

De la impureza de pensamiento a la glocalización de la blanquitud en España¹

JM. Persánch²

[contacto@jmpersanch.com]

<https://orcid.org/0000-0002-6235-5881>

Miembro del grupo de investigación
Black Spain del CSIC

Resumen

Este artículo ofrece un análisis histórico-cultural sobre la evolución de la retórica racial en España, transitando desde la categoría de «impureza de pensamiento» hasta la actual «glocalización de la blanquitud». La investigación se estructura en dos vertientes complementarias: en primer lugar, se traza la trayectoria de los procesos de racialización y la construcción de la identidad blanca desde el siglo XVI; en segundo lugar, se realiza un estudio profundo del filme «Amanece, que no es poco» (1988) como artefacto cultural de la Transición Española. El análisis revela cómo, bajo el marco de una modernidad occidental imaginada y el auge de la sociedad multicultural europea, España se desprendió de nociones tradicionales de mestizaje para reafirmar una identidad racial ligada a la plena europeidad. Se concluye que la negritud fue instrumentalizada como un dispositivo ideológico para generar distancia social, permitiendo a la nación integrarse en una sensibilidad global de la blanquitud mientras se invisibilizan las tensiones históricas de su propio pasado racial.

Palabras clave: blanquitud, racialización, Europeidad, «Amanece, que no es poco», transición española.

¹ Este ensayo supone una revisión crítica traducida por el propio autor del ensayo que originalmente fuera publicado en inglés por *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 8, no. 2. Dicho texto puede accederse en el siguiente Permalink: <https://escholarship.org/uc/item/1pz3b36p> DOI 10.5070/T482041117

² Doctorado en el Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte de la Universidad de Cádiz y PhD en Estudios Hispánicos por la University of Kentucky. Es miembro investigador de los proyectos *Afro-Iberia* (2020-2023) y *Black Spain* (2023-2027) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Editó varios volúmenes para revistas académicas, entre ellas destacan *Transmodernity* –para la que editó el primer volumen sobre blanquitud aparecido en los Estudios Hispánicos– y *Nomenclatura*, con un volumen sobre la cuestión racial. Editó el libro *Espectros del poder* (2020), fue director del Círculo de Estudios Hispánicos sobre Blanquitud y Afrodescendencia (EHBA), y cuenta una treintena de publicaciones. Para disponer de mayores detalles sobre el autor, así como de forma de contacto, véase su sitio web: <http://jmpersanch.com>

From Impurity of Thought Toward the Glocalization of Whiteness in Spain

Abstract

This article offers a historical-cultural analysis of the evolution of racial rhetoric in Spain, moving from the category of «impurity of thought» to the current «glocalization of whiteness». The research is structured into two complementary strands: first, it traces the trajectory of racialization processes and the construction of white identity since the 16th century; second, it conducts an in-depth study of the film «Amanece, que no es poco» (1988) as a cultural artifact of the Spanish Transition. The analysis reveals how, within the framework of an imagined Western modernity and the rise of European multicultural society, Spain detached itself from traditional notions of miscegenation to reaffirm a racial identity linked to full Europeanity. It concludes that blackness was instrumentalized as an ideological device to generate social distance, allowing the nation to integrate into a global sensitivity of whiteness while invisibilizing the historical tensions of its own racial past.

Keywords: Whiteness, racialization, Europeanity, «Amanece, que no es poco», Spanish transition.

Recibido: diciembre, 2025

Aprobado: enero, 2026

«En una concepción amplia de la representación de la blancura, la lucha misma por la blancura es un signo de blancura»^{3;4}

Fantasías raciales: Impureza de pensamiento

Pasado el primer cuarto de siglo XXI, existe un extenso corpus de Estudios raciales de la blanquitud concerniente a las formaciones raciales blancas originarias de, y presentes en, Estados Unidos, Australia y Sudáfrica⁵. En el ámbito de los Estudios hispánicos, si bien antes de 2018 los estudios raciales sobre la blanquitud suponían auténticas rarezas bibliográficas, en el transcurso de poco más de un lustro hemos experimentado un auge muy

³ Richard Dyer, *White* (Twentieth Anniversary Edition, Nueva York: Routledge 2017), 208. – Fragmento original en inglés: «In the wider representation of whiteness, the very struggle for whiteness is a sign of whiteness».

⁴ Todas las traducciones de textos al español para este ensayo han sido efectuadas por el propio autor, JM. Persánch, a no ser que se indique otra procedencia de traducción de forma explícita. Los fragmentos originales de los textos traducidos se incluirán en nota a pie de página.

⁵ Véase la introducción al dossier especial editado por JM. Persánch, «Another Turn of the Screw Toward Hispanic and Lusophone Whiteness Studies», *Transmodernity* 8, no. 2 (2018): 1-10

significativo de la disciplina⁶. Sin embargo, excepto investigaciones sobre el Reino Unido, aún escasean estudios críticos sobre otras concepciones de la blanquitud europea⁷. En Europa, a diferencia de Estados Unidos, dicha carencia de estudios se explica, en parte, por la estigmatización que hubo hasta bien entrado el siglo XXI de toda retórica racial en la esfera pública en pos de haber sufrido las atrocidades del nazismo y el fascismo —ideologías que validaron y propagaron principios de supremacía blanca hasta mediados de siglo XX—. Ello habría hecho razonable que, como búsqueda de solución a los nefastos efectos de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la mayoría de los comentaristas críticos dedicaran sus agendas a examinar la construcción de identidades subalternas con el anhelo de apuntalar el incipiente auge de sociedades multiculturales europeas. De tal manera, las sociedades occidentales también encontraron refugio en el multiculturalismo —como ideología y como filosofía política— con objeto de recuperar la autoridad moral de sus instituciones, bajo la promesa de cimentar una sociedad sin prejuicios raciales, más inclusiva, tolerante y desprovista de superioridad cultural. Como consecuencia, habiendo suprimido todo tipo de predicamento racial de la esfera pública, la blancura se convirtió en un tabú. No obstante, este proceso histórico no se alinea con la trayectoria de lo discurrido en el mundo de habla española, donde la construcción de la blanquitud revela una historia mucho más compleja y problematizada (nótese que *no* empleo los términos «blancura», «blanquitud» y «blanquedad» de manera indistinta e intercambiable).⁸

A diferencia de otras identidades occidentales del norte y centro de Europa que conciben demarcaciones raciales rígidas, España presentará una retórica situacional de excepcionalidad racial. Dicha retórica, por su ambigüedad, habría contribuido a establecer una imagen dual sobre la identidad peninsular. España, pues, sería proyectada históricamente como una parte sustancial de Occidente que, a su vez, permanece ajena a su europeidad. Tal ambigüedad discursiva, en consecuencia, habría contribuido a consolidar una concepción racial impura sobre España que se sitúa, al mismo tiempo, dentro y fuera de los márgenes de la blanquitud. Esta dialéctica racial de España con Europa, en palabras de Susan Martín-Márquez, habría derivado en la concepción de « [...] una nación que es al mismo tiempo Orientalizada y Orientalizante».⁹ Esta visión impura de España, como un «otro racial» dentro de Europa con capacidad de orientalizar y orientalizarse, supuso, por un lado, un obstáculo respecto de cualquier concepción ideal de una Europa racialmente homogénea en torno a nociones de pureza racial blanca y, por otro lado, una herramienta ideológica de desprecio y

⁶ Considérese la lectura del preámbulo del dossier inaugural editado por JM. Persánch, «De Whiteness a blanquitud y branquitude - Preface: From Whiteness to Blanquitud and Branquitude», *The Journal of Hispanic and Lusophone Studies* 1 (2020): i-xvii.

⁷ Para estudios raciales de blanquitud sobre el Reino Unido, véanse, por ejemplo, las publicaciones de Peter Jackson (1998), Paul Gilroy (2004), Steve Garner (2009; 2012), Kristoffer Halvorsrud (2017) y Alastair Bonnett (1992, 1993, 1994, 1996, 1997, 1998, 2000, 2008, 2011). Al margen de estos estudios raciales sobre la blanquitud en el Reino Unido, destaca la labor de la antropóloga Kristín Loftsdóttir acerca de la blanquitud en países nórdicos y escandinavos (2011; 2013; 2016a; 2016b; 2018; 2022a; 2022b; 2023; 2024).

⁸ Muy al contrario, las diferencias de uso son notables. El término «blancura» queda restringido a aspectos biológicos/genéticos, fenotípicos y de color de piel. En contraste, «blanquitud» se referirá en todo momento a la producción cultural de tradición occidental, blanca y cristiana. Mientras que, por último, el uso de «blanquedad» queda reservado para contextos complejos de mestizaje generalizado, donde blancura y blanquitud son de carácter sincrético.

⁹ Susan Martín-Márquez, *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity* (Yale University Press, 2008), 9. – Fragmento original en inglés: «...a nation that is at once orientalized and Orientalizing».

marginación hacia España. Tal disputa entre España y sus contrapartes europeas puede rastrearse, al menos claramente, hasta el siglo XVI. Para aquel entonces, el incipiente recelo que despierta el auge de la Monarquía Hispánica desarrolla en el humanismo renacentista una actitud de superioridad y desprecio hacia la península. Este —como se expone de ahora en adelante— circulará por Europa hasta forjarse lo que a día de hoy se conoce como Leyenda Negra: una distorsión tanto de la Historia imperial española como de la españolidad, convertida en propaganda política protestante luterana, calvinista y anglicana con carácter antiespañol y anticatólico.

Julián Juderías y Loyot (1877-1918) —si bien el término ya había sido introducido antes por boca de Julia Pardo Bazán (1851-1921)— fue pionero en denunciar la Leyenda Negra como propaganda hecha pasar por historia por los enemigos de España.¹⁰ Donde sí fue el primero y acertó de pleno, fue en advertir que, ya desde inicios del siglo XIX, tal manipulación histórica había sido absorbida y aceptada por los propios españoles de ambos hemisferios. Juderías y Loyot describiría con precisión esa imagen distorsionada que de España tenían (y habían producido) los europeos durante siglos y que sigue trascendiendo hasta nuestros días:

Las acusaciones que en todo tiempo se han lanzado contra España fundándose para ello en hechos exagerados, mal interpretados o falsos en su totalidad, y finalmente, la afirmación, contenida en libros al parecer respetables y verídicos y muchas veces reproducida, comentada y ampliada en la prensa extranjera, de que nuestra Patria constituye, desde el punto de vista de la tolerancia, de la cultura y del progreso político, una excepción lamentable dentro del grupo de las naciones europeas.¹¹

Paradójicamente, pese a la intención de Juderías y Loyot de erradicar con su obra esta visión tendenciosa y maniquea de la Historia que se tenía acerca de España, tuvo el efecto contrario. Como muestra, aclamados escritores de la Generación del 98 replicarían tópicos negrolegendarios en busca de una posible explicación a la decadencia de España. Por ejemplo, a diez años vista de la publicación de Juderías y Loyot, Ramón María del Valle-Inclán (1866-1936) —novelista, poeta y dramaturgo modernista español, también cuentista, ensayista y periodista— en 1924 publicaría lo que sigue en *Luces de Bohemia*: «La leyenda negra, en estos días menguados, es la Historia de España. Nuestra vida es un círculo dantesco. Rabia y vergüenza [. . .] España es una deformación grotesca de la civilización europea».¹² Lejos de asociarse en exclusiva al movimiento literario de una generación concreta, esa concepción negrolegendaria de España se manifestaría en todas las artes. En este sentido, siguiendo la estela que marcara con su denuncia Juderías y Loyot, décadas más tarde, el historiador norteamericano Stanley Payne reiteraría la advertencia sobre cómo la Leyenda Negra antiespañola —convertida en símbolo nacional de crisis y decadencia— pasaba a ser un concepto artístico y cultural toda vez que esta «[...] había sido asumida por los intelectuales y artistas españoles, como puede apreciarse en los retratos de la España negra

¹⁰ Emilia Pardo Bazán, «La España de ayer y la de hoy (La muerte de una leyenda)» (Conferencia, Sociedad de Conferencias de París, 18 de abril de 1899).

¹¹ Julián Juderías y Loyot, *La leyenda negra y la verdad histórica: Contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia religiosa y política en los países civilizados*. (Madrid: Revista de Archivos, 1914), 5

¹² Ramón María Valle-Inclán, *Luces de Bohemia. Esperpento, lo-saca-a-luz*. (Imprenta Cervantina, 1924), 217-218, 225.

de pintores como Ignacio Zuloaga, José Gutiérrez Solana y Darío de Regoyos». ¹³ De la denuncia de Juderías y Loyot a la reiteración de Payne transcurren cien años, prueba inequívoca de la persistencia histórica de una temática que tiene profundas implicancias en el presente y que todavía permanece irresuelta. En ese transcurrir, destaca el rotundo estudio de **María Elvira Roca Barea**. En su obra sobre imperiofobia y leyenda negra, la autora arguye que se han venido generando tropos derogatorios similares a la leyenda negra antiespañola para cada uno de los grandes imperios —una hipótesis que desarrolla bajo el concepto de «imperiofobia»—. En tal sentido, Roca Barea afirma que:

[...] todas las leyendas negras se parecen, no solo las distintas versiones de la española... en realidad, son un conjunto de tópicos poco variados: inferioridad racial (sangre mala y baja), incultura y barbarie, orgullo y deseo de riqueza desmedidos, incontinencia sexual y costumbres licenciosas, Imperio inconsciente y poco más [...] su semejanza resulta de las circunstancias análogas que provocan su nacimiento: orgullo herido y necesidad de no sentirse inferior (o agradecido), y oligarquías regionales asentadas desde antiguo que se ven en peligro. ¹⁴

De la profusa discusión histórica acerca de la génesis de la Leyenda Negra antiespañola, y a tenor de la evidencia literaria e histórica, tal vez lo más lógico pareciera sostener que esta hundiera sus raíces en el humanismo renacentista. Ello se habría dado entre aquellos que se consideraban herederos del Imperio Romano y tenían a Hispania por provincia periférica. Inicialmente, la Monarquía Hispánica se expandiría por el Mediterráneo, estableciendo y consolidando los Reinos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña, además del Ducado de Milán, el Marquesado de Finale, el Principado de Piombino y los Presidios de Toscana, que perdurarían bajo soberanía española hasta entrado el siglo XVIII. En tal sentido, el recelo que despertaba el auge y expansión del Imperio Español habría desarrollado en el humanismo renacentista una actitud de superioridad y desprecio hacia la península bajo una acusación de impureza: «[...] los españoles —explica Roca Barea— son malos cristianos, necesariamente, por su contaminación semita». ¹⁵

Dicho de otra manera, para desplegar su retórica de desprecio por lo español, el humanismo renacentista transformó la tolerancia religiosa hacia judíos y musulmanes en la península ibérica en muestra de debilidad moral y falta de ortodoxia cristiana. Consiguientemente, el término «marrani» —que los españoles habían usado para referirse a los conversos judíos— pasó, ya en el siglo XVI, a ser también sinónimo de «español». ¹⁶ Esta retórica antisemita del

¹³ Stanley Payne, *En defensa de España: desmontando mitos y leyendas negras*. (Espasa, 2017), 20.

¹⁴ María Elvira Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. (Siruela, 2016), 128.

¹⁵ Roca Barea, *Imperiofobia...*, 129.

¹⁶ El estudio de Marcos R. Cañas Pelayo señala que, aunque que el término «Marrano» ya aparece en 1380 en textos de Juan I, «... no existe, pese a ser un debate mantenido durante muchas décadas, un consenso entre los investigadores acerca del adjetivo marrano, empleado como despectiva manera de señalar a los judíos recién convertidos al cristianismo. Buscando el origen de la palabra, algunos autores han apostado por ubicar sus comienzos en el árabe (murrain, que vendría a significar «hipócrita», o el propio término mumar, con el que los islámicos señalaban a los apóstatas). Por el contrario, otros autores han buscado en la propia lengua hebrea el origen del insulto, señalando que la expresión «mara ata» o «maharanna ata», de origen arameo, invocaciones al Señor, y de marrar o errar en su elección de credo. De hecho, hay incluso corrientes que han expuesto que la posibilidad más sencilla sea recurrir al propio castellano, aludiendo al insulto debido a su negativa a comer cerdo». Léase en la tesis doctoral «Los judeoconversos portugueses en el Tribunal Inquisitorial de Córdoba: Un análisis social (ss. XVI-XVII)». (Universidad de Córdoba, 2016), 34.

humanismo renacentista sobre una España impura circuló ampliamente por Europa gracias a la imprenta.

Aunque Martín Lutero reconocía la legitimidad del Emperador Carlos V (Rey Carlos I de España y Emperador Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico; 1500-1558), le podía más el profundo desprecio que sentía por España, Francia, y Bohemia por mor de su sospechada mezcla con los judíos. El antisemitismo de Lutero y, por extensión, del Sacro Imperio Protestante, se hace palpable allá donde se mire. Por ejemplo, en su texto *Sobre los judíos y sus mentiras* de 1541, Lutero diría:

Ya me he convencido de no escribir más sobre los judíos o en contra de ellos. Pero desde que me enteré de que aquellos miserables y malditos no cesan de ser un engaño para ellos mismos y para nosotros los cristianos, yo he publicado este pequeño libro para que yo pueda ser encontrado entre aquellos que se oponen a las actividades ponzoñosas de los judíos y como alguien que advierte a los cristianos para que no bajen la guardia contra ellos.¹⁷

Asimismo, siendo conocedor de la retórica del humanismo renacentista acerca de la impureza del «marrani español», Lutero vendrá a equiparar de forma deliberada los presuntos abusos cometidos por los españoles con la impunidad judía en Europa al hacerse la siguiente pregunta: «¿Por qué los diabólicos judíos tienen impunidad para cometer crímenes entre nosotros y en nuestra contra? Sufrimos más nosotros a causa de ellos de lo que sufren los italianos a causa de los españoles»¹⁸. De tal forma que, para entonces, el humanismo germánico ya daba muestras de haber consolidado el discurso que el humanismo renacentista diseminaba en Europa sobre los españoles como un pueblo impuro por causa de su contaminación semítica. Y esa sería, obviamente, la principal acusación del luteranismo contra la España católica en los siglos XVI y XVII, y que seguiría propagándose a lo largo y ancho del continente como parte inherente del anticatolicismo protestante.

En los Países Bajos, Juan Calvino y Guillermo de Orange pronto siguieron los pasos del luteranismo. En paralelo, el anglicanismo de Enrique VIII confirmaría la consolidación de Iglesias protestantes. Unas Iglesias nacionales que los príncipes de la Liga Esmalcada — una liga de príncipes y ciudades protestantes del Sacro Imperio Romano Germánico— y el propio rey Enrique VIII no dudaron en emplear como instrumento político para contrarrestar la hegemonía española en el continente. A causa de todo ello, para cuando el Emperador Carlos V abogó por una *Universitas Christiana* —el ideal de unificar Europa religiosa, administrativa y militarmente bajo su autoridad para defender la cristiandad del Imperio Otomano— los territorios protestantes se opusieron, desembocando en las Guerras Protestantes contra el catolicismo (también llamadas Guerras de Religión, ocurridas entre 1518-1648).

A la pérdida gradual de control sobre territorios físicos del imperio, le siguió la de su hegemonía cultural. Ya en los siglos XVIII y XIX, además de la persistencia del desprecio anticatólico del protestantismo respecto a España, será Francia —que también había formado parte de la Liga Esmalcada— la que desempeñe un papel central en la difusión de la idea de España como una nación impura e inferior. A diferencia del protestantismo, Francia no usará

¹⁷ Martín Lutero, *Sobre los judíos y sus mentiras*. PDF. (En línea: Librodot, 2004), 1.

¹⁸ Lutero, *Sobre los judíos...*, 98.

la religión ni el antisemitismo, sino que, como parte de su discurso antiespañol, a partir del siglo XIX, empezará a difundir la imagen de España como un «Otro exótico», no blanco o, al menos, menos blanco que el resto de la familia europea haciendo circular la expresión «África comienza en los Pirineos». En este punto, cabe recordar que, como señala Baltasar Fra-Moliner, para la Europa de la Ilustración, «[...] los conceptos de raza y cultura van unidos. La cultura europea no solo es superior, sino que justifica la conquista y la explotación de las razas vencidas e inferiores, cuyas culturas son igualmente de segundo orden».¹⁹

Fue en este periodo cuando el tropo antisemita del «marrani» judaizante respecto de España mutó en un tropo africanizante, diseminando la idea de una España que no es blanca. Será Dominique Dufou Pradt (Dominique Georges Frédéric), quien, en *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne* (1816), acuñe dicha expresión insistiendo en la africanía de España:²⁰ «[...] se debe a un error de la geografía que se atribuya España a Europa; aparenta ser africana: sangre, moralidad, maneras de vivir y combatir; en España todo es africano»²¹. El razonamiento de Pradt debe contextualizarse sobre la inquina a España que este alberga por la derrota de la Francia napoleónica en la Guerra de Independencia Española (1808-1814). La proximidad de España al continente africano, en conexión con el auge del racismo científico en Europa, facilitó la metáfora con la que transmitir su desprecio hacia quien consideraba un pueblo inferior.

Sea como fuere, esta expresión francesa de africanización de España se propaga por la Europa del siglo XIX con la misma profusión que lo hiciera aquella retórica antiespañola del «marrani» del humanismo renacentista tres siglos atrás. Dicha tendencia se manifiesta, de manera ilustrativa, en la producción literaria de Víctor Hugo. En un pasaje de sus célebres «Orientales», publicadas a finales de la década de 1820, el autor pone de relieve la profunda consolidación de esta tropología en el imaginario europeo de la época:

[...] los colores orientales vinieron como por voluntad propia a imprimir todos sus pensamientos, todos sus ensueños; y sus ensueños y sus pensamientos se han encontrado a su vez, y casi sin haberlo querido, hebreos, turcos, griegos, persas, árabes, incluso españoles, porque España sigue siendo Oriente; España es mitad africana, África es mitad asiática.²²

Más allá de la Francia napoleónica de Pradt y Hugo, la orientalización de España — percibida bajo matices africanos y asiáticos— se consolidó a través de los relatos de viajeros que romantizaron el territorio mediante la construcción de un pasado peninsular exótico. Washington Irving, por citar un caso emblemático, es autor de tres obras clásicas que

¹⁹ Baltasar Fra-Moliner, «La educación sentimental de un exiliado africano: *Las tinieblas de tu memoria negra*, de Donato Ndongo», *Afro-Hispanic Review* 19, 1 (2000): 50.

²⁰ La autoría de esta expresión fue largamente atribuida a Alexandre Dumas padre (1802-1870).

²¹ Dominique Dufou (Dominique Georges Frédéric), *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne* (V. Perronneau and A. Egron, 1816), 168. – Fragmento original en francés: «...c'est une erreur de la géographie que d'avoir attribué l'Espagne à l'Europe; elle appartient à l'Afrique: sang, mœurs, langage, manière de vivre et de combattre; en Espagne tout est africain».

²² Víctor Hugo, *Les Orientales: Les feuilles d'automne; Les chants du crépuscule* (París: Hachette, 1884), 69. – Fragmento original en francés: «les couleurs orientales sont venues comme d'elles-mêmes empreindre toutes ses pensées, toutes ses rêveries; et ses rêveries et ses pensées se sont trouvées tour à tour, et presque sans l'avoir voulu, hébraïques, turques, grecques, persanes, arabes, espagnoles même, car l'Espagne c'est encore l'Orient; l'Espagne est à demi africaine, l'Afrique est à demi asiatique».

profundizan en esta visión: «Crónica de la conquista de Granada», «Cuentos de la Alhambra» y sus «Crónicas moriscas». Respecto a este fenómeno, y en diálogo con los procesos previamente descritos, Bernabé López García advierte cómo el romanticismo hispano, a diferencia del extranjero, halló en su propio suelo un «Oriente doméstico» capaz de cautivar a intelectuales y artistas de diversas latitudes: «[...] el romanticismo hispano, a diferencia del extranjero, encuentra en suelo propio nuestro Oriente doméstico, que atrae también viajeros, escritores o pintores de otros países».²³

Lejos de ser una tendencia exclusiva de autores extranjeros, un nutrido elenco de intelectuales e historiadores españoles —sumados a la ya citada Generación del 98— se integraron a esta corriente de orientalización. Al erotizar el pasado peninsular, hicieron circular narrativas alternativas a la figura del «moro invasor» como enemigo arquetípico. Son ejemplos emblemáticos las obras «Abén Humeya» de Martínez de la Rosa y «El moro expósito» de Ángel de Saavedra, el Duque de Rivas. Estas construcciones románticas fueron acogidas con entusiasmo por arabistas como Leopoldo Eguílaz y Yanguas, autor de «El talismán del diablo», y Francisco Javier Simonet, quien publicaría sus «Leyendas históricas árabes». Otros orientalistas destacables de la época, como Pascual de Gayangos, José Moreno Nieto, Francisco Fernández y González o Eduardo Saavedra, promovieron una revalorización de lo islámico frente a los cánones de la historiografía tradicional. En la misma línea, resultaría determinante la influencia del romanticismo tardío de figuras como José de Espronceda, Gustavo Adolfo Bécquer, Rosalía de Castro, Gaspar Núñez de Arce, Mariano José de Larra y José Zorrilla²⁴.

En paralelo a este proceso de africanización, al otro lado del Atlántico, Estados Unidos también elaborará su propia visión racialmente ennegrecida de España en el siglo XIX —momento que entran en guerra— a través de la literatura, tal y como ha demostrado María DeGuzmán en su libro *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (2005). En él, DeGuzmán examina la representación de la figura española en la producción literaria angloamericana —coetánea a la francesa de los tropos africanista de Pradt y orientalista de Hugo— para sugerir una crucial contribución de Estados Unidos respecto de la racialización de España:

En el discurso angloamericano del siglo XIX, «europeo» hacía referencia a Francia, Alemania, Italia e Inglaterra... La España peninsular del Viejo Mundo... evocaba fantasías y ansiedades sobre una mezcla extraña y volátil, purga y contaminación, atribuidas y provocadas por los rastros y remanentes de la Conquista Musulmana, la Reconquista Cristiana y la Inquisición. [...] El discurso imperial angloamericano tomó lo que el imperio español se había esforzado en expulsar (moros, gitanos, judíos) de la Península Ibérica y a aquellos a quienes el imperio español en las Américas había agotado hasta la muerte (nativos americanos y africanos) y los puso bajo la piel de, o los transformó en marcas físicas en, el cuerpo imaginado del español.²⁵

²³ Bernabé López García, «Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo» en *Aurãq* (Madrid: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo, 1990), 41.

²⁴ Véase discusión completa sobre este asunto en el capítulo 2 de JM. Persánch, «Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (s.XIX-XX)» (PhD Dissertation, University of Kentucky, 2016), 85-103 - DOI <http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>

²⁵ María DeGuzmán, *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and the Anglo-American Empire* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2005), 72; 74-75. – Fragmento original en inglés: «In nineteenth-century Anglo-American discourse, «European» indexed France, Germany, Italy, and England ... Old World peninsular Spain ... conjured fantasies

Con ello, la autora sostiene la tesis de que el imperio angloamericano proyecta sobre el imperio español en el nuevo mundo y en el viejo sus propios miedos y fantasías acerca del mestizaje y la hibridez como una degeneración. Tal proceso de racialización de la Historia, los genes y la cultura de España como semita y africana resulta esencial porque, como señala Susan Martin-Márquez, «[...] las potencias coloniales intentan ganar control sobre el espacio de Oriente mapeándolo, tanto literal como metafóricamente²⁶». Los efectos de esta racialización de España permanecen intactos en el presente estadounidense, como pieza central de una larga tradición que problematiza la europeidad de España y su blancura. En parte, la inadecuada respuesta de España a, y absorción de, esta sucesión de tropos antiespañoles y anticatólicos que instruyen sus enemigos históricos —desde aquel «marrani» impuro por judaizante al «África comienza en los Pirineos» que señala España como pueblo inferior, pasando por la orientalización del pasado exótico como un otro musulmán en la familia europea, hasta la degeneración racial proyectada por los angloamericanos a causa del mestizaje— forjará el discurso de un excepcionalismo racial español que reluce a inicios de siglo XX. En este sentido, el jurista y politólogo africanista José María Cordero Torres (1909-1977) revela cómo

[...] los franceses pusieron en circulación la frase de que África empezaba en los Pirineos ante la protesta de los españoles coetáneos. Pero, en un momento dado, los españoles cambian y empiezan a meditar las ventajas de ser africanos: Coello, Costa, Saavedra, Ferreiro, Reparaz, acogen con entusiasmo y exageración la tesis de la unidad hispano-marroquí... con la solitaria protesta de Maura Gamazo, la idea llega hasta nuestros días... perfeccionada y corregida.²⁷

En esa línea encontramos al político, jurista, economista e historiador español, Joaquín Costa (1846-1811), mayor representante del movimiento intelectual del Regeneracionismo, quien, en 1906, trayendo a colación la retórica francesa, argumentaría que los españoles habían formado una idea equivocada de los marroquíes, « [...] tan equivocada como la que tenían de nosotros los ingleses y franceses hace pocos años, y tal vez aún hoy [...] Marruecos ha dejado de ser un pueblo oriental. Ahora viene el hacer de él un pueblo occidental, y por decirlo así, europeo²⁸».

A pesar de todo ello —como se lee en Cordero Torres, y Costa— pareciera que España opta por situar discursivamente a la nación a la par dentro y fuera de la blanquitud. Dentro, porque España en realidad era una nación europea blanca. Y fuera, porque —al empezar África en los Pirineos, según Francia, y estar en posesión de un pasado oriental— su supuesto excepcionalismo racial facilitaría la presencia y asimilación de otros pueblos

and anxieties about strange and volatile mixture, purging and contamination, attributed and provoked by the traces and remnants of the Muslim Conquest, the Christian Reconquest, and the Inquisition. ... Anglo-American imperial discourse took what Spanish empire had endeavored to expel (Moors, Gypsies, Jews) from the Iberian Peninsula and those whom the Spanish empire in the Americas had worked to death (Native Americans and Africans) and put them under the skin of, or transformed them into physical marks on, the imagined body of the Spaniard».

²⁶ Martin-Márquez, *Disorientations...*, 9. – Fragmento original en inglés: «colonial powers attempt to gain control over the space of the Orient by ‘mapping’ it, both literally and metaphorically».

²⁷ José María Cordero Torres, «Marruecos: Su unidad y sus límites» en *Cuadernos de Estudios Africanos* (Madrid: Instituto de estudios políticos, 1946), 6.

²⁸ Joaquín Costa, *Los intereses de España y Marruecos son armónicos* (Madrid: Imprenta de España en África, 1906), 28.

africanos —considerados en parte orientales, de acuerdo con Hugo— en las prácticas de la blanquitud europea. De esta manera, ante la acusación francesa de españolidad africana y con la orientalización de su pasado, emana un discurso de excepcionalismo racial que orilla a los márgenes de su propia blanquitud.

Pero, en realidad, la aceptación y producción de tal discurso de excepcionalismo racial español no será más que la máscara con la cual tapar los intereses políticos, geoestratégicos y comerciales de España en África. Dicho en otras palabras, como revela Juan Donoso Cortés (1809-1853) — primer marqués de Valdegamas, filósofo, historiador, político y diplomático español, funcionario de la monarquía española bajo el régimen liberal— España enfrenta la absoluta necesidad de expandir sus territorios en África porque «Si asentar nuestra dominación en el África es para nosotros una cuestión de engrandecimiento, impedir la dominación exclusiva de ningún otro pueblo en las costas africanas es para nosotros una cuestión de existencia».²⁹

Sin embargo, será el presidente de la Primera República Española (1873-1874), Emilio Castelar y Ripoll (1832-1889), quien explicita que la ansiedad de España en la época está más relacionada con la economía y los intereses geopolíticos para la defensa nacional que con la raza. Lejos de enredarse en discursos históricos y literarios de leyendas negras y pasados exóticos, evidencia su preocupación por el temor de los españoles a que sus enemigos tradicionales de Inglaterra y Francia

[...] sacarán del Norte de África los productos que hoy vienen a buscar a nuestros puertos, y nuestra agricultura, falta de mercados, se enflaquecerá y decaerá hasta el último extremo del enflaquecimiento y la decadencia. La cuestión de África es una cuestión de vida o muerte para nuestro porvenir, para el porvenir de esta heroica raza española.³⁰

En el mismo sentido, Gabriel Maura Gamazo (1879-1963) —político e historiador, hijo del cinco veces primer ministro de España Antonio Maura— incidiría en que la supervivencia de la nación dependía de las empresas coloniales de España en África:

Harto tiene España a la espalda con un Gibraltar, para que vayamos a consentir que surjan, en un momento de debilidad nuestra, una legión de Gibraltares franceses detrás del Rif, y, como consecuencia, hoy o mañana, un segundo Gibraltar inglés en Tánger.³¹

Estos tres ejemplos de Cortés, Castelar y Ripoll, y Gamazo evidencian cómo España —un país sin el poder militar del anteaer imperio y desmoralizado tras la derrota en la Guerra Hispanoamericana de 1898— está dispuesta a aceptar e impostar su africanidad si con ello logra defender los intereses geoestratégicos y comerciales de España en África con un discurso de excepcionalismo racial frente a las enemigas potencias coloniales de Francia

²⁹ Juan Donoso Cortés, *Obras de Don Juan Donoso Cortés* (Madrid: Sociedad Editorial de San Francisco de Sales, 1893), 911.

³⁰ Emilio Castelar y Ripoll, *Miscelánea de historia, de religión, de arte y de política* (Madrid: San Martín y Jubera, 1875), 150.

³¹ Gabriel Maura Gamazo, *La cuestión de Marruecos: Desde el punto de vista español*. (M. Romero, 1905), 33.

e Inglaterra. En esencia, dicha retórica situacional de España tiene como objetivo capitalizar su legado de mestizaje para legitimar nuevas empresas coloniales en África³².

En ese contexto internacional, el canciller alemán Otto von Bismarck convoca la Conferencia de Berlín en 1884-1885 para regular las reglas de la colonización africana y, con ello, evitar conflictos entre las potencias europeas. Aunque España no será de las mayores beneficiadas por el reparto colonial de África, logra conservar la influencia que consideraba necesaria para asegurar el porvenir de la nación. Como es sabido, su dominio quedaría limitado a los protectorados del Sahara Occidental —desde Cabo Blanco hasta Cabo Bojador— y de Marruecos, además de conservar Guinea Ecuatorial. En realidad, a diferencia de lo que desearía el régimen franquista posteriormente con sus deseos expansivos, se podría afirmar que en Berlín los españoles consiguieron salvaguardar sus objetivos geoestratégicos y comerciales indispensables.

Tras el Desastre del 98 y la catástrofe de la Guerra Civil (1936-1939), la España franquista se embarca en un proceso refundacional de reafirmación ideológica, legitimación política y reconstrucción cultural del sujeto nacional. Para ello, Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) funda el Departamento Nacional de Cinematografía en 1938; un organismo que es dirigido en sus comienzos por los falangistas Dionisio Ridruejo (1912-1975) y Manuel García Viñolas (1911-2010), quienes crean, a su vez, la Subcomisión Reguladora de Cinematografía en 1939. Franco evidencia con ello su interés por controlar la industria cinematográfica, tal como certifica su ministro de Industria y Comercio Luis Alarcón de la Lastra (1891-1971) en el Boletín Oficial del Estado (BOE) de 21 de octubre de 1939, al ser conscientes de los «[...] cuantiosísimos intereses que representa para la Economía Nacional y el alto significado de propaganda material y espiritual».³³ El régimen franquista mimetiza de esta manera la estrategia propagandística de alemanes e italianos respecto a la industria cinematográfica, lo cual revela una planificación meticulosa para instruir a la población en la nueva conciencia del sujeto nacional español.

Como ramificación propagandística de dicho proceso, proliferan filmes de exaltación patria durante el Primer Franquismo (1939-1959). En este lapso temporal de dos décadas, las producciones fílmicas expresan el espíritu de la época. En consecuencia, la producción cinematográfica española tendrá como objetivo único definir el espíritu de España, narrando la historia de la madre patria al entender que «[...] el destino del cine español debía ser el espejo de una raza».³⁴ A tenor de dicho destino, la industria cinematográfica adquirió el deber moral de construir modelos que indicaran las virtudes de la «raza española», narrando la historia de la patria para vigorizar sus valores tradicionales. Sin duda, *Raza* (1942) —como

³² La contradicción insalvable entre el discurso y la práctica señala cómo la blanquitud española ha sido tradicionalmente «situacional», es decir, concebida como una táctica cultural altamente retórica de asimilación de los no blancos, que busca subsumir las experiencias de sus diferencias raciales en los márgenes de la blanquitud española, totalizando así y silenciando la disidencia. Véanse JM. Persánch, «Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (s.XIX-XX)» (PhD. Dissertation University of Kentucky, 2016), 85-103. - DOI <http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>; JM. Persánch, «Blancura situacional del imperialismo franquista, héroe sacrificial y maniqueísmo racial en *Héroes del 95*» *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica* 33 (2022): 103-123; y JM. Persánch, «Racial Rhetoric in Black and White: Situational Whiteness in Francoist Spanish Guinea through *Misión blanca*», *Ethnic and Racial Studies* 47, No. 7 (2024): 1478-1494.

³³ Boletín Oficial del Estado, «n. 294 Ley 1939 del 21 de octubre de 1939», Año IV, 1939.

³⁴ Paco Ignacio Taibo, *Un cine para un imperio: Películas en la España de Franco* (Obrerón, 2002), 27.

parte del llamado cine alcazareño— de José Luis Sáenz de Heredia (1911-1992), será decisiva a la hora de moldear el ideal de nación española del franquismo³⁵. Esta ficción fílmica —basada en la novela homónima escrita por el propio Franco— recoge la visión de la época respecto de los deberes morales de España para con la Historia. Unos deberes morales que aparecerán siempre ligados tanto a nociones de excepcionalismo racial español de antes de la guerra como a su superioridad espiritual y legitimación ideológica para reclamar su expansión imperial en África.

En los albores del franquismo, el auge del fascismo italiano legitimaría ideológicamente a España en su deseo de satisfacer sus aspiraciones imperiales por su ocupación de Etiopía tras la Segunda Guerra Ítalo-Etíope (1935-1936). De hecho, las negociaciones de Franco con Adolf Hitler el 23 de octubre de 1940 en Hendaya forman parte fundamental de estos sueños imperiales. Inmersos en un modelo de narración nostálgica y superioridad moral, el Ejército y la Iglesia pronto vendrán a simbolizar el verdadero espíritu patrio, además de servir como los mejores epítomes de los valores de la «raza española». En tal sentido, será común el uso fílmico de figuras religiosas y héroes de guerra que se sacrificaban por la nación. Un sacrificio que enfatizaba la concepción de una «raza española» grandiosa, excepcional y unida. El consiguiente fervor nacional derivará en un discurso franquista que reclama la voluntad de Isabel de Castilla (Isabel la Católica) como el derecho histórico de reconstruir el Imperio Español en África y el Mediterráneo³⁶. Sin embargo, tras la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial, España se verá forzada a desistir en sus aspiraciones imperiales y sustituir su discurso de excepcionalismo racial por el de una España que será la reserva espiritual de Occidente³⁷.

En la práctica, sin embargo, la producción cinematográfica franquista siguió reproduciendo esquemas de supremacía blanca, representando estereotipos africanos de salvajes incivilizados, irracionales, peligrosos, perezosos, infantilizados e intelectualmente inferiores. Estereotipos que, no obstante, gracias a la excepcionalidad espiritual española, aparentan ser felices y mayormente obedientes. Si bien este tipo de representación sobre el africano fue, de hecho, un fenómeno cinematográfico occidental, España añade un componente religioso a sus narraciones. Ello contribuye a la imbricación de un fuerte atractivo mesiánico en la blanquitud española que se fundamenta en la cruzada franquista «Contra la tiranía de los sin Dios» para salvar la civilización cristiana. Tal discurso prevaleció hasta la muerte de Franco en 1975. Así, mientras una revolución multicultural comienza a reformular la lógica racial en los estados europeos democráticos, sus estructuras y sus prácticas sociales, en España —una dictadura— se permanece, una vez más, al margen de Europa.

A continuación, se presenta un análisis del filme *Amanece, que no es poco* (1988), como muestra de la transformación cultural e ideológica que acontece durante la Transición

³⁵ Raza explota la fórmula del llamado «cine alcazareño», un «cine bajo asedio» italo-español que reflejaba la psique social franquista. Véase el relevante estudio de Aronica, Daniela. 2000. «La génesis de Sin novedad en el Alcázar: estudio comparativo del argumento al guión». *Archivos de la filmoteca: revista de estudios históricos sobre la imagen* 35, 71-95.

³⁶ Véase a este respecto el estudio de Gustau Nerín y Alfred Bosch Pascual en *El imperio que nunca existió* (2001).

³⁷ Véase discusión completa sobre el uso cinematográfico franquista en la introducción de JM. Persánch, «Blancura situacional del imperialismo franquista, héroe sacrificial y maniqueísmo racial en *Héroes del 95*» *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamericana* 33, (enero-junio, 2021): 103-124. - Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.33.2021.3273>

Española. En concreto, se examina cómo España, de forma paradójica, —en el marco de una modernidad occidental imaginada que llega de la mano del auge de la sociedad multicultural europea de pos Segunda Guerra Mundial— se desprende de sus tradicionales nociones de mestizaje y excepcionalismo racial para, ahora, restablecer su identidad racial en una relación estrecha con la blanquitud. Tal análisis revelará cómo, en dicho contexto, con el fin de integrarse en Europa, España instrumentaliza la negritud como dispositivo ideológico para generar una conciencia de distancia social en su reformulación racial de la identidad nacional, al tiempo que subsumirá la experiencia de la negritud dentro de las prácticas culturales de la blanquitud.

El blanco también se ahorca en *Amanece, que no es poco*.

España, un país que —como hemos visto en la sección previa— había sido moldeado « [...] como el hijo oscuro de Europa y el hijo claro de África³⁸» y cuyo acceso a una plena europeidad había sido tradicionalmente problematizado —racializado— por procesos complejos de imperiofobia, antisemitismo y tropos de africanización y orientalización resultantes en una histórica hispanofobia anticatólica, ya no era una dictadura. Sin embargo, con la llegada de la democracia tras la muerte de Franco, la industria cinematográfica española —igual que había ocurrido durante la dictadura— permanece bajo el control político.

Tras cuarenta años de nacionalcatolicismo, sueños imperiales, discursos raciales de excepcionalismo patrio y superioridad moral, «España necesitaba un nuevo cine nacional democrático que anunciara y explicara al mundo la muerte de la vieja España y uniera a la nación³⁹». En tal sentido, los cineastas españoles aprovechan el nuevo «paradigma democrático» para redimir con su cine el pasado republicano de España, construyendo narrativas de antihéroes que —en oposición a las figuras heroicas y sacrificiales franquistas— exalten las libertades individuales.

Este cambio, en contraste con la vieja España que se desvanece, implica una liberación del tradicionalismo franquista. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el «boom sexual» de las películas del Destape, una experiencia que puede interpretarse como parte de un proceso de blanqueamiento. El cine español, en lugar de ser «el espejo de una raza» como proponía el franquismo, «[...] tenía que cumplir un papel nacional y transnacional [...] las buenas películas debían construirse en términos que pudieran viajar⁴⁰». Envueltos en este proceso transnacional, los cineastas subvierten los tropos franquistas, burlándose de la grandilocuencia española y de su propio pasado imperial para exportar una imagen

³⁸ José Piedra, «Literary Whiteness and the Afro-Hispanic Difference» *New Literary History* 18, No. 2 (1987): 304. – Fragmento original en inglés: «...as the dark child of Europe and the light child of Africa».

³⁹ Núria Triana-Toribio, *Spanish National Cinema*. (Routledge, 2003), 109. – Fragmento original en inglés: «Spain needed a new democratic national cinema which would announce and explain to the world at large the death of old Spain and bring the nation together».

⁴⁰ Triana-Toribio, *Spanish...*, 113. – Fragmento original en inglés: «...had to fulfil a national and transnational role . . . good films had to be constructed in terms that could travel».

modernizada de España. Como resultado, el cine español pasa a narrar la Historia de la nación a través de historias individuales de naturaleza altamente alegórica.

Uno de esos cineastas es José Luis Cuerda (1947-2020), a quien se agrupa convencionalmente en la llamada «Tercera Vía»⁴¹:

[...] un cine que —en palabras de Caparrós Lera— pretende reflexionar sobre algunos aspectos de la vida española, con un tratamiento sencillo [...] una especie de propuesta de encontrar una salida digna al cine español tanto desde un punto de vista industrial como temático,⁴²

En definitiva, Cuerda aboga por un cine de reflexión social que presente reverberaciones políticas e históricas a través de la vida cotidiana. Con la intención de burlarse o satirizar tanto el pasado como el presente, Cuerda concibe *Amanece, que no es poco* como una comedia surrealista. Para ello, enraíza el filme en la tradición española del humor absurdo, basándose, por ejemplo, en las obras de Miguel Mihura (1905-1977), la comedia de Miguel Gila (1919-2001) y la influencia de directores como Luis García Berlanga (1921-2010) y Rafael Azcona (1926-2008). Según Cuerda, debido a este humor sarcástico y absurdo, *Amanece...* parecía estar colocado «[...] entre la nada lógica y la realidad».⁴³

Para la estructura, Cuerda opta por rodarla al estilo de una *road movie* (película de carretera o viaje), la cual, de acuerdo con Marcel Danesi, se caracteriza por ser «[...] un género cinematográfico en el que los personajes principales abandonan su hogar para viajar de un lugar a otro, alterando típicamente la perspectiva de sus vidas cotidianas».⁴⁴ Sin embargo, Cuerda alterará este concepto de viaje de carretera para hacer que los personajes principales regresen a —no se marchen de— casa. Tal modificación esboza una alegoría del regreso a España de los republicanos exiliados durante el franquismo. De tal forma, ellos — Teodoro (Antonio Resines), un profesor español en la Universidad de Oklahoma, y su padre Jimmy (Luis Ciges) — serán los personajes principales que sirvan para revelar la peculiar forma de vida de los lugareños. Por su asociación con la tradición, y por ende de la vieja España, tampoco será casual que la película discurra en la España rural.

A partir de este conjunto de premisas, Cuerda desarrolla una comedia surrealista que desplegará situaciones absurdas con las que parodiar el presente posfranquista, lo cual encerrará una severa crítica al pasado nacional. En tal sentido, a través del humor absurdo, se ridiculiza la pseudo magnanimidad de la política, se desdeña del nacionalcatolicismo, se burla de los valores tradicionales y se revela el significativo peso de la Historia en las relaciones cotidianas, al tiempo que se denuncia la omnipresencia de los poderes fácticos en la historia de España. Con todo y con ello, Cuerda reflejará la persistencia del nacionalcatolicismo al incluir a un cura que dirige la vida cotidiana del pueblo. Denigrará la falta de cultura de las masas que animan infantilmente a las autoridades que las manipulan. Asimismo, aludirá a la tradición de la picaresca española con varios de sus personajes, como

⁴¹ «Tercera vía», término empleado para describir una tendencia cinematográfica española de la década de 1970. Promovido por el productor José Luis Dibildos y directores como José Luis García, Jaime de Armiñán, y Roberto Bodegas.

⁴² José María Caparrós Lera, *El cine español bajo el régimen de Franco (1936-1975)*. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1983), 57.

⁴³ José Luis Cuerda en Aitana Guillén Cuervo, *Versión española: Amanece, que no es poco*. RTVE, 20 Nov. 2009. <<http://www.rtve.es/alcarta/videos/version-espanola/version-espanola-amanece-no-poco/633661/>> Acceso 10-7-2025.

⁴⁴ Danesi, Marcel. *Dictionary of Media and Communications* (Londres: Sharpe, 2008), 256.

Cascales (Enrique San Francisco), un personaje consciente de serlo que intenta intercambiar su papel con el de otros personajes. También expondrá las falsas apariencias de la democracia española, al hacer que la gente del pueblo vote para decidir quién será el alcalde, el maestro, la prostituta, las adúlteras e, incluso, para decidir si se permite a los norteamericanos quedarse en el pueblo, o quiénes deben ser los nuevos policías. En resumen, Cuerda utiliza la película tanto para manifestar la falsedad de la realidad española en la representación fílmica, como para cuestionar el mito de la democracia que la Transición había traído a España, al equipararla con la dictadura franquista.

Entre los personajes que Cuerda elige incluir en la película, encontramos a Ngé Ndomo (interpretado por el actor cubano Samuel Claxton). Por un lado, la inclusión de este personaje negro en un remoto pueblo de España señala un cambio político y simboliza la apertura de las fronteras nacionales. Dicho aperturismo fronterizo representa la incorporación de España a la sociedad europea multicultural de posguerra, lo cual supone la integración cultural de España a Europa tras un largo periplo de desencuentros. Por otro lado, el personaje de Ngé Ndomo otorga al director la posibilidad de evidenciar que los modelos raciales de España y Europa respecto al Otro son igual de ambivalentes, y también señala que ambos inciden en una sujeción jerárquica de los cuerpos negros. En definitiva, como novedad, Cuerda enfatizará que no hay diferencia entre España y Europa. Son lo mismo.

La presencia disruptiva de la negritud de Ngé Ndomo en la narración servirá de instrumento para elaborar una redefinición racial en torno a una blanquitud que se distancie del excepcionalismo de la llamada «raza española». Esta tensión discursiva se observa desde la primera escena, cuando Teodoro y Jimmy expresan su sorpresa al ver a una persona negra en España. Ambos asumen que, naturalmente, no puede ser español. De tal forma, Ngé Ndomo funcionará desde el principio, no como elemento disruptivo, sino, al contrario, como mecanismo de normalización de un discurso racial de blanquitud que circula con facilidad entre las tradiciones española, europea y transatlántica:

Teodoro: ¡Anda, coño, padre! ¡Ahora un negro!

Jimmy: Déjame a mí, déjame a mí. Buenos días, good morning. My name is Jimmy, mi nombre es

Jimmy. ¿Habla usted español?

Ngé Ndomo: Es lo único que hablo.

Jimmy: Buenos días, yo me llamo Jimmy y mi hijo se llama Teodoro.

Ngé Ndomo: Yo me llamo Ngé Ndomo.

Jimmy: Este es mi hijo Teodoro. Es profesor ingeniero en Oklahoma. Está de año sabático, ya sabe, trabaja seis y descansa uno. Yo soy su representante.

Ngé Ndomo: ¿Y cómo les va a los compañeros por Oklahoma? ¿Siguen con el algodón?⁴⁵

La conexión de un hombre negro asentado en un remoto pueblo español con los esclavos del sur de Estados Unidos nos invita a repensar los discursos de la blanquitud como una ideología global, que incide en procesos de homogeneización occidental en contraposición a la negritud. Su presencia en *Amanece...* interrumpe la amnesia colectiva que conlleva la Transición: El aparente tránsito natural que Ngé Ndomo permite entre lo local y

⁴⁵ José Luis Cuerda, Jaime Borrell, Antonio Oliver, José Miguel Juárez, Porfirio Enríquez, Antonio Resines, José Sazatornil, et al. 1988. *Amanece, que no es poco*. Compañía de Aventuras Comerciales, TVE, Paraíso.

Lo transnacional podría ayudarnos a entenderlo como la materialización corpórea de un eco del pasado que problematiza la fantasía española de plena integración en Europa. En el siguiente diálogo perteneciente a la última escena, Jimmy insiste en interrogar la presencia de un hombre negro en un pueblo blanco:

Jimmy: Pero usted Ngé, ¿de dónde es?

Ngé Ndomo: Yo he nacido aquí en este pueblo.

Jimmy: ¿Pues estamos en un poblado negro?

Ngé Ndomo: Que va, hombre, que va. Aquí el único negro soy yo. Yo heredé de mi padre el nombre, la raza y el acento. Y de mi madre los dos apellidos y el lugar de nacimiento.⁴⁶

De ello deriva que el resto del pueblo es blanco, asociando sin matices España con tal identidad racial. Asimismo, llama la atención el contraste que se establece entre «pueblo» y «poblado», lo que subraya el tropo colonial que traza una línea divisoria de los pueblos blancos y civilizados con los pueblos negros salvajes y subdesarrollados. Ni siquiera haber heredado dos apellidos de la madre, eliminando su rastro del apellido paterno africano, lo evita. Más aún, la vestimenta de Ngé Ndomo —ataviado con un chaleco desgastado de lana de pastor que deja visible su torso negro hasta la cintura, un pañuelo alrededor del cuello, pantalones caquis y un bolso de cuero de pastor del mismo color— refuerza visualmente la concepción de subdesarrollo. Esto, además, vincula la negritud con la inadaptación social, puesto que:

La ropa —señala Richard Dyer— es portadora de prestigio, notablemente de riqueza, estatus y clase: estar sin ropa es perder prestigio. La desnudez también puede revelar las insuficiencias del cuerpo en comparación con los ideales sociales⁴⁷.

Cabe añadir que Jimmy —un español blanco— usa la palabra «negro» al referirse a Ngé Ndomo. Este uso, tomado como una sinécdoque etnocéntrica, proyecta una distancia social respecto de una españolidad que se concibe racialmente blanca. La respuesta de Ngé Ndomo, llamando a Jimmy «hombre», revela una actitud de humanización de la blanquitud puesta en comparación con la cosificación previa de la negritud. Así pues, Jimmy subraya una doblez en la racialización de Ngé Ndomo: primero, lo señala como un Otro racial y, luego, como extranjero, sin importar que naciera en España. De tal manera, con objeto de reafirmar una identidad española europea y blanca, la película evidencia una clara instrumentalización de la negritud del personaje de Ngé Ndomo. Otros fragmentos, como el siguiente intercambio entre Cascales y Ngé Ndomo, corroboran dicha instrumentalización de la negritud: «Cascales: Ngé, te cambio el personaje.

Ngé Ndomo: Tú eres lo más bajo y miserable que hay en la tierra. Las serpientes usarían tu sombra. Y ni siquiera eres negro, ¿cómo vas a hacer mi personaje? ».⁴⁸

⁴⁶ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

⁴⁷ Dyer, *White*, 146. – Fragmento original en inglés: «Clothes are bearers of prestige, notably of wealth, status and class: to be without them is to lose prestige. Nakedness may also reveal the inadequacies of the body by comparison with social ideals».

⁴⁸ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

La escena, concebida dentro del humor absurdo y surrealista de Cuerda, provoca una sonrisa, empero resulta menos edificante pensar que Ngé Ndomo está condenado a interpretar el único papel para el que se le considera apropiado —el del personaje negro—. Además, la intención de Cascales —un español blanco, de ojos azules y rubio algo destartalado— de tomar el lugar de Ngé Ndomo refleja la fluidez y maleabilidad de la blanquitud, ya que su blancura le permitiría supuestamente asumir cualquier papel, a diferencia de Ngé Ndomo, lo que recalca la disposición de movilidad social de la blanquitud frente a la negritud. Al mismo tiempo, la idea de que un blanco pueda mimetizarse con un negro alude al excepcionalismo racial del pasado español, por su capacidad de asimilar otros pueblos a pesar de, tal y como expresa Ngé Ndomo en el citado diálogo, «ni siquiera ser negro». Lejos de ser anecdótico, por tanto, el enfoque de Cuerda contribuye a consolidar un entramado ideológico que protege los intereses y prácticas de la blanquitud. Estas prácticas representacionales de Cuerda no suprimen el proceso por el cual, como sostiene Cornel West:

[...] los no europeos son abstracciones andantes, objetos inanimados o criaturas invisibles. Dentro de estas tres lógicas supremacistas blancas —que operan simultáneamente y afectan la percepción tanto de europeos como de no europeos— los pueblos negros, marrones, amarillos y rojos personifican la otredad y encarnan una Diferencia extranjerizada⁴⁹.

Solo entonces se pueden inferir las razones por las que la caracterización de Ngé Ndomo recae en un pastiche de estereotipos raciales. De tal forma, en *Amanece...*, la negritud de Ngé Ndomo —cosificada como una abstracción— será problematizada cultural y socialmente.

En la siguiente escena, Ngé Ndomo posa en las montañas por la noche, quien, rodeado de cabras, murmura para sí mismo antes de que aparezca un guardia civil con el que poder hablar:

Ngé Ndomo: ¡Quieta! Anda, que no debe estar bonito esto: la cabra ahí quieta, y yo aquí de perfil como un Masái... Pues no viene nadie a verme... (pasan unos segundos y aparece un guardia civil).

Ngé Ndomo: ¿A usted le gusta la estampa que hago yo allí con las cabras?

Guardia Civil: Hombre, claro que me gusta. Son muy bonitas, muy curiosas⁵⁰.

Por un lado, Ngé Ndomo evidencia el anhelo de ser apreciado. Asimismo, revela su necesidad de aprobación por quien, en este caso, lo invisibiliza al referirse únicamente a la belleza de las cabras en su respuesta. Para el observador blanco, el cuerpo negro se hace irrelevante en la postal, lo cual transmite la importancia de Ngé Ndomo entre los lugareños. Por otro lado, la soledad de Ngé Ndomo en un pueblo de blancos lo ha alienado, hasta el punto de pretender ser un Masái —habitante del sur de Kenia o del norte de Tanzania— rodeado por cabras en las montañas de África. En consecuencia, Ngé Ndomo revela cuán

⁴⁹ Cornell West, «Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Repression» en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson y Larry Grossberg. (University of Illinois, 1998), 23. – Fragmento original en inglés: «...non-Europeans are walking abstractions, inanimate objects, or invisible creatures. Within all three white supremacist logics— which operate simultaneously and affect the perceptions of both Europeans and non-Europeans—black, brown, yellow, and red peoples personify Otherness and embody alien Difference».

⁵⁰ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

profundamente ha interiorizado su diferencia racial pese a ser español de nacimiento y no conocer otra cultura. En suma, la interacción vuelve a postular al personaje negro como una abstracción exógena necesaria, generando una conciencia de distancia social en la consolidación de una españolidad europea y blanca.

En esta otra escena, Ngé Ndomo explica a Teodoro y Jimmy —los personajes centrales a través de los cuales el espectador experimenta la vida del pueblo— que todos están en misa menos él. Para justificar su ausencia, Ngé Ndomo dice: «Yo no voy porque soy catecúmeno, y no me dejan entrar⁵¹». Como catecúmeno, con el fin de recibir el bautismo, Ngé Ndomo se está instruyendo en la doctrina y misterios de la fe católica. No obstante, tal instrucción religiosa —como explicará su madre momentos más tarde— ha durado ya treinta años. Su exclusión de misa tiene, al menos, tres implicaciones: en primer lugar, evidencia cómo la Iglesia —una autoridad moral e institucional— excluye a Ngé Ndomo desde su nacimiento, a quien se infiere le ha negado el sacramento del bautismo; en segundo lugar, a tenor de lo anterior, se expresa una aparente incompatibilidad de la fe cristiana con la negritud; por último, dado que el pueblo celebra misa a diario, el hombre negro queda de facto marginado culturalmente de la sociedad. El hecho de que sean treinta años podría estar encerrando una crítica de Cuerda a la hipocresía del nacionalcatolicismo franquista que, como en el caso de la Guinea Española, al tiempo que predicaba un excepcionalismo racial integrador, excluía y marginalizaba la diferencia racial.

Igual de significativo es que Ngé Ndomo opte por mentir a Teodoro y Jimmy sobre los motivos de su exclusión. Sin embargo, en una escena posterior, Cuerda expone la cruda realidad en una conversación de Ngé Ndomo con Álvarez (Chuz Lampreave), su madre blanca:

Álvarez: Ahí viene tu pretendiente, y lo que no puede ser, hijo, es que te pasees a la luz del día del bracete de la mujer de otro, como un pagano, luego te quejas de que llevas treinta años de catecúmeno. A este paso no vas a entrar nunca en el seno de la Iglesia.

Ngé Ndomo: No es por eso por lo que no entro, madre. No entro porque soy negro.

Gabriela: Eres minoría étnica.

Ngé Ndomo: Bueno, minoría étnica y negro como un tizón⁵².

El hecho de que, tanto su madre como su novia, clasifiquen a Ngé Ndomo como alguien perteneciente a una minoría étnica, ejemplifica la incorporación de la corrección política y los eufemismos discursivos europeos durante la Transición Española, con los que Europa suprime el discurso racial de la esfera pública tras la Segunda Guerra Mundial. Dicho discurso eufemístico se vuelve recurrente en el filme. En otra instancia, por ejemplo, Gabriela (Rosalía Dans) reitera:

Gabriela: ...de todas formas, tú eres un poco llorón porque el respeto que se tiene hoy por las minorías étnicas... fíjate el comportamiento que tengo yo contigo delante de todos, por ejemplo⁵³.

⁵¹ José Luis Cuerda, ..., *Amanece, que no es poco*.

⁵² José Luis Cuerda, ..., *Amanece, que no es poco*.

⁵³ José Luis Cuerda, ..., *Amanece, que no es poco*.

En respuesta, Ngé Ndomo reprende a su novia, acusándola de hipócrita y revelando al espectador cómo se siente realmente:

Gabriela: Quítate del medio, que después del susto y del ridículo que me hiciste pasar delante de todo el mundo por tu culpa.

Ngé Ndomo: ¿Y por qué te hice yo hacer el ridículo?

Gabriela: Porque sí, porque parecía yo también una cualquiera. Allí con la Susan esa esperando que bajaseis el alcalde y tú.

Ngé Ndomo: ¿Y qué tiene de malo eso? ¿O es que te da vergüenza esperar a un negro?

Gabriela: No digas tonterías.

Ngé Ndomo: Porque tú, mucha minoría étnica y mucho camelo, pero luego te da vergüenza esperar a un negro.

Gabriela: Déjame en paz.

Ngé Ndomo: Para los coitos sí que valgo, ¡Eh! Y para bailar para Changó⁵⁴.

Junto a estos prejuicios culturales y la hipocresía social presentes en el contexto de la integración europea de España, Cuerda introduce el manido tropo de una negritud hipersexual aludiendo a coitos, baile y a Changó, «[...] el dueño del fuego, el rayo, el trueno, y la guerra, pero también es el patrón de la música, el tambor y el baile. Representa la belleza masculina y la virilidad, la pasión y el poder⁵⁵». Incluso su madre blanca parece fascinada por los atributos sexuales de Ngé Ndomo, algo que reconoce sin tapujos, con orgullo y que exhibe a modo de trofeo ante su vecina:

Vecina: Parece que a tu muchacho se le va aclarando el color del cuerpo.

Álvarez: No sé qué decirte, como no sean las palmas de las manos o las plantas de los pies... porque el resto... si le vieras las ingles⁵⁶.

Mientras que la ironía de la vecina blanca señala la aculturación de Ngé Ndomo en las prácticas de la blanquitud española, su madre blanca responde con una sinécdoque corporal que fija la diferencia racial como un hecho biológico inmutable. Para ella, su hijo es negro, total y auténticamente negro, punto.

Además de una abierta sexualización de Ngé Ndomo, los personajes blancos reiteran su negritud como fuente de problemas. La relación de este con su tío Pedro (Alberto Bové) quizás sintetice dicha problematización. Cuerda plasma este hecho con un flashback, retrayéndose al momento en el que Pedro se entera del embarazo de su hermana y lamenta:

Pedro: Calabaza: se acaba un nuevo día y como todas las tardes quiero despedirme de ti. Quiero despedirme y darte las gracias... yo no puedo olvidar que, en los momentos más difíciles de mi vida, cuando mi hermana se quedó preñada del negro, tú estuviste ahí⁵⁷.

En el monólogo, Pedro vincula sus momentos más difíciles en la vida tanto con la relación sexual de su hermana con un negro como con la negritud del niño por nacer, quienes

⁵⁴ José Luis Cuerda, ..., *Amanece, que no es poco*.

⁵⁵ Cynthia Duncan, «Changó, Lord of Fire and Lightning». About santería. <<http://www.aboutsanteria.com/changoacute.html>> Acceso 10-7-2025.

⁵⁶ José Luis Cuerda, ..., *Amanece, que no es poco*.

⁵⁷ José Luis Cuerda ..., *Amanece, que no es poco*.

son animalizados mediante el uso de la palabra «preñada». La actitud de Pedro refleja la ansiedad racial en España sobre el mestizaje conforme se integra en Europa, distanciándose con ello de uno de sus tradicionales características o marcadores de Hispanidad en favor de abrazar una plena europeidad. «[...] la realidad es que —afirma Antumy Toasijé— la Unión Europea busca presionar a España para que demuestre su europeidad cerrando las puertas a la migración milenaria [...] para ser tan europeo como le sea posible⁵⁸». Como evidencia de este cambio en la retórica racial española respecto de su pasado, la actitud de Pedro persiste con el paso de los años. En la siguiente escena, se ve a Ngé Ndomo bajar las escaleras y toparse con Pedro, quien, al verlo, sale corriendo:

Pedro: ¡Coño! ¡El negro!

Ngé Ndomo: Me cago en mi nombre. ¿Es que no se va a acostumbrar nunca este hombre? ¿Es que tiene que dar un respingo y echar a correr cada vez que me ve?

Álvarez: Tu tío es un campesino, Ngé. No puedes tenerle en cuenta esas cosas.

Ngé Ndomo: Es que son cuarenta años viviendo juntos.

Álvarez: Pues a su edad, si no lo ha aceptado, ya no lo acepta, para que nos vamos a engañar⁵⁹.

La madre, blanca, de Ngé Ndomo encuentra en la clase social humilde de Pedro y su falta de educación una explicación al persistente rechazo. Cabe señalar, además, que Álvarez sustituye de forma explícita con «esas cosas» las palabras «actitudes racistas», restándole con ello importancia al comportamiento racista de su hermano.

Hacia el final del filme, Ngé Ndomo se une al alcalde del pueblo en la horca. El hombre negro, por primera vez, comparte el mismo espacio con un blanco en pie de igualdad, un hecho que perpleja al alcalde. En este momento surrealista, con sogas anudadas a sus cuellos, sostienen una conversación delante de todo el pueblo:

Alcalde: Sé que lo haces para que no esté solo.

Ngé Ndomo: La soledad es muy mala, señor alcalde⁶⁰.

El hecho de que el alcalde sepa por qué quiere morir Ngé Ndomo resalta la noción de etnocentrismo blanco: el alcalde blanco proyecta sus creencias como conocimiento y, en consecuencia, silencia los motivos reales que tenga el personaje negro. La totalización blanca de la experiencia negra provoca la dislocación espacial y temporal de la negritud. Esto fuerza la desintegración de la africanidad de Ngé Ndomo al tiempo que se le niega una españolidad que, ahora, se concibe innegablemente blanca, europea y moderna.

Asimismo, el alcalde blanco asume que el hombre negro quiere hacerle compañía como un acto de solidaridad, mostrándose incapaz de concebir que este esté tan desesperado como para desear la muerte. A medida que se desarrolla la escena, Ngé Ndomo busca la aprobación del alcalde blanco —igual que en aquella otra escena la había buscado en un guardia civil en

⁵⁸ Antumi Toasije, «The Africanity of Spain». *Journal of Black Studies* 39, No. 3, (2009): 349-350. – Fragmento original en inglés: «...the reality is that the European Union seeks to push Spain to demonstrate its Europeanity (sic. Europeanness) by closing the gates to the millenarian African migration . . . to be as European as possible».

⁵⁹ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

⁶⁰ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

las montañas cuando posaba con las cabras— para suicidarse juntos: «Ngé Ndomo: ...a no ser que le moleste que siendo yo negro...⁶¹». El alcalde blanco responde que sería una tontería pensar que le podría molestar morir junto a una persona negra. Sin embargo, al tiempo que argumenta por qué no le importaría compartir la horca con él, le intenta convencer de que no debe ahorcarse:

Alcalde: ¿No estuvo Jesucristo en el Gólgota clavado con dos ladrones? A parte de que hoy se tiene un respeto imponente por las minorías étnicas. Por eso me extraña que quieras colgarte conmigo. Pues a ti, Ndomo, no te falta de nada. Hasta tienes una novia guapísima... y blanca.⁶²

El uso continuado e intencionado de la negritud que hace Cuerda acentúa la blanquitud europea de España. Más allá de la destacable analogía sacrificial entre Jesucristo y el alcalde blanco, la comparación de Ngé Ndomo con los ladrones del Gólgota sugiere el sacrificio que él —el hombre blanco— hace al compartir su destino con un hombre negro. En esta línea, Dyer advierte: «[...] aunque infrecuente, el recurso a la crucifixión puede ser un momento clave para establecer la superioridad moral de personajes que no son específicamente cristianos⁶³». La horca en esta escena, dada la historia de la esclavitud negra y el hecho de que sea el blanco quien esté a punto de ahorcarse, podría entenderse como un símbolo equiparable al de la crucifixión. Y si, ciertamente, como advierte Dyer, la crucifixión puede establecer la superioridad moral de personajes no específicamente cristianos, aquí, la sogá podría establecer la superioridad moral de personajes no específicamente blancos. En otras palabras, la escena podría establecer, hacia el final del filme, la superioridad moral de Ngé Ndomo sobre los demás.

La última observación del alcalde sobre la novia de Ngé Ndomo («Hasta tienes una novia guapísima... y blanca») sugiere una negación implícita del racismo en España, presentando la posibilidad de mezcla racial como prueba. Con ello, el alcalde podría estar indicando a Ngé Ndomo que el cuerpo femenino blanco le sirve como vía de acceso a su deseado bienestar social y material. Sin embargo, esta misma observación es ambigua y puede interpretarse también como una manifestación sutil de jerarquías raciales persistentes, por las que la blancura sigue siendo mejor valorada. En cualquier sentido, Cuerda sugiere que el cuerpo negro podría integrarse en la sociedad occidental a través del matrimonio, es decir, del blanqueamiento de su descendencia.

En última instancia, la instrumentalización de Ngé Ndomo y su cuerpo negro en *Amanece...* alude tanto a un pasado de mestizaje como a la anunciación de una inmigración que empieza a llegar a Europa, y de la que España no será excepción. En tal sentido, el personaje de Ngé Ndomo es pieza central en el filme como dispositivo a través del cual reflexionar sobre la transformación de España durante la Transición y su gradual integración europea, conforme se va desprendiendo de sus tradicionales nociones de mestizaje y excepcionalismo racial imbricadas en la hispanidad.

⁶¹ José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

⁶² José Luis Cuerda..., *Amanece, que no es poco*.

⁶³ Dyer, *White*, 150. – Fragmento original en inglés: «...though infrequent, the recourse to crucifixion can be a key moment in establishing the moral superiority of not specifically Christian characters».

Consideraciones finales: Glocalización de la blanquitud española⁶⁴

El caso español de racialización histórica pone de manifiesto, por un lado, cómo el racismo requiere de la construcción de una fantasía de impureza racial del Otro (o, si lo prefiere, de una impureza de pensamiento) para con ello reafirmarse en una autoridad moral propia que justifique su supuesta superioridad cultural como herramienta para establecer diferencias; por otro lado, el caso de racialización histórica de España da buen ejemplo de la maleabilidad de la blanquitud para transformarse cultural, social, ideológica e institucionalmente a lo largo del tiempo.

En este ensayo se ha rastreado la trayectoria de la retórica racial española, tanto en relación con la blanquitud como respecto de los procesos históricos de racialización que sus antagonistas europeos le han venido profiriendo históricamente. En él se ha expuesto la compleja y, a menudo, contradictoria historia de la identidad racial española, particularmente en su relación con la blanquitud. Se ha señalado que, a diferencia de otras naciones de Europa Occidental que desarrollaron categorías raciales rígidas, la experiencia histórica de España, marcada tanto por discursos negrolegendarios que hundieron sus raíces en el antisemitismo y el anticatolicismo protestante, como por sus nociones de mestizaje y excepcionalismo racial, acabó posicionándose de manera ambigua dentro (y fuera) del marco de la blanquitud occidental. En tal sentido, se ha mostrado que, si bien inicialmente la Leyenda Negra funcionó como una exitosa herramienta de propaganda utilizada para contrarrestar la hegemonía de España, acusándola de impura debido a sus influencias semíticas y africanas, luego de ser internalizada y reapropiada, llegó a emplearse como retórica racial de excepcionalidad de forma estratégica por la propia España en busca de la defensa de sus intereses comerciales y geoestratégicos en África de finales del s. XIX e inicios del XX⁶⁵.

De igual manera, se ha señalado cómo el franquismo, en un principio, da continuidad a esa herencia discursiva de excepcionalidad racial en su reformulación de identidad nacional, para concebir la superioridad moral de la «raza española», además de justificar sus deseos de expansión imperial. Asimismo, se ha indicado que no será hasta después de la derrota del fascismo y el nazismo en Europa, cuando el régimen franquista vire su retórica

⁶⁴ El término «Glocalización» se refiere a la ocurrencia simultánea de tendencias tanto universalizadoras como particularizadoras en los sistemas sociales, políticos y económicos contemporáneos. El término, un neologismo lingüístico de globalización y localización. Fue popularizado por el sociólogo Roland Robertson y acuñado, según él, por economistas japoneses para explicar estrategias de marketing global japonés. En términos prácticos, la glocalización representa un desafío a las concepciones simplistas de los procesos de globalización como expansiones lineales de escalas territoriales. La glocalización indica que la creciente importancia de los niveles continental y global está ocurriendo junto con la creciente relevancia de los niveles locales y regionales. Las tendencias hacia la homogeneidad y la centralización aparecen junto a las tendencias hacia la heterogeneidad y la descentralización. Pero la noción de glocalización implica un cambio de perspectiva aún más radical: señala la interconexión de los niveles global y local. Véase Blatter, Joachim. «Glocalization». *Enciclopedia Britannica*. 21 of May 2013. <<https://www.britannica.com/topic/glocalization>> Acceso 10-7-2025.

⁶⁵ No se sugiere en este ensayo que este proceso haya acabado, ni que la Leyenda Negra antiespañola sea cosa del pasado. Al contrario, entiendo que ambos discursos –de Leyenda Negra antiespañola y de excepcionalismo español por sus nociones de mestizaje– siguen vigentes y coexistiendo en el presente en perpetuo conflicto. El tiempo pretérito en este párrafo debe tomarse únicamente al periodo histórico referido, sin entrar en disquisiciones presentistas ni extrapolar conclusiones que no señalo en forma alguna.

para, prescindiendo de todo componente racial, discursarse como la reserva espiritual de Occidente; unas retórica e ideología nacionales que persistirán hasta la muerte de Franco.

Posteriormente, con la llegada de la Transición, España se reintegra en Europa. En el análisis de *Amanece...*, se evidencia cómo la presencia del personaje negro funciona como un dispositivo de reflexión sobre el pasado de mestizaje, la inmigración y la transformación social de España en su proceso de integración europea, marcando un cambio en sus nociones tradicionales, y demostrando el carácter ambivalente de los discursos raciales en la Historia del país. En tal sentido, queda probado que, de forma paradójica, en el marco de una modernidad occidental imaginada que llega de la mano del auge de la sociedad multicultural europea de pos Segunda Guerra Mundial, España se desprende de sus nociones tradicionales de mestizaje y excepcionalismo racial para, ahora, estrechar su identidad con la blanquitud. En definitiva, en tal análisis se ha revelado cómo, en dicho contexto y con objeto de integrarse en Europa, España instrumentaliza la negritud como vía ideológica para generar conciencia de distancia social en su reformulación racial de la identidad española, al tiempo que subsume la experiencia de la negritud dentro de prácticas culturales de su blanquitud. Tal proceso de redefinición racial, impulsado por la búsqueda de la integración europea, marcará un cambio significativo sobre cómo España percibe y presenta su identidad en el escenario global, un hecho que perdura hasta la actualidad.

De alguna forma, con su integración en Europa, Cuerda anticipó cómo el multiculturalismo se convertiría en una experiencia cotidiana en España. De hecho, solo dos años después de *Amanece...*, España, al tiempo que reinscribe su blanquitud, da muestras de haber absorbido el discurso multicultural europeo, ofreciendo centralidad por primera vez a un personaje negro en el filme *Las cartas de Alou* (1990), de Montxo Armendariz. Y en poco tiempo, presenciamos el auge de un cine de inmigración, con ello expresando la misma ansiedad identitaria que otras naciones europeas. De esta manera, a raíz de producciones culturales como las citadas, España se une también a Europa desarrollando una mirada racial común, blanca, por la cual:

[...] los inmigrantes y la españolidad étnica gitana encarnan la existencia de alteridades espectrales, ausentes en su presencia, negados en su existencia y olvidados por conveniencia. El cuerpo blanco se transforma en símbolo de poder y privilegio frente a la alteridad estigmatizada. De esta manera, el blanco, como entidad relacional no marcada, se concibe como individuo y norma de carácter universal, al tiempo que racializa a la alteridad no blanca y establece la ficción de una jerarquía natural.⁶⁶

Ciertamente, como refleja el estudio de *Amanece...*, España cambia de forma drástica a partir de la década de 1980. Con *Amanece...* legó un modo de representación para afrontarlo discursiva y culturalmente. Su codificación del tratamiento racial se sigue practicando en el cine español hasta nuestros días.

Luego de cuatro décadas de europeización de España desde que se produjera *Amanece...*, y ya en un mundo culturalmente globalizado, donde las ideologías raciales circulan transculturalmente más que nunca, desencadenando de eventos locales movimientos

⁶⁶ JM. Persánch, «Identidades fantasma: Alteridad étnica y regional en *Las cartas de Alou*, *Catalunya Über Alles!* y *Flamenco*» en *Agentes de cambio: Perspectivas cinematográficas de España y Latinoamérica en el siglo XXI*. Eds. Fátima Serra de Renobles y Helena Talaya Manso. (Pliegos, 2014), 158.

globales que sirven de unificador de principios, se buscan respuestas a preguntas que tienen efectos globales (léase Bataclan, entiéndase Black Lives Matter). Ello, en mi opinión, pareciera ser indicativo de una solidificación de sensibilidades transnacionales relativamente homogéneas, que se sostiene sobre la fluida translocación entre los marcos de representación global y local puesto en relación con un eje blanquitud-negritud. En tal sentido, el ensayo concluye señalando que, en un mundo culturalmente globalizado, España se puede haber integrado de manera decisiva en una sensibilidad de blanquitud *relativamente* homogénea y glocal, distanciándose con ello de señas de Hispanidad en favor de su plena europeidad. A la luz de la trayectoria de España recogida en este ensayo, dicho proceso de glocalización de la blanquitud en España parece algo irreversible.

Bibliografía

- Aronica, Daniela. 2000. «La génesis de Sin novedad en el Alcázar: estudio comparativo del argumento al guión». *Archivos de la filmoteca: revista de estudios históricos sobre la imagen* 35, 71-95.
- Blatter, Joachim. *Enciclopedia Britannica*.
<<https://www.britannica.com/topic/glocalization>> Acceso 10-7-2025.
- Cañas Pelayo, Marcos R. «Los judeoconversos portugueses en el Tribunal Inquisitorial de Córdoba: Un análisis social (Siglos XVI-XVII)». Tesis doctoral. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2016. <http://hdl.handle.net/10396/13804>
- Caparrós Lera, José María. 1983. *El cine español bajo el régimen de Franco (1936-1975)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Castelar y Ripoll, Emilio. 1874. *Miscelánea de historia, de religión, de arte y de política*. Madrid: San Martín y Jubera.
- Cordero Torres, José María. 1946. «Marruecos: Su unidad y sus límites» en *Cuadernos de Estudios Africanos*. Madrid: Instituto de estudios políticos. 1-42.
- Costa, Joaquín. 1906. *Los intereses de España y Marruecos son armónicos*. Madrid: Imprenta de España en África.
- Cuerda, José Luis. 1988. *Amanece, que no es poco*. Compañía de Aventuras Comerciales, TVE, Paraíso. 1989.
- Danesi, Marcel. 2008. *Dictionary of Media and Communications*. Nueva York, Londres: Sharpe.
- DeGuzmán, María. 2005. *Spain's Long Shadow: The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Donoso Cortés, Juan. 1893. *Obras de Don Juan Donoso Cortés*. Madrid: Casa Editorial de San Francisco de Sales.
- Duncan, Cynthia. «Changó, Lord of Fire and Lightning». About santería.
<<http://www.aboutsanteria.com/changoacute.html>> Acceso 10-7-2025.
- Dyer, Richard. 2017. *White*. Twentieth Anniversary Edition, Nueva York: Routledge.
- Gillén Cuervo, Aitana. 20 de noviembre de 2009. *Versión española: Amanece, que no es poco*. RTVE <<http://www.rtve.es/alacarta/videos/version-espanola/version-espanola-amanece-no-poco/633661/>> Acceso 10-7-2025.

-
- Fra-Molinero, Baltasar. 2000. «La educación sentimental de un exiliado africano: *Las tinieblas de tu memoria negra*, de Donato Ndongo». *Afro-Hispanic Review* 19 (1): 49-57.
- Hugo, Victor. 1884. *Les Orientales: Les feuilles d'automne; Les chants du crépuscule*. París: Hachette.
- Juderías y Loyot, Julián. 1914. *La leyenda negra y la verdad histórica: Contribución al estudio del concepto de España en Europa, de las causas de este concepto y de la tolerancia religiosa y política en los países civilizados*. Madrid: Revista de Archivos.
- López García, Bernabé. 1990. «Arabismo y orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo» en *Aurãq*. Madrid: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. 35-69
- Lutero, Martín. 2004. *Sobre los judíos y sus mentiras*. En línea: Librodot. PDF. <<https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=http://www.insumisos.com/M4T3R14L/BD/Lutero-Martin/Sobre%2520los%2520judios%2520y%2520sus%2520mentiras.PDF&ved=2ahUKEwi48Luct7KOAxWGLPsDHb27DzUQFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw0zxeQNsgrdk1TVKTDHg5N>>
- Martin-Márquez, Susan. 2008. *Disorientations: Spanish Colonialism in Africa and the Performance of Identity*. New haven: Yale University Press.
- Maura Gamazo, Gabriel. 1905. *La cuestión de Marruecos: Desde el punto de vista español*. Madrid: M. Romero.
- Nerín, Gustau y Alfred Bosch. 2001. *El imperio que nunca existió: La aventura colonial discutida en Hendaya*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Nerín, Gustau. 1997. «Mito franquista y realidad de la colonización de la Guinea Ecuatorial». *Estudios de Asia y África*, 32 (1): 9-30.
- Pardo Bazán, Emilia. 18 de abril de 1899. «La España de ayer y la de hoy (La muerte de una leyenda)». París: Sociedad de Conferencias de París.
- Payne, Stanley. 2017. *En defensa de España: Desmontando mitos y leyendas negras*. Barcelona: Espasa.
- Persánch, JM. 2014. «Identidades fantasma: Alteridad étnica y regional en *Las cartas de Alou, Catalunya Über Alles! y Flamenco*» en *Agentes de cambio: Perspectivas cinematográficas de España y Latinoamérica en el siglo XXI*. Eds. Fátima Serra de Renobles and Helena Talaya Manso. Pliegos, 136-158.
- Persánch, JM. «Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (s.XIX-XX)». PhD. Dissertation. University of Kentucky, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>
- Persánch, JM. 2018. «Another Turn of the Screw Toward Hispanic and Lusophone Whiteness Studies», ed. JM. Persánch, *Transmodernity*, 8 (2): 1-10.
- Persánch, JM. 2020. «De Whiteness a blanquitud y branquitude - Preface: From Whiteness to Blanquitud and Branquitude». *The Journal of Hispanic and Lusophone Studies*. Ed. JM. Persánch, 1, i-xvii.
- Persánch, JM. 2021. «Blancura situacional del imperialismo franquista, héroe sacrificial y maniqueísmo racial en *Héroes del 95*». *Cuadernos de Literatura del Caribe e*

- Hispanoamericana* 33, (enero-junio, 2021): 103-124. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..33.2021.3273>
- Persánch, JM. 2024. «Racial Rhetoric in Black and White: Situational Whiteness in Francoist Spanish Guinea through *Misión blanca*». *Ethnic and Racial Studies* 47, No. 7 (2024): 1478-1494.
- Piedra, José. 1987. «Literary Whiteness and the Afro-Hispanic Difference». *New Literary History*, 18 (2): 303-32.
- Pradt, Dominique Dufou. 1816. *Mémoires historiques sur la révolution d'Espagne*. París: V. Perronneau and A. Egron.
- Roca Barea, María Elvira. 2017. *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Fifteenth Edition. Madrid: Siruela.
- Taibo, Paco Ignacio. 2002. *Un cine para un imperio: Películas en la España de Franco*. Madrid: Obrerón.
- Toasije, Antumi. 2009. «The Africanity of Spain». *Journal of Black Studies*, 39 (3): 348-355.
- Triana-Toribio, Núria. 2003. *Spanish National Cinema*. Nueva York: Routledge.
- Valle-Inclán, Ramón. 1924. *Luces de bohemia: Esperpento, lo-saca-a-luz*. Madrid: Imprenta Cervantina.
- West, Cornel. 1998. «Marxist Theory and the Specificity of Afro-American Repression» en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson y Larry Grossberg. Urbana: University of Illinois.

Depósito Legal: pp200302ME1486 - ISSN: 1690-4818



Todos los documentos publicados en esta revista se distribuyen bajo una [Licencia Creative Commons Atribución -No Comercial- Compartir Igual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/). Por lo que el envío, procesamiento y publicación de artículos en la revista es totalmente gratuito.