

AUTOIMAGEN DE ESPAÑA Y NACIONALISMO EN *EL SOL DE SEVILLA*, DE PABLO DE OLAVIDE (1800)

Javier Muñoz de Morales Galiana 

Universidad de Cádiz

javier.munozdemorales@uca.es

*RESUMEN: En la España del XVIII existía la necesidad, entre los propios españoles, de crear una autoimagen de España que sirviera como respuesta a las heteroimágenes tan negativas proyectadas desde Francia. La narración *El sol de Sevilla* (1800), de Pablo de Olavide, fue uno de los intentos más destacados por construir esta clase de discurso nacionalista. Aunque no es aún una novela histórica o romántica, se ambienta en la época de los Reyes Católicos y mitifica la idea de España como potencia civilizadora de otras a partir de una religión presentada siempre como sinónimo de paz y fraternidad entre humanos. Una religión que, de hecho, en Francia cada vez se estaba cuestionando más, lo cual el propio Olavide había señalado como causa de toda la barbarie acontecida durante la Revolución Francesa, de la que él mismo había sido víctima.*

PALABRAS CLAVE: Fernando V, Isabel I, Granada, Reconquista, novela hispanoamericana.

AUTOIMAGE OF SPAIN AND NATIONALISM IN *EL SOL DE SEVILLA*, BY PABLO DE OLAVIDE (1800)

*ABSTRACT: In the Spain of the 18th century, there was a need, among the Spaniards themselves, to create an autoimage of Spain that counter the negative heteroimages projected from France. The narration *El sol de Sevilla* (1800), by Pablo de Olavide, was one of the most outstanding attempts to create this kind of nationalist discourse. Although it is not yet a historical or romantic novel, it is set in the time of the Catholic Monarchs and mythologizes the idea of Spain as a civilizing state of others based on a religion always presented as synonymous with peace and brotherhood among humans. A religion that, in fact, in France was being questioned more and more, which Olavide himself had pointed out as the cause of all the barbarism that occurred during the French Revolution, of which he himself had been a victim.*

KEYWORDS: Ferdinand V, Elizabeth I, Granada, Reconquista, Hispanic American novel.



Copyright © 2022, Los autores. Este artículo está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY) (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

AUTO-IMAGE DE L'ESPAGNE ET NATIONALISME AU SOL DE SEVILLA, PAR PABLO DE OLAVIDE (1800)

RÉSUMÉ : Dans l'Espagne du XVIIIe siècle, il y avait un besoin, chez les Espagnols eux-mêmes, de créer une image de l'Espagne qui servirait de réponse aux hétéro-images négatives projetées depuis la France. Le récit El sol de Sevilla (1800), de Pablo de Olavide, fut l'une des tentatives les plus remarquables de construire de ce type de discours nationaliste. Bien qu'il ne s'agisse pas encore d'un roman historique ou romantique, il se déroule au temps des Rois Catholiques et mythifie l'idée de l'Espagne comme puissance civilisatrice des autres basée sur une religion toujours présentée comme synonyme de paix et de fraternité. Une religion qui, en effet, en France était de plus en plus remise en question, ce qu'Olavide lui-même avait désignée comme la cause de toute la barbarie survenue pendant la Révolution française, dont il avait lui-même été victime.

MOTS CLÉS : Ferdinand V, Isabelle I, Grenade, Reconquête, roman hispano-américain.

Recibido: 11/11/2022. Aceptado: 22/12/2022

La imagología, en términos de Nora Moll, es “el estudio de las imágenes, de los prejuicios, de los clichés, de los estereotipos y, en general, de las opiniones sobre otros pueblos y culturas que la literatura transmite” (2002: 349). Dentro del campo de estudio de esta disciplina, podemos distinguir, por un lado, las heteroimágenes, es decir, el conjunto de prejuicios o estereotipos sobre los otros, las personas consideradas como ajenas o diferentes a los grupos a los que pertenece el hablante; pero del mismo modo también existen las autoimágenes, es decir, la idea generalista, muchas veces equivocada y errónea, que los individuos tienen de la colectividad en la que se sitúan (Leersen, 2007: 27). Estas están estrechamente relacionadas con la creación de los nacionalismos, porque las naciones son, al fin y al cabo, comunidades imaginadas, que existen solo a partir de que alguien pueda concebirlas y pensar en ellas en un contexto imaginario (Anderson, 1993: 23). La autoimagen, por tanto, está claramente vinculada con la construcción del discurso nacionalista:

Asumiendo la identidad nacional/cultural como una especie de imagen de sí, una autoimagen que puede estudiarse con los mismos criterios que los usados para comprender la formación de las heteroimágenes, la escuela de Aquisgrán ha participado intensamente en los últimos años en la discusión sobre las cuestiones relacionadas con

el concepto de identidad nacional [...]. Dicho debate [...] está dirigido sobre todo a aclarar que la nación es un “mito” nacido con la modernidad y realizado por las inteligencias de los varios países (no sólo europeos), y que es un error considerarla según criterios teleológicos, es decir, como realización final de la historia. La contribución de la literatura al proceso de formación de una identidad nacional o colectiva sería la de crear un discurso unificador, capaz de contener y transmitir un conjunto de factores y símbolos reconocidos por todos los miembros de la comunidad (Moll, 2002: 358-359).

En España, la necesidad de construir una imagen propia empezó a hacerse notar a partir, sobre todo, del escritor José de Cadalso, quien insistía en que los españoles debían reaccionar a todas las ideas de su país, muchas veces hispanóforas, que se estaban desarrollando en el extranjero (Torrecilla, 1996: 55). En los tiempos de la Ilustración y de la Revolución Francesa, autores como Montesquieu o Masson de Morvilliers insistían en referirse a lo español como sinónimo de retraso, escasa civilización y conservadurismo. Al primero de estos respondió el propio Cadalso en su *Defensa de la nación española*, una carta a su amigo Meléndez Valdés compuesta en 1775, pero no descubierta hasta 1970 por Guy Mercadier (Peñas Ruiz, 2008: 148); mientras que al segundo replicó Juan Pablo Forner en 1786 con su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Gies, 1999: 311). Adviértase que todos estos textos son de finales del XVIII, momento histórico en el que comienza a surgir el nacionalismo propiamente dicho como artefacto cultural en diversos países (Anderson, 1993: 21). Por consiguiente, esa clase de ataques provenientes del extranjero no se veían solo como una crítica al gobierno, sino al conjunto de los ciudadanos hispanos, y estos tenían el deber y la responsabilidad, según estos discursos, de contraatacar.

El caso que aquí vamos a abordar es en parte muy similar al de los autores de la *Defensa de la nación española* o la *Oración apologética*. Nos referimos a Pablo de Olavide y Jáuregui, un político de origen limeño en una época en la que Perú no era un país independiente, sino un virreinato al servicio de la corona hispana; él mismo, de hecho, era sobrino del virrey Agustín de Jáuregui (Núñez, 1987: XV). Durante toda su vida cosechó fama de ser un “afrancesado”, debido sobre todo a sus tendencias heterodoxas (Núñez, 1987: XXVI-XXVII), pero todo eso cambió en sus últimos años de vida. Tras sufrir injustos castigos inquisitoriales a causa de una conspiración de Grimaldi contra el conde de Aranda (Gómez Urdañez, 2015: 374-390), Olavide emigró a Francia, donde estuvo a punto de perder la vida de un modo no menos inmerecido, esto es, por manos de unos revolucionarios que quisieron ajusticiarlo por

sus vínculos con la nobleza, a pesar de que él, de ideología siempre progresista, en todo momento había apoyado el levantamiento contra las jerarquías (Gómez Urdáñez y Téllez Alarcia, 2004: 27-28).

Desde entonces se avivó en él un desengaño absoluto con respecto a lo francés y a la Ilustración, que conllevó, a su vez, una preferencia explícita hacia todo lo español, a pesar incluso de todo lo que él mismo había sufrido bajo el régimen borbónico. De este viraje ideológico dejó constancia en sus últimos años de vida a partir de las novelas que publicó, las cuales mezclaban contenidos tomados de textos extranjeros con otros de su propia pluma. La primera de estas fue *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado*, publicada en 1797, tras su regreso a España. La obra, que aparentemente resultaba personal y casi autobiográfica, en parte adaptaba parcialmente *La Religion Chrétienne prouvée par les faits* del abate Houteville (Gómez Urdáñez y Téllez Alarcia, 2004: 23-24). Pero en el mismo prólogo aclaraba que se trataba de un texto compuesto a partir del desengaño que él mismo había experimentado al vivir y padecer en Francia; en concreto, condena la Revolución Francesa por parecerle una debacle de barbarie alejada por completo de los principios más básicos del cristianismo, y considera que España es una nación mucho más civilizada por tener el catolicismo como única e incuestionable opción confesional:

Comprehendí pues, que podía ser útil la publicación de estas cartas, especialmente en España, donde el cristianismo tiene su mejor trono. Esta nación generosa abunda de ingenios superiores, que a los ejercicios prácticos de la Religión juntan todas las luces para escribir este libro necesario, y ella misma se compone de un pueblo, que es cristiano desde la cuna, y religioso por instituto y por ejemplo. Me pareció que le (sic) recibiría con gusto y con respeto, y que entonces añadiendo un convencimiento ilustrado a la natural solidez y constancia de su carácter, sabría sostener y conservar su culto, aun en medio de los trastornos que pudiera acarrear la vicisitud de las cosas humanas, o por decirlo mejor, su instrucción impediría y cortaría de raíz semejantes turbaciones (Olavide, 2004: v. 1, 30).

En el resto de Europa, la libertad de pensamiento que había emanado a partir de los textos ateos escritos por Spinoza posibilitó el ascenso del radicalismo filosófico, de corrientes de pensamiento que venían a cuestionar todos los valores que tradicionalmente habían regido la sociedad occidental (Israel, 2012: 205-409). En España, por el contrario, el avance de estas ideas fue muy lento y muy relativo, porque, aunque sus intelectuales no quisieron mantener un retraso respecto al resto del

continente, tampoco se atrevían a contradecir ninguno de los dogmas eclesiásticos y preferían tomar como modelo al fraile Manuel Maignan, seguidor de Descartes (Israel, 2012: 655-657). A esto se le sumaba la pervivencia de la Inquisición, de la que el mismo Olavide había sido víctima, como hemos referido. Pero, por paradójico que resultara, al final de su vida él no sintió precisamente una actitud crítica hacia ese tribunal o hacia su propio país. Por el contrario, a pesar de –y gracias a– el terror inquisitorial veía en España una nación superior en todo a Francia, como puede apreciarse en el citado prólogo a *El Evangelio en triunfo*.

La traumática experiencia sufrida en el país vecino lo arrastró a caer en un absoluto pesimismo antropológico difícilmente conciliable con los ideales de filantropía y optimismo propios de la Ilustración. Sus ideas morales respecto a todo esto cristalizan en una de sus novelas más meritorias, *El inconstante corregido*, que amplía de un modo bastante novedoso un cuento francés con el mismo título y un argumento muy similar (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 387). La transformación de un texto breve en uno tan extenso daba lugar a la indagación filosófica y a la profundización psicológica, ya que la novela, a diferencia del cuento, es un género que, por definición, se presta a los detalles (Baquero Goyanes, 1988: 49), y gracias a ello puede desarrollar en esa narración sus ideas sobre el ser humano o la sociedad. Según Olavide, las personas son absolutamente incapaces de controlar sus propias pasiones y los discursos racionalistas resultan ineficaces para enmendar o corregir el comportamiento de nadie (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 394). La única manera de pretender de forma realista un cambio en la sociedad no es apelar a la inteligencia de ningún individuo, sino a sus emociones, y más concretamente al terror; por esto mismo la religión pasa a convertirse en el principal instrumento de regulación social, porque aprovecha el miedo de las personas a la muerte para imponer códigos de conducta determinados que habrán de cumplir estrictamente a fin de conseguir la salvación ultraterrena (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 395-396).

A partir de estas ideas podía quedar justificada toda crueldad truculenta que se impusiera en España desde el tan católico régimen de los Borbones. Si desde Francia se había construido una heteroimagen hispanófoba basada en la denuncia al fanatismo, con autores como los ya mencionados Montesquieu o Masson de Movilliers, la respuesta a esos estereotipos pasaba por crear otros nuevos que hiciesen ver esa honda religiosidad no como un elemento propio de la barbarie, sino de la civilización. El mismo Olavide insistía mucho en esta idea en *El Evangelio en triunfo*, donde atribuía

todos los horrores de la Revolución Francesa a la irreligiosidad de la filosofía heterodoxa:

¿Quién podía imaginar, que en una nación de las más ilustradas se pudiese ver trastorno tan horrible? ¿Que se hallasen en ella tantos individuos que a la voz de algunos incrédulos se prestasen con tanto furor a tal extremo de iniquidad? ¿Que la masa del pueblo más numerosa y menos corrompida viese casi con indiferencia ultrajar una religión santa y antigua, la misma que después de tantos siglos habían abrazado sus mayores? Esto parece increíble; pero lo cierto es que el movimiento fue tan violento y general, que las muchas almas religiosas que lloraban en secreto insultos tan execrables, no pudieron resistir a ese torrente de depravación.

No era difícil conocer, que la causa de todo esto era el funesto influjo de los modernos sofistas. Muchos años antes con la licencia de los escritos se había multiplicado el número de sus sectarios; sobre todo entre las gentes de cierta clase, que con más fortuna, y otra educación querían vivir a gusto de sus pasiones, y aspiraban a distinguirse por opiniones atrevidas (Olavide, 2004: v. 1, 28).

Dicho otra manera, la idea de España que el limeño vertebraba se basa en una oposición explícita frente a la Francia, tierra de irreligiosidad según ahí se describe. Dicho escritor murió en 1804 (Núñez, 1987: XXVII), y no pudo vivir la Guerra de Independencia. Pero, a partir de ese conflicto, en territorio peninsular prosperaron ideas muy semejantes, porque la identidad hispana empezó a basarse sobre todo en la concepción de un pueblo católico y caracterizado esencialmente por luchar contra el infiel, ya sean los musulmanes en la Edad Media o los ateos franceses a principios del XIX (Areedh, 2021: 114). Durante esos años, además, los románticos españoles tuvieron que enfrentarse a nuevos prejuicios vertidos desde el extranjero, ya que autores como Chateaubriand desprestigiaban a los españoles no ya por ser católicos o fanáticos, sino por la herencia musulmana presente en el territorio (Andreu Miralles, 2016: 85). La respuesta que generalmente se dio a este discurso pasaba por exaltar el cristianismo como aquello que había neutralizado todo contagio islámico (Andreu Miralles, 2016: 149-150), a partir de lo cual hubo especial interés en visibilizar la conquista de los territorios andalusíes como paradigma de la identidad nacional (Andreu Miralles, 2016: 79-81). A finales del XVIII, Olavide vivió una situación política relativamente distinta, pero, a pesar de todo, publicó una novela que sostenía una tesis muy similar: *El sol de Sevilla* (1800).

Se trata de una obra también sobre la toma de Granada por parte de los Reyes Católicos, pero no surgió como respuesta a toda la hispanofobia basada en vincular lo

español a lo musulmán, sino como verbalización de su necesidad por mostrar el catolicismo como elemento civilizador. Si en *El Evangelio en triunfo* el limeño había defendido que la religión preservaba en España un mayor orden social que en la irreligiosa y revolucionaria Francia, en *El sol de Sevilla* insistirá en esta visión utilitaria del credo cristiano, aunque en este caso sin oponerlo a la barbarie que atribuía a los descreídos. Por el contrario, recurrirá a los musulmanes, pero no para desmentir, como intentarían hacer los románticos, que el territorio hispano haya recibido influencia de estos, sino en un sentido más bien alegórico.

No fue esta la única novela en la que Olavide procedería de una manera semejante. Lo mismo ocurrió en *La hermosa malagueña* (1800), donde los árabes aparecen utilizados como alegoría, de un modo muy similar al del *Mahoma* de Voltaire, ya que no hay una inquina real contra el islam en particular, sino contra el fanatismo de cualquier tipo, y los musulmanes quedan ahí retratados como paradigma del radicalismo irracional (Muñoz de Morales Galiana, 2021a: 200-203). Por el contrario, y a pesar del tema que trata, en *El sol de Sevilla* no hay un esfuerzo especial por dar ninguna clase de imagen en torno a los andalusíes. Aunque se narra la toma de Granada, el autor no se detiene nunca en esbozar un solo personaje del bando rival, sino que prefiere centrarse en un conflicto dentro de los mismos cristianos. La religión, en ese caso, es lo que supone la principal solución al problema planteado, pero ese detalle adquiere unas connotaciones más o menos evidentes si el telón de fondo es la instauración del catolicismo en toda la península.

Para poder apreciar todo esto con todos los matices que ello implica, es necesario encarar dos cuestiones fundamentales relativas a *El sol de Sevilla*: por un lado, determinar, en la medida de lo viable, si este puede ser o no un texto original; por otro, comprobar hasta qué punto se trata de una obra que pueda categorizarse como novela histórica. Sobre lo primero, es prácticamente imposible dictaminar nada concluyente. Antes dijimos que Olavide no siempre componía desde cero, sino que se basaba en textos previos que modificaba a placer, y pusimos los ejemplos de *El Evangelio en triunfo* frente a *La Religion Chrétienne prouvée par les faits*, y *El inconstante corregido* como ampliación novelesca del cuento *L'inconstant corrigé*. Alonso Seoane (1985) agrega además el dato de que otras tres novelas eran traducciones libres de tres narraciones francesas; en concreto, *El fruto de la ambición*, *El amor desinteresado* y *Los peligros de Madrid*, que se corresponden con *Félix et Pauline* de Pierre Blanchard, *Ernestine* de Mari-Jeanne Riccoboni y *Guermeuil*, de Baculard d'Arnaud.

Es muy probable, por tanto, que *El sol de Sevilla* haya podido basarse, al menos parcialmente, en una obra anterior. Pero de esto último aún no tenemos ninguna prueba, como tampoco podemos garantizar que sea un texto enteramente original. Lo que sí nos consta es que Olavide, aunque trabajase sobre material previo, acostumbraba a adaptarlo y remodelarlo de modo que fuese atractivo y familiar al público español. Ejemplo de esto es *Los peligros de Madrid*, en la que la ciudad de París, que figuraba en el original *Guermeuil*, queda sustituida por la capital española (Alonso Seoane, 1989: 1162). Esta clase de operaciones entran en la categoría que Urzainqui Miqueleiz califica de “traducción-nacionalización”, es decir, cuando el traductor no se limita a trasvasar el texto al español, sino que también lo acomoda a las costumbres y gustos que considera nacionales (Urzainqui Miqueleiz, 1991: 633-634).

Por tanto, si el *modus operandi* de Olavide con otras novelas podría llevarnos a sospechar que *El sol de Sevilla* es una traducción, los mismos precedentes que hay en los estudios sobre su narrativa podrían también, con el mismo derecho, movernos a intuir que *El sol de Sevilla* no sea una traslación literal de la presunta obra previa, sino una “traducción-nacionalización”. El texto en el que podría haberse basado no tendría por qué ambientarse en Sevilla, ni siquiera en España, y menos aún tratar sobre la conquista de Granada por los Reyes Católicos. Todos esos elementos podrían haber sido introducidos por el mismo Olavide sobre un original acerca de otros asuntos, el cual no habría sido solo traducido al español, sino también “nacionalizado” en el proceso.

Esto nos remite a la otra cuestión que necesariamente debemos abordar, esto es, la relación de la novela con la narrativa histórica. Ya Álvarez Barrientos ha comentado que, en sí, el texto no es para nada una novela de tipo histórico o romántico, sino que tan solo se sirve de tiempos pretéritos para conseguir una mayor libertad creativa, es decir, una verosimilitud que no podría ser tal si emplazase el relato en un tiempo más cercano y conocido por sus lectores, quienes podrían mostrar un grado mayor de descreimiento si lo narrado se contradijera con su realidad cotidiana (Álvarez Barrientos, 1991: 325-326). Y esto, en sí, no es compatible con el concepto de “novela histórica” que desarrolla Lukács, para quien los textos merecedores de dicho marbete no se limitan a ambientarse en algún momento del pasado, sino que aprovechan las circunstancias históricas a las que apelan para explicar el comportamiento de los personajes (Lukács, 1966: 155). Dicho de otra manera, el argumento de una novela histórica que realmente lo sea jamás podría trasladarse a

otras circunstancias espaciotemporales, porque en cada caso dependería estrictamente de las que se han escogido.

Por ende, si retomamos la hipótesis de que *El sol de Sevilla* pueda ser una traducción, y más concretamente una traducción-nacionalización, no podríamos, en modo alguno, juzgarla como “novela histórica” en un sentido estricto a la manera de Lukács. Y es que la trama que desarrolla, junto con el comportamiento de sus personajes, no depende realmente de que se ambiente en Andalucía durante la conquista de Granada. *Grosso modo*, el texto relata la historia de un caballero celoso, el marqués del Álamo, que da crédito a los rumores de que su mujer, Laura, le ha sido infiel mientras él batallaba en la guerra, y, tras asesinar a su supuesto amante, manda matarla también a ella en venganza. Después, descubre que es inocente y decide suicidarse, pero logra refrenar sus impulsos gracias a un cura que le recuerda cómo también para él hay misericordia divina. Más adelante se descubre que Laura en sí seguía viva, pero sobre el marqués pesa una sentencia de muerte por los dos homicidios, el real del amante y el imaginario de ella, que nunca se llevó a cabo. La esposa entonces suplica a los Reyes Católicos piedad, y estos tienen compasión del protagonista, luego el relato concluye felizmente.

Este argumento, con esas mismas características, puede en sí trasladarse a muchos otros contextos históricos y geográficos totalmente ajenos a las luchas peninsulares entre cristianos y musulmanes. Para poder plantear una trama con esas características y esos personajes, solo harían falta tres requisitos en relación al cronotopo escogido: primero, que haya alguna clase de conflicto bélico en el que el esposo pueda participar; segundo, que todo tenga lugar en una cultura monógama donde la exclusividad en las relaciones sexuales no pueda quebrantarse sin incurrir en algún tipo de traición; y tercero, que todo ello ocurra en un contexto cristiano que condene el suicidio y otorgue cierto peso a las autoridades de esa religión. Sobre esto último, la presunta obra de origen ni siquiera tendría por qué haber mostrado a un cura católico, sino a un pastor protestante, en tanto que el cambio de credo dentro del cristianismo era una modificación común dentro de las traducciones-nacionalizaciones, como ocurre en *Anastasia* de Antonio Marqués y Espejo (Rodríguez Morín, 2021: 132). Es decir, que el escenario escogido y el momento histórico no condicionan de manera determinante el argumento, ni restringen la dimensión factual del relato.

Si nos ceñimos, por tanto, a lo denotativo, es indiferente que el relato se ambiente en tiempos de los Reyes Católicos o en cualquier otro momento, como

también podría contarse esa misma historia ubicándola en otro país distinto de España. Desde un punto de vista literario, todo ello son detalles accesorios cuya modificación no altera en esencia el texto. Pero todo cambia si prestamos atención a lo connotativo. Por mucho que no sean apenas relevantes para el argumento las realidades extratextuales a las que la narración apela, al texto subyacerá siempre una determinada visión del lugar o la época en que el relato se ubica. En términos imagológicos, podríamos decir que es distinta la imagen que en cada caso está proyectando. Por ejemplo, *Guermeuil* de Baculard d'Arnaud, que se desarrolla en París, esboza una idea muy concreta de cómo era la capital de Francia. Pero eso cambia cuando Olavide transforma ese texto en *Los peligros de Madrid*. En esa otra novela no habrá ya una proyección de París, sino de Madrid, aunque las similitudes con el original sean tantas que no haya muchas diferencias apreciables entre uno y otro municipio tal como quedan trazados en las dos versiones de esa historia. Pero el público, en cualquiera de los casos, no era consciente de esto, al menos, no antes de 1985. Los contemporáneos de Olavide que lo hubieran leído sin tener idea de su fuente francesa no habrían percibido el texto como una novela sobre París, sino sobre Madrid, y estarían más expuestos a asimilar una serie de concepciones imagotípicas en torno a la capital de su propio país. En ese caso concreto, y como el propio título indica, estarían más proclives a percibirla como una ciudad “peligrosa”, a pesar de que, paradójicamente, esos peligros estén importados de París, y no del París real, sino del que imaginaba Baculard.

Según la teoría literaria actual, y en concreto la de Jesús G. Maestro, la literatura no proporciona conocimientos, sino que los exige (Maestro, 2017: 2960), luego no es realista pretender que un lector aprenda sobre una ciudad a partir de una narración ficticia que trate sobre dicho municipio. Pero debemos admitir que no todo el público accede a las obras literarias con la preparación teórica que sería deseable, y menos aún en la España del siglo XVIII, donde la novela se veía, si no como arte, sí como un vehículo para el aprendizaje y la instrucción de sus respectivos lectores (García Garrosa y Lafarga, 2004: 11). Desde una mirada crítica propia de nuestro presente podríamos juzgar como fraudulentas esas pretensiones, pero tenían lugar y contribuían a la propagación de “imágenes” en los términos de Guillén, que define “imagen” como la “visión forzosamente arbitraria, automatizada y entontecedora de aquellas complejidades –pueblos, ciudades, nacionalidades– que desconocemos” (1994: 143). La imagen, por definición, no deja de estar en las antípodas del conocimiento real. Supone, como ya vimos, un prejuicio en el sentido más etimológico de la palabra, porque no brota de ningún juicio empírico, sino de la presunta información adquirida

de fuentes poco fiables. Y la literatura, en sí, es “una trampa para quien no sabe razonar” (Maestro, 2017: 2960). En este caso concreto, es el origen de datos erróneos, inexactos o tergiversados, pero que pudieron quedar asimilados como verdades por el público menos preparado que accediera a esa clase de novelas.

Ningún lector de Bacular d’Arnaud pudo aprender nada realmente sobre París, sino que comprendería mejor *Guermeuil* si conociese los entresijos de la capital francesa. Del mismo modo, menos aún se pudo haber asimilado ningún dato real sobre Madrid habiendo leído *Los peligros de Madrid*; al contrario, conocer las circunstancias de Olavide y sus ideas roussonianas sobre el menosprecio de la ciudad (Núñez, 1987: LII) permitiría entender los matices que el limeño introdujo en su versión del texto. Y lo mismo ocurriría con la obra, en caso de que exista, en la que hubiera podido basarse para componer *El sol de Sevilla*. Si tratase sobre algún otro conflicto bélico ubicado en un país extranjero, el público original no habría aprendido nada ni de esa guerra ni del territorio en que tuvo lugar. De igual manera ocurre con los propios lectores de *El sol de Sevilla*, que en ningún caso habrían accedido a ningún dato real sobre la conquista de Granada y el tiempo de los Reyes Católicos.

No obstante, esta última novela –o versión– cobra especial interés si asimilamos la literatura como origen de prejuicios, desinformación y, en definitiva, imágenes, más aún en la España del XVIII, donde, como hemos visto, se pretendían utilizar narraciones así como herramientas educativas. El público menos preparado de *El sol de Sevilla* no solo desconocería el posible original extranjero en el que se habría basado, dato que aún hoy no sabemos, sino que tampoco tendrían conocimientos suficientes sobre Granada, la Edad Media, al-Ándalus o los Reyes Católicos. El discurso nacionalista que empezaba a consolidarse en aquellos años no favorecía precisamente un acercamiento científico a la historia; al contrario, el nacionalismo decimonónico viene desde entonces utilizando la enseñanza en estudios históricos y geográficos como instrumento para la creación de identidades nacionales (Pérez Garzón, 2008: 40-46). Al fin y al cabo, el sentimiento nacionalista no tiene relación alguna con la asimilación empírica de conocimientos, sino que, como bien señala Pérez Vejo, no deja de ser otro tipo de religión (1999: 19). Los nacionalismos, como también advierte Maestro, suponen un reduccionismo psicologista que pasa por ignorar la realidad externa en favor de sentimientos subjetivos (2017: 2960); en ese sentido, no son diferentes de cualquier otro tipo de credo.

Las relaciones entre la literatura y las tendencias nacionalistas surgidas a partir del Romanticismo han sido ampliamente estudiadas en el trabajo de Andreu Miralles

(2016); la novedad en el caso de Olavide y *El sol de Sevilla* reside en que se trata de un texto muy temprano y previo a la consolidación propiamente dicha del movimiento romántico. Con independencia de que se trate de un texto original o no, el análisis de todos los matices introducidos ahí sobre la historia de España y la conquista de Granada nos permitirían, en definitiva, un acercamiento al discurso nacionalista o protonacionalista tal como estaba en Olavide, quien pudo haber introducido *motu proprio* todas las alusiones a la historia patria si no hubiese compuesto el texto desde cero, y tal como quedó transmitido, si no a todos sus lectores, sí a los más ingenuos y menos preparados.

En ese contexto, y al margen del argumento o el mérito literario de la obra, sí es relevante el hecho de que se ubique en la Andalucía medieval, porque dará una visión muy concreta de esa realidad, que tan decisiva sería en años posteriores para la consolidación del nacionalismo hispano (Andreu Miralles, 2016: 79-81). Aunque la trama, como vimos, podría ser extrapolable a cualquiera otro escenario, el que ha escogido cobra determinadas connotaciones si atendemos a un paralelismo más o menos evidente entre el microcosmos individual del protagonista, el marqués del Álamo, y el macrocosmos colectivo en el que transcurre su historia, esto es, el sitio de Granada. El héroe de esta novela desde un inicio queda descrito como “un joven de una presencia muy gallarda, de gran talento”, que “tenía la reputación de ser muy honrado y generoso” (Olavide, 1987: 174)¹, pero también con un lado irracional e impulsivo, que demuestra sobre todo cuando mata al hombre que presuntamente había tenido una relación sexual con su esposa:

A estas palabras el sevillano se levanta y dice: es imposible. El extremeño le replica: esperad, que no lo he dicho todo. El marqués *con el corazón destrozado por todas las furias va a levantarse arrebatado de la cólera*; pero oyéndole que aún tenía que decir, se contuvo, y aguardó que acabase. El insolente joven continúa: en el discurso de la noche me quejé de mi suerte, que me concedía tanta dicha cuando no podía gozarla más que poco tiempo. Que yo la prometía (sic), luego que pudiera, volver a verla, y consagrarla (sic) mi vida; pero que era muy duro separarse tan presto; que la pedía (sic) que por última gracia me diese un retrato suyo, que me consolase en su ausencia. Ella me dijo que en aquella hora era imposible, porque no podía ir a buscarlo sin exponerse a ser sentida; pero que si podía volver la noche siguiente me lo tendría prevenido: yo la

¹ Todas las citas a *El sol de Sevilla* que figuran en este trabajo provienen de esa misma edición. En esta la novela aparece titulada como *Laura o el sol de Sevilla*, pero suprimimos aquí, al mencionarla, la primera parte de la disyunción, ya que, al igual que ocurrió con varias otras narraciones suyas, fue invención de un impresor norteamericano y no del propio Olavide (Gutiérrez Cuadros, 2008: 38).

respondí (sic), que aunque mi viaje era tan urgente, me detendría un día más solo por conseguir este favor, y pasar otra noche con ella. En efecto me detuve ayer sábado. Anoche mismo fui introducido a su alcoba del mismo modo que la noche anterior, me dio este retrato, y partí esta mañana: si no queréis creerme, ved el retrato con vuestros mismos ojos.

Diciendo esto se desabrocha el pecho, y enseña un retrato que tenía colgado al cuello: todos se levantan para verlo, y el marqués también: este echa una ojeada, y reconoce no solo que es de su mujer, sino que es uno de los que él mismo había pintado con su propia mano. Entonces no pudiendo dudar ya de su afrenta, *furioso y más rápido que el rayo, le atraviesa con su daga dos o tres veces el corazón, y le deja en un momento sin vida* (179, la cursiva es nuestra).

Hay, como vemos sobre todo en las palabras resaltadas, especial ahínco por parte del narrador no solo en describir la intensa emotividad colérica del marqués, sino en mostrarla al incidir sobre el ensañamiento fruto de su propia furia, lo que podemos ver cuando no se conforma con clavarle una sola vez la daga a su enemigo, sino que lo vuelve a hacer una segunda y aún una tercera. A partir de ahí, ese sentimentalismo desbocado lo arrastra a comportarse “como un toro celoso, que mata todo lo que encuentra: unas veces daba gritos furiosos, como si hubiera perdido la razón: otras oprimido por sus angustias y sollozos se sentía sofocado” (180), y la resolución a la que llega es la de mandar matar a su esposa, aunque no por su mano:

Y el marqués antes de entrar en ella dice a Martorel: amigo, vete a la ciudad, dile a esa mujer indigna que estoy aquí, que venga sola porque vengo de secreto, y no quiero que lo sepa nadie: tráemela para que mi mano la destroce (sic) ese pérfido y vil corazón: Martorel se disponía a obedecer. Pero el marqués lo detiene, y le dice: no, aguarda, yo voy a confesarte mi flaqueza: yo no me siento con fuerzas para darla (sic) la muerte por mi mano: yo la he amado tanto, que a pesar de su infamia jamás podré recabar de mí consumir esta acción; una ojeada de esta infame me quitará el valor, una palabra suya al tiempo de dar el golpe suspenderá mi brazo. Este horrible oficio pertenece mejor a la amistad: anda tú, Martorel, tráela a esta casa diciéndola (sic) que estoy aquí; pero yo me volveré, hazla tú entrar en ella, dala (sic) la muerte sin decirla (sic) una palabra, esconde su cadáver en la tierra; pero antes córtala (sic) los cabellos, quítala (sic) sus vestidos, y ven con ellos a encontrarme en el campo (180-181).

No sin razón esta novela aparece citada como ejemplo de sensibilidad extremada dentro de las novelas de Olavide (Alonso Seoane, 1995: 55). La cólera del marqués no solo es tal que pueda presentárenos como un sujeto iracundo, sino que

quiere, aunque no por su propia mano, proporcionar un castigo a su esposa que raya en lo truculento, y que podría haber llevado a una conclusión en la novela por completo trágica y catastrófica. Es entonces cuando la religión cristiana se impone como *deus ex machina* mediante la acción del cura, momento decisivo para la obra:

Apenas acabó el cura, cuando el marqués dando un profundo suspiro, exclama a gritos, ¿será verdad? ¿Será posible? Y se desata en un abundante y lastimero llanto. Después con acentos interrumpidos, le dice: ¿qué me decís señor cura? ¿Qué me decís? ¡Santo cielo! ¿Qué es lo que has hecho, verdugo? ¿Qué es lo que has hecho monstruo horrible? No puedes hallar perdón ni en la tierra, ni en el cielo. Es justo que sea castigada tu loca precipitación. Es justo que un suplicio infame sea la recompensa de tu crédula temeridad. El cura quería sosegarlo; pero él le dijo: dejadme, señor, yo no soy digno de vuestras atenciones: yo soy el más odioso de los tiranos, el más precipitado de los monstruos: yo he hecho dar la muerte a esa mujer adorable: yo he hecho arrancar la vida, con el título de infame prostituida, a la que era sumamente casta y honrada, a quien no mereció ningún hombre besar los pies. El cura se quedó sorprendido, y el marqués proseguía con el tono más dolorido. Sí. Idolatrada Laura: sí, mujer, en lo humano sin igual, tú serás vengada. El monstruo que te sacrificó a las fuerzas de sus temerarios celos, y a la bárbara saña de un falso pundonor, no se contentará con el atroz martirio de sus voraces remordimientos; y si el verdugo no espía su delito en una plaza pública, él mismo te vengará con su propia mano. [...] El cura se quedó con el marqués, procurando calmar la violencia de su dolor, y se valió para esto de todas las armas de la cordura y de la religión. Pero el marqués estaba frenético, y quería destrozarse con sus propias manos. El cura le decía: que pues a pesar de tantas apariencias, Dios había hecho conocer tan presto su inocencia, él sabría dar remedio también a males que parecían desesperados. Pero el marqués le respondía con el acento del despecho, ¿qué remedio, señor, si ya está muerta?— Pues, señor, si lo está, su inocencia la ha conducido, sin duda, al destino de la virtud, tratad de acompañarla; y si queréis morir, haced, por lo menos, de manera que Dios os perdone este delito, para esperar ponerlos a su lado.— ¿Pues qué? ¿Hay todavía misericordia para mí?— Sí, señor. Ella tiende los brazos desde el cielo; vuestra mujer está implorando piedad divina. —¡Qué! ¡Mi ultrajada mujer podrá perdonarme!— ¿Cómo no ha de perdonaros, cuando Dios os perdona? Con estos y otros discursos iba el cura sosteniendo al infeliz marqués, hasta que con el tiempo, y sus reflexiones, le hizo pensar en acogerse a la misericordia divina, y a los auxilios de la religión (186-187).

Cuando el marqués conoce, por boca del cura, que su mujer es inocente, toda ira contra ella se desvanece, pero no por ello abandona su carácter colérico; antes, por el contrario, se intensifica hasta llegar a los extremos del satanismo en tanto que su

autodesprecio lo lleva a renegar de la misma misericordia de Dios, de la que no se considera merecedor por haber cometido, presuntamente, un feminicidio atroz. Brota ahí una actitud por completo suicida e irreligiosa, tal como ocurre en el *Werther* de Goethe, pero la religión católica actúa ahí como dique de contención respecto a esas pasiones, del mismo modo que se vería, más de dos décadas después, en la novela *Voyleano* (1827) de Estanislao de Cosca Vayo, respuesta explícita a la del célebre escritor alemán (Muñoz de Morales Galiana, 2021b: 63-66). De igual modo, la vena satánica que ahí vemos se está adelantando a lo que será un rasgo muy habitual en la novela del Romanticismo español (Sebold, 2002: 39), aunque conviene matizar que en muchos casos esa actitud transgresora no tenía más propósito que el de ensalzar una redención posterior a la manera católica (Muñoz de Morales Galiana, 2022a: 47-60).

El sol de Sevilla se adelanta, por tanto, a mucha de la narrativa posterior, aunque cabe puntualizar que no fue la única novela de Olavide que lo hizo. En este sentido, la trayectoria psicológica del marqués recuerda mucho, aunque con menos profundidad, a la del que quizá sea el personaje más complejo creado por Olavide. Nos referimos al conde de la Floresta, protagonista de *El inconstante corregido*, que en la novela del limeño adquiere una serie de matices de los que carecía su equivalente del texto original francés, Charisius. En concreto, el miedo al infierno, que aprende de un cura, es lo que permite ponerle fin a su conducta libertina y apasionada (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 391-399). En *L'Inconstant corrigé*, por el contrario, son los flirteos de su amada con otros hombres lo que llevan al protagonista a una actitud más leal; Olavide, aunque mantiene esa estratagema en su propio texto, la muestra como insuficiente para lograr la redención de una persona (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 387), por lo que la religión pasa a ser algo obligatorio para esto.

Algo parecido, aunque más sencillo, es lo que ocurre en *El sol de Sevilla* según hemos podido comprobar. Es cierto que, de entrada, el marqués no es una persona de conducta en inicio tan contraria al dogma eclesiástico como el conde de la otra novela; al contrario, es un valeroso guerrero, ejemplar y comprometido con la causa cristiana. Sus problemas de conducta parecen venir, precisamente, de esa tenacidad, que no solo queda reducida a un comportamiento para con los enemigos infieles, sino que extrapola al supuesto burlador de su mujer, al que asesina cruelmente, y también a su propia esposa, cuya muerte decreta, si bien no se atreve a ejecutar él mismo. La religión, y más concretamente la católica, es ahí la que resuelve el conflicto. El cura le hace ver que ella es inocente; entonces, cuando el marqués se cree feminicida, su cólera se vuelve contra sí mismo, y ahí es donde vemos su actitud más irreligiosa,

porque quiere suicidarse al verse demasiado miserable incluso para Dios, de quien descrea como salvador. Pero estos ímpetus quedan calmados por el mismo clérigo que le advierte de la verdad sobre su amada, ya que le hace ver, como podemos comprobar en lo citado, que aún queda misericordia hasta para él. Finalmente es también el cura quien le prepara un encuentro con su esposa, que en realidad sí seguía viva, lo que propicia un final feliz y una recompensa por volver a confiar en Dios y elegir permanecer con vida: “Laura da un grito inflamada de amor; aparece a sus ojos, y corre a arrojarle entre sus brazos. A pesar de todos los preparativos del cura, el corazón del marqués no puede resistir al ímpetu de su gozo, y cae desmayado” (190).

De este modo, y al igual que en *El inconstante corregido* y otras tantas novelas españolas posteriores, el énfasis no recae sobre la conducta pecaminosa del marqués, sino sobre su redención. Pero la historia, aunque afín a las ideas del limeño, sigue siendo modificable y extrapolable a otros cultos. Un argumento idéntico podría trasladarse a la Francia del XVI, y el marqués podría ser un guerrero hugonote que ha moderado su conducta gracias a un pastor. Pero, en ese caso, cambiarían las connotaciones imagológicas, porque se estaría dando una imagen de Francia, del protestantismo y del siglo XVI, mientras que en *El sol de Sevilla*, sea creación íntegra o parcial de Olvide, de lo que se está ofreciendo un punto de vista particular es de España, del catolicismo y del siglo XV.

En concreto, lo más significativo es el hecho de que la religión por la que el marqués ha combatido, la católica, ejerza en esta novela una función pacificadora y civilizadora. Ello condiciona a que el público pueda ver de otra manera el escenario de fondo. Si el impulsivo protagonista ha podido actuar de una forma pacífica y mesurada gracias a un cura católico, lo mismo podrá ocurrir con la totalidad de los granadinos si estos han sido conquistados por las tropas cristianas, portadoras en ese caso de paz y civilización.

En este sentido, el punto de vista es fundamental para entender la novela. El escritor, que no tiene ninguna clase de compromiso con la realidad histórica, puede – y así lo hace – ofrecer cualquier visión sesgada sobre el asunto que desee. La tesis que subyace a *El sol de Sevilla* difícilmente sería sostenible si el cura en cuestión fuese, como en *Cornelia Bororquia* de Luis Gutiérrez, un sujeto corrupto y libidinoso que secuestra a una mujer inocente para su propio placer sexual. Un texto de carácter anticlerical querrá, por definición, mostrar siempre los defectos de la Iglesia, mientras que otro como el de Olvide ofrecerá una visión igual de sesgada, pero a la inversa, es decir, mostrando los beneficios que la religión cristiana tiene para la sociedad. No

sin razón ha advertido Dufour que Gutiérrez compuso su novela como respuesta a la narrativa apologista de Olavide; concretamente, a *El Evangelio en triunfo* (Dufour, 2005: 58-59). Por esto mismo no habría sido muy coherente que se intentase dignificar de alguna manera a los musulmanes en *El sol de Sevilla*; de hecho, la empresa de los Reyes Católicos queda generalizada en “limpiar a España del último resto de los moros” (175, la cursiva es nuestra), como si “España” fuese una realidad contaminada de alguna manera con una suciedad constituida por el total de los musulmanes que ahí quedaban.

Sin embargo, al final de la novela queda implícito que estos también pueden redimirse, al igual que el marqués, gracias a la nueva religión que domina en su tierra. Esta estructura recuerda, de hecho, a la que más de dos décadas después utilizaría Rafael Húmara y Salamanca para componer la primera novela romántica, en sentido estricto, que se escribió en español: *Ramiro, conde de Lucena* (1823). Ese texto trata, de igual manera, sobre la conquista de una ciudad andaluza dominada por los árabes, aunque en ese caso es Sevilla; y, también de un modo parecido, el protagonista ostenta una conducta pecaminosa e impulsiva, que logra redimir gracias a la religión. De nuevo, microcosmos y macrocosmos se interrelacionan, y Húmara hace coincidir el triunfo de Cristo en Sevilla con esa misma victoria en el alma del héroe (Muñoz de Morales Galiana, 2022a: 62).

En *El sol de Sevilla* Olavide se adelanta, veintitrés años antes, a ese mismo planteamiento. Para entender esto, conviene tener en cuenta que, aparte de la espiritualidad del marqués, su redención es posible en el plano social ya que el rey Fernando decide apiadarse de él. En un inicio estaba “condenado al suplicio” por “la muerte verdadera del extremeño, y la imaginada de Laura” (189), pero el monarca prefiere no llevar a cabo la ejecución tras escuchar los ruegos de su sensible esposa, a quien habla en estos términos: “tú gozarás de un esposo que te adora, pero yo también conservaré un guerrero brillante que me hace grandes servicios” (190). Al final de la obra, cuando el conflicto personal del protagonista ya ha quedado resuelto, tiene lugar una conversación con el rey Fernando que viene a resaltar la relevancia de la victoria recién obtenida, lo que acentúa el tono feliz con que concluye el relato:

Este suceso causó mucho ruido en el campo; todos vinieron a felicitar a los dos esposos. La reina Isabel quiso ver a Laura, y quedó tan prendada, que para no separarse de ella la nombró dama suya. El Rey Católico cuando fue a presentarse el marqués, le recibió con alegría; y habiéndole hecho contar su propia historia, le dijo: ve aquí los riesgos de una lengua fácil, y de una resolución precipitada.

El marqués contribuyó mucho con su valor a la toma de Granada; y el día que se rindió esta ciudad, y que los generales fueron a congratular al monarca, este le dijo: tú me has dado una buena joya, y me la debías, porque yo te había hecho recobrar un mejor tesoro (191).

Como bien advierte Pérez Vejo, la necesidad de remitirse a figuras fundacionales es esencial en la creación de los nacionalismos (1999: 80). Durante el XIX, los románticos contemplaron en el cristianismo peninsular el origen de España, y los mismos historiadores se refirieron muchas veces a su país, cuyos límites muchas veces asociaban a los del territorio ibérico, como algo destinado a convertirse en lo que sería, con las delimitaciones geográficas decimonónicas (Pérez Garzón, 2001: 11-12). En el terreno concreto de la novela histórica, no podemos pasar por alto que el tema escogido nunca es casual, sino que responde siempre a un sesgo ideológico del autor, que tiene especial afán por visibilizar una realidad histórica en vez de otra (Fernández Prieto, 2003: 211); si aplicamos esto al caso del nacionalismo, la intencionalidad será muchas veces la de visibilizar a aquellos “padres de la patria”, como muchos novelistas españoles harían, por ejemplo, con la figura legendaria de Bernardo del Carpio (Muñoz de Morales Galiana, 2022b: 135-136).

En los casos respectivos de Olavide y Húmara, aunque no sean novelistas históricos en sentido estricto y a la manera señalada por Lukács, ocurre algo parecido dado que insisten en visibilizar la acción de dos monarcas que la vez fueron conquistadores de dos de las ciudades más relevantes de España y Andalucía en general; es decir, la toma de Sevilla por Fernando III en *Ramiro, conde de Lucena*, y la victoria sobre Granada por Fernando V en *El sol de Sevilla*. En ambos casos los hechos reales no son tan relevantes como las historias de personajes inventados, que por serlo ofrecen más libertades creativas y posibilidades de componer algo atractivo para el público, pero precisamente ese recurso será el que lleve a plantear como más atractivas para los lectores obras así que libros de historia propiamente dichos. Ya vimos cómo, de hecho, en el XVIII se le adjudicaba a la novela un potencial didáctico, muy en consonancia, además, con el ideal dieciochesco de *docere et delectare* que quedaba reflejado en la poética de Luzán (1977: 185). Es decir, dar algún tipo de enseñanza, en este caso histórica, como información sobre la conquista de Granada, pero mediante el deleite, o sea, mediante una historia inventada y más o menos atractiva, a saber, la del marqués.

Esta tendencia de ver lo literario como instrumento educativo no desaparecería del todo en el Romanticismo, sino que se transformaría. La deficiente educación

pública que había entonces remitía a las obras de ficción como vía por la que adquirir conocimientos de tipo histórico (Préstamo Landín, 2019: 37-38), y *Ramiro, conde de Lucena* apareció como uno de los textos inaugurales en esta tendencia, porque al menos familiarizaba al gran público con un asunto real, es decir, la conquista de Sevilla por Fernando III. Pero si retomamos lo asumido anteriormente sobre que la literatura no aporta conocimientos reales y sobre que el nacionalismo no es más que otro tipo de religión, el presunto “docere”, en ese caso, no puede entenderse como un proceso de aprendizaje real, sino de alienación, es decir, de sugestionar a los lectores más ingenuos para que sean más propicios a acatar un discurso tan poco científico y racional como el del nacionalismo. Y en *El sol de Sevilla* ocurre exactamente lo mismo.

La novela de Olavide quizá no sea tan formalmente renovadora como la de Húmara, que introdujo por primera vez muchas de las novedades estéticas que el Romanticismo ofrecía (Shaw, 1998: 14), pero es idéntica a *Ramiro, conde de Lucena* en tanto que favorece una imagen positiva de los reyes cristianos como patriarcas fundadores y configuradores de lo que España es. Con todo, es desde luego anacrónico hablar de “España” como nación antes de 1812 (Pérez Vejo, 2015: 11-12); en la Edad Media, en tiempos de los Fernando III y V, tal idea remitía a una realidad más bien geográfica, política solo en el caso de los cristianos (Maravall, 1964: 197), porque ahí no tenía lugar hablar de ciudadanos españoles en sí, como ocurriría en tiempos de Húmara, sino de súbditos al servicio de sus respectivos reyes. Por el contrario, todo cambia en el siglo en que vivió Olavide, el XVIII, cuando la Ilustración se convierte en el principal caldo de cultivo del nacionalismo como alternativa al Antiguo Régimen (Álvarez Junco, 2013: 206), lo que desembocaría en la Constitución de Cádiz como fundación legal de España como nación. Las ideas de Rousseau sobre el contrato social fueron fundamentales para la creación de la ciudadanía contemporánea (Álvarez Junco, 2001: 59-60), y el ginebrino fue, precisamente, una de las principales influencias sobre el pensamiento del limeño, sobre quien siguió pesando luego incluso de sufrir los horrores de la Revolución Francesa y el consiguiente desengaño (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 392-398).

Pero, como bien señala Babbit, el autor del *Emilio* fue un ilustrado en contra de la Ilustración, y uno de los primeros intelectuales que concedieron importancia al lado irracional del ser humano (Babbit, 1991: 166). Estas ideas fueron especialmente atractivas para Olavide en su etapa más descreída y pesimista, cuando ya había descreído del racionalismo como método para enmendar las conductas humanas

(Muñoz de Morales Galiana, 2020: 398-399). La nueva corriente roussoniana, que cristalizaría en el Romanticismo, le resultaba mucho más coherente; de hecho, ese interés por las pasiones fue lo que lo llevó a configurar las ideas que subyacen a *El inconstante corregido* sobre el miedo al infierno del cristianismo como regulador social (Muñoz de Morales Galiana, 2020: 399).

No debe sorprendernos, por ello, que este mismo escritor fuese también pionero en un nacionalismo español relacionado también con el pensamiento del ginebrino. Olavide estaba decepcionado con Francia y las ideas de la Ilustración, porque había sufrido de primera mano las consecuencias más truculentas de la inestabilidad política que supuso la Revolución Francesa en su pleno apogeo. En contraposición se le planteaba una idea de España muy atractiva. Si aplicaba la tesis contractual de Rousseau a su propio país, uno de los principales rasgos comunes que encontraba en la totalidad de los españoles contemporáneos era la pertenencia a una religión común para todos, el catolicismo. En concreto, y como ya vimos, es en el prólogo de *El Evangelio en triunfo* donde resalta que España es el país en que mejor estaba asentado ese culto.

Es obvio que se refiere, en concreto, a la España de finales del XVIII, que contrapone dialécticamente a la Francia de ese mismo siglo. Pero en *El sol de Sevilla* plantea algo en esencia similar respecto a la Edad Media, a los dominios de Fernando V y los que estaban bajo control andalusí. Si los segundos apenas quedan esbozados como epítome del fanatismo y la barbarie, la potencia invasora, España, es en todo momento mostrada como una civilización superior debido a que la institucionalización del catolicismo permite domeñar el carácter de sus individuos más impulsivos e irracionales, como el marqués del Álamo.

En otras palabras, el desengaño respecto a la Ilustración como empresa civilizadora de la humanidad pudo redirigirlo a configurar la idea de otra potencia encargada, aunque con mayor éxito, de ese mismo cometido: España. Y las connotaciones de esto mismo se intensifican si tenemos en cuenta que estamos hablando de un escritor peruano, nacido en un territorio que, como Granada, originalmente tenía un credo distinto hasta la invasión de los conquistadores peninsulares. No hay, en modo alguno, una mirada crítica hacia la empresa de conquista y evangelización que se había extendido desde los territorios andalusíes hasta el propio Perú; al contrario, se exalta y se muestra como beneficiosa no solo para los mismos monarcas, sino para todos los miembros de la comunidad hispana, de los que el marqués del Álamo pasa a ser una metonimia. Ya vimos, de hecho, que el

soberano lo perdona y media para que se reúna con su mujer, aunque después lo reprende por su conducta irracional y se la desaconseja. El rey aragonés queda retratado, de este modo, como alguien justo y sabio a un mismo tiempo, que es comprensivo con cualquiera de sus súbditos.

Este optimismo en relación con los Reyes Católicos se explica, sobre todo, como extrapolación al pasado de algunos anhelos e ideas propios de su presente. Pero no resulta tan coherente desde una perspectiva historicista. Pensemos, por ejemplo, en las opiniones de un contemporáneo a Fernando V; en concreto, el filósofo Nicolás Maquiavelo. Este admiraba mucho al monarca aragonés, pero no porque viese en él la figura fundacional de una nación hispana integrada únicamente por cristianos civilizados. Para el pensador florentino, la religión no era un fin, sino un medio del que el rey católico se había servido astutamente para hacerse con el control de una potencia vecina (Maquiavelo, 1993: 91-92). Desde la óptica maquiavélica, Fernando no quería civilizar a nadie, sino consolidar su poder como monarca absoluto de amplios territorios; no pretendía una comunidad de ciudadanos cristianos, sino una amplia cantidad de súbditos sobre los que la imposición del credo católico no era más que un modo de demostrar y reafirmar su poder como soberano.

Pero, si el nacionalismo es otro tipo de religión, uno de sus principales dogmas consiste precisamente en proyectar al pasado todas las concepciones del presente que se perciben como propias de cada país en cuestión (Anderson, 1993: 285-286). Esto confiere una legitimidad a las costumbres basada en el determinismo, idea central en el pensamiento del filósofo Johann Gottfried Herder, para quien las circunstancias externas a cada nación condicionan de un modo fehaciente el comportamiento de quienes la integran (2007: 55). Tal pensador era también discípulo de Rousseau, y fiel seguidor de sus ideas irracionistas cercanas al Romanticismo (Pucciarelli, 2007: 14). Olavide, hubiese leído o no a Herder, llega a unas conclusiones muy parecidas según podemos inferir de *El sol de Sevilla*. El ser humano, para ambos escritores, no es racional, y solo puede prosperar si está en unas circunstancias que se lo permitan. Circunstancias que el limeño generaliza en la institucionalización de la religión católica como único modo de regulación social. En este contexto, España pasa a ser la única comunidad nacional que puede ser imaginada como sinónimo de un catolicismo absolutamente arraigado y percibido como imprescindible para lograr la armonía que nunca habían alcanzado, según estos discursos, ni la Ilustración ni la Revolución Francesa.

Referencias bibliográficas

- ALONSO SEOANE, M. J. (1985). “Los autores de tres novelas de Olavide”. En Torres Ramírez, B., y Hernández Palomo, J. (coords.), *Andalucía y América en el siglo XVIII. Actas de las IV Jornadas de Andalucía y América* (Universidad de Santa María de la Rábida, marzo 1984). Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, v. 2, pp. 1-22.
- ALONSO SEOANE, M. J. (1989). “Olavide, adaptador de novelas: una versión desconocida de Guermesil de Baculard d’Arnaud”. En *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona, PPU, v. 2, pp. 1157-1166.
- ALONSO SEOANE, M. J. (1995). “Infelices extremos de sensibilidad en las Lecturas de Olavide”. *Anales de Literatura Española*, 11, 45-64.
- ÁLVAREZ BARRIENTOS, J. (1991). *La novela del siglo XVIII*. 1ª ed. Madrid, Júcar.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001). *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. 1ª ed. Madrid, Taurus.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2013). *Las historias de España: visiones del pasado y construcción de identidad*. 1ª ed. Barcelona, Crítica.
- ANDERSON, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 1ª ed. en español. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- ANDREU MIRALLES, X. (2016). *El descubrimiento de España. Mito romántico e identidad nacional*. 1ª ed. Barcelona, Taurus.
- AREEDH, R. (2021). *El imaginario literario de lo árabe andalusí en la primera mitad del siglo XIX: Francisco Martínez de la Rosa, Serafín Estébanez Calderón y Francisco Javier Simonet*. Tesis doctoral inédita. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- BABBIT, I. (1991). *Rousseau and Romanticism*. 1ª ed. New Brunswick, Transaction Publishers.
- BAQUERO GOYANES, M. (1988). *Qué es el cuento. Qué es la novela*. Murcia, Universidad de Murcia.

- DUFOUR, G. (2005). “Introducción y notas”. En Gutiérrez, L., *Cornelia Bororquia o la víctima de la Inquisición*. Madrid, Cátedra.
- FERNÁNDEZ PRIETO, C. (2003). *Historia y novela: poética de la novela histórica*. Pamplona, EUNSA.
- GARCÍA GARROSA, M. J. y LAFARGA, F. (2004). *El discurso sobre la traducción en la España del XVIII: estudio y antología*. 1ª ed. Kassell, Reichenberger.
- GIES, D. (1999). “Dos preguntas regeneracionistas: ‘¿Qué se debe a España?’ y ‘¿Qué es España?’”. Identidad nacional en Forner, Moratín, Jovellanos y la generación de 1898”. *Dieciocho*, 22 (2), 307-330.
- GÓMEZ URDAÑEZ, J. L. (2015). “Con la venia de Carlos III: el castigo ‘ejemplar’ de Olavide, consecuencia de la venganza de Grimaldi contra el conde de Aranda”. *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 15, 373-400.
- GÓMEZ URDAÑEZ, J. L., y TÉLLEZ ALARCIA, D. (2004). “Pablo de Olavide y Jáuregui, un católico ilustrado”. *Brocar*, 28, 7-30.
- GUILLÉN, C. (1994). “Imágenes nacionales y literatura”. *Anales de Literatura Española*, 10, 117-145.
- GUTIÉRREZ CUADROS, G. A. (2008). *Heterogeneidad e ilustración: la poética en tres novelas de Pablo de Olavide*. Tesis de licenciatura inédita. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HERDER, J. G. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. 1ª ed. Sevilla, Espuela de Plata.
- ISRAEL, J. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. 1ª ed. en español. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- LEERSEN, J. (2007). “Imagology: History and method”. En Beller, M. y Leersen, J. (eds.), *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. New York, Rodopi, pp. 17-32.
- LUZÁN, I. (1977). *La poética. Reglas de la poesía en general y de sus principales especies*. Barcelona, Editorial Labor.

- MAESTRO, J. G. (2017). *Crítica de la razón literaria*. 1ª ed. Vigo, Academia del Hispanismo.
- MAQUIAVELO, N. (1993). *El príncipe*. 1ª ed. Barcelona, Altaya.
- MUÑOZ DE MORALES GALIANA, J. (2020). “Olavide, Rousseau y la crianza de los hijos: la novela *El inconstante corregido* (1817)”. En Durán López, F. (ed.), *La invención de la infancia. XIX Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: Cádiz, Europa y América ante la modernidad, 1750-1850*, Cádiz, Editorial UCA, pp. 385-401.
- MUÑOZ DE MORALES GALIANA, J. (2021a). “Alegoría, martirio y novela bizantina: *La hermosa malagueña* (1800), de Pablo de Olavide”. *Bulletin of Spanish Studies*, 98 (2), 193-215.
- MUÑOZ DE MORALES GALIANA, J. (2021b). “Un romántico en contra del liberalismo exaltado: el caso de Estanislao de Cosca Vayo”. *Revista Historia Autónoma*, 19, 61-79.
- MUÑOZ DE MORALES GALIANA, J. (2022a). “El nacionalismo español frente a la libertad sexual: *Ramiro, conde de Lucena* (1823), de Rafael Húmara y Salamanca”. En García Pérez, M., Higuera Vidal, R. y Sánchez Cabrera, M. (coords.), “*Soñé que te... ¿Dirélo?*” *Aproximaciones al erotismo en las literaturas hispánicas*. Madrid, Campillo Nevado, pp. 45-64.
- MUÑOZ DE MORALES GALIANA, J. (2022b). “Reimaginando la leyenda de Bernardo del Carpio a través de la novela en el XIX español George Washington Montgomery, Manuel Fernández y González y Emilio de Alcaraz”. En Cantos Casenave, M. (ed.), *Mitos e imaginarios literarios de España (1831-1879)*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert, pp. 135-146.
- MOLL, N. (2002). “Imágenes del ‘otro’. La literatura y los estudios interculturales”. En Gnisci, A. (ed.), *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona, Crítica, pp. 347-389.
- NÚÑEZ, E. (1987). “Estudio preliminar”. En Olavide, P., *Obras selectas*, Lima, Biblioteca Clásicos del Perú, pp. VII-CIX.
- OLAVIDE, P. (1987). *Obras selectas*. 1ª ed. Lima, Biblioteca Clásicas del Perú.
- OLAVIDE, P. (2004). *El Evangelio en triunfo o historia de un filósofo desengañado* (2 vv.). 1ª ed. Oviedo, Pentalfa.

- PEÑAS RUIZ, A. (2008). “Algunas notas sobre la *Defensa de la nación española contra la ‘Carta persiana LXXVIII’ de Montesquieu*, de José Cadalso”. *Revista de Investigación y Crítica Estética*, 3, 143-155.
- PÉREZ GARZÓN, J. S. (2001). “Los mitos fundacionales y el tiempo de la unidad imaginada del nacionalismo español”. *Historia social*, 40, 7-28.
- PÉREZ GARZÓN, J. S. (2008). “¿Por qué enseñamos geografía e historia? ¿Es tarea educativa la construcción de identidades?”. *Historia de la educación*, 27, 37-55.
- PÉREZ VEJO, T. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*. 1ª ed. Oviedo, Ediciones Nobel.
- PÉREZ VEJO, T. (2015). *España imaginada: historia de la invención de una nación*. 1ª ed. Barcelona, Galaxia.
- PRÉSTAMO LANDÍN, M. T. (2019). *El condestable don Álvaro de Luna y su corte en el contexto de las novelas populares de Manuel Fernández y González*. Tesis doctoral inédita. Vigo, Universidad de Vigo.
- PUCCIARELLI, E. (2007). “Herder y el nacimiento de la conciencia histórica”. En Herder, J. G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, pp. 11-23.
- RODRÍGUEZ MORÍN, F. (2021). “*Anastasia, o la recompensa de la hospitalidad* (1818) de Antonio Marqués y Espejo, aproximaciones y distanciamientos del texto suizo original”. *Dieciocho*, 44 (1), 113-158.
- SHAW, D. (1998). “Introducción”. En Húmara y Salamanca, R., *Ramiro, conde de Lucena*. Granada, Ágora, pp. 9-37.
- TORRECILLA, J. (1996). *La imitación colectiva*. 1ª ed. Madrid, Gredos.
- URZAINQUI MIQUELEIZ, I. (1991). “Hacia una tipología de la traducción en el siglo XVIII: los horizontes del traductor”. En Donaire, M. L. y Lafarga, F. (eds.), *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*. Oviedo, Universidad de Oviedo, pp. 633-634.