

Tiempo de memoria, olvido y manipulación. Los jesuitas españoles expulsos y la vindicación de la conquista de América*

Núria Soriano Muñoz

Universitat de València. Departament d'Història Moderna
nusomu@alumni.uv.es



Recibido: marzo de 2013
Aceptado: mayo de 2013

Resumen

Desde el exilio y bajo los auspicios del conde de Floridablanca, un grupo particular de jesuitas expulsos participaron en la polémica del Nuevo Mundo llevando a cabo una vigorosa defensa del colonialismo español. Mediante las apologías de Ramón Diosdado, Juan Nuix, Antonio Julián y Mariano Llorente, nos ocuparemos en el presente artículo de reflexionar sobre el discurso ignaciano, puramente nacional, en tanto que ejercicio de recuperación de la memoria de la conquista, una rememoración heroica impregnada de valores católicos y conservadores, olvidos y distorsiones. Defendiendo a España de las acusaciones vertidas por los ilustrados extranjeros a finales del siglo XVIII, los jesuitas diferenciaron y exaltaron el pasado español frente a las potencias europeas, deformando, asimismo, la figura de Bartolomé de Las Casas, convertido en traidor antespañol.

Palabras clave: jesuitas; memoria; apología; América; nación; Bartolomé de Las Casas

Resum. *Temps de memòria, oblit i manipulacions. Els jesuïtes espanyols expulsats i la vindicació de la conquesta d'Amèrica.*

Des de l'exili i sota els auspicis del comte de Floridablanca, un grup particular de jesuïtes expulsats participaren en la polèmica del Nou Món portant a terme una vigorosa defensa del colonialisme espanyol. Mitjançant les apologies de Ramón Diosdado, Juan Nuix, Antonio Julián i Mariano Llorente, ens ocuparem en aquest article de reflexionar sobre el discurs ignasià, purament nacional, com a exercici de recuperació de la memòria de la conquesta, una remem-brança heroica impregnada de valors catòlics i conservadors, oblits i distorsions. Defensant Espanya de les acusacions fetes pels il·lustrats estrangers a finals del segle XVIII, els jesuïtes diferenciaren i exaltaren el passat espanyol davant de les potències europees, i deformaren, així mateix, la figura de Bartolomé de Las Casas, convertit en traïdor antespanyol.

Paraules clau: jesuïtes; memòria; apologia; Amèrica; nació; Bartolomé de Las Casas

* Este trabajo se incluye en el Proyecto de Investigación «Cambios y resistencias sociales en los territorios del Mediterráneo Occidental en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica» con referencia HAR2011-27898-C02-01, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Su autora se beneficia además del programa VALi+d para investigadores en formación de la Generalitat Valenciana.

Abstract. *Time of memory, omission, and manipulation: The expelled Spanish Jesuits and the defence of the conquest of the West Indies*

From exile, and under the auspices of the Count of Floridablanca, a singular group of expelled Jesuits took part in the controversy surrounding the New World, making a fierce defence of Spanish colonialism. Through the apologias of Ramon Diosdado, Juan Nuix, Antonio Julian and Mariano Antonio Llorente, this article reflects on the purely national Ignatian discourse as an exercise to revive the memory of the conquest. It is a heroic remembrance impregnated with conservative Catholic values, omissions and distortions. Defending Spain against the allegations made by the illustrious foreigners of the late eighteenth century, the Jesuits differentiated and exalted the Spanish past in opposition to European powers, while distorting the figure of Bartolomé de Las Casas, who was converted into an anti-Spanish traitor.

Keywords: Jesuits; memory; apologia; America; nation; Bartolomé de Las Casas

Sumario

- | | |
|--|--|
| 1. Polémica americana,
apología e identidad | 3. ¿Venerar inocentemente
las reliquias del pasado? |
| 2. Cuatro apologías desde el exilio,
una herencia común | 4. Rememorar 1492, servir a la nación
Bibliografía |

Apoderarse de la memoria y del olvido constituye una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas. Los olvidos, los silencios de la historia, son reveladores de esos mecanismos de manipulación de la historia colectiva (...). La memoria colectiva no es solo una conquista: es un instrumento y una mira de poder.

LE GOFF, 1991: 134-181

1. Polémica americana, apología e identidad

El descubrimiento de América devino uno de los hitos esenciales de nuestro pasado, el «encuentro más asombroso de nuestra historia», acontecimiento que «anuncia y funda nuestra identidad presente» (Todorov, 1987: 15). Y es que la polémica dieciochista sobre la naturaleza de América, sus habitantes, y desde luego, sobre su pasado, se ha revelado como fundamental en el complejo proceso de construcción de la identidad europea a la par que proceso civilizador: nosotros y los otros, unidad y diversidad. El discurso moderno sistematiza los rasgos característicos del progreso, el avance social, político y económico, resultando vital para el entendimiento del lenguaje de las Luces. El binomio barbarie y civilización permitía, a su vez, definir la problemática asociada a la conquista y colo-

nización (Bartra, 1987; 1992; 1997). A través de los tintes raciales de la polémica americana, los civilizados países de Europa occidental tomaron consciencia de sí mismos y reformularon su propia identidad, que se construyó por oposición al bárbaro indígena. La visión del progreso, además, permitía evaluar la diversidad humana, dependiendo de la emergencia del «otro», contra el cual el sujeto europeo se refleja y se mide a sí mismo.

Sin embargo, toda cultura, como signo de civilización, «se apoya en una memoria común y un determinado pasado» (Todorov, 2003: 47). La memoria de las conquistas tenía que convertirse, pues, en tema fundamental del debate ilustrado, a modo de recurso que permitía «difundir los valores europeos y propagar su visión de la sociedad» (Erice, 2009: 8). La memoria colonial europea, además de convertirse en una lucha entre las naciones de Occidente, resultaba inseparable de la preocupación por la imagen exterior, pero, sobre todo, de la ausencia de memoria de las culturas americanas, de la incomprensión y el desconocimiento de la cultura de los indios, el llamado «pasado ausente de los vencidos». Ello, constituía «una condición lógica en la construcción de la identidad moderna» (Subirats, 1994: 23; Gruzinski, 1991; 2000; 2010). Lo que para España o Francia era el resultado de un notable y victorioso ejercicio de civilización, significaba «la materialización de la barbarie para otros» (Todorov, 2008: 68). No resulta necesario insistir en las tesis que, apoyándose en Walter Benjamin, «han señalado la ausencia de memoria y el potencial bárbaro inscrito en la lógica aparentemente inofensiva e emancipadora del progreso» (Sánchez Cuervo, 2007: 121).

Y es que, como ha apuntado la historiografía, en el siglo XVIII América volvía a ser el centro de interés «como tal vez no lo había sido desde los renacentistas días del descubrimiento» (Batllori, 1966: 577; Gerbi, 1982: 321). Convertido en debate filosófico de gran magnitud, en tendencia, moda y espíritu propio de salones y polémicas públicas (Esponera, 2007: 26), la disputa del Nuevo Mundo constituyó el corolario de un fenómeno mucho más amplio y profundo que caracteriza la segunda mitad del siglo XVIII y que tuvo su expresión más emblemática en la Enciclopedia francesa. Como ha afirmado la historiadora cultural Silvia Sebastiani, la controversia americanista carece de verdadero sentido si la interpretamos al margen del programa europeo cosmopolita y patriótico. El horizonte común se situaba en una gran circulación de ideas dirigidas hacia un compartido compromiso: el mejoramiento de la sociedad, una sociedad virtuosa y civilizada, a menudo, más racial (Sebastiani, 2008).

Sin dejar a un lado los intereses coloniales y económicos europeos, la polémica revelaba una actitud, presuntamente intelectual y objetiva pero «francamente egocéntrica y de pura arrogancia cultural» (Bitterli, 1982: 247) que marcaba la experiencia de la alteridad. La historia de la humanidad se planteaba como un proceso en sentido único que llevaba del estadio de la barbarie al de la civilización, convirtiéndose en conceptos claves del pensamiento de las Luces, como bien ejemplifican las obras de Ferguson en Inglaterra o Diderot en Francia (Boluffer, 2003: 288).

La idea de progreso enlazaba y se afirmaba con este modelo de interpretación histórica, un *schema* que establecía un nuevo campo de comprensión de la diver-

sidad humana y un nuevo análisis, contraponiendo los pueblos salvajes a la racionalidad occidental. Para Smith, Millar y Ferguson, los americanos «eran fuentes de una fase de la sociedad irrecuperable» (Sebastiani, 2008: 36). Ociosidad frente a laboriosidad, virtud frente al vicio, un contraste siempre acusado entre la Europa culta y civilizada y las sociedades exóticas. El proceso de civilización entroncaba, a su vez, no debemos olvidarlo, con el conocido *carácter nacional*, «causa y resultado del proceso histórico [...] vinculado con una concepción racial (o casi) en la que el factor decisivo era la pertenencia a una comunidad de parentesco de origen inmemorial» (Andreu Miralles, 2008: 4).

La controversia del Nuevo Mundo y la construcción de la teoría sobre la inferioridad de América continúa siendo una cuestión historiográficamente candente desde los clásicos estudios del italiano Antonello Gerbi (Gerbi, 1960) hasta las más recientes aproximaciones desde la óptica cultural (Pagden, 1993; Cañizares Esguerra, 2007). En este sentido, América se convertía en elemento a tener en cuenta en la construcción de las identidades colectivas, cambiantes según el contexto, contradictorias, complejas y plurales. Alejándonos de reduccionismos, la compleja dialéctica con el «otro», con lo diferente, lo exógeno, lo desconocido y lejano, se convertía en una cuestión esencial a la hora de aproximarse a su análisis y de interpretar el complejo y debatido concepto de modernidad. Y es que la identidad, inclusiva y exclusiva a la vez, se ha revelado como un «concepto clave en las ciencias humanas del siglo XXI, centro del debate en la historia cultural de los últimos tiempos» (Castelló, 2008: 9).

No podemos olvidarnos de que la polémica americana también despertó una especie de obsesión y una gran sensibilidad respecto a la imagen que se tenía de España en el extranjero, ya que «nos mirábamos en la imagen que de nosotros ha mostrado Europa» (Mestre, 2003: 3). ¿Qué debía ser España? ¿Qué había sido nuestro país en el pasado? No se trataba de ninguna cuestión accesorio, pues la idea que se tiene de uno mismo, «aquello que somos» (Olábarri, 1996: 154), constituye, en efecto, la esencia de la sociedad, su propia identidad.

La corriente apologética tan característica, constante y necesaria en la cultura del siglo XVIII español —ese siglo que fue también, según Sánchez Albornoz, el siglo de la historia (Mestre, 2003: 45)— respondió a las acusaciones y críticas extranjeras, especialmente dolorosas, más aún si tenemos en cuenta la conciencia de decadencia que impregnaba muchas de las mentes de la época. Entrar en la polémica americana a fines del XVIII se convirtió, ante todo, en una defensa de la propia identidad, una identidad amenazada cuyo objetivo «reside siempre en ocuparse del extranjero», en efecto, el extranjero, «el otro» que «impide a la comunidad mantenerse pura» (Beriain-Lanceros 1996: 12). América representaba en la mente del intelectual ilustrado español una realidad extraña y contradictoria, una preocupación a la vez conocida y desconocida, y simultáneamente «la otra» (Yagüe Bosch, 1992: 643). Sin embargo, para muchos, también la cuestión americana representaba la necesidad de dignificar, vindicar y exaltar el pasado nacional.

Ciertamente, la polémica americana escondía una duda insoslayable, a saber: ¿Era responsable la Europa culta de todos los abusos colonizadores denunciados? ¿Por el contrario, debía caer ese peso, en concreto, sobre España? Montesquieu,

Voltaire, Cornelius de Pauw, entre otros, fueron algunas de las grandes personalidades que, como es bien conocido, centraron su atención en el continente americano, entrando a valorar la crueldad de los españoles en las Indias y poniendo en tela de juicio la conquista y sus consecuencias, planteándose, incluso, si el descubrimiento de América había favorecido u obstaculizado el progreso de la humanidad.

La auténtica oleada de críticas condenatorias al régimen colonial español contribuyó en gran medida a forjar un sentimiento de diferenciación frente a «los otros» una distinción, y a la vez, una necesidad latente de conocernos y reconocernos a nosotros mismos, dado que entre «los nuestros» se comparten idénticos valores y tradiciones. En este sentido, debían suprimirse también «aquellos referentes que no se adecuaban a las tradiciones compartidas» (Berriain-Lanceros 1996: 12).

La imagen de España preocupaba, y mucho, a los intelectuales de nuestro país. Se decía fuera de nuestras fronteras que España no había cumplido con su papel civilizador: más allá, España había ejercido un régimen despótico y opresivo en Indias que caracterizaba a toda una nación. La explotación del indígena y el monopolio minero y comercial se convirtieron en las grandes puntas de lanza contra los españoles. Como cabía esperar, los ilustrados españoles, literatos y escritores, a través de numerosos medios, dedicaron una gran cantidad de páginas a demostrar la falsedad de aquellos tópicos que construían una mala imagen de España en el extranjero (Bas Martín, 2001: 248). No olvidemos que ello sucedía justo cuando el proceso de construcción nacional comenzaba a ser una realidad (Fusi, 2000; Varela, 1994; López Cordón: 2006). El español se convertía en mal cristiano, holgazán, intolerante, orgulloso, fanático, ignorante, identificado y asociado con la empresa emprendida bajo el cetro de los Reyes Católicos, una empresa que, en vez de convertirse en una leyenda heroica, quedaba reducida a la opresión y a la codicia de sus conquistadores. La Inquisición no se quedó al margen: vino a sumarse a las críticas que arremetían contra el pasado imperial de la Monarquía Hispánica, sobre todo desde los ecos del proceso al peruano Pablo de Olavide. Todo ello nos remite a una cuestión esencial: ¿Qué ocurre en las conciencias colectivas, en los imaginarios compartidos cuando el pasado de la nación se convierte en un lastre, en un peso insoportable sobre sus espaldas?

La disputa del Nuevo Mundo abarcó numerosos ámbitos, implicó a numerosos países e involucró a grandes intelectuales, filósofos y pensadores. Como ha apuntado Giovanni Stiffoni, las obras dedicadas a la cuestión americana proliferaron en la segunda mitad del siglo XVIII. La historiografía indiana se convirtió «en una de las armas ideológicas más importantes para justificar nada menos que el hecho macrohistórico de la conquista» (Stiffoni, 1984: 137). Y es que, siguiendo al historiador italiano, en no pocos casos derivó en simple propaganda ideológica: desde algunas obras de los *philosophes* escoceses y franceses, hasta la prensa, la ópera o la literatura histórica producida por los jesuitas expulsos. En concreto, este último grupo, residente en Italia tras la orden de Carlos III, reacción contra las obras de Roberston y Raynal, los ilustrados que mayor impacto tuvieron en nuestro país. Sus aportaciones —hitos fundamentales de la historiografía americana— representaban un peligro, una amenaza que podía hacer tam-

balea ese pasado común que tanto sacrificio había costado mantener, por un lado y, por otro, comprometer los intereses nacionales sobre todo en lo que se refiere a la barbarie de la conquista, raíz esencial de la odiosa Leyenda Negra que tanto preocupaba a Carlos III y sus ministros. No en vano los textos sobre América eran considerados materia reservada por la Secretaría de Estado y quienes se ocupaban de ellos podían ser bien censurados o bien premiados.

Para Raynal, el atraso cultural de los indios y la degeneración de los criollos era una consecuencia de la opresión que habían ejercido sobre ellos los españoles, más salvajes incluso que los propios americanos, lo que, por otro lado, «había impedido el florecimiento de algunas regiones como Nueva España» (Kohut, 2008: 56). Solo Bartolomé de Las Casas escapaba de la condena general de la barbarie española, del expolio y la «destrucción» al que habían sido sometidos los indígenas. Fustigando a los conquistadores españoles, «se despachaba también a gusto con la odiosa tiranía de Felipe II» (Kohut, 2008: 56).

La obra del escocés Robertson, en cambio, fue bastante más moderada en sus críticas a España. Sin embargo, sus aportaciones, además de exaltar los espíritus ilustrados de Jovellanos, Cadalso o Forner, encendieron a los jesuitas expulsos, colectivo que no dudó en utilizar sus plumas con el objetivo de redactar apasionadas apologías nacionales. Sus textos legitimadores nos invitan a reflexionar sobre la necesidad de mirar hacia aquel pasado todavía vigente, problemático, emotivo y cuestionado, recuperar la memoria de la conquista, combatir frente al «otro», construir y desarrollar la conciencia nacional, transmitir determinados valores ideológicos y vertebrar una memoria colectiva basada en la inmortalización de diversos héroes y singularidades que resultaban inseparables del mito y del imaginario colectivo.

2. Cuatro apologías desde el exilio y una herencia común

2.1. Defensa del colonialismo español

Fueron precisamente los jesuitas uno de los principales colectivos al servicio de la defensa del colonialismo español. Para la monarquía borbónica, era una necesidad acuciante controlar la historiografía americanista, luchar contra el desprecio extranjero y los duros ataques de la Leyenda Negra. La defensa de los valores tradicionales y las glorias hispanas, sobre todo a partir de las tres últimas décadas del reinado de Carlos III, fueron una verdadera preocupación nacional, como bien prueban las nuevas instituciones de renovación cultural creadas por los borbones españoles. En este sentido, los jesuitas cumplieron a la perfección con las necesidades de la monarquía, pues esta no estaba dispuesta a prescindir tan fácilmente de los servicios que los expulsos podían prestar en tanto que creadores, promotores y defensores de la cultura española en el extranjero,¹ bien fuera por el camino de la defensa de la literatura hispana o por el del pasado histórico de la nación.

1. Un buen ejemplo lo constituye la biografía del alicantino Juan Andrés, protegido de Floridablanca. Fuentes Fos, 2008, 146-174.

Buena prueba de este cumplimiento reside en las recompensas y pensiones, duplicadas e incluso triplicadas, que recibieron —por parte del presidente del Consejo de Indias, D. José de Gálvez y José Moniño— aquellos jesuitas españoles que cruzaran sus armas dialécticas contra los detractores de España.

La participación en la poderosa campaña propagandística orquestada por el gobierno fue contemplada por los ignacianos como una rehabilitación patriótica y una vía de regreso a España (Giménez López, 1997) por lo que quizá resultara lógico enaltecer la excelencia de lo español mediante juicios «ciertamente desmesurados» (Giménez López-Martínez Naranjo, 2009: 135).

Pese a que cabe analizarlos en términos de subordinación e instrumentalización a la propaganda oficial de Madrid, hay tener en cuenta una básica distinción entre las apologías de la conquista y la colonización españolas, y los textos que reivindicaban, desde su propia vivencia y experiencia, las culturas precolombinas como ejemplifican las obras de los criollos Francisco Javier Clavígero o Juan Ignacio Molina. Desde luego, no conviene olvidar que los jesuitas nunca representaron un bloque homogéneo y unitario en su conjunto, ni todos ellos concibieron del mismo modo la defensa apologética: sus textos van desde los equilibrados textos de Juan Andrés, por un lado, a la pasión desbordante de Diosdado Caballero, por otro. Abordar su producción plantea dificultades, pues fue aquel un amplio y heterogéneo elenco de autores que practicó estrategias y siguió caminos diferentes. Dentro del grupo ignaciano, nos interesamos especialmente por aquella corriente intelectual que Batllori denominó «americanismo» (Batllori, 1966). Sin embargo, cabe indicar que la actitud intelectual e ideológica de los jesuitas y sus escritos poseen gran diversidad de matices, como sucede, entre otras, con la obra del padre José Gumilla.

Antonio Astorgano ha calculado que entre los casi 5.500 jesuitas españoles expulsos hubo unos 600 escritores (Astorgano, 2009). De ellos, una gran parte se dedicaron al cultivo de la historia. Involucrándose en el controvertido debate político cultural-ilustrado e introduciéndose en los centros de sociabilidad y en el sistema pedagógico de la época (Guasti, 2009: 270) los jesuitas no dudaron en escribir sobre el papel histórico de España, polemizar sobre el pasado americano, la conquista de Indias, y sus consecuencias a largo plazo, así como la controvertida figura del dominico Las Casas.

En este sentido, Niccolò Guasti ha diferenciado diversos tipos de patriotismo en el seno de la Compañía: desde el mencionado «proto-patriotismo criollo» de los expulsos americanos hasta una tendencia ideológica tradicional y conservadora, interesada en ensalzar el pasado imperial de España y sus valores esenciales desde un espíritu furibundamente unitario y centralista, heredera de la tradición neotomista, hasta una tercera que nadaba entre las aguas del cartesianismo, la filosofía de Locke y la física newtoniana, digamos, una línea más aperturista y moderada identificada con un tipo de patriotismo de corte austracista y mayansiano (Guasti, 2009: 273).

Frente a los intereses representados por hombres como Clavígero o Molina, se hallaban los jesuitas de origen español, en muchos casos originarios de los territorios de la antigua Corona de Aragón, cuya producción escrita nos interesa

especialmente. Nos referimos a dos catalanes: Juan Nuix y sus conocidísimas *Reflexiones Imparciales* (1782), Antonio Julián y *La perla de Santa Marta* (1787), un mallorquín, Ramón Diosdado Caballero y sus *Consideraciones Americanas* (1789) y un valenciano, Mariano Llorente y su *Saggio apologetico* (1804). Todos ellos, representantes de la segunda tendencia anunciada por Guasti, produjeron apologías, que, pretendiendo acallar la voz de «los otros» y combatir los argumentos de los *philosophes*, reafirmaban la plena validez de la civilización católica y española a costa de enfatizar la inferioridad de las culturas nativas. Verdaderas armas de «defensa nacional» (Batllori, 1966: 581) desde actitudes que han sido calificadas de «marcado nacionalismo», constituyen, en su conjunto, un discurso cargado de ideología y mitología, en el que surge un nuevo sujeto épico, heroico y triunfalista, España. Todos ellos, pese a matices, presentan una serie de características comunes —providencialismo, inmortalización de la memoria de los conquistadores, apología del catolicismo español, ejemplaridad de España frente a la codicia de las naciones europeas, entre otros—, lo que permite efectuar un análisis de conjunto y expresarnos en términos de «combate ideológico». A continuación, no pretendemos aportar una aproximación detallada de las trayectorias biográficas de los autores, sino realizar una apretada síntesis de sus obras.

2.2. Los textos ignacianos

Uno de los americanistas de mayor entidad de la Compañía fue el catalán Juan Nuix (1740-1783). Abordado ampliamente por la historiografía, Niccolò Guasti ha interpretado su obra como representativa de las posiciones ideológicas más conservadoras de la Compañía de Jesús (Guasti, 2011: 302). Aunque Nuix no pisó nunca tierras americanas, la obra que más celebridad le proporcionó en España y en Italia se tituló *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias*.² Se trata de un texto inequívocamente apologético en cuyas páginas —a despecho de su presunta imparcialidad— se sostenía una permanente tensión polémica con Raynal y Robertson (Astorgano, 2007: 412; Batllori: 1966: 583). Patrocinada por la Secretaría de Estado y traducida al castellano por D. Pedro Varela y Ulloa, fue editada numerosas veces. Casualmente, durante la posguerra franquista, las *Reflexiones* de Nuix volverían a alcanzar protagonismo, gracias a la edición de Ciriaco Pérez Bustamante en el año 1944 (Guasti, 2011: 302).

En su primera edición española, el texto de las *Reflexiones* aparecía precedido de un discurso del traductor. Seguía el prólogo del autor, una introducción y cinco grandes reflexiones imparciales. En su planteamiento se ponía en cuestión en las acusaciones de inhumanidad y crueldad lanzadas por Raynal y Robertson,

- Existieron diversas ediciones a finales del siglo XVIII. La primera de ellas en lengua italiana en Venecia en 1780. Posteriormente, fue traducida al español por Pedro Varela y Ulloa, viendo la luz en Madrid veinticuatro meses después. Sin embargo, nosotros hemos trabajado con la edición de 2007.

se refutaban sus argumentos —hijos, según Nuix, de los prejuicios y de la ignorancia— y se reivindicaba la obra de España en Indias. Ningún historiador podría sostener cabalmente lo contrario, pues nunca «hubo entre nuestros opresores un Calígula o un Tiberio» (Nuix, 2011: 239) y hasta «a los salvajes más bárbaros, mirábamos como hermanos» (Nuix, 2011: 313).

Nuix tomará sobre sus espaldas la tarea de componer una apología total de la obra colonizadora de España para limpiar la memoria de la nación, afeada por Raynal y Robertson «que exageran como fieras» (Nuix, 2011: 21). La sencillez y la eficacia retórica de su maniqueísmo son absolutas. España sería la más humana de todas las naciones y sus soldados, los más moderados y benignos. No habría habido en todo el orbe personas más conmovidas por la infidelidad de los bárbaros indios, que los propios españoles. España habría dado al mundo los mejores misioneros, los más pacíficos y apostólicos, aunque también los ministros de paz más «desvergonzadamente calumniados» (Nuix, 2011: 211). Los extranjeros, por el contrario, siempre habrían sido ambiciosos, codiciosos, crueles y feroces.

Nuix elabora una idealización del pasado en la que España queda completamente libre de culpabilidad. Dentro de este contexto retórico e ideológico, la condena de Fr. Bartolomé de Las Casas —el personaje histórico español más citado a lo largo de la obra— era, pues, previsible. Las afirmaciones del dominico siempre fueron exageradas, falsas e insostenibles, sus contradicciones permanentes y su contribución a la Leyenda Negra, absoluta. En el caso de reconocer algunas violencias aisladas, estas no pueden achacarse ni al gobierno ni a la nación. Nada puede oscurecer el brillo y la gloria con que España sobresale sobre los restantes países por su humanidad. Por ello, España, auténtica protagonista, es un ejemplo a seguir, un modelo del que aprender, un paradigma de bondad y justicia.

El jesuita catalán defenderá a la nación, al gobierno y a sus instituciones. Incluso la actuación del Santo Oficio en Indias habría sido benigna y paternal. Apoyándose en cronistas españoles dignos de genuino crédito —Juan Meléndez, Bernal Díaz del Castillo o Francisco López de Gomara—, Nuix defiende una conquista, en general, pacífica. América apenas se hallaba poblada en tiempos de la conquista, de modo que resulta quimérico pensar que los españoles pudieran llevar a cabo las acciones que denunció el dominico Las Casas.

En efecto, los atentados contra la libertad y los bienes de los indios no eran más que calumnias mal fundamentadas. Por un lado, España jamás habría obligado a los indios a trabajar en las minas. Por otro, los repartimientos nunca implicaron una esclavitud envilecedora sino, más bien, un servicio limitado, moderado y liberal. Con idénticos argumentos a sus compañeros de orden, Nuix afirmará que la despoblación —de haber existido— debería atribuirse a los extranjeros, pues Europa ha monopolizado, de hecho, el comercio colonial y, a través de él, ha incentivado la explotación inicua de los indígenas.

El enemigo siempre habita en el dominio de lo exógeno. Se produce una identificación entre antiespañol y anticatólico, empezando por todos aquellos que se habían burlado de la donación justa y válida de Alejandro VI. Este grupo se encuentra compuesto, principalmente, por los llamados filósofos modernos, los causantes de los males del «presente siglo de irreli-gión», los sustentadores de

aquello que el jerónimo Fernando de Zevallos había denominado «falsa filosofía» (Zevallos, 1776). Los *philosophes* eran párvulos, bufones insulsos y gentes privadas de sentido común, aunque también enemigos peligrosos, irreligiosos, sediciosos y rebeldes, que amenazaban los cimientos religiosos y teológicos sobre los que se había asentado la nación española. Cegados por la mentira y la ira, los *philosophes* y sus secuaces habían decidido dar crédito a Bartolomé de Las Casas (Nuix, 2011: 20), depositando su fe en una especie de «vidrio mágico que, en vez de hombres, les haya visto ver monstruos [y] han confundido el cristianismo con un gobierno compuesto de verdugos y una nación de asesinos» (Nuix, 2011: 256).

Alejado por completo de la idea de «buen salvaje», Nuix muestra a los indios como holgazanes errabundos que no habían alcanzado progreso alguno en la agricultura (Nuix, 2011: 77), esto es, como sociedades y culturas paleolíticas integradas por «menores», «incapaces» y «hombres inferiores» que debían ser «conducidos suavemente hacia nuestro imperio» (Nuix, 2011: 150). «¡Desdichados [los indígenas] americanos si los españoles hubieran sido filósofos ingleses! ¡Ni siquiera el proceso de Pizarro a Atahualpa eclipsa la humanidad española!» (Nuix, 2011: 286). A partir de su tercera reflexión, el jesuita reconoce, en efecto, los excesos cometidos por los españoles. Sus responsables, no obstante, habrían sido hombres que, hallándose en los confines de la civilización, se habían vuelto tan bárbaros como los indios. Los excesos, en cualquier caso, fueron atajados de inmediato. Los errores pronto quedaron enmendados y los indios fueron tratados con respeto y dulzura (Nuix, 2011: 222). Es posible que algunos remedios llegaran tal vez tarde, pero las grandes distancias imponían limitaciones insoslayables. Con todo, España puede enorgullecerse de no haber fomentado jamás el comercio de esclavos negros, tráfico detestable que siempre ha estado en manos de potencias extranjeras.

Nada puede eclipsar, pues, la dignidad y la grandeza de la nación española. Gobernada por los soberanos más justos, sabios y benignos; educada por la legislación más suave y garantista; madre de los hombres más humanos de la tierra; ni siquiera aquellos que pareciera habían hablado contra los indios traicionaron jamás las raíces cristianas de la patria. Porque, en efecto, incluso España había sido la única nación que había juzgado necesario examinar la condición del indio y el derecho que podía avalar su dominio.

El jesuita Antonio Julián (1722-1790) no se distanció demasiado de este planteamiento, pese a que sus preocupaciones eran mucho más concretas. Misionero, orador y escritor catalán, fue enviado a las misiones de la Compañía en América, llegando en 1746 a la provincia de Santa Fe, en la América meridional, donde permaneció al menos diez años. Por todo ello —según narra Hervás—, le fue concedida doble pensión gubernamental en el año 1788 (Hervás y Panduro, 2007-2009: 308). Su apología principal lleva por título *La perla de América, provincia de Santa Marta*, uno de sus textos más interesantes y editados.

En calidad de testigo directo de cuanto narra, Julián presenta una descripción optimista de aquel territorio que conoce de primera mano. En este sentido, su deseo era que el atractivo de la región contribuyera al fomento del comercio con

España, a la utilidad de la monarquía y a la mayor gloria de Dios (Julián, 1787: 2). Sus mayores inquietudes eran tres: aspiraba, por un lado, a refutar a aquellos extranjeros que habían presentado a Santa Marta como provincia miserable y pobre. Deseaba, por otro, la pacificación y evangelización de la comarca, de sus gentes indómitas, rebeldes y bárbaras que «necesitan todavía de christiana conquista» (Julián, 1787: 2). Finalmente, quería repeler las acusaciones y «desmentir los yerros de las naciones extranjeras» (Julián, 1787: 7) culpables de la destrucción de las poblaciones indígenas de Tierra Firme. Para Julián defender Santa Marta implicaba prestar un doble servicio: a la monarquía, y, desde luego también, a «mi nación española» (Julián, 1787: 2).

La Perla de América se compone de tres grandes partes y, a su vez, cada parte se halla dividida en diferentes discursos. La primera parte (discursos I a XX) está dedicada a las riquezas y el comercio de la provincia de Santa Marta. En la segunda se recogen interesantes datos acerca de los diferentes pueblos indígenas que pueblan la comarca (discursos I a XXI). En la tercera (discursos I a VII), el jesuita se ocupa de los puertos, los ríos, y del potencial logístico y mercantil de la región, con el fin de promover el comercio entre aquella y la metrópoli. Sin duda alguna, los deseos de Antonio Julián se hallaban en perfecta consonancia con las nuevas directrices políticas, fiscales y económicas arbitradas por el gobierno durante los últimos años del reinado de Carlos III y primeros del de Carlos IV.

La codicia de los extranjeros, que «se llevan las riquezas y hacen más incontestables a los indios bárbaros» (Julián, 1787: 4) y la predicación del Evangelio entre los indígenas preocupaban en gran medida al catalán. Sin embargo, también se mostraba bastante inquieto, como su colega Juan Nuix, por los daños que la *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* podía haber causado en contra de España. Resulta muy reveladora la anécdota narrada cuando, hallándose ya en Italia, visitaba el misionero un día la biblioteca de un famoso abate. En un momento dado, su anfitrión extrajo un libro que consideraba un tesoro, quedando Julián muy sorprendido. Se trataba de la *Brevísima* de Fr. Bartolomé de Las Casas. El italiano, que creía que aquella «gran obra» era el «retrato más fino de toda nuestra nación», se mostró contrariado —y hasta se sintió hostigado— cuando Julián manifestó abiertamente su desprecio por el libro, por su autor y por sus presuntos servicios a la causa misionera en Indias (Julián, 1787: 113).

Julián se consideraba guardián de la memoria histórica de la provincia de Santa Marta, pues para escribir *La perla* no había precisado más recurso que «su propia memoria» (Julián, 1787: 2). Gracias a ella, creía estar combatiendo a favor de la verdad y contra los infundios transmitidos por Las Casas. Asimismo, deseaba que el público reconociera la importancia de Santa Marta no solo por sus riquezas (Julián, 1787: 51), sino también porque aquella comarca constituía el mejor testimonio de la conquista, donde tanto habían lucido las poderosas armas de España.

A diferencia de sus compañeros de orden, Antonio Julián dedicará gran atención a las culturas autóctonas, sus costumbres y creencias, entre ellas, las temidas tribus de los *chimilas* —los más terribles— los *guagiras* y los *motilones*, tristes

reliquias de la gentilidad, o los pacíficos *bondas* (Julián, 1787: 5). En su conjunto, esta radiografía de la provincia de Santa Marta permitirá al misionero catalán refutar las imposturas atribuidas a España, pues «no es menester combatir a todos los extranjeros de por junto, cada uno que defienda su flanco» (Julián, 1787: 120). Para ilustrar la crueldad de los extranjeros en Santa Marta y que el público pudiera decidir quién era el responsable último de la desolación y destrucción de tantas naciones indígenas, Julián relata ciertos acontecimientos cuidadosamente seleccionados: del cronista Piedrahita toma prestada la narración de las crueldades perpetradas por los Welser en Venezuela. Una larga lista de robos, de violencias y de matanzas de indios miserables habría dejado «funesta memoria» de los europeos entre las poblaciones autóctonas y habría elevado un «monumento cierto para los escritores forasteros, que a los españoles atribuyen su destrucción» (Julián, 1787: 124). Frente a ello, España, nación acostumbrada a «los más nobles y altos pensamientos, no se entretiene en dibujar infames retratos» (Julián, 1787: 129).

El descubrimiento enlaza con la Guerra Santa. Este se produjo en el contexto histórico de la guerra contra el moro y, por lo tanto, fue considerado como una proyección de la mal llamada Reconquista. Julián reconoce que «los conquistadores del tiempo de fray Bartolomé de Las Casas miraban a los indios y juzgaban que era acto heroico destruirlos, oprimirlos y aniquilarlos como infieles y enemigos de Dios» (Julián, 1787: 132). Sin embargo, los Reyes Católicos, el emperador Carlos y Felipe II, su hijo, impusieron finalmente su autoridad y, con ella, las leyes más humanas y benéficas cambiaron para siempre el triste destino de los indígenas.

Ramón Diosdado Caballero (1740-1829) fue otro de los grandes intelectuales que dedicó una gran parte de su trayectoria vital a la vindicación de lo español, desde «un sentido nacionalista extremo» (Hernández, 2011: 134). Conocido por sus polémicas con Juan Bautista Muñoz, erudito, bibliógrafo y aficionado a la historia, fue premiado hasta tres veces con pensiones por parte del gobierno (Fernández Arrillaga, 2002: 488). Diosdado se mostró francamente preocupado por lo que él consideraba una auténtica manifestación de furor calumniador contra España y los españoles. Con este motivo, entre otras muchas obras, compuso una obra titulada *Consideraciones americanas*, con la que pretendía dejar sin argumentos a todos los «ignorantes, injustos y malignos calumniadores» que habían denigrado la actuación de España en Indias. Al mismo tiempo, deseaba fervientemente que sus lectores admirasen a España como modelo ejemplarizante, tanto a ella como a los conquistadores del Nuevo Mundo, y, por ende, de la gran obra civilizadora llevada a cabo por los españoles. La imagen de España en la obra de Diosdado vuelve a ser la de un monumento prodigioso y vigoroso «a la posteridad» (Diosdado, 1789: 125). La superioridad de España es abrumadora absolutamente en todos los planos: desde «plantar y conservar árboles frutales» (Diosdado, 1789: 10) hasta «tener el cuerpo episcopal más sabio y virtuoso» (Diosdado, 1789: 88). La obra se compone de un prólogo extenso seguido de dos partes diferenciadas. En línea con el contexto histórico de finales del XVIII, el texto aborda cuestiones de tipo económico, histórico y sociocultural. Eran temáticas diferentes unidas entre sí por la intención, a la vez común y múltiple, de legi-

timar y vindicar que «la América española se demostrara de mayor excelencia que las extranjeras».³

Interminables serían las ventajas que España ha proporcionado a los indígenas. En una primera parte, se aborda la agricultura, la manufactura, el comercio, la circulación de moneda y el uso de las riquezas, probando con ello el valor de aquellas colonias y los beneficios que proporcionaban (Diosdado, 1789: 65). Rechaza por completo la tesis de que las americanas eran unas colonias despobladas y pobres (Diosdado, 1789: 72). Para ello, subraya el valor de sus innumerables riquezas: sus fábricas sin par, sus ricas manufacturas (Diosdado, 1789: 56), el próspero comercio, los caudales siempre circulantes de moneda (Diosdado, 1789: 67), etc. No olvida Diosdado la grandiosidad de las ciudades, ejemplo de abundancia y de bienestar, su idílico entorno, sus animadas y ostentosas fiestas (Diosdado, 1789: 72).

En la segunda parte de la obra, el jesuita pasa revista a las ciudades, a los conquistadores y a las castas, arremetiendo contra cualquiera que pusiera en duda la buena fe y el buen hacer de los españoles. Estos habían extirpado la idolatría y la barbarie, habían enarbolado la bandera de la justicia, de la bondad y de la generosidad para llevar a cabo una auténtica «revolución utilitaria» en Indias. Dicha «revolución» había proyectado los beneficios culturales y civilizadores sobre pueblos «antes bárbaros» (Diosdado, 1789: 46) y, en muchos casos, «pueblos sucios, crueles y malos» (Diosdado, 1789: 147) que vivían en un estado de precariedad y de absoluta escasez. Nada hace pensar que los indios fueran infelices: eran propietarios de las mayores haciendas (Diosdado, 1789: 194) y disfrutaban de una gran libertad de acción. Llega hasta el punto de sostener que no existía en las colonias americanas «ni un solo indio esclavo» (Diosdado, 1789: 197).

Diosdado, preocupado por los que pretendían «que de los españoles no quedase memoria» (Diosdado, 1789: 162) entra de lleno en el corazón conceptual de la Ilustración. Los conceptos de utilidad, de fomento y, más generalmente, de progreso económico y moral tiñen sus palabras. Como hemos visto anteriormente, España aparece como heredera de las más valerosas tradiciones, brillando sobre las demás, una nación «a la que le sobran méritos» (Diosdado, 1789: 4), excelentes cualidades, acciones memorables, grandes e incomparables, singulares héroes de valor y talento, varones prodigiosos, dignos de imitación y hasta de emulación, pero, sobre todo, «humanos y clementes»: como lo fueron Pizarro y Cortés. El jesuita siente una gran pasión por este último (Diosdado, 1789: 126 y ss.): «el inmortal Cortés puede por sí solo desafiar a todos los conquistadores y descubridores juntos de otras naciones [...]» (Diosdado, 1789: 52). Son personajes humanísimos, cuya superioridad moral y su valor militar distinguen a España, pues bien puede «gloriarse nuestra nación española de ser madre de un héroe asemejable a los Césares, Pompeyos y Aníbal!» (Diosdado, 1789: 146).

A diferencia de Antonio Julián, Diosdado no tenía a los indios por individuos capaces de nada digno de mérito. Los indios —a su juicio— ni siquiera poseían

3. *Memoria de trabajos históricos y literarios de Ramón Diosdado Caballero*. A.H.N. Diversos-Colecciones, Caja 30, nº 8.

una historia «propia», pues habían abandonado para siempre su primitiva y feroz condición y ahora vivían rodeados de prosperidad y felicidad: no de una supuesta ruina, como los extranjeros afirmaban mendazmente (Diosdado, 1789: 214). El mismísimo cronista Torquemada sabía más que los propios indígenas de su historia antigua y de sus antepasados gentiles.

Mariano Llorente (1752-1816) también se mostró preocupado por las mismas cuestiones que trataron sus compañeros de orden y compartió con todos ellos la admiración por Cortés y Pizarro. El jesuita valenciano, casi un desconocido para la historiografía, se dedicó a la traducción y al cultivo de la historia distinguiéndose también por «españolismo claro» (Hervás y Panduro, 2007-2009: 626). Su obra más conocida es el *Saggio apologetico degli storici e conquistatori Spagnuoli del'America* impresa en Parma, en el año 1804.

La obra, una vez más, se presenta como una confutación de la maledicencia con que los enemigos de España habían tratado de oscurecer la gloria nacional. En contraste, Llorente trata de mostrar como evidente la superioridad española y, en definitiva, intenta demostrar que esta misma superioridad habría dado pie a la envidia del resto de naciones europeas. Centra su atención, entre otros, sobre Las Casas, Buffon, Marmontel, Raynal, Robertson o Bartolozzi como mejor modo de «*sostenere l'onore della Spagna vendicato in quest'opuscolo dalle calumnie ed imposture*» (Llorente, 1804: 12). Llorente creía estar manejando las pruebas más convincentes y los testimonios más incontrastables de la humanidad y de la moderación del gobierno español y de la misma nación española, una nación que debería ocupar un lugar distinguido entre las primeras potencias de Europa «*che a ragione esige tutta la stima e riguardo*» (Llorente, 1804: 91).

Ante todo y como también habían hecho sus compañeros, fue su deseo enfatizar y enaltecer la memoria de los conquistadores: un «*omaggio ben dovuto alla gloria della mia patria*» (Llorente, 1804: 7). Los conquistadores del Nuevo Mundo son elevados a la categoría de campeones, de grandes e inmortales guerreros, que llegaron a ser en el siglo XVI el terror de Europa; en definitiva, unos hombres valientes que afrontaron numerosos peligros con un fin superior: no el enriquecimiento personal, como algunos habían sostenido, sino la difusión, el fomento y el progreso siempre luminoso del cristianismo (Llorente, 1804: 60).

Llorente eleva a los conquistadores del Nuevo Mundo a una altura que solo los elegidos pueden alcanzar: la categoría de inmortales héroes cristianos. A diferencia de los héroes del paganismo, célebres por el furor de su conducta, la violencia de sus acciones y las armas con que eliminaron a sus enemigos, el héroe cristiano, además de aguerrido y valeroso, es humano, piadoso, caritativo y delicado (Llorente, 1804: 75). El nombre de los conquistadores escogidos por Dios estaba ya escrito en el Cielo para convertirse en sinónimo de valor, de constancia, de industria y de pericia miliar (Llorente, 1804: 49).

La conquista española de las Indias, sin embargo, había sido «*benche giusta e moderata*» (Llorente, 1804: 76). La empresa había sido felizmente administrada por los soberanos españoles y por sus propios protagonistas, de modo que nunca llegó a dar pie al desorden y a la violencia que, sin duda, habría generado el ávido y desnudo deseo de riquezas. En sintonía con sus compañeros de orden, el descu-

brimiento no había sido otra cosa que un signo de grandeza que no debía, desde luego, caer en el olvido.

La gloria que España, como elegida por la Providencia, había alcanzado gracias a sus conquistadores y a sus inmortales reyes (Llorente, 1804: 40) no puede ser ni siquiera soñada por «los otros». Al igual que el jesuita Llampillas, siente hastío ante el deseo de oscurecer la gloria de los conquistadores por parte de los escritores extranjeros. El español —argumenta Llorente haciendo uso de un símil conspirativo— estaría siendo recompensado por sus méritos y los servicios prestados a la patria y al mundo, con la peor de las monedas: la más «negra inventiva». Llorente nunca había tratado de «recoger aplausos» o de despertar la admiración de los demás. Pero la perfidia de los extranjeros no perdonaba ni la discreción, ni la moderación ni el silencio de aquellos grandes españoles.

Para Llorente, los indígenas americanos serían, ni más ni menos, el espejo sobre el cual refulgían más espléndidamente las virtudes de los reyes y los conquistadores castellanos. Ellos son el reflejo de la religión verdadera —ya que la Divina Providencia había puesto el tesoro espiritual y material de Indias, no en otras manos, sino en las de «nuestra nación»— y de la humanidad de los españoles. ¿Qué clase, pues, de fatalidad se había cernido sobre los españoles en aquel Siglo de las Luces? ¿Por qué las naciones extranjeras dispensaban a la española tanta saña, tantas imposturas, tan envidiosas invectivas, tantos libelos infamatorios? ¿Por qué los modernos filósofos trataban de relegar a España y a su admirable obra civilizadora en Indias a la categoría odiosa y despreciable de puro genocidio?

Llorente llegará a utilizar de forma retórica el conocido episodio de Cholula para contraponer aquellas imágenes terribles y sangrientas a la de los indios pacíficos e ingenuos que, desde Vespuccio y Las Casas, era dominante en la literatura europea. Naturalmente, Llorente tampoco olvidó la catástrofe demográfica, manteniéndose en la misma línea que Nuix, Julián y Diosdado. Antes de la llegada de los españoles, desde luego, la población era muy escasa. Tierra Firme, por ejemplo, nunca había estado «toda llena de gente como si fuera colmena colmada», ni La Española había sido jamás «la isla más poblada del orbe» (Llorente, 1804: 46). No es necesario recurrir, como hacen los escritores extranjeros, a la supuesta opresión y crueldad de los conquistadores para explicar el subsiguiente despoblamiento —fuera cual fuese— de América (Llorente, 1804: 71).

Finalmente, Llorente lamenta que los españoles abandonaran la agricultura —actividad económica que los indígenas conocían muy bien, con la que se hallaban perfectamente integrados y que proporcionaba la base material más adecuada para el poblamiento— por la minería del oro y de la plata, contra las que lanza una contundente condena moral, pues la responsabiliza de la escasez de alimentos, de un creciente grado de explotación de la mano de obra indígena y de lacras terribles como el alcoholismo.

3. ¿Venerar inocentemente las reliquias del pasado?

Los jesuitas nos brindan un nuevo y apasionante camino a explorar, repleto de interrogantes y paradojas. Más allá de las cuestiones tradicionalmente abordadas por la historiografía respecto al exilio y las relaciones con las élites políticas, la amplia producción escrita de los ignacianos españoles nos proporciona infinitas posibilidades de reflexión, sobre todo si tenemos en cuenta que los ignacianos tuvieron «un papel decisivo en la construcción de la memoria nacional española» (García Cárcel, 2010: 15). Sin duda, el discurso apologético al que nos hemos referido constituyó un ejercicio de memoria colectiva que convertía determinados acontecimientos del pasado previamente escogidos en esenciales para un determinado grupo social.

Aunque no fueron vividos directamente por sus creadores —solo Antonio Julián pisó suelo americano—, existió una «representación compartida sobre estos que permitía dotar de significado al presente iluminando a su vez el porvenir» (Olábarri, 1996: 151). Con ello también España se diferenciaba exaltadamente de otros colectivos, ya que el recurso triunfalista al pasado ausente se transformaba en un medio privilegiado de legitimación frente a la crítica extranjera, permitiendo reforzar el orgullo nacional, aspecto verdaderamente fundamental en el contexto histórico de finales y principios de siglo. Y es que entroncar con aquellos héroes, con aquel luminoso, ejemplar y nostálgico pasado del que eran deudores y herederos, resultaba necesario más que nunca en aquel presente atormentado: el de la crisis cultural y política, el de la pérdida de prestigio internacional.

Nadie duda de que todos los grupos humanos necesitan una memoria de sí mismos, pues «la necesidad de memoria colectiva es tan antigua como las sociedades humanas» (Favier, 2008: 49). Y desde luego, la memoria que la monarquía borbónica — pese a que existieran, naturalmente, otras maneras de entender España y su pasado colonial—⁴ trató de difundir e incluso, de imponer, no fue creada *ex novo*, sino que coincidía en gran medida con aquel gran relato conservador y católico tan presente en España y que tan perfectamente «aunaba los intereses del trono y el altar» (García Cárcel, 2011: 32).

En cualquier caso, no vamos a insistir en el interés que la memoria ha suscitado en la historiografía de los últimos años ni en las infinitas posibilidades que esta, cambiante y parcial, nos brinda como categoría analítica. Sin embargo, nos interesamos en una cuestión ineludible, a saber: ¿de qué manera el grupo ignaciano dotó de sentido a determinados hechos hasta convertirlos en una narración conmemorativa capaz de reforzar los vínculos de la comunidad?

Desde luego, no se trató únicamente de una forma cualquiera de revivir los acontecimientos pasados ni de nostálgicas e inocentes impresiones individuales. Los ignacianos españoles, representantes de la tendencia más conservadora, católica y nacionalista de la Compañía, reconstruyeron determinados momentos his-

4. Desde la óptica americana, un buen ejemplo reside en el proceso inquisitorial llevado a cabo contra el anticolonialista párroco Miguel Cabral de Noroña por la Inquisición de Canarias en 1806.

tóricos mezclándolos con altas dosis de imaginación e inventiva de dudosa correspondencia con la realidad. Convirtiendo a la España Imperial en foco de atención, y la conquista de Indias en hito glorioso e incomparable de nuestro pasado, los jesuitas legaron a las generaciones futuras un relato útil alimentado por diferentes testimonios, relatos y vivencias ajenas, y una indeleble base retórica para el pensamiento conservador contemporáneo, aquel que tan magistralmente desarrolló el concepto de Hispanidad.

Resulta significativo, por otro lado, que incluso los propios ignacianos se incluyeran a sí mismos dentro de la propia narración, formando parte de aquel relato, utilizando el plural inclusivo, para hacer referencia a unos hechos en los que por razones obvias no pudieron participar: la identificación con aquellas heroicidades y sus protagonistas fue total. Un buen ejemplo es el de Juan Nuix, cuando afirma que «nosotros los españoles lo confesamos» (Nuix, 2011: 237) o el de Diosdado Caballero, cuando narra que «Cortés les mostró a los totonaques mucho amor y les dixo muchas cosas tocantes a nuestra santa fe, como siempre lo teníamos de costumbre a donde quiera que llegáramos» (Diosdado, 1789: 127-141). Al implicar al receptor del mensaje en sus opiniones, queda demostrado que la memoria «siempre incluye a los demás» (Aróstegui, 2004: 127).

A partir de las preocupaciones contemporáneas, los ignacianos se encargaron de mantener vivo un pasado al que se mantenían vinculados, unas experiencias que debían ser comunes a quienes escribían y leían y que, de la misma forma, debían permanecer para la posteridad. Pese a que se nos presente bajo la forma de una memoria única, ello no debe inducirnos a engaño, pues estos autores, y con ellos la monarquía borbónica, elaboraron «aquella representación del pasado que mejor se adecuaba a sus valores e intereses» (Jedlowski, 2000: 127), ejerciendo un control sobre aquel acervo de recuerdos mitificados siglos después de la muerte de Cortés y Pizarro.

No existe un gran número de estudios donde se analice la importancia de la memoria en la sociedad española del siglo XVIII. Sin duda, el temor a la amnesia fue un aspecto palpable y reconocible en la época, pues el culto a la memoria no fue un rasgo únicamente característico y específico de las sociedades contemporáneas, ya que «todas las sociedades están insertas en juegos y entramados de memorias» (Pérez Garzón-Manzano Moreno, 2010: 105). Sin embargo, ¿podríamos reflexionar sobre la existencia en la segunda mitad del siglo de un delirio obsesivo por la conmemoración del pasado, por la obsesión de preservarlo? Ricardo García Cárcel ha hecho alusión al siglo ilustrado como momento de mayor auge y difusión de la memoria, en contraposición a los siglos XVI y XVII. Según el historiador valenciano, en ese momento cobra especial relevancia la feliz expresión «memoria histórica», aquella que Halbwachs encontraría siglos después poco acertada (Halbwachs, 2004: 53 y ss.) para referirse a «hechos de gran transcendencia pública que superan la memoria individual e inciden en un determinado colectivo» (García Cárcel, 2011: 27). La obra de Antonio Capmany sería un magnífico ejemplo; también el caso de José Cadalso, e incluso otros jesuitas expulsos, como Pedro Montengón y su poema épico dedicado a la conquista de México (Montengón, 1820).

Desde luego, en el caso de las apologías, la preocupación por la memoria y el olvido resulta inseparable del verdadero objetivo vindicativo de los textos: expresiones como «acontecimientos de funesta memoria», «de eterna memoria», y «limpiar el recuerdo de la conquista» colman los textos ignacianos. Los jesuitas, transmisores de estos depósitos oficiales de memoria heroica y triunfal, representaron el pasado y lo transmitieron a sus lectores. Un amplio y detallado estudio del público lector de aquellos textos queda aún por hacer. Las apologías ignacianas parecen mostrar que la opinión pública española no era la única receptora de aquellos textos. Antes al contrario, gran parte de los argumentos estaban destinados a influir sobre un público dividido —como por ejemplo el italiano— entre hispanófilos e hispanófobos (Venturi, 1984).⁵

Como vemos, no todos los recuerdos son igualmente admirables, sino que la ejemplaridad de los mismos resulta indispensable. Numerosos hechos históricos han desaparecido de la memoria, otros se han convertido en mera ficción. Sabemos que es imposible recordarlo todo —como el protagonista del genial y conocido cuento de Borges *Funes el Memorioso*—, siempre se opera un acto de selección, ya que «de todos los rastros dejados por el pasado, decidiremos retener y consignar solo algunos, considerándolos, por una razón u otra, dignos de ser perpetuados. Mientras unos son puestos de relieve otros son rechazados hacia la periferia» (Todorov, 2002: 153).

No convenía recordar las muertes de los primeros tiempos de la conquista, ni la esclavitud, tampoco los funestos tiempos de gobernación de Ovando ni, por supuesto, la obra crítica de aquel molesto y atrevido dominico. ¿Acaso las habían olvidado conscientemente? La memoria no se opone al olvido, pues, en palabras de Todorov, «la memoria es siempre una interacción de ambos» (Todorov, 2002: 153). Aquellos sucesos eran singulares y únicos, por lo que la muerte del inca Atahualpa o la matanza de Cholula, entre otros muchos acontecimientos, debían quedar radicalmente tergiversados y dotados de un nuevo significado en función de los objetivos vindicativos. La misma situación vuelve a darse con los episodios relativos a la conquista de Hernán Cortés relatados por Diosdado Caballero y la cuestión demográfica y minera que tanta controversia había generado entre los americanistas. Ignoraron y manipularon otros muchos acontecimientos, como la lacerante pobreza, que, según Diosdado, en la ciudad de México sería más bien voluntaria que forzosa (Diosdado, 1789: 94-95). Desde luego no era aquel un pasado real, sino una distorsión, una invención, ya que la memoria colectiva opera de forma engañosa, como señala Enzo Traverso: «el passat és transformada en memòria col·lectiva després d'haver estat triat i reinterpretat segons les sensibilitats culturals, els qüestionaments ètics i les conveniències polítiques del present» (Traverso, 2006: 12).

Ello implicaba una visión del pasado construido en términos épicos, una historia, al fin y al cabo, interpretada en torno a una dialéctica España vs. «los otros»: una manera concreta de entender la conquista y sus consecuencias, pero

5. El «irredentismo español» había dejado en Italia una secuela polémica que todavía perduraba a finales de la centuria.

también la cultura indígena, su propio pasado y valores. Esta visión aparecía delimitada por una serie de conceptos predominantes que articulaban su discurso: «héroe», «nación», «humanidad», «gloria», «conquista», «patria», «inmortal» se situaban entre los más importantes.

Los jesuitas expulsos contribuyeron a mantener vivo el pasado al servicio de una causa. Hacían justicia a su propia patria y otorgaban, por ende, a ciertos «elegidos suyos» un culto inconmensurable. Las apologías ignacianas situaban, de este modo, encima de la mesa una cuestión de enorme relevancia. Y es que la memoria siempre ha sido la encrucijada de la reflexión social y ha constituido el terreno en el que acaba librándose «una batalla ideológica de notable calado» (Aróstegui, 2004: 6).

Este apologético monumento a la nación aparece presidido por una prolija y mitificadora galería de personajes, una generación envidiable de personalidades de las mayores virtudes y valores, produciéndose, al otro lado del espejo, una contraimagen. La primera categoría de protagonistas fue elevada a la condición de héroes inmortales, mientras otros fueron objeto de la más encarnizada demonización y condena. Este último fue el caso del dominico y polémico obispo de Chiapas Bartolomé de Las Casas.

Frente a una imagen precisa de unos hombres «inmortales» y «predestinados», tan necesarios para el relato nacional, unos «elegidos» que habrían marcado el destino colectivo sin haber perseguido su gloria individual, sino el beneficio de Dios, de la patria y de la misma humanidad, se construye la imagen del antihéroe. El grupo ignaciano reinterpretó y reelaboró la imagen de Bartolomé de Las Casas, fuente sustantiva de la Leyenda Negra. En su producción apologética, el dominico queda integrado en el concepto del «otro», como la excepción entre los cronistas españoles, un personaje imposible de incluir entre «nuestros escritores españoles». Consecuentemente, Las Casas no tendría ya cabida en «nuestra historia». El sevillano aparece entonces revestido de nuevas «virtudes»: ante todo, enemigo de España, exagerado y peligroso, obsesionado en un solo punto, como era demoler aquella gesta nacional.

Indudablemente, Las Casas fue un verdadero protagonista de la memoria de la conquista, aunque en un sentido negativo. Identificado únicamente con su libro más polémico, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, dejando a un lado, no casualmente el resto de su producción escrita, Las Casas se muestra como un escritor impaciente, desenfrenado, fautor de «infames títulos», narrador mendaz «de cosas que nunca pasaron» (Diosdado, 1789: 163). En él «todo se ensangrienta sin tasa» (Diosdado, 1789: 169). Su testimonio, por lo tanto, no debe ser tomado en consideración, pues «más de un Bartolomé se requiere para escribir y representar las atrocidades al soberano» (Julián, 1787: 132). En opinión de los escritores jesuitas, no podía ser otro su comportamiento, pues de todos era conocido su furioso empeño «en su quimérico sistema: se sabe que se valía de las acusaciones contra los conquistadores, verdaderas o falsas, para copiarlas en sus libros» (Diosdado, 1789: 169).

Con el fin de desacreditar contundentemente al dominico como testigo ocular de la conquista y de la primera colonización americana, los jesuitas arremeterán

con pasión e indignación sin límite contra las «desatinadas exclamaciones» de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, aunque, en definitiva, ninguno de ellos atribuya con plena seguridad su autoría a la pluma de Las Casas. Para Llorente, la *Brevísima* era «un libelo, un mero catálogo «nauseabundo e indigesto [...] de enormísimas falsedades» (Llorente, 1804: 43 y ss.), aunque en realidad no hay página del libro que no contenga una mentira. Juan Nuix se refiere a ella como «la obra que más falsedades contiene de toda la Historia» y Antonio Julián, por su parte, la calificará de «feo borrón que viene a tiznar el esplendor de nuestra nación» (Julián, 1787: 120).

El obispo de Chiapas, deformado y manipulado hasta límites insospechados, aparece convertido en un personaje dudoso, sospechoso y mendaz, el único autor español vehementemente criticado en las páginas de las apologías. Una y otra vez, se plantea en ellas la posibilidad de que Las Casas fuera francés —o que tuviera orígenes galos— y que, por ello mismo, hubiera escrito un libelo difamatorio tal para calumniar a la nación española. Se insiste repetidamente en que los disparates de la *Brevísima* —obra divulgada por fanáticos y facciosos, e impresa en un país enemigo— eran elucubraciones de *autor fingido o sin autor* (Diosdado, 1789: 212). Asimismo, se alimenta la imagen de un personaje de sangre francesa favorecido por los consejeros flamencos de Carlos V que debiera haber moderado «su inclinación hacia lo fantástico e increíble» (Diosdado, 1789: 231). Todos ellos participaron en la difusión de dicha teoría —tampoco Llorente y Julián tenían dudas de que Las Casas fuera «oriundo de francés» (Julián 1787: 130). Frente a los «verdaderos» héroes, los ignacianos presentan al *defensor de los indios* como personaje exageradamente escandaloso, interesado, insaciable, hiperbólico y fabulador, acusador, un religioso rencoroso que se creía elegido por el Cielo. Poco importaba que dicha imagen no correspondiera en absoluto con el Las Casas histórico. El traidor, frente a los sacrificados héroes nacionales, había cobrado vida. Y seguiría manteniéndola hasta el siglo xx.⁶ La obra principal de Las Casas constituía un amargo y bochornoso cuestionamiento de tiempos inolvidables de gloria y conquista. ¿Acaso el sustentar la tesis de la nacionalidad francesa del dominico sevillano no libraba a España de un incómodo lastre que impedía edificar la nación sobre un pasado impoluto, tal y cómo la entendían los ignacianos?

4. Rememorar 1492, servir a la nación

Como hemos visto, la memoria se encuentra vinculada al complejo proceso de construcción de identidades colectivas, pues, además, funciona como «cohesionador grupal» (Pérez Garzón-Manzano Moreno, 2010: 28), principio de autodefini-

6. Podemos ver al respecto la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo y Ramón Menéndez Pidal. Significativos resultan, también, los artículos que la revista *Acción Española* publicaba antes del golpe de estado franquista sobre el concepto de Hispanidad y la América Colonial. Un buen ejemplo es asimismo el número 54 de 1 de junio de 1934, en su sección *Lecturas*, firmado por Ramiro de Maeztu.

nición que permite asemejarnos en ciertos aspectos y diferenciarnos de otros grupos. Y es que la ficción discursiva operada en los textos ignacianos, en la que se recuerda lo positivo y se olvida o desecha lo negativo, se convierte, además, en clave fundamental del discurso nacional. Parece evidente que la Compañía de Jesús «siempre [estuvo] obsesionada por los problemas identitarios» (García Cárcel, 2011: 16). A lo largo de su historia los jesuitas dedicaron sus esfuerzos a recuperar el pasado y participar en las grandes polémicas sobre España, su historia y orígenes. El peso que el pasado tuvo en la obra manuscrita y en la producción impresa de la Compañía ha sido destacado por Ricardo García Cárcel y José Luis Betrán (García Cárcel, 2011: 15).

Como les sucedió a los jesuitas, también la identidad preocupa hoy en día a los historiadores. Dada su gran importancia social, su estudio y análisis, desde múltiples perspectivas, ha eclosionado en las últimas décadas «como uno de los conceptos que mayor interés han suscitado dentro de la disciplina y el resto de ciencias sociales» (Castelló, 2008: 9). Un fenómeno múltiple, poliédrico y complejo que nos dota de sentido, pues, como explica Castelló, «el nosotros» no representó siempre lo mismo a través de los tiempos, ni significó nunca lo mismo para todo el mundo. Debemos tener en cuenta, además, que «las instituciones, aparatos de poder e incluso la educación y los medios de comunicación han sido instrumentos que crean y modelan identidades» (Castelló, 2008: 33). Tampoco la Iglesia católica española se mantuvo alejada de estas preocupaciones. Participó, como tantos otros sectores, en la construcción de identidades colectivas. No solo se dedicó a «crear católicos», sino que también dedicó sus esfuerzos a la creación de «españoles» (Moreno Luzón-Archilés, 2007).

Como hemos visto, la conquista de América fue un aspecto importante de la memoria colectiva española. Podríamos hablar de «memoria de los vencedores», pero también dicha construcción «tenía pretensiones de anular otra memoria» (Pérez Garzón- Manzano Moreno, 2010: 105). Si nos planteamos que el proceso de construcción de la memoria es siempre una elaboración política (Pérez Garzón, 2010: 24), el recuerdo del pasado se hace necesario, naturalmente, «para afirmar la propia identidad y negar otra realidad, tanto la del individuo como la del grupo» (Todorov, 2002: 199), en su articulación en torno a mitos y memorias comunes.

Volver la mirada al pasado es un factor indispensable a la hora de reconstruir el relato nacional. Podemos comprobarlo con claridad: las apologías aparecen vinculadas a un territorio concreto, patria común de nuestros antepasados, a unos valores ideológicos netamente conservadores y católicos, a unas tradiciones determinadas, una misma lengua, una misma religión, unos mismos héroes y enemigos, singularidades y unos mismos orígenes. A través de las apologías, de la rememoración y defensa de la conquista, se desarrolla y se refuerza la identidad nacional y se hace muy palpable la presencia de la ideología que tanto peso tuvo en los siglos XIX y XX.

No podemos dejar a un lado que la nación y el nacionalismo se han convertido en cuestiones muy debatibles entre los historiadores, sobre todo a la hora de determinar sus orígenes. En los últimos tiempos, han sido muchos los especialis-

tas que han aludido al nacionalismo como ideología que fragua a finales del XVIII y cristaliza tras las Revoluciones Liberales (Cepeda Gómez-Calvo Maturana, 2012: 9). Desde luego, el proceso que culminó en Cádiz no surgió de la nada ni de la noche a la mañana, por ello se ha tratado de identificar cuáles fueron los pasos previos que condujeron a la configuración y difusión de dicha ideología, «llegándose a adelantar incluso los primeros pasos del nacionalismo cuanto menos dos siglos» (Cepeda Gómez-Calvo Maturana, 2012: 9).

Sea como fuere, parece innegable que el concepto de nación alcanza una madurez notable en la segunda mitad del siglo XVIII y que en estos momentos se encuentra en auge (Álvarez de Miranda, 1992: 212). Sin duda, en el siglo ilustrado la nación fue una realidad más que evidente. En este proceso, desde luego, desempeñaron un importante papel «la transformación de la temporalidad y el aumento del interés por el pasado, que permitieron poder pensar la nación» (Olick, 1998: 126). Ello nos sitúa, además, ante una cuestión esencial para la cual los historiadores no han encontrado una respuesta unánime: ¿existió ideología nacionalista en la España de la segunda mitad del XVIII? Como ha sucedido con los estudios acerca de la Real Academia de la Historia (Ruiz Torres: 2011, 49), tampoco la contribución de los jesuitas expulsos a las polémicas culturales del siglo ha sido abordada exhaustivamente desde esta perspectiva. Por lo tanto, esta nueva óptica puede arrojar más luz en el complejo proceso de construcción de identidades nacionales en la España de finales del XVIII y comienzos del XIX.

Como acabamos de ver, la memoria ignaciana, estimulada y recompensada por las propias instituciones de la monarquía, pretendía reivindicar y reconstruir el recuerdo de un catálogo de hazañas, héroes y demonios del pasado conquistador, esencial para la sociedad española. Los héroes eran interpretados como protagonistas imprescindibles del imaginario nacional, nombres propios y referentes precisos para la nación. Este discurso iba mucho más allá de un simple legado de recuerdos, pues entendía la identidad como un conjunto de valores específicamente españoles, entre ellos, principalmente, el de catolicidad unido a españolidad, que funcionarían como una especie de escudo contra las amenazas externas y los ideales enciclopedistas.

Naturalmente, la memoria no solo se fundamentaba en el concepto de alteridad, en «el otro» como único factor a considerar (Olábarri, 1996: 163). La exaltación de los héroes, como elemento simbólico en la historia de la nación, las guerras de conquista y la identificación con ciertos factores culturales, como mitos e imaginarios, se convierten en aspectos fundamentales a la hora de acercarnos al complejo proceso de construcción de la identidad nacional española. Sobre ella, resultan esclarecedores los estudios de María Victoria López Córdón (López Córdón, 2006) que ha abordado los medios de difusión de la identidad nacional, y los de Javier Varela (Varela, 1994), entre otros muchos, que ha reconstruido el nuevo tipo de comunidad nacional que se deseaba promover, desde las sociedades patrióticas, por ejemplo.

Se desprende de las apologías ignacianas que la nación habría logrado su perfección bajo el gobierno y la unión dinástica de los Reyes Católicos, cuando se alcanzó la cumbre más alta del esplendor político, cultural y religioso con el lla-

mado Siglo de Oro español, donde habrían convergido, según Diosdado Caballero, «las mayores glorias de nuestro país» (Diosdado, 1789: 126). Los antepasados —aunque no Las Casas— merecían y exigían su propio culto; estos personajes encarnarían las virtudes más genuinas de la patria. Se trataba de la divinización de la historia compartida, una historia prefigurada, conquistadora y superior, junto con un sentimiento de pertenencia alrededor de una realidad cultural e identitaria que era España.

La identidad implica una forma de definición del sujeto ante sí mismo y ante el resto de la colectividad, aunque la pertenencia a un colectivo no excluya la adscripción a otro. Sin duda, estos son textos con los que se pretende promover una identificación colectiva en torno a un pasado «propio» oportunamente exaltado, singularizado y diferenciado. Por un lado, el recuerdo de «los nuestros» aparece defendido y reivindicado mediante la apología del carácter español —opuesto al francés, inglés o escocés— y a una memoria que se articula en torno a la obra de civilización y de progreso del Nuevo Mundo —manifestación de la incompreensión «del otro», en palabras de Todorov—, cuyos primitivos pueblos habrían sido redimidos de la barbarie por la nación española.

No solo una nación gloriosa: España era también una nación que debía estar en guardia permanente ante el odio que despertaba «por su condición de conquistadora». Mostrándose ante sus lectores y ante la propia Corona como grandes patriotas —aspecto que todos ellos trataron de enfatizar en sus obras—, los expulsos intentaron dar forma a un discurso globalizador, a un sentimiento de pertenencia en torno a una realidad cultural y a unos rasgos netamente hispánicos: valores inmanentes, perennes, en absoluto novedosos. A este respecto, se ha destacado muy acertadamente cómo «la construcción de la Historia de España, tal como se escribe a partir del siglo XVIII, habría proyectado sus mayores evocaciones narcisistas hacia el siglo XVI en función de la nostalgia imperial que el reinado de los Austrias había generado tradicionalmente» (García Cárcel, 1994: 180).

No cabe duda de que todas las instituciones vigilaron la escritura y transmisión del pasado. Al fin y al cabo, gobernar «es alimentarse de memoria, y también construir una nueva» (Pérez Garzón-Manzano Moreno, 2010: 40). El Estado borbónico perfiló los mecanismos de control de la memoria nacionalcatólica desde el poder (Pérez Garzón, Manzano Moreno 2010: 44). Todo ello nos empuja hacia 1792. Aquel año, en instantes próximos al desmoronamiento del imperio americano, se orquestó la conmemoración de la conquista bajo determinadas concepciones del pasado vinculadas a la exaltación de la nación, cimentando así identidades y mitos verosímiles. En palabras de Ricardo García Cárcel, se trató «posiblemente del centenario más ideológicamente integrista de todos» (García Cárcel, 2011: 572). Aun así, la vertiente conmemorativa del centenario de la conquista requeriría un análisis más exhaustivo desde los parámetros que proponemos en el presente estudio. Ello podría ayudarnos a explicar cómo aquel pasado, que promovía la exculpación y el orgullo de España, fue transformándose en un arduo combate por la memoria colectiva. Aparentemente irrecuperable y ausente para siempre, la obsesión por aquel glorioso pasado no radicaría en que hubiera desaparecido, sino en que alguna vez hubiera existido (Ricoeur, 2008, 28).

Bibliografía

- ÁLVAREZ DE MIRANDA, P. (1992). *Palabras e ideas: El léxico de la ilustración temprana en España (1680-1720)*. Madrid: Real Academia Española.
- ANDREU MIRALLES, X. (2008). «¿“Razón crítica” vs. “Sentimiento patriótico”? Cadalso y el carácter nacional». En: NICOLÁS MARÍN, M. E.; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, C. *Ayeres en discusión* [Recurso Electrónico] Temas Clave de Historia Contemporánea hoy.
- ARÓSTEGUI, J. (2004). «Retos de la memoria y trabajos de la Historia». *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 3, 15-6.
- BATLLORI, M. (1966). «América en el pensamiento de los jesuitas expulsos». En: BATLLORI, M. *La cultura hispano-italiana de los jesuitas españoles expulsos, españoles, hispanoamericanos, filipinos, 1767-1814*. Madrid: Gredos.
- BARTRA, R. (1987). *La jaula de la melancolía*. México: Editorial Grijalbo.
- (1992). *El salvaje ante el espejo*. México: Coordinadora de Difusión Cultural-Universidad Autónoma de México-Ediciones Era.
- (1997). *El salvaje artificial*. México: Coordinadora de Difusión Cultural-Universidad Autónoma de México-Ediciones Era.
- BAS MARTÍN, N. (2001). «Juan Bautista Muñoz y las polémicas con Europa». *Estudis, Revista de Historia Moderna*, 27, 247-298.
- BITTERLI, U. (1982). *Los salvajes y los civilizados. El encuentro entre Europa y Ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BERIAIN, J.; LANCEROS, P. (1996). *Identidades culturales*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- BOLUFER, M. (2003). «Civilización, costumbres y política en la literatura de viajes a España en el siglo XVIII». *Estudis, Revista de Historia Moderna*, 29, 255-300.
- CEPEDA GÓMEZ, J.; CALVO MATURANA, A. (2012). «La nación antes del nacionalismo». *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XI, 9-22.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo atlántico del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLÓ, E. (2008). *Identidades mediáticas: introducción a las teorías, métodos y casos*. Barcelona: Editorial UOC.
- DIOSDADO CABALLERO, R. (1789). *Consideraciones americanas. Excelencia de la América Española sobre las extranjeras decidida con hechos*. Biblioteca del Palacio Real, ms. II/1.843.
- ESPONERA CERDÁN, A. (2007). «Las preocupaciones americanistas en la Europa y España del setecientos». En: ESPONERA CERDÁN, A. *El valenciano Luis de Sales O.P y su aventura californiana*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- ERICE SEVARES, F. (2009). *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*. Oviedo: Eikasía Ediciones.
- FERNÁNDEZ ARRILLAGA, I. (2002). *Éxodo y exilio de los jesuitas españoles según el diario inédito del Padre Luengo (1767-1814)*. Alicante: Universidad de Alicante.
- FUENTES FOS, C. (2008). *Juan Andrés: entre España y Europa*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- FUSI, J. P. (2000). *España: la evolución de la identidad nacional*. Madrid: Temas de Hoy.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (2010). «Los jesuitas y la memoria histórica». En: BELTRÁN, J. L. *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Madrid: Sílex Ediciones.
- (2011). *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*. Madrid, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores.

- (1994). «La manipulación de la memoria histórica en el nacionalismo español». *Manuscripts, Revista d'Història Moderna*, 12, 175-181.
- GERBI, A. (1982). *La disputa del Nuevo Mundo: Historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, E. y MARTÍNEZ-NARANJO, F. J. (2009). «La expulsión de los jesuitas de Cataluña». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 20, 115-136.
- GRUZINSKI, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español (siglos XVI-XVII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- (2010). *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUASTI, N. (2009). «Rasgos del exilio italiano de los jesuitas españoles». *Hispania Sacra*, 123, 257-278.
<<http://dx.doi.org/10.3989/hs.2009.v61.i123.87>>
- GUASTI, N. (2011). «Catholic Civilization and the evil Savage: Juan Nuix facing the Spanish Conquest of the World». En: ABBATISTA, G. *Encountering Otherness. Diversities and transcultural experiences in Early Modern European culture*. Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2011, 285-302.
- HALBWACHS, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HERNÁNDEZ, B. (2011). «Hernán Cortés según el abate Ramón Diosdado Caballero». En: VV.AA. *Tierras prometidas: de la colonia a la Independencia*. Barcelona: Centro para la edición de los clásicos españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 131-151.
- HERVÁS Y PANDURO, L. (2007-2009). *Biblioteca jesuítica española, 1759-1799*. Madrid: Libris (estudio introductorio, edición crítica y notas de Antonio Astorgano Abajo).
- JEDROWSKI, P. (2008). «La sociología y la memoria colectiva». En: ROSA RIVERO, A. *Memoria colectiva e identidad nacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- JULIÁN, A. (1787). *La perla de Santa Marta reconocida, observada y expuesta en discursos históricos*. Madrid: Antonio de Sancha.
- KOHUT, K. (2008). «Clavígero y las disputas sobre el nuevo Mundo en Europa y América». *Dossier Virreinos*, Revista Digital Destiempos, 14, 52-81.
- LE GOFF, J. (1991). *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- LÓPEZ CORDÓN, M. V. (2006). «De monarquía a nación: la imagen histórica de España en el siglo de la Ilustración». *Norba*, 19, 151-172.
- LLORENTE, M. (1804). *Saggio apologetico degli storici e conquistatori spagnuoli dell'America*. Parma: Luigi Mussi.
- MESTRE, A. (2003). *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons.
- MORENO LUZÓN, J-ARCHILÉS, F. (2007). *Construir España: nacionalismo español y procesos de nacionalización*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- NUIX, J. (2007). *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos, para ilustrar la historia de Raynal y Roberston*. Mairena del Aljarafe, Sevilla: Extramuros, D.L.
- MONTENGÓN, J. (1820). *La conquista del Méjico por Hernán Cortés. Poema Épico*. Nápoles: Battista Settembre.
- OLABARRI, I. (1996) «La resurrección de Mnemósine: historia, memoria, identidad». En: OLABARRI, I.; CASPITEGUI, F.J. *La nueva historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*. Madrid: Editorial Complutense, 145-174.
- OLICK, J. (1998). «Memoria colectiva y diferenciación cronológica: historicidad y ámbito público». *Ayer, Revista de la Asociación de Historia Contemporánea*, 32, 119-146.

- PAGDEN, A. (1993). *European encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. Yale: Yale University Press New Haven & London.
- PÉREZ GARZÓN, J. S.; MANZANO MORENO, E. (2010). *Memoria histórica*. Madrid: CSIC: Los libros de la Catarata.
- RICOEUR, P. (2002). «Definición de memoria desde un punto de vista filosófico». En: BARRET-DUCROQ, F. (dir). *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia* (Unesco, 25 de marzo de 1998-La Sorbonne, 26 de marzo de 1998). Barcelona: Granica, 24-28.
- RUIZ TORRES, P. (2011). «La historia en el primer nacionalismo español: Martínez Marina y la Real Academia de la Historia». En: SAZ, I.-ARCHILÉS, F. *Estudios sobre nacionalismo y nación en la España Contemporánea*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 19-55.
- SEBASTIANI, S. (2008). *Il limite del progresso. Razza e genere nell'Iluminismo scozzese*. Bolonia: Istituto italiano di Science Umane, Il Mulino.
- STIFONNI, G. (1989). *Verità della storia ragioni del potere nella Spagna del primo '700*. Milán, Franco Angeli.
- SUBIRATS, E. (1994). *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik.
- TIEZT, M.; BRIESEMEISTER, D. (eds.). (2011). *Los jesuitas expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Frankfurt: Vevuert; Madrid: Iberoamericana.
- TODOROV, T. (2008). *El miedo a los bárbaros, más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- (1987). *La conquista de América: La cuestión del otro*. México, Siglo XXI.
- (2002). *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península
- TRAVERSO, E. (2006). *Els usos del passat: història, memòria, política*. Valencia, Universitat de Valencia.
- VARELA J. (1994). «Nación, patria y patriotismo en los orígenes del nacionalismo español». *Studia Histórica, Historia Contemporánea*, 12, 31-43.
- VENTURI, F. (1984). *Settecento riformatore*, vol. IV (1760-1789) y V (1764-1790). L'Italia dei Lumi. Turín: Giulio Einaudi Editori.
- YAGÜE BOSCH, J. (1992). «Aspectos de la visión de América en los ilustrados». *Cauce*, 14-15, 639-668.
- ZEVALLOS, F. (1776). *La falsa filosofía o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás sectas convencidas de crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y potestades legítimas*. Tomo VI. Madrid: Antonio Fernández.