

2-27-2018

The anxiety of sameness in early modern Spain.
Manchester: Manchester University Press, 2016.
ISBN: 978-1-7849-9120-3.

José Luis Gastañaga

University of Tennessee, Chattanooga, jose-luis-gastanaga@utc.edu

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences>

 Part of the [Latin American Languages and Societies Commons](#), [Latin American Literature Commons](#), and the [Spanish Literature Commons](#)

Recommended Citation

Gastañaga, José Luis (2018) "The anxiety of sameness in early modern Spain. Manchester: Manchester University Press, 2016. ISBN: 978-1-7849-9120-3," *Dissidences*: Vol. 8 : Iss. 13 , Article 7.

Available at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol8/iss13/7>

This Review / Reseña is brought to you for free and open access by the Journals at Bowdoin Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Dissidences by an authorized editor of Bowdoin Digital Commons. For more information, please contact mmcderm2@bowdoin.edu.

The anxiety of sameness in early modern Spain. Manchester: Manchester University Press, 2016. ISBN: 978-1-7849-9120-3.

Christina H. Lee

The anxiety of sameness in early modern Spain. Manchester: Manchester University Press, 2016. ISBN: 978-1-7849-9120-3.

José Luis Gastañaga

University of Tennessee, Chattanooga

En este libro Christina Lee profundiza en la dinámica social de los distintos tipos humanos que conforman la España del llamado Siglo de Oro. La autora sostiene que la obsesión por la pureza de sangre deja ver la ansiedad experimentada entre los cristianos viejos cuando enfrentan la posibilidad de que otros estamentos, en particular conversos (convertidos del judaísmo al cristianismo) y moriscos (convertidos del islam al cristianismo), puedan comportarse como ellos o sencillamente pasar por ellos. La autora parte del aporte de Barbara Fuchs (*Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*), que pasa revista a episodios cervantinos en los que se verifica cómo las identidades no son monolíticas puesto que unos personajes asumen la etnicidad, la religión o el género de otros, para complementarlo con un estudio de cómo las capas dominantes de esa misma sociedad reaccionan frente a este hecho y cómo responden a él en distintas instancias de producción textual. Para ello se utiliza un conjunto de textos de gran variedad, en los que la dimensión estética, puede o no estar presente (o estarlo de manera inesperada). Estos textos, nos dice la autora siguiendo a Stephen Greenblatt, reflejan una “energía social” que está marcada por emociones relacionadas con el poder, la ansiedad y el deseo. La autora se concentra en la ansiedad visible en los miembros de la élite dominante que descubrían que el otro (de otra religión, de otro estamento social) guardaba un preocupante parecido con ellos mismos, y en cómo esa ansiedad dio forma a su particular visión del mundo.

Tradicionalmente se ha afirmado que la fuerza detrás de este ímpetu marginador fue el rechazo de las élites a una cultura de diversidad. Este libro, en cambio, se concentra en un fenómeno social consistente en la inseguridad y la molestia de descubrir que la línea que separa al grupo dominante de los marginados es arbitraria o tan tenue que puede ser quebrada, reducida o simplemente olvidada. Esto se traduce en un sentimiento de ansiedad (es lo que la autora llama ‘anxiety of sameness’) por la pérdida de líneas que claramente distinguen a los miembros de la cultura dominante de los marginados, y el descubrimiento consecuente de que existe una esencial semejanza entre unos y otros.

La posibilidad de recrearse personalmente y cambiar y falsear las identidades aparece como una respuesta a las conversiones forzadas y los edictos de expulsión que siguieron a la conquista de Granada: expulsión de los judíos (1492), de los musulmanes (1502, 1526) y de los moriscos (1609, 1614). De todos ellos, los conversos son el caso más problemático para las autoridades de ese tiempo, en parte porque superaban considerablemente en número a los moriscos, pero sobre todo porque los conversos habían logrado ocupar cargos de importancia en la burocracia real y en eso estaban en franca competencia con los cristianos viejos. El problema se agudizaba cuando esos conversos podían ejercer poder fiscal sobre el conjunto de la población, como demuestran las revueltas de Toledo de 1449 que dieron lugar a la primera sentencia-estatuto sobre la pureza o limpieza de sangre (5-7). Estas políticas de hostigamiento lograron que esconder la genealogía se hiciera práctica común entre los conversos y esto, como contraparte, estimuló la creación de discursos que trataban de las herejías de los conversos y de su supuesta extrañeza en el seno de la comunidad de cristianos viejos.

La Parte I “The usurpation of nobility and low-born passers”, que incluye los capítulos 1 (“Theorising and practicing nobility”) y 2 (“The forgery of nobility in literary texts”), discute las representaciones de las crisis de identidad causadas por la movilidad social. Una *novella* de María de Zayas, “El traidor contra su sangre”, sirve para ilustrar la ansiedad experimentada por nobles que veían cómo la gente del común podía alcanzar ese mismo status. La historia de Zayas muestra cómo un hombre del montón, de origen humilde, puede acceder a los círculos de la nobleza con sólo tener limpieza de sangre y riqueza (producto del trabajo, no de la herencia). Junto a la producción literaria, los tratadistas de la época también dejaron constancia de la existencia de esta preocupación. Frente a quienes defendían una nobleza de linaje (Hernando Mexía, Arce de Otálora, Guardiola, Téllez de Meneses), otros admitían una nobleza de mérito (Moreno de Vargas, Peñalosa Mondragón, el *Fuero viejo de Castilla*). La riqueza adquirida y las relaciones sociales podían por cierto “comprar” la nobleza y eso significaba, para escándalo de los estratos más modestos de la vieja nobleza, que la gente del común podía llegar a legitimarse como noble. En general, se evidencia un terror hacia la movilidad social. El capítulo 2 ilustra la situación con una obra de Salas Barbadillo: *El caballero puntual*, donde un hombre que trata de pasar por caballero fracasa estrepitosamente. Las ideas que ilustra la literatura de Salas Barbadillo encuentran una correspondencia en la obra del arbitrista Fernández de Navarrete, contrario a la movilidad social. Además, otras obras literarias apuntan en la misma dirección, como es el caso de la obra de Francisco de Quevedo, el *Diálogo de la vida de los pajes de palacio* (1573) de Diego de Herosilla y la picaresca. Se sostiene que los hidalgos inquietos por la estabilidad de su status social serían los lectores potenciales de un género picaresco entendido como saga de la movilidad social. En la picaresca se aprecia que la movilidad social era accesible a los indeseables (12), pero también se trata de literatura que ofrecía a los lectores nobles la posibilidad de reconocer en la lectura el accionar de los marginales. Así, el motor que mueve el accionar de los pícaros no sería otro que la envidia de la condición de hidalgo, como se aprecia en *El Buscón*, donde el autor castiga a Pablos por tratar de suplantar a un noble, de modo que esta novela picaresca se nos presenta como una “mock-memoir of an identity usurper” (63). Esta primera parte se cierra con una lectura del *Quijote*, en la que se señala que el personaje cervantino pasa de ser un defensor de la nobleza de sangre a ser un defensor de la movilidad lograda sobre la base de la virtud social (80). En ese tránsito, Alonso Quijano se libera de la ansiedad de la semejanza, es decir, el hidalgo aprende a aceptar su semejanza con sus coterráneos y abandona, junto con su locura, sus sueños de grandeza (89). Esta interpretación del *Quijote* está en línea con la lectura que se hace más adelante del entremés “El retablo de las maravillas” en el capítulo 4.

La Parte II “Conversos and the threat of sameness”, que incluye los capítulos 3 (“Spotting Converso blood in official and unofficial discourses”) y 4 (“The unmasking of Conversos in popular and literary texts”), estudia textos que construyen y refuerzan la noción de la identidad engañosa de los conversos y de sus linajes con mancha. Esa preocupación se concreta en los estatutos de limpieza de sangre, que en este capítulo se ven como el resultado de un enfrentamiento entre dos grupos con aspiraciones de ascenso social: los conversos allegados a la nobleza y los cristianos viejos del común (103). Lo cierto era que cuanto más mezclados estaban los conversos con los cristianos viejos, más se sentía la necesidad de distanciarse de ellos, de hacerlos diferentes. Por eso, las exageraciones se convirtieron en norma y, junto a la necesidad de identificar y clasificar a los conversos, se concibieron ideas torcidas sobre ellos que incluían, entre otras, la menstruación masculina. El capítulo se completa con el estudio de sambenitos, mantas y los llamados libros verdes. En el capítulo 4 se pasa revista al tema en la literatura y en

los textos populares, que incluyen anécdotas y chistes recogidos en publicaciones como el *Libro de chistes* (c. 1550) de Luis de Pinedo, la *Floresta española de apotegmas y sentencias, sabia y graciosamente dichas, de algunos españoles* (1574) de Melchor de Santa Cruz y la *Miscelánea* (1592) de Luis Zapata. En un contexto de mayor compenetración de los conversos en la sociedad de los cristianos viejos, la literatura antisemita hace un esfuerzo mayor por justificar su aversión a los judíos, por lo general a través del señalamiento de atributos físicos específicos (como la nariz de la que se burla Quevedo en su soneto “Érase un hombre a una nariz pegado”) que identificaban a los judíos como criaturas enfermas o subhumanas (129). Se incluye un análisis del anónimo *Diálogo entre Laín Calvo y Nuño Rasura* (1570), un texto poco estudiado que imagina, en el siglo XVI, un diálogo entre las estatuas de dos jueces de Castilla del siglo IX en el Arco de Santa María en Burgos. Pero no es la única literatura estudiada, hay más: las contiendas entre Quevedo y Góngora (135-136) y el drama “El galán escarmentado” de Lope de Vega (137-140). De estas obras se concluye que puede existir tolerancia frente a los conversos siempre y cuando estos se mantengan en el lugar que les corresponde, es decir, por debajo de los cristianos viejos en el cuerpo social (140). Destaca una lectura del entremés cervantino *El retablo de las maravillas* de 1615 (141-145), que se ofrece como una representación original y crítica del tema de la fijación por la pureza de sangre. Como se sabe, en esta obra los habitantes de un pueblo son persuadidos a creer que ven lo que en realidad no ven porque se les ha dicho que sólo la gente de sangre pura y venida de matrimonios legítimos será capaz de ver la representación. Así, Cervantes señala el carácter ilusorio de los principios en que se apoya la doctrina de la limpieza de sangre (141).

La parte III, “Moriscos and the reassurance of difference”, que incluye los capítulos 5 (“Imagining the Morisco problem”) y 6 (“Desirable Moors and Moriscos in literary texts”), estudia textos que muestran que los moriscos no generan rechazo siempre y cuando mantengan visibles las señales que los identifican como tales. En el momento en que esas señales desaparecen y algunos moriscos son vistos como transgresores que pueden pasar por cristianos viejos, o, peor aún, cuando pueden ser más exitosos que estos, la situación cambia y se les rechaza. El capítulo 5 aborda el tema de la expulsión de los moriscos de los reinos de Castilla, Aragón y Valencia entre 1609 y 1614, donde se calcula que entre 250,000 y 300,000 moriscos españoles fueron expulsados de la Península. El primer objeto de análisis es un cuadro de Vicente Mestre: *Embarque de los moriscos en el puerto de Denia* (1612-1613), un detalle del cual ilustra la portada del libro. Este cuadro es uno de siete lienzos producidos por la corona como propaganda favorable a la expulsión. Sorprende el ambiente festivo, al que no es ajeno la música y el baile, del que participan tanto moriscos como cristianos viejos, pero es la norma en este tipo de arte propagandístico. El mismo fenómeno se observa en un juguete teatral, *Máscara de la expulsión de los moriscos* (1617), de Antonio Mira de Amescua que conocemos gracias a la descripción que de su representación hizo un testigo presencial, Pedro de Herrera (156-158). Además está en sintonía con lo que sostenían tratadistas de la época que escribieron apologías de la expulsión como Jaime Bleda en su *Coronica de los moros de España* de 1618. Esta combinación de textos literarios y no literarios hace pensar en una respuesta monolítica al supuesto “problema morisco”. Sin embargo, este capítulo nos ofrece también documentos que demuestran que para muchos cristianos viejos la convivencia no era un problema; y a veces todo lo contrario puesto que, de un lado, la presencia de los moriscos permitía por contraste que ellos se señalasen como cristianos viejos y, de otro, esos moriscos contribuían con su trabajo y actividad diaria a la economía local. Incluso algunos tratadistas se manifestaron a favor de la integración (a través de matrimonios, por ejemplo). Con todo, la ansiedad aparece de nuevo toda

vez que el morisco en cuestión es relativamente exitoso y supone una amenaza al status del cristiano viejo (158).

El capítulo 6 nos recuerda la diferencia que iba de “moro” a “morisco” entre los españoles de la época. El primero era el musulmán del norte de África o de Turquía; es decir, un extranjero, distinto en aspecto, trajes y costumbres, que podía idealizarse o condenarse, pero nunca confundirse con uno de los propios. En cambio, el morisco era un ser ambiguo, un producto de la peculiar historia de España que acechaba como una presencia incómoda puesto que al tener el aspecto, la lengua y el traje de los cristianos viejos podía pasar fácilmente por uno de ellos.

La autora estudia la maurofilia como una situación discursiva en que un personaje moro, caracterizado por una ejemplaridad incuestionable, es idealizado (184). Las obras que conforman el corpus de este capítulo son la *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*, los romances moriscos, la primera parte de las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, la historia intercalada de Ozmín y Daraja en el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán y las historias intercaladas del Capitán cautivo y de la morisca Ana Félix en la primera y segunda parte, respectivamente, del *Quijote* de Miguel de Cervantes. Se verifica una distancia enorme entre los protagonistas de la maurofilia y los moriscos de la vida real. Así, mientras que en la maurofilia los adornos suntuosos de los moros se escriben y leen con admiración, en la vida real de los moriscos esos mismos adornos, como signos exteriores de riqueza, pueden volverse motivo de condena social, como en el caso de la morisca María López expuesto en el capítulo 5. Una obra central a este respecto es la de Pérez de Hita, cuya primera parte narra los últimos días de la Granada musulmana y su transición casi armoniosa al seno de la España cristiana y cuya segunda parte trata más bien de la rebelión morisca de las Alpujarras, en las que el autor tuvo parte como combatiente. En esta obra apreciamos cómo la caída de Granada significa la extinción de los moros como seres aceptables y la aparición de los moriscos como casta sujeta constantemente a sospecha. El éxito de la primera parte se explica sobre todo por el hecho de que presenta al moro como una presa apetecible para la conquista. En su manera de vestir, en sus adornos (incluso sus armas son vistas como joyas) y en su voluntad de ser conquistados es patente su feminización. La segunda parte de la obra de Pérez de Hita presenta una realidad muy diferente: ahora los moros son moriscos y eso los hace seres en los que no se puede confiar porque podrían hacerse pasar por cristianos.

En esta sección del libro se destaca un romance que al hablar de pena no participa de la alegría mostrada por moriscos y cristianos viejos en los cuadros y piezas teatrales que servían de propaganda oficial en favor de los edictos de expulsión. Este romance anónimo, “De cómo y por qué el rey Don Felipe III expelió á los moriscos de España, y de la pena que les causó este destierro”, señala como un motivo que justifica la expulsión la insolencia de los moriscos que aspiran y logran copar posiciones de poder e influencia en la sociedad, así como exhiben riquezas que resultan chocantes para sus vecinos cristianos viejos. Paradójicamente, estas mismas personas que dan motivo para su expulsión son descritas en el romance como muy parecidas y cercanas en aspecto y costumbres a quienes los expulsan (199-201). Las páginas que siguen, las que cierran el libro, explayan esa paradoja ilustrándola con el episodio de Ana Félix en la segunda parte del *Quijote* (201-207). Aquí vemos cómo los personajes establecen una diferencia en virtud de la cual la morisca cristiana Ana Félix recibe la simpatía de los cristianos viejos que su padre el morisco Ricote, de identidad ambigua, nunca recibe. Así, en la segunda parte del *Quijote*, Ana Félix, que ha sido capturada frente a las costas de Barcelona disfrazada de moro, despierta entre los cristianos viejos una simpatía que su padre, que recorre España

disfrazado de peregrino alemán, y por tanto personaje problemático, nunca despierta. El rechazo de Sancho Panza a la ambigüedad identitaria de Ricote ilustra la reacción de los cristianos viejos frente a los moriscos que pueden pasar por cristianos.

Así, el libro en su conjunto explora la obsesión con el disimulo genealógico, y su contrapartida de disimulo social; examina la perspectiva de quienes se identificaban con el grupo dominante y señalaban como perturbadora la semejanza que conversos, moriscos y marginales tenían con los miembros de esa élite; busca revelar los métodos discursivos utilizados por el grupo dominante para entender y clasificar al otro.

De todo esto se puede concluir que había un espacio para la tolerancia, pero ésta se basaba en la aceptación de la diferencia y en el reconocimiento de la superioridad del estrato de los cristianos viejos.

Aunque los distintos regionalismos y las especificidades propias de conversos y moriscos nos invitan a hacer matices en distintos pasajes de la monografía, es importante decir que esta tiene la virtud de abordar la complejidad de la trama social española de la edad moderna. Lo hace además teniendo en cuenta una variedad de fuentes que trasciende largamente la esfera de lo literario y lo artístico, entre las que hallamos teatro, poesía, documentos inquisitoriales, tratados de teología o medicina, pintura, etc. Finalmente, es necesario decir que las ideas aquí presentadas tienen un estupendo potencial para estudiar relaciones transatlánticas, así como las realidades de las distintas sociedades coloniales al otro lado del Atlántico.