

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269441>

VILLAYERDE RICO, María José y CASTILLA URBANO, Francisco (directores) (2016): *La sombra de la leyenda negra*, Madrid: Tecnos, 541 pp.

Este libro de ensayos nació como empresa común en el ánimo de María José Villaverde y Francisco Castilla, sus directores, de un afán que no dudan en declarar abiertamente desde el principio: responder a la pregunta que dejara planteada, hace ya más de treinta años, Julián Marías en su *España inteligible*: por qué rebrotó con nuevo ímpetu la leyenda negra en el siglo XVIII (pp. 11 y 77-78). De ahí, hemos de suponer, el título que acoge esta recopilación de textos escritos para la ocasión: esa sombra sería la de la proyección dieciochesca de los prejuiciosos relatos que circulaban sobre España desde tiempo atrás. Y de ahí también la mayor amplitud de la segunda parte, la que trata de la versión de la leyenda divulgada desde los salones ilustrados del poder y el saber.

Esa pregunta, rectora de la concepción del libro, no puede separarse, sin embargo, de la que previamente plantea la “existencia” de dicha leyenda. Un problema éste al que los profesores Villaverde y Castilla se enfrentan con gran delicadeza –por las inmediatas connotaciones políticas que adquiere– en el largo estudio preliminar, que termina invitando a la lectura desprejuiciada de las dos partes en las que posteriormente se divide el libro, la ya aludida sobre su reverdecimiento en el siglo XVIII y una primera sobre sus orígenes. Dicho estudio se desarrolla así como una reflexión sobre las conclusiones aportadas por los autores de los catorce capítulos que lo componen y, al mismo tiempo, y con independencia de ellos, fundamenta la pertinencia tanto del libro como de su enfoque, en el que reside, a mi juicio, su acierto global (al margen del particular y distinto mérito que tiene cada ensayo por separado).

Como recuerda Anthony Pagden en su texto (que se puede leer como epílogo al libro en tanto que contrapunto foráneo a la introducción de los directores), en el consenso académico de hoy día, los estudios que apadrina mayoritariamente la etiqueta ‘leyenda negra’ se centran en la literatura –porque, como leyenda que es, su análisis académico ha de partir necesariamente del hecho literario– antiespañola producida en los países protestantes durante la guerra de Flandes (1568-1648), cuyos dos temas estrella son los excesos de la Inquisición española y en la conquista de América. Enfoque éste magníficamente ejemplificado por los ensayos de la primera parte del libro: el de Yolanda Rodríguez sobre la literatura e iconografía flamencas dirigidas en ese período contra España y su capital servicio a la fundación del Estado holandés; el de Francisco Castilla, que nos descubre –pues es una literatura poco explorada en este ámbito– los tópicos económicos de la leyenda dieciochesca enunciados ya por los arbitristas españoles de comienzos del siglo XVII; y el de Alicia Mayer, que estudia el aprovechamiento y distorsión de los registros españoles de la conquista americana en el pensamiento de los pastores puritanos que rigieron ideológicamente las colonias británicas al norte del continente.

De haber quedado ahí, la literatura antiespañola habría actuado de manera no muy distinta a como lo han venido haciendo en el paradigma político propuesto tras la segunda guerra mundial –según sugiere también el profesor Pagden– el anticomunismo y el sentimiento antiestadounidense. Entonces habría dado cauce a las pasiones que se concitaron en la fundación de la política

estatal dirigiendo el temor de las masas de los Estados en formación hacia un omnipresente exterior y permitiendo el desahogo de las nuevas clases dirigentes deseosas de más poder –fáctico e ideológico– en el convulso panorama. Sin embargo, la pervivencia y enriquecimiento dieciochesco de la leyenda (es el tema, subrayado por los artículos de María José Villaverde y Jonathan Israel, de la podrida raza hispánica, peninsular y americana, sin el que no se comprende la contemporánea acusación de su incapacidad para la ciencia y su prolongación en la encarnación romántica de la leyenda tratada por el profesor Álvarez Junco) invita a explorar la función de esos relatos trascendiendo el esquema nacional, español –contestado o acomplejado– incluido (al que dedican Fermín del Pino, Juan Pimentel y Javier Fernández Sebastián sus ensayos, que tratan, respectivamente, de los esfuerzos hispanos por situar a España en la historia, la ciencia y la política europeas, a los que se podría añadir el de Víctor Peralta sobre la historiografía de los jesuitas expulsos, pues toda ella, menos la de Vizcarra, defendió la labor desarrollada en las Españas americanas).

Sólo así se puede advertir –de ahí la importancia del enfoque del libro– que, aunque por su sucesión temporal y materia la original y la dieciochesca parezcan dos leyendas distintas (la primera, determinada por taras de religión que llevarían anejas una serie de cualidades (in)morales, y la segunda, por razones raciales que implicarían las deficiencias físicas y psíquicas que explican la incapacidad para producir cualquier cosa que sea mínimamente de valor para el común de la humanidad), son la misma. Y no sólo por la subterránea continuidad temática –por poner un par de ejemplos del estudio introductorio– que sugieren las opiniones de Erasmo o Lutero sobre la impureza de una sangre que había consen-

tido mezclarse con la de judíos y moros y el desprecio de los humanistas italianos por las letras hispanas. Su razonabilidad viene dada por lo obvio, coincidir sobre un mismo sujeto, que narrativamente permite recorrer en negativo la construcción de la apolínea imagen que de sí tienen quienes, a lo largo de estos siglos, se han considerado cristianos primero, y europeos y occidentales después, versiones sucesivas de su comunidad como culminación de la humanidad por encima de la estatalidad que les separa. La cristiandad moderna, Europa y Occidente son lo mismo porque también lo es España. Es la unidad de esta otredad la que permite que la sucesión de esas distintas mismidades se pueda considerar la de un único y uniforme sujeto histórico.

Arrancando de esta sugerencia clave del libro, se impone la propiedad del término ‘leyenda’ para hablar de esta narrativa, no pocas veces puesta en duda, como nos recuerda la introducción. Los hombres necesitan vivir en un mundo donde compartan una cierta verdad moral constante aun a pesar de seguir abierta a su enriquecimiento anecdótico. Durante mucho tiempo ésta fue la función que cupo a la hagiografía, la vida de los santos, íntimamente relacionada con el origen de la palabra ‘leyenda’ en castellano, un latinismo que, hasta el siglo XIX, cuando no designaba la acción genérica de leer lo hacía de un libro bien preciso, la *Legenda sanctorum* de Vorágine: la leyenda de san Jorge o de santa Bárbara eran eso, su vida y milagros, que diríamos en castizo. A diferencia de las fábulas o mitos, que suministran ciertas reglas de comportamiento bajo el ropaje alegórico considerado como el mejor modo de hacerlas llegar a e imprimirlas en los corazones de los oyentes, la leyenda de los santos –he aquí su novedad– descubría y dejaba constancia por escrito de la multitud de caminos por los

que tantos hombres y mujeres, tan diferentes entre sí por orígenes y carácter como lo seguían siendo los que escuchaban su historia tiempo después, en pos de un mismo fin –sobrenatural– lo alcanzaban. Y es que no hay leyenda sin maravillas, aunque desde luego su verdad moral, la que comparten todas las leyendas que ampara, no recaiga sobre dichas maravillas, adventicias a la misma y tan diferentes entre sí como lo eran aquellas personas revestidas de lo que la koiné había llamado *dúnamis* ('poderes' en lenguaje comiquero, cuyo imaginario tanto debe a aquella tradición).

La ruptura de aquella unidad compleja y siempre frágil había de dar en la de la propia noción de leyenda: si ésta quería conservar su valor en ese mundo fragmentado tenía que desdoblarse para designar también un lado oscuro. Algo que comprenderán rápidamente las letras inglesas, que entre los siglos XVI y XVII llegarán a distinguir con nitidez leyendas y leyendas: las propias, que encarnan aquella verdad moral ahora unitaria por razones políticas, que se remiten al folclor que recrean (como la *Faerie Queene* de Spenser, por ejemplo), y las ajenas, que sólo pueden ser despreciadas pues su relación con la verdad ha de ser la de una espuria pretensión, como todas aquellas historias de santos y milagros que ya no eran suyos (anglicanos y, sobre todo, calvinistas).

Ambas caras del moderno discurso legendario, sin embargo, seguían constituyendo un solo mecanismo de afirmación colectiva en el mundo. Esa fue la genial intuición, la de la duplicidad inserta en la palabra 'leyenda' ya como anglicismo olvidado de sus orígenes latinos y vernáculos, de Emilia Pardo Bazán al traer al mundo la etiqueta de leyenda negra por contraste con una leyenda dorada (de *legenda aurea*, que era como durante siglos se conoció también la *legenda sanctorum*). Sin embargo, el

clima –constante en el uso de la leyenda– de absurda propaganda en que vino al mundo (la cercanía del desastre del 98) oscureció el hecho de que el haz del que era envés, la leyenda dorada, no correspondía a la literatura apologética que contestaba a las acusaciones, sino al hueco que dejaba en su seno precisamente la literatura acusatoria, a rellenar con la hinchazón de la idea de una Europa ya convertida en Occidente (es decir, Europa más la América anglosajona que tras el 98 tomaría mando en plaza). No hay Occidente (pura leyenda), sin la leyenda negra española, envoltorio o envés de ese vacío. Que es envés, precisamente, porque la modernidad no concibe leyenda sin envés.

Desde luego, la española no es la única alteridad ficcional que ha contribuido a forjar la auto-ficción legendaria de Occidente. Se puede colocar junto a la del indio/salvaje (al que Tzvetan Todorov –muy presente en las citas del libro– y –sobre todo– Roger Bartra han dedicado notables estudios) y al oriental (emergido con fuerza en el discurso académico posterior al endiablado horizonte postcolonial gracias sobre todo a la obra de Edward Said). Pero es algo más: la leyenda negra permite integrar tales alteridades porque participa de ellas; de hecho, las precede y anticipa. Pongamos el caso del indio/salvaje, el más presente en las páginas del libro. La construcción de la superioridad occidental con referencia a ese otro no se agota en la ficción del indio como hombre disminuido que dibujan un De Pauw o un Robertson (al que se acerca Gerardo López, aunque sin profundizar en este aspecto). El indio manso del primer puritanismo de los colonos británicos o el pobre indio esclavizado de la *Histoire* de Raynal de los citados artículos de Mayer y Villaverde, el valiente caudillo alzado contra el opresor español de los defensores de la independencia de las Españas americanas

que aparece en el artículo de Tomás Pérez o el que hoy sirve para contestar la canonización de fray Junípero Serra a pesar de la ausencia de los argumentos de la leyenda en aquella evangelización, como demuestran John Laursen y Ricardo Crespo, están –y sin paradoja alguna– mucho más cerca de la antropología metafísica del occidental que el español de la leyenda.

Éste proporciona la mediación dialéctica de aquellas otras alteridades que constituyen el esquema de lo occidental: el (indio) americano puede ser o haber sido manso y convertirse en un salvaje o de salvaje pasar a civilizado, sea lo que sea eso. Cambiar. Pero no el español de la leyenda, que es salvaje por historia. Y oriental por la misma razón. Y por eso, tan inexorable como el progreso del que se separa. Todo lo que de horrible pueda perpetrar quien encarne el ideal occidental o éste crea que puede aspirar a él sigue la senda abierta antes por España; y de una manera tan cruel que, en comparación, nada que posteriormente se le parezca lo alcanza, que en todo caso será eso, un acercamiento, una semejanza, tropo de su total realidad y de lo que incluso se debe esperar remedio. No así del original hispano, que

es como el leopardo que no puede cambiar sus manchas que utiliza la profesora Rodríguez para dar título a su artículo a partir de la literatura flamenca, como el moro que no puede hacerse blanco, metáforas ambas procedentes –hay que recordárselo al lector actual– de la profecía de Jeremías (donde el ‘moro’ era ‘etíope’), cita clásica en la teología de la predestinación para el caso del endurecimiento del pecador que recreó y afiló hasta el exceso el calvinismo, espectro tras la sospecha de Marías de si la leyenda negra no había recaído sobre España sin prescripción posible.

A la leyenda negra le debemos un pensamiento, no como si estuviéramos determinados a ello por el hado que la rige o por la propiedad genética con que se nos atribuye, sino desde la libertad que nos ofrece como modo privilegiado de acceso a la leyenda de Occidente, con la que nos ha hecho alcanzar –sobre todo, con su mal– una incómoda intimidad. Un lugar desde el que merece la pena pensar; mucho más que esos subalternos de los que nos habla la teoría literaria contemporánea. Este libro no es uno de ellos.

José Manuel Díaz Martín

http://dx.doi.org/10.6018/daimon/270291_

SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Editorial Trota, Madrid.

Si bien este nuevo libro de Serrano de Haro se ofrece como una introducción al pensamiento de Husserl, la búsqueda y determinación de la fenomenología no se limita al trayecto de quien la inauguró; se extiende también a un recorrido de su acogida inicial en España, entre cuyos representantes –tras la enseñanza de Ortega– aparecen figuras como la de

Zubiri, Marías, Gaos y Ferrater Mora. Ello está destinado, por lo demás, a esclarecer los problemas iniciales que pueden plantearse a toda recepción rigurosa de la fenomenología desde los inevitables obstáculos con que la tradición filosófica anterior a ella pudiera entorpecer su camino; tradición que no deja de tener un común denominador en la ontología brotada de la