

**Imperiofilia, diferencia colonial y doble conciencia imperial.
Una lectura decolonial y latinoamericana de la crítica a la leyenda negra**

José Romero Losacco
(Centro de Estudio de las Transformaciones Sociales
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC)

Introducción

En el actual contexto geopolítico global se señala recurrentemente que uno de los problemas derivados del *fracaso* de la globalización es el llamado auge de los nacionalismos, una cuestión argumentada con fuerza tras los acontecimientos que terminaron con la salida del Reino Unido de la Unión Europea (BREXIT), así como por el *avance* del Frente Nacional en Francia, la impronta de la administración Trump en Estados Unidos, el Brasil de Bolsonaro, la represión en Cataluña, por parte del Estado español, tras el referéndum por la independencia, así como la entrada en las instituciones de ese país de fuerzas políticas de ultraderecha.

Sin embargo, a la versión dominante le es ajeno que dicho auge es acompasado por el aumento de la competencia a escala sistémica, una coyuntura marcada por los múltiples desafíos que enfrenta Estados Unidos para sostener el lugar central que ha ocupado desde el fin de la segunda guerra mundial. Un escenario que implica la puesta en marcha de dinámicas de tipo imperialistas, tratándose así del fin del actual *ciclo sistémico de acumulación* (Arrighi 1999).

Nos encontramos, por tanto, en un contexto en el que las potencias occidentales se ven interpeladas entre ellas, mientras son obligadas a hacer frente al nuevo escenario histórico-mundial que supone el posicionamiento de China como nuevo centro de la economía global, pero también se ven impelidas a hacer frente a las dinámicas internas, en especial a los movimientos surgidos tras décadas de ampliación de las dinámicas de desposesión adelantadas en el marco de la *revolución cultural neoliberal*, un panorama frente al cual se vuelven centrales temas que habían sido olvidados por el posmodernismo en su papel de correlato del neoliberalismo, la cuestión nacional.

No resulta extraño, entonces, que nos encontremos ante procesos de hiperinflación del ego y de las modernas identidades imperiales, identidades que nunca dejaron de estar presentes, tampoco dejaron de formar parte de las dinámicas del mundo moderno/colonial, pero que se expresan de manera diferenciada según el lugar que ocupan en la colisión de cada una de las pretensiones imperiales que se encuentran en juego.

En particular, para el caso del Reino de España, muy profundamente tras la imposición de los planes *austericidas* por parte la Unión Europea, ha quedado claro que las tendencias histórico-mundiales iniciadas tras la guerra de los treinta años, culminadas con la Paz de Westfalia, siguen intactas. Un largo proceso de perferialización del mundo ibérico, iniciado en 1648, que continúa durante la guerra de sucesión y las reformas borbónicas posteriores, extendiéndose a las guerras de independencia en las colonias americanas, la disolución del imperio y la guerra civil, siendo el capítulo más reciente las condiciones con las cuales España ingresa a la Unión Europea.

Así, vemos como en los últimos años, el nacionalismo españolista ha vuelto a poner sobre la mesa la cuestión de la leyenda negra, haciendo un doble ejercicio de interpelación, primero al *desafío* que suponen las llamadas *naciones sin estado* (García Fernández 2019), así como al desafío de un proyecto de Europa nordocéntrico de la que España solo forma parte nominal y de

manera subordinada. Ambos desafíos son asumidos desde el nacionalismo español desde la reivindicación de su *pasado* imperial, una cuestión que requiere sostener un relato que permita *imaginar la nación* (Anderson 2005) como una comunidad inmanente, para ello se deben sostener los dos mitos fundantes de la idea de España y el nacionalcatolicismo.

El primero de los mitos es el de la llamada reconquista, un mito imperial desde donde se justifica la *recuperación* del territorio de la nación de manos de aquellos que se lo habían arrebatado. Una narrativa que, como concatenación de acciones y pasiones (Fabbri 2000), se afirma fundada en la supuesta existencia histórica de una invasión árabe que difícilmente puede probarse históricamente. (González Ferrín 2016). Narrativa que no solo permite hacerse con el relato heroico sobre la expulsión del extranjero, sino que también sostiene el vínculo con Europa a través de la figura mitificada de Roma y su relación con Hispania. Es decir, se trata de la manera en la que la nación española puede imaginarse a sí mismo como europea, cuestión que en argumentos como los de Roca Barea (Roca Barea 2016) permitirán proyectar dicha relación a su papel de *aliado* de Estados Unidos.

El segundo mito es el que tiene que ver con la empresa colombina, el mal llamado descubrimiento de América, ya que con la colonización del “nuevo mundo” se fraguan las condiciones de posibilidad para hacer del Reino un imperio en el que nunca se ponía el sol, es la España del siglo de oro.

A partir de estas narrativas, la nación española no puede pensarse de otro modo, sino como una nación imperial, sin embargo, tiene que hacer frente a las dinámicas que terminaron por transformarla en un imperio de segundo o tercer orden. Allí radica la razón por la cual cuando el nacionalismo español se pone frente a Europa es incapaz de hacer un balance crítico de su propia tradición, sino que por el contrario realiza una apología del Imperio, de su imperio.

Es por ello que el presente trabajo pretende realizar una valoración de la razón imperial del nacionalismo español desde una perspectiva decolonial y latinoamericana. Se considera fundamental hacer esta lectura desde el otro lado del Atlántico mostrando las complejidades inherentes a las imbricaciones entre diferencia imperial y diferencia colonial.

Diferencia colonial y doble conciencia.

En 1815 Simón Bolívar (Bolívar 2017) escribía su *Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta Isla*, también conocida como *Carta de Jamaica*, una declaración que define hasta el día de hoy el dilema del blanco criollo en las Américas, en ella se plantea, luego de describir la situación del *nuevo mundo* y tras la caída de la Segunda República, la encrucijada identitaria de lo latinoamericano:

...no somos indios, ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado (Bolívar 2017, 23)

Al decir *una especie media* Bolívar problematiza el lugar desde el que enuncia, se sabe no europeo, pero a la vez tampoco puede identificarse como indio, mucho menos como negro. En esta carta, se pone a medio camino, su nacimiento lo hace americano, pero sus aspiraciones lo

llevan a pensar-se desde Europa, cuestión clara cuando afirma *nuestros derechos los de Europa*. Es la doble consciencia del ser latinoamericano atrapado entre el ser y el no-ser.

La cuestión de la doble consciencia es descrita por Walter Mignolo (Mignolo 2000), usando a Simón Bolívar como ejemplo, y partiendo de W.E.B Du Bois en dialogo con la noción de *imaginario* de E. Glissant, su objetivo es desarrollar los argumentos que le permiten presentar el significado histórico del surgimiento del hemisferio occidental, una idea que aparece justo al mismo tiempo en el que se traza la línea norte-sur, lo línea que separa a quienes hacen la historia de aquellos que son meros espectadores, se trata de lo que A. Mota (Mota 2015) llama la *paradigmatización de la historia*.

El trazado de la línea vertical norte-sur viene a reformular la geográfica y epistémica que se implantó con el tratado de Tordesillas. Sin embargo, no se modificaron los términos en los que el cartógrafo trazaría la línea, los criterios de Tordesillas quedarían sin modificar, la única diferencia sería que ahora la inferioridad ontológica que se les suponía a los pueblos del *nuevo mundo* será usada para definir también a los pueblos del sur de Europa.

Se trata de un proceso que es continuación, tal y como lo describe Ramón Grosfoguel (Grosfoguel 2013), de los *cuatro genocidios-epistemicidios* fundantes del mundo moderno, aquellos realizados sobre las poblaciones indígenas de las Américas, las poblaciones negras secuestrada y extraídas de manera violenta para ser empleadas como fuerza de trabajo bajo relaciones esclavistas, así como aquellos realizados sobre las poblaciones judías y musulmanas expulsadas de la península ibérica tras la destrucción de al-Ándalus, y a las mujeres indígenas europeas quemadas bajo la acusación de brujería. Un proceso que crea las condiciones de posibilidad para la expansión de la Cristiandad a escala planetaria (Romero Losacco 2020).

La *paradigmatización de la historia* explica la separación ontológica entre el sur y el norte del Atlántico, una cuestión que colocaba en una situación compleja a quienes desde las provincias americanas del Imperio español iniciaban sus procesos de emancipación. El propio S. Bolívar señala en la *Carta de Jamaica* su preocupación por el silencio de Europa ante las *atrocidades* cometidas por los españoles en el *nuevo mundo*, Bolívar se refiere a Europa y a Inglaterra de manera indistinta, mostrando las huellas que va dejando en la consciencia latinoamericana la emergencia del hemisferio occidental.

Sin embargo, consideramos que la *paradigmatización de la historia* debe comprenderse como el devenir de un proceso iniciado tras el término de la guerra de los treinta años, ya que allí comenzó el proceso de periferialización de la península ibérica, así como la de sus colonias, no solo fue el sur de América el que quedó por debajo de la línea, también lo hizo la península ibérica. Un proceso por medio del cual, a través de la naciente noción de hemisferio occidental, se establece el marco geocultural y geopolítico en el que las antiguas trece colonias de Norteamérica se incorporan, de manera no subordinada, a las dinámicas del sistema interestatal global, ubicando simultáneamente a las antiguas colonial españolas del continente en una posición de expectación ante los *diseños globales* que se configuran con la *paz de Viena* y la *doctrina Monroe*.

Una primera cuestión se desprende de un mundo dividido por la línea norte-sur, la reconfiguración de las relaciones imperiales-coloniales. Los procesos de independencia en la américa española, en especial el papel jugado por Gran Bretaña, muestran con claridad las disputas marcadas por lo que Walter Mignolo (Mignolo 2003) llama *diferencia imperial*, cuestión relativa a las disputas entre los centros metropolitanos dentro del sistema interestatal global, diferencias que van a encuadrar, al mismo tiempo, las posibilidades de emancipación de

lo que hasta entonces eran formalmente colonias, determinando así como con la ruptura administrativa no fue posible una ruptura geopolítica, y mucho menos epistémica.

La otra cuestión es la diferencia ya no entre los centros metropolitanos, sino la relación de estos con las otrora formalmente colonias, lo que Walter Mignolo (Mignolo 2003) lo llama la *diferencia colonial*. Esta cuestión puede encontrarse tanto en S. Bolívar cuando afirma aquello de *nuestros derechos de Europa*, pero también puede hallarse en la obra de José Enrique Rodó (Rodó 1976) cuya obra apuesta por resaltar la herencia latina, por tanto, humanista, frente a lo que califica como el monstruo del pragmatismo anglosajón. El argumento de Rodó contrasta con posiciones como la José Ingenieros para quien el rumbo que debía tomarse era justamente el mencionado pragmatismo.

En todo caso, se trata de como las elites criollas latinoamericanas se enfrentaron a la contradicción entre subordinación y deseo, o mejor dicho al deseo subordinado a los horizontes definidos por el proyecto moderno-colonial. Allí radica la diferencia colonial, una de las tensiones fundamentales de quien vive la modernidad desde la diferencia colonial, ser no siendo, pero queriendo ser.

Sin embargo, en su formulación inicial el par diferencia imperial/diferencia colonial, como hemos dicho antes, opera describiendo las relaciones entre los centros metropolitanos, así como entre los centros metropolitanos y los territorios colonizados, es decir, por un lado, está la relación entre centros y por otro la relación entre centros y periferias. Sin embargo, esta aproximación analítica, hecha a partir de los aportes realizados por el *análisis de los sistemas-mundo* (Wallerstein 2005), no profundiza en la manera en la que estas diferencias se realizan en las formas de autoridad política que otrora fueron fundamentales en la realización histórica del mundo moderno, esto en referencia a el lugar que ocupan (como semiperiferia) Estados como el Reino de España, pilar en el procesos de construcción de la modernidad, pero subordinado a los Estados del norte de Europa tras cuatro siglos de periferialización.

El argumento, entonces, radica en señalar que hace falta plantear cómo el *pensamiento fronterizo* no le es exclusivo a quienes habitan la diferencia colonial, así se puede afirmar que tanto existe una doble consciencia colonial, que le es propia a la población blanca criolla de las antiguas colonias españolas en las Américas, como existe también una doble consciencia imperial, siendo esta propia de las antiguas potencias imperiales que, como el Reino de España, quedaron relegadas a mirar un tablero cuyas reglas definen otros.

Partiendo del hecho de que el mundo moderno se caracteriza por la existencia de un sistema interestatal donde conviven centros, semiperiferia y periferias (Wallerstein 1990), cabe entenerder la doble conciencia imperial como el dilema de una identidad que mira al sur global con el sentido de superioridad que se construye a partir de un pasado imperial, pero al mismo tiempo sabiéndose subordinado al momento de mirar al norte y entablar conversaciones con él. Es el caso propio de Reino de España, lo español se piensa en grande, se piensa desde la *reconquista, el descubrimiento y el siglo de oro*, y por eso incapaz de superar que tan gran nación haya sido desplazada definitivamente, tras perder las colonias, por el norte anglosajón. Un dilema que encuentra en la contestación a llamada *leyenda negra* su mejor excusa para desplegar su nostalgia imperial, su imperiofilia.

Sobre la doble conciencia imperial.

La noción de *imperfiofilia* se enuncia en este trabajo en contraposición del término *imperfiofobia*, partiendo de la definición que de este último realiza María Elvira Roca Barea, quien afirma

...la imperfiofobia es una clase de prejuicio racista hacia arriba, idéntico en esencia al racismo hacia abajo, pero mucho mejor disimulado, porque va acompañado de un cortejo intelectual que maquilla su verdadera naturaleza y justifica su pretensión de verdad. (Roca Barea 2016, 25-26)

En tal sentido, la imperfiofobia es el resultado de lo que Roca Barea califica como «manifestaciones de este complejo combinado de admiración y envidia que el imperio despierta en la órbita de su influencia y que se manifiesta en las leyendas negras» (Roca Barea 2016, 64). Es decir, como toda fobia es una respuesta sensible, lo que en sentido de la modernidad significa no racional, cuestión que queda acreditada para la autora ya que, en su criterio, y en lo que concierne a los sentimientos de admiración y envidia, se trata de comprender «los resortes individuales y tribales que los ponen en marcha» (Roca Barea 2016, 68). Así, la imperfiofilia resulta de la imposibilidad de hacer una evaluación crítica del propio pasado imperial, por lo tanto, su única respuesta posible es la apología.

Por lo tanto, la imperfiofobia, en el caso de lo que la autora llama *la hispanofobia*, se describe como «una clase de racismo que, por su nacimiento vinculado a un imperio, vive bajo el camuflaje de la verdad y arropado por el prestigio de la respetabilidad intelectual» (Roca Barea 2016, 25). Un racismo que tomaría su forma historiográfica, académica y literaria en los relatos conocidos como *leyendas negras*, estas serían «la opinión según la cual en realidad los españoles son inferiores a otros europeos en aquellas cualidades que comúnmente se consideran civilizadas» (Roca Barea 2016, 23-24).

Es decir, la *imperfiofobia*, a fin de cuentas, es una forma de racismo invertido. No podría ser de otra manera, ya que se trata de un sentimiento de envidia que tendrían ciertas naciones hacia con en el Imperio, viendo en él realizados sus más profundos deseos. Un argumento no muy diferente a los que afirman la existencia de una suerte de racismo antiblanco que simplemente parte por desconocer la historia del racismo como invención del interregno llamado medioevo. El argumento del llamado racismo invertido no es más que la fórmula con la que las reivindicaciones de los pueblos racializados son descartadas por la propia consciencia que los racializa.

En este punto cabría advertir que, como señala Abdennur Prado (Prado 2018), la palabra raza aparece por primera vez en la península ibérica durante el siglo XV, lo hace en el contexto de la persecución a los no cristianos, siendo la raza una marca asociada al pecado original, mancha que para los cristianos viejos desaparecía con el bautismo, pero no así para los conversos o seguidores de otras *sectas*, este tipo de relación social de deshumanización podemos rastrearla, como lo ha mostrado Geraldine Heng (Heng 2018) hasta el decreto de expulsión de los judíos de Inglaterra durante el reinado de Eduardo I, un movimiento que forma parte de los procesos que Robert Moore (Moore 2007) ubica en el origen de la *sociedad de la persecución*, por lo tanto, podemos comprender que el racismo es una invención de la cristiandad occidental.

En los textos de época, *raza* no tenía un significado biológico, sino de linaje y ascendencia. En los discursos favorables a la “limpieza de sangre” se habla de “sangre judía, mora o hereje”. Los cristianos viejos eran “sin raza de moros o judíos”. Los que tenían “raza” eran siempre considerados no cristianos, ya que el término aludía a una mancha en la sangre que producía por

rechazar a Jesús como Dios encarnado, o cualquier otro dogma fundamental católico, que se transmitía de padres a hijos. Esta mancha hacía a los “manchados” proclives a la heterodoxia y a comportamientos inmorales (Prado 2018, 48).

Los argumentos de Roca Barea, así como los de Iván Vélez (Veléz 2014), Stanley G. Payne (Payne 2017) o Gustavo Bueno (Bueno 1999) forman parte de las manifestaciones de un tipo de *imperfiofilia* cuyo lugar de enunciación es la diferencia imperial, aquella que se da una vez que un centro metropolitano es desplazado a la semiperiferia, pero no es la única. Otra forma en la que este tipo de diferencia imperial se expresa la encontramos en obras como las de Antonio Escotado (Escotado 2008). Si la diferencia colonial en América Latina se realiza a través del debate entre el camino latino-europeo o el camino anglosajón de las trece colonias, en la antigua metrópolis ibérica la cuestión gira en torno a negar lo que llaman *la leyenda negra*, por un lado, y el *complejo de inferioridad* con el que se mira al norte de Europa quien sabe haber perdido su lugar en la mesa donde se configuran los diseños globales. Ambos relatos son dos versiones de lo mismo, un eurocentrismo nacionalista, por un lado, y un nordo-eurocentrismo de tipo weberiano. En este trabajo nos interesa particularmente la primera.

La imperiofilia anti-negro-legendaria implica el maquillaje sofisticado de la historiografía a manos del nacionalismo español, se trata básicamente de argumentar, como el delincuente que justifica su crimen, que otros lo han hecho peor, básicamente se traduce en presentar, por ejemplo, que aunque la inquisición española tuvo un gran costo en vidas humanas, la protestante significó más, se le otorga carácter civilizatorio a la conquista y colonización del nuevo mundo, se argumenta sobre esta, como lo hace Roca Barea (Roca Barea 2016), que la colonización vino a traer la civilización allí donde solo había sacrificios humanos.

El relato de los sacrificios humanos en Mesoamérica es interesante porque se esgrime desde una visión tan absolutamente racista que se deja entender de manera implícita, e incluso en ocasiones de forma explícita, que si no fuese por ésta los sacrificios aún se realizarían. Es decir, la imagen eurocéntrica sobre los llamados pueblos sin historia, una forma de racismo en la se define a lo indígena como estático, frente al dinamismo y progreso del hombre europeo. Piénsese un momento en cómo sería recibido por este discurso si se afirmara que de no ser por los ocho siglos de administración político-territorial musulmán en la península los europeos aún estarían realizando operaciones aritméticas elementales usando los números romanos, sistema de numeración que no da para mucho más (Raju 2012).

La imperiofilia de la literatura anti-negro-legendaria responde, entonces, por dos vías a los procesos de inferiorización a los que los pueblos de la península son sometidos por parte de las potencias del norte de Europa. La primera, como hemos dicho requiere, levantar el mito colonial del proyecto civilizatorio que avanza tras el llamado descubrimiento del nuevo mundo, y en segundo lugar requiere argumentar que los autores de la *leyenda negra* han necesitado de ésta para lavar su propia historia, y en ello radica la imposibilidad que tiene esta literatura para comprender la dimensión histórico-mundial del Imperio Español en la configuración de la modernidad, y por tanto de su cara oculta, la colonialidad.

El discurso anti-negro-legendario opera en la forma típica del eurocentrismo tal y como lo definió James M. Blaut (Blaut 1993). Para el geógrafo el problema con el eurocentrismo consiste en que este es un discurso científico, se presenta como fundada en proposiciones de carácter empírico. Así, en el caso que nos ocupa, vemos como aquellos que intentan combatir la leyenda negra reiteran, con abundante redundancia, la falta de rigor y prueba histórica de los relatos de la *leyenda negra*, sin embargo, su imperiofilia, tal y como se puede demostrar al analizar los argumentos de Roca Barea (Roca Barea 2016) le hace un flaco favor a su argumento.

Para la autora de *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español* «La identidad colectiva de los pueblos protestantes está levantada sobre la denigración de los católicos». Cuestión en la que en parte lleva razón. Sin embargo, su clamor por la precisión histórica se desfigura cuando inmediatamente después afirma que «A los pueblos católicos les cuesta entender esto porque no hay nada parecido en los mimbres de su identidad». Y agrega «El católico no necesita pensar en el protestante para existir, ni busca considerarlo un ser inferior y moralmente degradado para creer que su catolicismo es lo correcto. Piensa que están equivocados y nada más. No requiere del otro para justificar su existencia en el mundo». (Roca Barea 2016, 168).

Roca Barea olvida algunas cuestiones básicas tanto de carácter histórico, como de orden antropológico. La primera es el problema de las identidades, que ella ignora o simplemente pasa por alto toda la abundante literatura sobre la cuestión identitaria, para ella no existe consenso antropológico alguno demuestre que no hay identidad sin otredad, que los procesos de identificación ocurren ante la presencia de un otro entendido como alteridad (Auge 1996). La segunda cuestión es de una absoluta manipulación histórica, ya que *el católico no necesita pensar en el protestante para existir* por una razón que es anterior a la *Reforma* y requiere de una explicación que Roca Barea ignora por completo.

La identidad católica necesitó no una, sino varias guerras religiosas para conformar su identidad, la primera aquella que se realiza contra las formas de cristianismo opuestas al credo de Nicea, que necesitaron de construir a otro como anatema, su principal otro será el arrianismo, pero también lo será el maniqueísmo, entre otros. De igual manera necesitará de una segunda guerra religiosa, ahora contra el musulmán, que tomará forma de Cruzada (Raju 2012). Es esta identidad imperial católica la que cruce el Atlántico y se impone en las Américas. Por lo tanto, el católico sí que necesitó de otro para justificar su existencia en el mundo, pero no solo eso, sino que el camino que llevó a cruzar el *Mare Tenebrarum* abrió las puertas del planeta al proyecto de destrucción masivo más grande de toda la experiencia histórica de la humanidad, los cinco siglos de historia colonial de la modernidad.

El sesgo imperiofobo de Roca Barea hace que no ésta no comprenda que el discurso que llama de la *leyenda negra*, el racismo antiespañol que aún se transpira en el norte de Europa, fue producido en primera instancia por el Imperio al que ella trata de salvar históricamente. El discurso weberiano de la ética del trabajo inherente al protestantismo no se diferencia, en los términos, a la forma en las que eran y son descritos los pueblos de las Américas por parte del relato conquistatorio e imperial español. De la misma manera, la controversia de Valladolid se adelanta por siglos al tratamiento dado por John Locke a los pueblos de Norteamérica, la figura de *Tierra Nullius* será la forma de despojar *legalmente* de sus territorios a los pueblos colonizadas, pero para ello primero habrá que negar su humanidad. (Dussel 1994)

En Valladolid Sepúlveda sostendrá una noción de guerra justa que luego pasa a J. Locke y llega hasta G. W Bush (Hinkelamert 2018), mientras Las Casas condenará el régimen de la encomienda y allana el camino para la configuración de lo que posteriormente será la empresa de secuestro masivo de personas en África para servir como mano de obra esclava, lo que abre las puertas a la condición de posibilidad para el despliegue del régimen de plantaciones, institución que tan bien le vendrá primero a Gran Bretaña y luego a Estados Unidos.

Por lo tanto, el racismo antiespañol que denuncia Roca Barea, y que ubica en su punto máximo tras la disolución del imperio a finales del siglo XIX, coincidiendo con la consolidación del racismo biologicista, es a la vuelta de tuerca de una historia que aún sigue sirviendo para defender al nacionalismo español, lo que no es más que defender al nacional-catolicismo. No se

da cuenta que la invención de la raza, y la invención de España, son parte de un mismo proceso, que el racismo nordocéntrico opera en los mismos términos que el ibérico, no alcanza a vislumbra que entre ambos hay una filiación paterno-materno-filial.

Reflexiones finales para comprender el momento actual

Concluir este trabajo sin nombrar a quien es recurrente referencia del nacionalismo español anti-negrolendario sería desde nuestro punto de vista una negligencia, se trata de Gustavo Bueno (Bueno 1999), un intelectual sobre el que podrían escribirse un sinfín de páginas. Sin embargo, solo dedicaremos pocas líneas a una cuestión de fundamental relevancia para el tema que se ha venido tratando, la diferencia que realiza éste entre imperios generadores e imperios depredadores.

A diferencia de Roca Barea (Roca Barea 2016), para quien Imperio es una noción política la cual se define arbitrariamente por su extensión territorial, para Gustavo Bueno (Bueno 1999) la noción Imperio responde a criterios filosóficos, dentro de lo que éste entiende por filosofía en su teoría del cierre categorial, de modo que entiende Imperio «como un sistema ilimitado (o delimitado por causas exteriores a cada Imperio, por ejemplo, por otros Imperios) de sociedades jerarquizadas, ya sea unilinealmente, ya sea multilinealmente, en torno a una sociedad política determinada» (Bueno 1999, 465), para inmediatamente señalar que existen dos tipos de imperios, como hemos dicho antes, estos serían los imperios depredadores y los segundo los imperios generadores.

Los primeros, los imperios depredadores, son aquellos cuya «estructura tiende a mantener con las sociedades por él coordinadas unas relaciones de explotación en el aprovechamiento de sus recursos económicos o sociales tales que impidan el desarrollo político de esas sociedades, manteniéndolas en estado de salvajismo y, en el límite, destruyéndolas como tales». Mientras un imperio generador sería uno cuya «estructura, y sin perjuicio de las ineludibles operaciones de explotación colonialista, determina el desenvolvimiento social, económico, cultural y político de las sociedades colonizadas, haciendo posible su transformación en sociedades políticas de pleno derecho». (Bueno 1999, 465).

En este sentido, para Gustavo Bueno hay imperios que crean e imperios que destruyen, e invita a pensar que esta distinción es de tipo analítica, no de realidades dadas históricamente, es decir, que nunca hubo un imperio que fuese únicamente depredador o únicamente generador, el matiz viene dado por donde se pone el peso en cada caso histórico. Por su puesto, la respuesta no puede ser otra, sino que los ejemplos históricos de imperios depredadores son el inglés y el holandés de los siglos XVII al XIX, mientras por otra parte los imperios generadores serían el Imperio romano y el Imperio español.

Gustavo Bueno entiende que los imperios generadores solo pueden levantarse como imperios civiles, una cuestión únicamente posible si se erigen sobre pueblos civilizados, es decir, en el caso español cristianos, porque los no cristianos son vistos como enemigos. Pero no se detiene en que la cristianización de los pueblos de las Américas significó su destrucción y su depredación, para éste los pueblos de las Américas son esos pueblos salvajes que requieren ser civilizados, por lo que no son sociedades políticas de pleno derecho.

Así, Bueno usa el andamio que llama *materialismo filosófico* para afirmar lo que el nacionalismo español ya tiene resuelto, España es Imperio que fue mejor y fue primero que los imperios del norte, así como su genealogía la emparenta con Roma, siendo por esto que los dos

mitos de la idea de España no solo permanecen intocados, sino que son alimentados por quienes pretender defender a los españoles de ese oxímoron que es el *racismo anti-imperial*.

Se trata de discursos que vienen de muy lejos, pero que vuelven a encontrarse en publicaciones recientes, como las de Roca Barea, en un contexto en el que el sueño que produjo el ingreso de España a la Unión Europea parece haberse acabado tras el terremoto económico de 2008. Relatos que interpelan el retorno explícito de racismo nor-europeo para con el sur, en especial para con la península ibérica, tal y cómo se ha visto recientemente por parte de la representación de Países Bajos en la Comisión Europea y sus posiciones en relación a los fondos de reconstrucción dirigidos a la atención de los problemas sobrevenidos con la expansión del COVID-19

Esta doble conciencia imperial que continúa anclando el nacionalismo español explica, en parte, el papel que está teniendo la extrema derecha en la política del Reino de España, explica también el auge de los movimientos políticos de las naciones sin Estado al interior del Reino, donde el caso catalán ha sido el más emblemático, pero no el único. Se trata de una memoria imperial de la que se sirven no solo el nacional-catolicismo y la extrema derecha, sino también el nacionalismo español de izquierda, basta solo con mirar la relación de estos últimos con América Latina.

Obras citadas

- Anderson, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Arrighi, Giovanni. *El Largo siglo XX*. Madrid: AKAL, 1999.
- Auge, Marc. *El sentido de los Oros*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Blaut, J.M. *The Colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and eurocentric history*. Nueva York: The Guilford Press, 1993.
- Bolívar, Simón. *Carta de Jamaica*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y La Rana, 2017.
- Bueno, Gustavo. *España Frente a Europa*. Barcelona: Alba, 1999.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro*. Bolivia: Plural Editores, 1994.
- Escohotado, Antonio. *Los Enemigos del Comercio, historia moral de la propiedad. Tomo I*. Madrid: Espasa Calpe, 2008.
- Fabbri, Paolo. *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- García Fernández, Javier. *Desolconizar Europa, Ensayos para pensar históricamente desde el sur*. Madrid: Brumaria, 2019.
- González Ferrín, Emilio. *Historia General de al-Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Córdoba: Almazura, 2016.
- Grosfoguel, Ramón. "Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XV". *Tabula Rasa* 19 (2013): 31-58.
- Heng, Geraldine. *The Invention of Race in the European Middle Ages*. Cambridge University Press, 2018.
- Himkelamert, Franz. *Totalitarismo de Mercado, el mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal, 2018.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- . "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander. Caracas: FACES/UCV, 2000.
- Moore, Robert. *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in*. Nueva York: Blackwell Publishing, 2007.
- Mota, Aurea. "The American Divergence, the Modern Western World and the Paradigmatisation of History". En "*African, American and European Trajectories of Modernity: Past Oppression, Future Justice?*". Edinburgo: Edinburgh University Press, 2015.
- Payne, Stanley G. *En defensa de España, desmontando mitos y leyendas negras*. Espasa, 2017.
- Prado, Abdennur. *Genealogía del monoteísmo, la religión como dispositivo colonial*. Madrid: Akal, 2018.
- Raju, C.K. *Euclid and Jesus. How and why the church changed mathematics and Christianity across two religions war*. Multiversity and Citizens International, 2012.
- Roca Barea, María Elvira. *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Siruela, 2016.
- Rodó, José Enrique. *Ariel. Los motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Romero Losacco, José. "El sistema-mundo más allá de 1492: modernidad, cristiandad y colonialidad, aproximación al giro historiográfico". *Tabula Rasa* 36 (2020): 355-376.
- Veléz, Iván. *Sobre la leyenda negra*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.

Wallerstein, Immanuel. *El moderno Sistema Mundial: agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. México: Siglo XXI, 2005.

---. "World-Systems Analysis, the Second Phase". *Fernand Braudel Center* 13.2 (1990): 287-293.