígenas terminó haciendo irrumpir discursos críticos acerca de las condiciones de la conquista y colonización del Nuevo Mundo. Destaca especialmente la obra de Bartolomé de las Casas, cuya crítica al trato recibido por los súbditos americanos de la Monarquía dio pie a polémicas que marcaron un punto de inflexión en la economía política del imperio hispánico^[25]. Los argumentos que se ofrecieron en ellas acerca de la legitimidad de la conquista, el desmantelamiento de las formaciones políticas autóctonas y la expropiación de los pueblos precolombinos estuvieron modelados a partir de la contraposición civilización/barbarie y giraron en torno del ejercicio de la violencia^[26]. Sin necesidad de

situarlas de forma teleológica en el origen de los derechos humanos contemporáneos, lo que estas polémicas ponen de manifiesto es que el marco cultural de época aportaba recursos para la elaboración de un discurso crítico con el comportamiento de conquistadores y colonizadores —evidencia desde la que debe abordarse hoy el posible genocidio hispánico en América^[27].

Este fue el contexto de la primera leyenda negra hispánica —en realidad ibérica, pues incluía a Portugal—: esas obras críticas se diseminaron fuera de los confines de la Monarquía Hispánica, donde encontraron un terreno fértil para su recepción en la esfera pública de otros principados occidentales^[28]. Ahora bien, entre los publicistas extranjeros, la reutilización de los tropos de violencia y barbarie aplicables a los súbditos hispánicos no estaba animada por la simple rivalidad entre potencias: sin negar la influencia de la geopolítica, esta cobraba sentido dentro de un esquema discursivo más omnicompreensivo cuyo centro lo ocupaba en principio la confrontación entre interpretaciones de la tradición cris-

24.- Es la interpretación del clásico de Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1986.

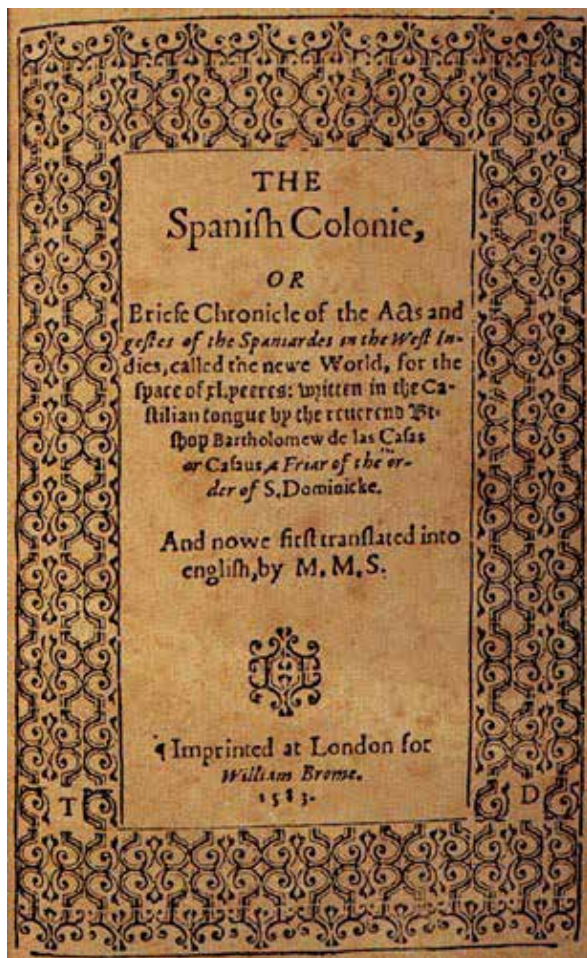
25.- Una síntesis de la influencia de Las Casas en la conformación de la Leyenda Negra, en Miguel Molina Martínez, *La leyenda negra*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 13-29. Es llamativo que mientras la literatura negacionista focaliza en Las Casas la fuente de la Leyenda Negra, los estudiosos inspirados por los enfoques poscoloniales subrayan que, a cambio de suavizar la violencia arbitraria y controlar los abusos, Las Casas realizó una contribución decisiva a favor de la legitimidad de la dominación hispana en el Nuevo Mundo; véase entre otros, Luis Mora-Rodríguez, *Bartolomé de Las Casas: conquête, domination, souveraineté*, París, Presses Universitaires de France, 2012 y Daniel Castro, *Another Face of Empire: Bartolome de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, Duke University Press, 2007.

26.- Una visión de las controversias entre estos juristas neoescolásticos, en Francisco J. Fernández Buey, «La

controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión», *Boletín americanista* 42-43 (1992), págs. 301-347. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2937090> (consulta: 20 de junio de 2023). Sobre los cambios en la semántica de barbarie instados por el discurso de Las Casas, véase Francisco Castilla Urbano, «La revisión del concepto de 'bárbaro' en los escritos de Las Casas», *Romance Notes* 59 (1) (2019), pp. 7-18. <https://www.jstor.org/stable/26761306> (consulta: 20 de junio de 2023); véase también, en una clave más teleológica, Natsuko Matsumori, *Civilización y barbarie: Los asuntos de Indias y el pensamiento político moderno (1492-1560)*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2005.

27.- Bartolomé Clavero, *Genocidio y justicia. La destrucción de las Indias, ayer y hoy*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

28.- Alejandro Sell Maestro, «La Leyenda Negra en los Países Bajos e Inglaterra en el siglo XVI: un estudio comparativo de sus orígenes y principales tópicos», *Tiempos Modernos* 40, (2020) pp. 40-57, <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/5344> (consulta: 20 de junio de 2023); también William Maltby, *La leyenda negra en Inglaterra. Desarrollo del sentimiento antihispánico, 1558-1660*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.



Portada de la primera traducción al inglés de B. de Las Casas, *The Spanish Colonie*, 1583 (Fuente: Library of Congress).

tiana^[29]. No obstante, con el tiempo lo que pasó a estar en juego no eran ya diferencias estrictamente confesionales. Si la hegemo-

29.- En particular, la obra de Theodore De Bry, considerada por los negacionistas como el epítome del discurso de leyenda negra antiespañola de la primera Edad Moderna, arranca en su prólogo con esta admonición: «No corramos tanto en condenar a los españoles y antes examinemos seriamente nuestro comportamiento para ver si somos de verdad mejores que ellos»; Patricia Gravatt, «Rereading Theodore's De Bry Black Legend», en Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo y Maureen Quilligan (ed.), *Re-Reading the Black Legend: Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pp. 225-243; la cita en p. 241. Véase también E. Shaskan Bumás, «The Cannibal Butcher Shop. Protestant Uses of las Casas's *Brevisima relación* in Europe and American Colonies» *Early American Literature* 35 (2000), pp. 107-136.

nía hispana concitó tanta animadversión es porque, de manera directa o indirecta, terminó afectando a la personalidad jurídica de los súbditos de otras formaciones políticas, extendiendo así las posturas contrahegemónicas por amplios sectores sociales no solo de algunos de sus rivales, como Inglaterra, sino entre principados que la Monarquía Habsburgo consideraba que le pertenecían —como los Países Bajos^[30].

El presentismo de los relatos negacionistas de hoy impide captar que el discurso de la leyenda negra elaborado entre los siglos XVI y XVII tenía poco que ver con identidades nacionales preconstituidas y excluyentes en pugna: estas, de existir, carecían entonces de estados modernos que les dieran cobertura y expresión política colectiva^[31]. Puestos a hacer uso de tropos anacrónicos, hay otros más ilustrativos para un ciudadano de hoy. Por ejemplo, el símil que plantea que «la larga y extenuante guerra de independencia de los Países Bajos» —que por la parte de la resistencia holandesa fue experimentada como «una afirmación de la libertad (y de la fe verdadera) contra la tiranía (y la impostura)» — a ojos de otros muchos europeos pudo llegar a ser atestiguada

30.- Acerca del salto de Países Bajos a Inglaterra del discurso de resistencia al poderío de los Austrias, véase K. W. Swart, «The Black Legend during the Eighty Years War», en Bromley, J.S. y Kossmann, E.H. (eds.), *Britain and the Netherlands*, Dordrecht, Springer, 1975, pp. 36-57. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1361-1_3 (consulta: 20 de junio de 2023).

31.- Una reafirmación del consenso a favor de que no puede hablarse de estados nacionales hasta las crisis del Antiguo Régimen, subrayando las diferencias entre nación, nacionalismo y estado nacional, en Eric Storm, «The Rise of Nation-State during the Age of Revolution: Revisiting the Debate on the Roots of Nations and Nationalism», *Nations and Nationalism* 28(4) (2022), pp. 1137-1151. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/nana.12857> (consulta: 20 de junio de 2023). Un panorama sobre las identidades territoriales pre-nacionales en la Edad Moderna hispánica, en Antonio Feros, *Antes de España. Nación y raza en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons, 2019.

«como un interminable Vietnam»^[32]. Al igual que en el siglo XX, el combate contra la dominación imperial tenía derivaciones ideológicas y políticas de calado; la diferencia es que estas no giraban entonces en torno de modelos contrapuestos de economía política —como el capitalismo y el socialismo—. Ahora bien, tampoco se reducían al recurso a la «razón de estado» en las relaciones entre principados: las consecuencias de implicarse en el escenario político desatado por la hegemonía hispánica, fuese a favor o en contra, eran también marcadas en el interior de los principados y reinos, llegando a tener alcance constitucional, como mostraría el ciclo de revueltas y revoluciones de mediados del siglo XVII^[33].

Los negacionistas hacen abstracción de este contexto de resistencias colectivas apoyadas en tradiciones jurídicas e institucionales que se veían amenazadas por la presión del imperialismo Habsburgo, limitándose a quejarse de las exageraciones y distorsiones de la «realidad» histórica que a su parecer contienen los escritos de los publicistas extranjeros. No obstante, también esta cuestión de la verdad puede ser reconsiderada desde una adecuada historización, empezando por

32.- Francesco Benigno, *Revoluciones. Entre historia e historiografía*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2023, p. 179. La pretensión de esta comparación no es hacer presentismo fácil: a renglón seguido el autor añade una segunda imagen «más apropiad[a] a la sensibilidad de la época», la de «una viva repetición de la victoria del pequeño David contra el gigante Goliath», y remite para sustanciarla a otro texto suyo, «The Fate of Goliath: The Uses of History in the Mazzarinades», *Histoire et Civilisation du Livre* LII (2016), pp. 287-298. <https://hdl.handle.net/11384/72510> (consulta: 20 de junio de 2023).

33.- Véase Francesco Benigno, *Espejos de la revolución. Conflicto e identidad política en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 2000. Sobre los debates en torno del discurso de razón de estado en este contexto, véase Salvador Rus Rufino, «La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón», en Salvador Rus Rufino y Javier Zamora Bonilla (eds.), *Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades*, León, Universidad de León, 2000, pp. 1-28.

la producción interna a la propia cultura hispánica.

En la península ibérica se daban pocas condiciones para el ejercicio de resistencias activas que, como en las Provincias Unidas, combinaran la elaboración de discurso crítico con la oposición política y eventualmente la confrontación militar; con todo, ya en la época de apogeo de la monarquía Habsburgo se desarrollaron en el territorio metropolitano iniciativas culturales que ponían en cuestión la ideología oficial, solo que en lugar de confrontarla abiertamente, explotaban sus incongruencias por medios menos confrontativos. Un buen ejemplo son los conocidos como «plomos del Sacromonte», un conjunto de textos supuestamente relacionados con las Escrituras bíblicas cuyo descubrimiento —más bien una aparición amañada— proporcionó a la minoría morisca recursos culturales frente a la deriva del integrismo confesional católico hacia el racismo —los moriscos eran cristianos, pero se veían crecientemente discriminados por sus costumbres y prácticas culturales^[34]—. La popularidad alcanzada por estos textos, que presentaban a los primeros cristianos como arabo-parlantes, pone de manifiesto el valor estratégico de la falsificación —en este caso nada menos que de textos sagrados— para la supervivencia de una minoría en un contexto de presión creciente.

En suma, no solo exageraban y mentían los publicistas extranjeros: también era una práctica que se daba entre súbditos de la Monarquía Hispánica. Ahora bien, ello no implicaba necesariamente transgredir normas y consensos acerca del conocimiento. La relación dicotómica entre verdad y falsedad con la que convivimos hoy solo se impondría con el paradigma de la ciencia

34.- Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García-Arenal: *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universitat de València, 2006.



Vestidos de paseo de las mujeres moriscas en Granada que apuntan a las raíces étnico-culturales y no religiosas de la segregación de esta minoría. Ilustración de Christoph Weiditz, 1529. (Fuente: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg).

moderna a partir del siglo XVIII. A lo largo del período de auge del imperio hispánico, el marco cultural de época legitimaba en cambio toda una serie de prácticas de ocultamiento de la verdad que formaban parte del repertorio de la disimulación, una guía de conducta propia de un contexto que toleraba la heterodoxia a condición de no otorgarle reconocimiento público y regularlo jurídicamente^[35]. Vistos así, los plomos del Sacromonte se situaron en el vórtice entre cuestiones de conocimiento y de política. Sin duda, esos textos no abordaban las relaciones de las autoridades con

los moriscos: las falsedades que contienen se circunscriben al nivel teológico; pero la disputa abierta acerca de su veracidad — que no se resolvería hasta más de un siglo más tarde— contribuyó al empoderamiento colectivo de la minoría morisca^[36].

La rebelión que eventualmente protagonizaron los moriscos de las Alpujarras entre 1568 y 1571 aconseja resituar esos y otros escritos de época dentro del contexto de elaboración de la leyenda negra. La violencia ejercida contra ellos no ha quedado apenas registrada a través de testimonios de las víctimas o crónicas a cargo de sus representantes, pero entre sus principales fuentes de verificación destaca en cambio la obra de un autor castellano, Diego Hurtado de Mendoza: este autor, perteneciente a

35.– Fernando R. de la Flor, *Pasiones frías: secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005. A mayor abundamiento, la falsedad, la apariencia y la ficción gozaban de un estatus que podía no ser inferior a la verdad; véase Jesús Placencia, *Todo es verdad, todo es mentira. Realidad e imagen e Velázquez*, Madrid, Postmetropolis editorial, 2019.

36.– Seth Kimmel, «*Tener al lobo por las orejas*»: polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos, Madrid, Marcial Pons, 2020.

una familia de refinada tradición humanista, no dudó en presentar la represión tras el levantamiento morisco como expresiva de un poder tiránico y cruel, privador de libertades y por tanto desprovisto de atributos de civilización; en definitiva, bárbaro^[37]. Para los negacionistas estaríamos ante un ejemplo de miembro de la elite cultural española aquejado de un complejo de inferioridad, influido por valores y patrones culturales extranjeros, y en definitiva anti-patriótico. Sin embargo, más allá de la disputa acerca del alcance de la represión, el dato incontrovertible para la historiografía académica actual es que los moriscos fueron expulsados de la península a comienzos del siglo XVII, una decisión que desde el marco cultural del siglo XXI solo puede ser interpretada como unilateral, autoritaria y radicalmente represiva contra un colectivo amplio de súbditos de la corona hispánica.

Y en este caso tampoco puede adoptarse una postura historicista con fines atenuantes, pues en los discursos de época el suceso terminó siendo interpretado de un modo aún más duro si cabe. La expulsión de los moriscos se convirtió de hecho en el principal leitmotiv de toda una literatura emergente en las décadas siguientes, conforme el signo de la temporalidad imperial

viró en redondo y la esfera pública hispánica pasó a quedar dominada por la sensación colectiva de decadencia^[38]. Las interpretaciones críticas con el funcionamiento de la Monarquía Católica no hicieron entonces sino aumentar en cantidad y variedad, dando lugar a todo un género, la literatura arbitrista^[39]. El arbitristismo fue un fenómeno cultural cuya condición de posibilidad hay que buscarla en la capacidad de los súbditos de elevar a las autoridades reflexiones acerca de la marcha de la Monarquía y de ofrecer soluciones a sus encrucijadas: su pretensión era por tanto muy contraria a deslegitimar el orden establecido; sin embargo, no por ello dejaban los arbitristas de señalar deficiencias en el funcionamiento de las instituciones heredadas y las políticas desarrolladas por la corte que conllevaban cierta reflexividad crítica —en el caso de los moriscos de alcance sociológico, al situar los arbitristas su expulsión entre las principales causas de la decadencia^[40].

Esta bullente literatura no suele incluirse en los estudios de la leyenda negra, lo cual puede deberse a que la decadencia imperial hispánica coincidió con el auge de potencias competidoras y ello ha terminado haciendo parecer que el discurso crítico con la dinámica del imperio Habsburgo era todo extranjero. En realidad, la literatura antiespañola publicitada fuera de las

37.- Sobre este autor y su obra, que no fue publicada hasta 1627 y en Lisboa, véase Juan Varo Zafra, *Don Diego Hurtado de Mendoza y la Guerra de Granada en su contexto histórico*, Madrid, Marcial Pons, 2012; Sobre el linaje de los Mendoza y la cultura humanista, véase Helen Nader, *Los Mendoza y el Renacimiento español*, Guadalajara, Instituto Provincial de Cultura Marqués de Santillana, 1986. Otra de las crónicas de época, elaborada Ginés Pérez de Hita, sigue en cambio un esquema narrativo legitimador de la ideología imperial oficial: con todo, su autor no dejó de admitir la violencia desatada contra la población morisca, aunque redujo a las actividades descontroladas de la soldadesca; por cierto que en su narración abundan las ficciones literarias; véase María Soledad Carrasco Urgoiti, «Experiencia y fabulación en las Guerras Civiles de Granada de Ginés Pérez de Hita», *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam* 42 (1993), pp. 49-72. <http://hdl.handle.net/10481/33944> (consulta: 20 de junio de 2023).

38.- Véase el clásico de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza editorial, 1978.

39.- Un panorama en Luis Perdices de Blas, *La economía política de la decadencia de Castilla en el siglo XVII. Investigaciones de los arbitristas sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Madrid, Síntesis, 1996; véase también Alfredo Alvar Ezquerro, «Arbitristas y arbitristismos. Textos y análisis», en *La economía en la España Moderna*, Madrid, Istmo, 2006, pp. 373-480.

40.- Juan Francisco Pardo Molero, «Desdichados e imprudentes. Los moriscos y su expulsión en la memoria escrita del siglo XVII», *Tiempos Modernos* 8 (31) (2015). <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/556/584> (consulta: 20 de junio de 2023).

fronteras imperiales fue poco innovadora en el siglo XVII; no así en cambio dentro del territorio hispánico, pues la decadencia era un fenómeno novedoso sobre el que no existía una tradición en la que apoyarse, lo cual favoreció la innovación discursiva. Ello hizo que el aporte nacional a la leyenda negra deviniera con el tiempo aún más relevante. Lo hizo paradójicamente impulsado por la censura y prohibición de publicaciones impuesta por los Austrias: los libros de autores hispanos terminaban siendo publicados fuera de la península, favoreciendo que los diagnósticos críticos acerca de la Monarquía se diseminasen al norte de los Pirineos^[41].

En conjunto, el discurso contra las actuaciones de los españoles tanto en América como en la propia península contribuyó de forma activa al enraizamiento de la crítica en la cultura occidental. Por su parte, dentro de la cultura metropolitana los escritos relativos a la decadencia anticipan el análisis económico y social de las ciencias sociales modernas. En la medida en que esta actitud escrutinizadora se considera en el origen de otras capacidades que fundamentan hoy derechos elementales —como la libertad de

conciencia, opinión y prensa— la leyenda negra antiespañola puede verse como una pieza importante en la construcción de la ciudadanía moderna.

El marco cultural de la Ilustración y la discontinuidad de la leyenda negra hispánica

Uno de los supuestos de la literatura negacionista es que, una vez perfilada en la temprana Edad Moderna, la leyenda negra antiespañola se reprodujo a largo plazo entre las culturas de los países occidentales. Esta interpretación, que remite a una visión esencialista acerca de las identidades nacionales, no encuentra refrendo en el registro histórico ni aval posible en una teoría válida sobre la transmisión de estereotipos nacionales entre contextos. Pensar históricamente la leyenda negra permite en cambio constatar el fenómeno contrario: la discontinuidad en los relatos de la leyenda negra como discurso histórico^[42].

Para dar cuenta de ella, hay que partir del cambio producido en los marcos culturales tras la decadencia del imperio Habsburgo. Pues la leyenda negra de hecho reapareció a finales del siglo XVIII; pero lo hizo en un contexto en que la Monarquía Hispánica hacía tiempo que había dejado de ser la potencia imperial hegemónica que fuera en su día, de manera que los discursos en su contra no podían ya estar motivados como antaño en el empeño de deslegitimar su posición de dominio a escala europea; además, esos nuevos discursos no figuraron en obras elaboradas en países del entorno protestante: el núcleo irradiador

41.- La Contrarreforma había impuesto enormes trabas a la edición, al tiempo que se perseguían más las importaciones que las exportaciones de libros. En aquel contexto, además, el castellano se había convertido en idioma distintivo de cultura refinada entre las elites europeas, de manera que los autores hispanoparlantes podían publicar directamente fuera de la península obras escritas en su idioma; véase Evaristo Álvarez Muñoz, «Autores españoles en la biblioteca ideal de Gabriel Naudé (1627): una visión europea de la cultura y la ciencia españolas a comienzos del siglo XVII», *Asklepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia* LXII (1) (2010), pp. 119-142, <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/299> (consulta: 20 de junio de 2023); también M. Christian Peligry, «L'accueil réservé au livre espagnol par les traducteurs parisiens dans la première moitié du XVIIe siècle (1598-1661)», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 11(1975), pp. 163-176. https://www.persee.fr/doc/casa_0076-230x_1975_num_11_1_2198 (consulta: 20 de junio de 2023).

42.- La discontinuidad es sugerida en trabajos sobre la leyenda negra de los siglos XVI y XVII; véase Yolanda Rodríguez Pérez, «'Un leopardo no puede cambiar sus manchas': la leyenda negra en los Países Bajos», en María José Villaverde Rico y Francisco Castilla Urbano (dirs.), *La sombra de la leyenda negra*, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 140-172.

de la literatura anti-española dieciochesca fue un territorio cultural del universo católico, Francia. Ya solo estos dos rasgos son evidencia de una leyenda negra diferente, discontinua en cuanto a fuentes originarias de referencia y dirigida a otros públicos —lo cual sugiere que su contenido fue también cualitativamente distinto al de los siglos XVI y XVII.

Para comprender que despuntase un nuevo retrato crítico sobre los españoles hay que comenzar por resituar a las metrópolis ibéricas en un contexto marcado por el fin de las guerras de religión y el creciente peso del comercio en las relaciones interestatales^[43]. Mientras la Monarquía portuguesa de los Braganza entró desde finales del siglo XVII en la órbita comercial de una de las nuevas potencias imperiales en auge —Gran Bretaña—, a la llegada de los Borbones a comienzos del siglo XVIII la Monarquía Hispánica arrastraba una larga decadencia que la mantenía en dependencia del comercio de otras naciones, relegándola a una posición subsidiaria y casi liminar en el emergente orden diplomático marcado por la nueva potencia hegemónica a escala continental, Francia^[44]. Esta situación trajo aparejada una singular dinámica cultural, pues consolidar un estatus en la emergente Europa de los estados pasaba por revertir el signo de los intercambios exteriores —de un comercio pasivo a otro activo y de balanza exterior favorable— y esto a su vez

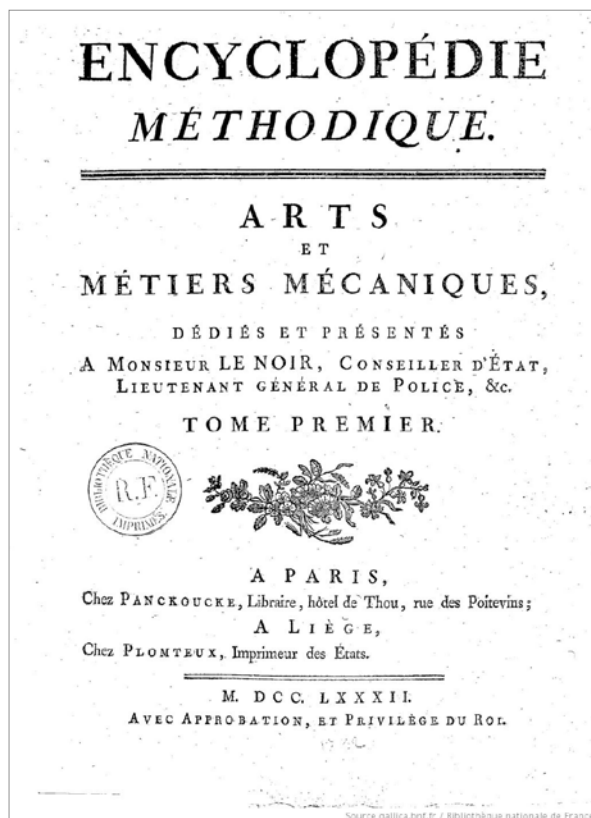
trasladó las reflexiones de los publicistas y moralistas hispanos al terreno de las costumbres comunitarias.

Aprovechando la crisis del paradigma teológico-pastoral en materia de filosofía moral y el despunte en su lugar de una ciencia del comercio, a lo largo de la primera mitad del siglo XVIII dos generaciones enteras de pensadores y burócratas-ideólogos de la primera Ilustración —desde economistas políticos como Gerónimo de Uz-táriz, pasando por altos diplomáticos como Melchor de Macanaz, divulgadores como Enrique de Graeff y filósofos-moralistas como Benito Jerónimo Feijoo y Gregorio Mayans, hasta llegar al fiscal del Consejo de Castilla Pedro Rodríguez de Campomanes—, contribuyeron activamente a elaborar un repertorio de lo que consideraban vicios colectivos de los españoles que les impedían ingresar con éxito en la emergente sociedad comercial —una imaginación sobre el orden social como un agregado de individuos movidos por el interés particular y dispuestos a realizar intercambios que se entendía que reflejaban refinamiento y fomentaban la civilización^[45].

43.- Istvan Hont, «Introduction», en *Jealousy of Trade: International Competition and the Nation-State in Historical Perspective*, Cambridge (MA) y Londres, Harvard University Press, 2005, pp. 1-158.

44.- Edward Jones Corredera, *The Diplomatic Enlightenment: Spain, Europe, and the Age of Speculation*, Leiden, Brill, 2021. La comparación del imperio hispánico con el otomano es esclarecedora a estos efectos; véase Pablo Sánchez León, «Dentro o fuera: la frontera oriente-occidente como 'larga duración' en la historia del Mediterráneo», *Saitabi* 54 (2005), pp. 143-166. <https://roderic.uv.es/handle/10550/27256> (consulta: 20 de junio de 2023).

45.- Hace ya décadas se alcanzó un consenso acerca de que el XVIII fue «el siglo de la autocrítica nacional»; véase Werner Krauss, «Sobre el concepto de decadencia en el siglo ilustrado», *Cuadernos Hispanoamericanos* 215 (1967), pp. 297-312; la cita en p. 298, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-el-concepto-de-decadencia-en-el-siglo-ilustrado/> (consulta: 20 de junio de 2023). También ha quedado constatado el paso del arbitrista barroco al proyectismo ilustrado; un estudio sobre sus inicios en torno de los debates sobre el comercio, en Pablo Fernández Albaladejo, «Comercio redentor: arbitrista peninsular y proyectismo atlántico en la Monarquía de España (1668-1675)», *Cuadernos de Historia Moderna* 46 (1) (2021), pp. 9-29; <https://doi.org/10.5209/chmo.75791> (consulta: 20 de junio de 2023). Un recorrido por esas aportaciones de la primera mitad del siglo XVIII a partir de la reflexión sobre los comerciantes como súbditos modélicos en la Monarquía borbónica, en Pablo Sánchez León, «La representación del comercio en España en la primera mitad del siglo XVIII: cambio cultural, agencia y efectos institucionales», en Pablo Sánchez León, Carla Vieira y Nina Vieira



Portada del tomo primero de la *Encyclopédie Méthodique* (1782) en la que apareció la entrada sobre España de Masson de Morvilliers. (Fuente: Bibliothèque nationale de France).

En el diagnóstico de estos primeros ilustrados, los dos principales defectos de los españoles giraban en torno de la soberbia y la pereza, cuya paralizadora combinación no dudaban en vincular a los tiempos gloriosos del imperio, cuando las victorias militares en Europa habían incubado una cultura social del honor cargada de vanidad y aires de superioridad, a la par que las remesas de oro americano habían enraizado el desdén por el trabajo productivo y el emprendimiento lucrativo por encima de diferencias estamentales. Esta crítica a las costumbres de los españoles se convirtió en base textual para una nueva leyenda negra.

Su diseminación por el extranjero se

(eds.), *Espelhos de Mercúrio: A representação do comércio nas monarquias ibéricas, 1500-1800*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 2023 (en prensa).

efectuó, normalmente ahora por medio de traducciones, en una esfera pública que alcanzaba dimensiones verdaderamente continentales^[46]. Ello aseguró otro rasgo genuino a esta segunda leyenda negra hispánica, y es que sus productos no fueron alentados ni menos generados por las autoridades de otros países, sino que provinieron de una sociedad civil crecientemente autónoma respecto de anclajes institucionales —e incluso de referentes ideológicos propios del Antiguo Régimen—. De hecho, la leyenda negra de fines del siglo XVIII partió de una modalidad de obra típicamente ilustrada y, a diferencia del magma originario de la del siglo XVI, con autoría y fecha concretas: se inició en una entrada sobre España inserta en una enciclopedia francesa publicada en 1782, en la que su autor, Nicolás Masson de Morvilliers, se hacía la pregunta retórica: «¿Qué debe Europa a España?, ¿qué ha hecho España por Europa?»^[47].

El juicio de Masson de Morvilliers era sumario: los españoles aparecían en su diatriba como incapaces de aportar a la

46.- A este respecto conviene deshacer el lugar común que asume que fueron los viajeros extranjeros por la península quienes suministraron el grueso de las percepciones sobre España en Europa. Lo que los estudios muestran es que la imagen negativa de los viajeros fue sobre todo un fenómeno de la primera mitad del siglo XVIII, pero dicha imagen fue siendo desmantelada en la segunda mitad, que es cuando irrumpió la nueva polémica sobre la leyenda negra; véase Mónica Bolufer Peruga «Civilización, costumbres y política en la literatura de viajes a España en el siglo XVIII», *Estudis: Revista de historia moderna* 29 (2003), pp. 255-300, <https://roderic.uv.es/handle/10550/34378> (consulta: 20 de junio de 2023); y Michael C. Shaw, «European Travellers and the Enlightenment Consensus on Spain in Eighteenth-Century Europe», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 31 (1) (2008), pp. 23-44.

47.- Antonio Mestre, «La imagen de España en el siglo XVIII: apologistas, críticos y detractores», *Arbor* 115 (1983), pp. 49-73, <https://www.proquest.com/docview/1301386524?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true> (consulta: 20 de junio de 2023); véase también Ronald Hilton, *La leyenda negra y la Ilustración. Hispanofobia e hispanofilia en el siglo XVIII*, Sevilla, El Paseo editorial, 2019.

emergente comunidad cultural occidental, al punto que podían considerarse incultos e incivilizados; ahora bien, el sentido que el autor daba al término civilización no remitía al discurso oficial de Francia como potencia imperial, sino que era de alcance transnacional. Para profundizar en su significado hay que incluir su contra-concepto, el de barbarie, aplicable a los españoles, pero no por ser crueles y violentos, sino por mostrarse incapaces de comportarse según los estándares de una sociedad comercial y civilizada. Esta caracterización estaba lejos de ser monopolio de otras potencias deseosas de denigrar a España: de hecho, remitía a tópicos diseminados por los propios ilustrados españoles de primera generación. Su máxima expresión es la metáfora, popularizada en la primera mitad de siglo, de los españoles como indios de Europa, con la cual Benito Feijoo trató de dar cuenta de cómo los extranjeros se aprovechaban de sus connaturales porque estos se mostraban incapaces de poner en valor el potencial económico de sus riquezas naturales^[48].

En el terreno más estrictamente cultural, los publicistas de la primera mitad del siglo además habían vinculado la época de la gloria imperial al esplendor no solo de las armas sino también de las letras — admitiendo así que la producción cultural contemporánea había quedado afectada también por la decadencia y no estaba a

la altura de la de los siglos anteriores—^[49]. Críticos extranjeros como Masson de Morvilliers coincidían en este punto con muchos pensadores españoles; pero algunos de estos iban más lejos y —en el caso de figuras representativas como Campomanes— consideraban que la dejadez de los españoles era más reprehensible que la de los indios, pues a diferencia de estos contaban con las instituciones adecuadas a la sociedad comercial y el refinamiento civilizatorio, de las que sin embargo no sabían sacar réditos materiales ni culturales^[50].

Este enfoque da la vuelta literalmente a la argumentación del negacionismo, para el cual el supuesto complejo de inferioridad que heredamos los españoles de hoy proviene de unas elites culturales y políticas contaminadas por las visiones negativas acerca de España elaboradas por extranjeros^[51]. Bien al contrario, la leyenda negra del siglo XVIII fue posible merced a la exportación de ideas críticas relativas a las costumbres

49.– Dieron así forma al mito del Siglo de Oro; véase Nicolás Marín, «Decadencia y Siglo de Oro», *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* V (1983-1984), pp. 69-79.

50.– Pablo Sánchez León, «Ordenar la civilización: semántica del concepto de policía en los orígenes de la Ilustración española», *Política y Sociedad* 42 (3) (2005), pp. 139-156. <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0505330139A> (consulta: 20 de junio de 2023).

51.– Elvira Roca Barea, *Fracasología. España y sus elites: de los afrancesados a nuestros días*, Madrid, Espasa-Calpe, 2019. Es curioso que la autora deja fuera de su diatriba al grueso de los ilustrados hasta Jovellanos, haciendo que sean los afrancesados pro-revolucionarios los primeros en aparecer en su listado de encarnadores del pesimismo de importación. En cualquier caso, en el siglo XVIII la recepción de ideas extranjeras estuvo lejos de ser una simple copia y adopción, al punto que la traducción pasó a ser entendida como una labor creativa dadas las alteraciones de que eran objeto los textos originales para adaptarlos a las convenciones y prioridades autóctonas; véase Pablo Sánchez León, «El traductor de economía política y filosofía moral como autoridad en la definición de la nación española, 1660-1830», en José M. Iñurritegui y Julio A. Pardo (eds.), *La nación traducida, Ecologías de la traducción en un siglo XVIII largo*, Madrid, Marcial Pons, 2023 (en prensa).

48.– «Por haber maltratado a los Indios, somos ahora los Españoles Indios de los demás Europeos. Para ellos cavamos nuestras minas; para ellos conducimos a Cádiz nuestros tesoros», «Discurso décimo: fábula de las batuecas y países imaginarios», en Benito Jerónimo Feijoo, *Teatro crítico universal*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Francisco del Hierro, 1730, 4, §17, p. 51. Por otro lado, en ese contexto en la cultura europea la imagen del indio estaba cambiando en profundidad hacia la del buen salvaje de costumbres puras; véase Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*, Madrid, Alianza, 1988.

nacionales. Sin duda, una vez recepcionadas fuera de España, estas podían ser objeto de reutilización con particular inquina hacia los súbditos de los Borbones españoles. Sin embargo, los publicistas extranjeros que abordaron el pasado imperial hispánico no parecían estar entonces motivados por el afán de revancha. Un ejemplo representativo es el abate Guillaume-Thomas Raynal, autor de una popular *Historia de las dos Indias* (1772) a menudo interpretada como un alegato contra la conquista de la América hispánica. En realidad, con su crítica Raynal estaba separando la conquista como barbarie respecto de la colonización, aspirando a que la España borbónica abjurase de blasonar de un pasado bañado en sangre, para lo cual rescataba la figura de Las Casas como encarnación de unos valores originarios de humanidad perdidos por los españoles con la conquista y que la Ilustración podía hacerles recuperar^[52].

Visiones como esta puede opinarse que conllevan cierta deferencia; ahora bien, la preocupación por la cultura española en el seno de la koiné europea revela en muchos casos un interés honesto y en aumento^[53]. Dentro de la imagen compleja que la literatura extranjera ofrece de la España borbónica, la supuesta actitud antiespañola se diluye considerablemente al comprobar que diatribas como la de Masson de Morvilliers tuvieron escaso eco dentro y fuera de Francia. Fue más bien la reacción que

concitó en la península lo que dio alas a esta segunda leyenda negra. Las autoridades borbónicas se tomaron la respuesta a la publicación francesa como una cuestión de Estado, poniendo en marcha una campaña victimista que, combinando la propaganda hacia fuera y la censura hacia dentro, retrotraía hasta figuras de décadas anteriores como Montesquieu y Voltaire la actitud despreciativa hacia España^[54]. A escala diplomática la operación resultó un fracaso, pero tuvo un inesperado efecto de rebote interno, contribuyendo a reabrir debates en la esfera pública española acerca de la necesidad de renovación de las letras nacionales^[55].

De esta manera, justo cuando la nación moderna ganaba presencia como imaginario de comunidad, la leyenda negra dieciochesca funcionó como uno de sus importantes catalizadores^[56]. Lo hizo para desarrollar aún más también una capacidad crítica subjetiva que, empezando en Francia, pasaba estar en condiciones de polemizar sobre las deficiencias de las instituciones hasta entonces avaladas por el derecho

52.- Manfred Tietz, «L'Espagne et l'Histoire des deux Indes de l'abbé Raynal», en Manfred Tietz y Hans-Jürgen Lüsebrink (eds.), *Lectures de Raynal. 'L'Histoire des deux Indes' en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1991, pp. 99-130.

53.- Esta cuestión ha empezado a interesar a los especialistas, que subrayan la imagen en general positiva sobre los españoles en los círculos de lectores europeos, tanto o más que la Leyenda Negra; véase José Checa Beltrán, «Leyenda rosa y leyenda negra», en Id. (ed.), *Lecturas del legado español en la Europa ilustrada*, Madrid: Iberoamericana, 2012, pp. 7-12.

54.- Nicolás Bas Martín, «A. J. Cavanilles en París (1777-1789): un embajador cultural en la España del siglo XVIII», *Cuadernos de Geografía* 62 (1998), pp. 223-244. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=715335> (consulta: 20 de junio de 2023). En cambio, el París de los salones se hizo amplio eco de la respuesta oficial española a Masson de Morvilliers.

55.- Véase Isabel Román Gutiérrez, «De polémicas y apologías: el debate sobre el progreso de España en las respuestas a Masson de Morvilliers y la historiografía ilustrada», *Dieciocho Anejo* 8 (2021), pp. 125-162. <https://idus.us.es/handle/11441/126167> (consulta: 20 de junio de 2023). Un panorama de conjunto sobre las posiciones de los ilustrados españoles ante su propia cultura, en Antonio Maestre, *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

56.- Véase una reconsideración de los efectos de la polémica en la construcción de la imaginación nacional española, en Matthieu Raillard, «The Masson de Morvilliers Affair Reconsidered: Nation, Hybridism and Spain's Eighteenth-Century Cultural Identity», *Dieciocho: Hispanic Enlightenment* 32 (1) (2009), pp. 31-48.

divino de los reyes, hasta provocar la crisis del orden entero^[57].

Una retórica ideológica en bucles: el cambiante marco cultural de la Leyenda Negra

En las primeras tres décadas del siglo XIX, el marco cultural entero en el que se habían desarrollado hasta entonces los distintos discursos de leyenda negra entró en una fase de profunda transformación. Con el asentamiento del liberalismo, España se alineó con países del entorno como Gran Bretaña y Francia, pasando a formar parte de una emergente comunidad de gobiernos parlamentarios que se reconocían entre sí por su común definición de derechos ciudadanos frente a la condición de súbditos del Antiguo Régimen. Por su parte, la independencia lograda por el grueso de las colonias americanas contribuyó a dejar atrás la aventura imperial iniciada por los Habsburgo, que pasó a ser entera resignificada como una época presidida por la tiranía y el aplastamiento de los anhelos de libertad en nombre de la vigilancia confesional y una superstición contraria al desarrollo de la creatividad^[58]. Como parte de este discurso, la decadencia fue resituada en un pasado que ahora aparecía como superado ante las posibilidades que abrían las libertades civiles y políticas a un horizonte de progreso económico, político y cultural.

57.– Es la tesis del clásico de Reinhard Koselleck, *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, 2007 [1973].

58.– Jesús Torrecilla, *España al revés: los mitos del pensamiento progresista (1790-1840)*, Madrid, Marcial Pons, 2016. Por su parte, en las nuevas repúblicas surgidas de la independencia, esos rasgos fueron atribuidos a la metrópoli, haciendo del rechazo a España una seña de identidad de las culturas nacionales poscoloniales; véase Miguel Saralegui, *Matar a la madre patria. Historia de una pasión latinoamericana*, Madrid, Tecnos, 2021.

No obstante, conforme las expectativas de libertad y riqueza entraron en conflicto con las escasas y contradictorias realizaciones del orden liberal, la sombra de la decadencia volvió a reaparecer en la cultura política española. La singular herencia de un pasado imperial anterior a la modernidad favoreció así actualizar viejos discursos presididos por el temor a no haber superado la decadencia o a verla reaparecer en lontananza^[59]. Desde la segunda mitad del siglo XIX este tropo marcaría toda la dinámica cultural, dividiendo la producción intelectual y las adscripciones ideológicas entre posturas nostálgicas que reclamaban construir la nación recuperando una tradición vernácula de valores e instituciones, frente a otras para las cuales era imprescindible una ruptura radical con todo el legado imperial como precondition para el definitivo salto a la modernidad —compitiendo una y otra entre sí por rellenar el campo de significado del concepto de regeneración^[60].

Esta disyuntiva se producía en un contexto en el que a escala transnacional las teorías raciales definían una contra-imagen de razas degeneradas o decadentes, que algunos publicistas de la nueva potencia imperialista americana —Estados Unidos— no tendrían reparo en aplicar a España en torno de la guerra de 1898, tras cuya derrota

59.– Gonzalo Pasamar, «La configuración de la imagen de la 'Decadencia española' en los siglos XIX y XX», *Manuscripts* 11 (1993), pp. 183-214. <https://raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/23225> (consulta: 20 de junio de 2023).

60.– Lily Litvak, «Temática de la decadencia en la literatura española de fines del siglo XIX: 1880–1913», *Romance Quarterly* 33 (2) (1986), pp. 201-210, <https://doi.org/10.1080/08831157.1986.9925783> (consulta: 20 de junio de 2023). Pablo Sánchez León, «Decadencia y regeneración. La temporalidad en los conceptos fundamentales de la modernidad española», en Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Conceptos políticos, tiempo e historia. Nuevos enfoques en historia conceptual*, Santander, Universidad de Cantabria/McGraw-Hill, 2011, pp. 271-300.

la vieja metrópoli peninsular renunció a sus últimas colonias transatlánticas^[61]. El desmantelamiento de los restos imperiales fue por reacción catalizador de una retórica ideológica que desde prejuicios esencialistas ofreció un relato acerca de la supuesta conspiración contra España generalizada sin distinción de espacios ni tiempos entre estados nacionales occidentales que eran ahora poderosos imperios: había nacido la Leyenda Negra^[62].

Dando una vuelta de tuerca a la ola europea de discursos sobre decadencia y retóricas de nostalgia en torno a la Primera Guerra Mundial, la crisis del régimen liberal de la Restauración sirvió en España de contexto para que grupos de integristas religiosos, abjurando de su capacidad crítica como ciudadanos y exhibiendo un victimismo recientemente agresivo, integrasen la Leyenda Negra en una omnicompreensiva teología política anti-liberal puesta al servicio de una concepción de la nación que excluía de ella al adversario ideológico. Con todo, esta deriva tuvo aún que convivir con una visión alternativa, hegemónica desde la llegada de la Segunda República, que al tropo neoimperialista de la Hispanidad contraponía el de la fraternidad transat-

lántica entre repúblicas hispánicas compuestas por ciudadanos con derechos ahora también sociales y culturales^[63].

Al igual que la leyenda negra como discurso histórico, la trayectoria de la Leyenda Negra como retórica ideológica ha tenido *revivals* en contextos distintos y con contenidos diferentes^[64]. La destrucción de la democracia republicana —por vía militar y con una represión masiva— inaugura de hecho a partir de 1936 un segundo bucle de Leyenda Negra, distintivo del anterior en la medida en que esta vez la retórica ideológica saltó de la esfera pública hasta alcanzar el estatus de historia oficial instituida por un nuevo orden ajeno a los valores de la modernidad y que privaba a los ciudadanos de la condición de sujetos con capacidad de autodeterminación política. La paradoja, sin embargo, de la adopción por el régimen de Franco de la Leyenda Rosa imperial es que fue el canto del cisne de toda la apuesta ideológica del nacionalcatolicismo, pues el intento de imponer una ortodoxia confesional premoderna sobre una sociedad previamente muy movilizadora en pos de una avanzada democracia social provocó por reacción la profunda e irreversible desacralización de los referentes culturales comunitarios, un proceso al que de nuevo contribuyeron agentes interiores tanto o más que los exteriores.

Entre estos segundos destaca la figura de Herbert Southworth, cuya crítica a la autoimagen de la legitimidad franquista como

61.– Richard Kagan, «El paradigma de Prescott: la historiografía norteamericana y la decadencia de España»; *Manuscripts* 16 (1998), pp. 229-253. <https://raco.cat/index.php/Manuscripts/article/view/23349> (consulta: 20 de junio de 2023); véase también Natalia Santamaría Laorden, «A Regenerative Decadence or a Decadent Regeneration: Challenges to Darwinian Determinism by French, Spanish and Latin American Writers in the Fin de Siècle», en Marja Härmänmaa y Christopher Nissen (eds.), *Decadence, Degeneration and the End: Studies in the European Fin de Siècle*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2014, pp. 35-47.

62.– No obstante, es interesante que el panfleto de Juan Juderías de 1915 que definió la Leyenda Negra lo hizo en continuidad con el debate del siglo XVIII, centrado en la ignorancia y el fanatismo en el concierto occidental, y no sobre los tópicos de la violencia y el abuso sobre los indígenas propios de la leyenda negra de los siglos XVI y XVII; véase Maltby, *La leyenda negra*, p. 9.

63.– Sobre esta cuestión véase Pablo Sánchez León, «¡Uníos, Hermanos Proletarios! Trayectoria de la metáfora conceptual de fraternidad en la España contemporánea», en François Godicheau y Pablo Sánchez León (eds.) *Palabras que atan. Metáforas y conceptos de vínculo social en la historia moderna y contemporánea*, Madrid/México, Fondo de Cultura Económica, 2015, pp. 273-322, en concreto pp. 301-315.

64.– Un panorama sobre los avatares de la Leyenda Negra, en Jesús Villanueva, *Leyenda Negra: una polémica nacionalista en la España del siglo XX*, Madrid, Catarata, 2011.

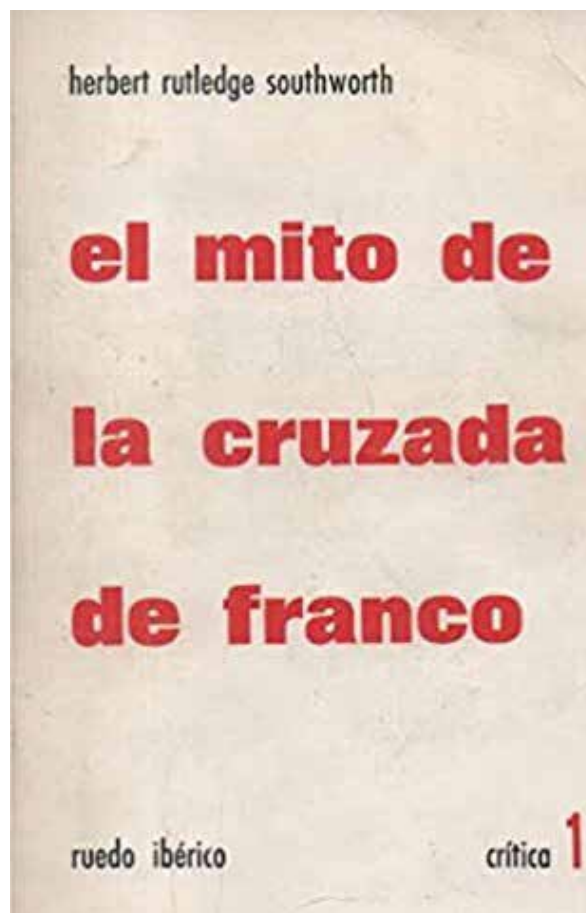
fundada en una Cruzada al estilo de las decretadas durante la expansión medieval cristiana sobre la península —pero dirigida contra el comunismo y una supuesta conspiración judeo-masónica— fue tachada por la propaganda del régimen de un nuevo episodio de leyenda negra de inspiración extranjera^[65]. Pero fueron otras figuras nacionales, entre las que destacan historiadores profesionales como Jaume Vicens Vives y Antonio Domínguez Ortiz —acompañados por hispanistas, como John Elliott— quienes señalaron en sus investigaciones el insalvable desfase entre la propaganda imperial de los Austrias y la experiencia colectiva de crisis y decadencia, que pasó así finalmente a ser objeto de estudio académico en lugar de comodín con el que eludir el análisis histórico^[66].

Desde la transición a la democracia, el imperio hispánico dejó de ser un tema por medio del cual se debatía más bien acerca de cuestiones extra-académicas relativas a la esencia y el devenir trascendente de la comunidad nacional. El marco cultural que hizo posible el reasentamiento en España de la ciudadanía civil, política y social estableció así también las condiciones de remisión de la Leyenda Negra como tópico en la esfera pública^[67]. Los historiadores profesionales fueron actores relevantes de ese cambio; ahora bien, lo que mostraron desde temprano fue sobre todo desinterés por el asunto y no tanto un comprometido distanciamiento crítico de la ideología que subyace a la Leyenda Negra. Esa actitud

65.- Véase Herbert Southworth, *El mito de la cruzada de Franco*, París, Ruedo Ibérico, 1963.

66.- Un relato sobre esta transformación, en Miguel Ángel Ladero Quesada, «La 'decadencia' española como argumento historiográfico», *Hispania Sacra* 97 (1996), pp. 5-50. <https://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/687> (consulta: 20 de junio de 2023).

67.- Lo cual permitió tratamientos distanciados; véase Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1988.



Portada del libro de Herbert Southworth publicado en castellano desde Francia contra la ideología de la Cruzada como fundamento de legitimidad del régimen franquista y que provocó toda una ola de retórica oficial sobre la Leyenda Negra (Fuente: fotografía del autor).

revela el peso de un marco cultural que les constituye también a ellos, y que hace a los especialistas en la Edad Moderna tender a observar la polémica sobre la Leyenda Negra desde una atalaya moral, aunque no siempre explícita: la de cómo contribuir a la reconciliación entre partes, adoptando en consecuencia mayoritariamente una postura de equidistancia análoga a la aún extendida acerca de la guerra española de 1936, y que adopta la misma retórica objetivista y cientifista para en la práctica situarse a medio camino entre opiniones favorables y contrarias^[68].

68.- Un ejemplo reciente de esa postura, dominante

No es extraño que con el tiempo haya despuntado en este tema un revisionismo análogo al de la historiografía sobre la guerra civil —aunque no ha sido hasta la fecha identificado como matriz intelectual del nuevo negacionismo— que convive con la opinión de otros profesionales más conscientes de que la Leyenda Negra es un subproducto cultural vernáculo que se alimenta del esencialismo nacionalista y sirve a intereses que no son de conocimiento^[69].

entre los historiadores españoles, que reivindica «anteponer la comprensión al veredicto» o que «incluso juzgando», promueve el valor de «un balance equilibrado» o incluso «una valoración ambivalente», en Rafael Núñez Florencio, «El espejo del pasado: la conquista, España y su historia como estigma», *Revista de Libros* (20 de abril de 2022), <https://www.revistadelibros.com/el-espejo-del-pasado-la-conquista-espana-y-su-historia-como-estigma/?print=pdf> (consulta: 20 de junio de 2023). Otra postura que suele acompañar es la de parapetarse tras una retórica de complejidad para eludir tomar partido en el debate; véase Javier Carbonell, «¿Por qué es tan difícil hablar sobre colonialismo?», *El País* 2 de octubre de 2021, <https://elpais.com/opinion/2021-10-01/por-que-es-tan-dificil-hablar-sobre-colonialismo.html> (consulta: 20 de junio de 2023).

69.– Se trata en el primer caso muy especialmente de María José Villaverde y Francisco Castilla Urbano (dirs.), *La sombra de la Leyenda Negra*, Madrid, Tecnos, 2016, una obra que contiene interesantes aportaciones de distintos investigadores —entre ellos algunos extranjeros que de hecho cuestionan la veracidad y relevancia de la Leyenda Negra— pero cuyos coordinadores, tiempo que conviene hacer figurar como inspiradores de la obra de Roca Barea, muestran sin tapujos una adherencia a la retórica esencialista españolista que les hace perder toda credibilidad como profesionales. Por su parte, entre sus adversarios tácticos de nuevo se dan la mano historiadores españoles e hispanistas: véase respectivamente Carlos Martínez Shaw, «Negando de nuevo la Leyenda Negra», *Pasajes* 60 (2020), pp. 11-28, y Henry Kamen, *La invención de España: leyendas e ilusiones que han construido la realidad española*, Barcelona, Espasa, 2020.

Conclusión: un nuevo marco cultural para una nueva comunicación transatlántica

La actual deriva de la Leyenda Negra muestra hasta qué punto los historiadores son permeables como ciudadanos al marco cultural dentro del cual desarrollan su actividad profesional. En ese sentido, es de esperar que les afecten los cambios en dicho marco, que están siendo drásticos por uno de los terrenos más inesperados e inamovibles durante siglos. Recientemente, el Papa Francisco ha establecido que la Iglesia católica no avala la doctrina de la conquista con la que se legitimó la ideología imperial de las monarquías ibéricas, la cual a lo largo de medio milenio ha servido de duradero sustrato para justificar la colonización americana con fines de evangelización^[70].

Se trata de un suceso histórico de magnitud: de un lado, es una manera de avalar que la leyenda negra tenía un fundamento como discurso crítico de época, golpeando en la línea de flotación el enfoque al que se han aferrado siempre los negacionistas; de otro lado, y no menos importante, rompe la imagen de continuidad de la Iglesia católica de hoy con la del pasado colonial. Hay sin duda en esta historización mucho de doble moral ventajista, pues evita a los representantes eclesiásticos actuales tener que pedir disculpas por su implicación en la violencia colonial de antaño. Con todo, la nueva ortodoxia vaticana favorece a los

70.– De un lado, la Iglesia denuncia que «el contenido» de las bulas papales que legitimaron la conquista «ha sido manipulado para fines políticos por las potencias coloniales que competían entre sí, para justificar actos inmorales contra las poblaciones indígenas»; no obstante, por otro reconoce que dichas bulas «no reflejaban adecuadamente la igual dignidad y los derechos de los pueblos indígenas»; véase la Nota conjunta sobre la «Doctrina del descubrimiento», de fecha 30 de marzo de 2023, en www.vatican.va (consulta: 20 de junio de 2023).

investigadores españoles que vienen avanzando la verosimilitud de la leyenda negra, permitiendo por fin abrir una vía de comunicación transnacional con las posturas poscoloniales y decoloniales que asumieron esa postura hace tiempo^[71].

Aún es pronto para calibrar el alcance de este cambio de perspectiva sobre las narrativas de la conquista y colonización, pero de abrirse paso, la nueva ortodoxia expondrá el negacionismo de la Leyenda Negra española como un ejemplo de ignorancia voluntaria —y por tanto un fenómeno de interés para la agnotología, ciencia que estudia la resistencia y negación de la evidencia^[72]—. Eventualmente puede incluso forzar al Estado español a adoptar una posición oficial

al respecto, superando lo que ha venido sucediendo desde la transición con las masacres de ciudadanos en la guerra de 1936. Pues en realidad lo que entra en una crisis irreversible en el emergente marco cultural es el esquema entero de la equidistancia como postura ante cuestiones de conocimiento que afectan a valores ciudadanos. La alternativa no es simplemente dar la razón a una de las partes, sino pensar históricamente la leyenda negra, empresa que contribuye a mostrar las identidades nacionales como fenómenos contingentes —en lugar situados de fuera de la historia—, empezando por la española, cuya versión esencialista está en el origen de la Leyenda Negra como retórica ideológica.

71.- Lo cual permitiría incluir la violencia de la conquista y colonización hispánica en el mismo marco que la de otros imperios occidentales, una línea de reflexión que ha avanzado mucho en los últimos años; véase Sven Lindqvist, *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid, Turner, 2014. Entre los autores españoles destaca Antonio Espino López con obras como *Vencer o morir. Una historia militar de la conquista de México*, Madrid, Desperta Ferro, 2021; y *La invasión de América*, Barcelona, Arpa, 2022.

72.- Robert N. Proctor y Londa Schiebinger (eds.), *Agnotología. La producción de la ignorancia*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2022.

nuestra historia

Revista de Historia de la FIM

Todos los números de **Nuestra Historia** están disponibles en revistanuestrahistoria.com



núm. 1 | 2016



núm. 2 | 2016



núm. 3 | 2017



núm. 4 | 2017



núm. 5 | 2018



núm. 6 | 2018



núm. 7 | 2019



núm. 8 | 2019



núm. 9 | 2020



núm. 10 | 2020



núm. 11 | 2021



núm. 12 | 2021



núm. 13 | 2022



núm. 14 | 2022



núm. 15 | 2023

fundación de
investigaciones
marxistas



transform!
europe