


REVISTA DE LIBROS

Comentario bibliográfico

Lee, Christina H.: *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*, Manchester, Manchester University Press, 2016.

Constanza Cavallero

IMHICIHU-CONICET / Universidad de Buenos Aires
cony.cavallero@gmail.com

Fecha de recepción: 26/11/2016
Fecha de aprobación: 30/11/2016

*...car la dissimulation est l'une des plus remarquables
qualités de ce siècle.
Montaigne, Essais II: 18*

La obsesión con el fingimiento o la simulación es un fenómeno que atraviesa la Modernidad temprana. Las barreras simbólicas, los mecanismos de distinción social e identitaria y los criterios de verdad se vieron agitados, al menos desde el siglo XV, por la marea crítica que acompañó la centralización de los poderes monárquicos, la expansión del mundo conocido y, sobre todo, el proceso de confesionalización religiosa, con sus importantes correlarios políticos y culturales en la Europa occidental. *The Anxiety of Sameness* podría ser incluido con justicia dentro de los interesantes trabajos que, en los últimos años, han buscado desentrañar las múltiples aristas de dicha obsesión¹. Su originalidad consiste en tomar como escenario la Es-

¹ Véanse, por ejemplo, Berti, Silvia: "Unmasking the Truth: the Theme of Imposture in Early Modern European Culture, 1660-1730", en Force, James y Katz, David (eds.): *Everything Connects: In Conference with Richard H. Popkin*.

pañía de los siglos XVI y XVII y centrarse en una cuestión particular: el profundo temor de las clases privilegiadas ante la movilidad social ascendente, impostura mediante, de miembros de grupos social y culturalmente relegados.

Christina Lee, investigadora de la Universidad de Princeton, afirma que el ascenso social acarrea la puesta en jaque de los privilegios de las élites y la dilución de las barreras sociales existentes. Esto generaba aprensión entre los estamentos más altos, los cuales volcaron sus miedos y ansiedades en escritos literarios y no literarios². Lee busca mostrar, a partir del análisis de un amplio y variado *corpus* de fuentes, que el temor propio de los grupos acomodados de la época (la clase nobiliaria, la población “cristianovieja”) puede ser definido como una “ansiedad por la semejanza”, es decir, una ansiedad surgida de la percepción de que miembros de grupos socialmente desfavorecidos podían simular o adquirir astutamente rasgos muy similares a los propios de la clase dominante y, de este modo, infiltrarse por vías secretas y engañosas en espacios sociales exclusivos.

Atendiendo a lo dicho, es de notar que la autora elige desplazar del centro de atención aquellos elementos de la ideología nobiliaria y cristianovieja que se vinculaban de modo directo con el rechazo de la otredad o la heterogeneidad cultural, mejor conocidos. En lugar de ello, tiende a destacar un fenómeno paralelo: el aborrecimiento de lo semejante, el temor a la asimilación de aquellos sujetos que, según las barreras sociales establecidas, debían mantenerse alejados y bien diferenciados de los grupos dominantes. La semejanza indeseada corroía la ideología hegemónica en sus propias bases, en tanto podía revelar que las fronteras simbólicas vigentes eran tan arbitra-

Essays in His Honor, Leiden, Brill, 1999, pp. 21-36; Crane, Mark, Raiswell, Richard y Reeves, Margaret (eds.): *Shell Games. Studies in Scams, Frauds, and Deceits (1300-1650)*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2004; Eliav-Feldon, Miriam: *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012; Hug, Tobias: *Impostures in Early Modern England: Representations and Perceptions of Fraudulent Identities*, Manchester, Manchester University Press, 2010; Eliav-Feldon, Miriam y Herzig, Tamar (eds.): *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

2 La variedad de fuentes que utiliza Christina Lee (obras de teatro, poesía, aforismos, tratados teológicos y médicos, literatura en prosa, documentación inquisitorial) responde a la convicción de la autora de que los discursos ideológicos y las representaciones sociales pueden ser capturados tanto a partir de narrativas literarias como no literarias. En este sentido, Lee explicita su afinidad con los postulados de Stephen Greenblatt —y, también, de representantes de la antropología cultural, como Clifford Geertz— respecto de la gran significación que pueden adquirir hechos de la vida y expresiones de la literatura aparentemente ingenuos.

rias como permeables. Lee sostiene que, en vistas de salvaguardar dichas barreras y proteger su posición de privilegio, las élites elaboraron diversos discursos orientados a mostrar —o, más bien, a mostrarse a sí mismas— que cualquier conato de homologación, cualquier intento de penetración en sus círculos exclusivos no sólo era forzado y fingido sino también, y sobre todo, que siempre resultaría fallido e infructuoso.

Este libro se presenta, además, como el complemento de aquellos estudios que —interesados en las nociones de *passer* y *passing identity*— han puesto el foco en la perspectiva de los sujetos marginados que se esforzaban, de modo efectivo o no, por adquirir una nueva identidad camuflando sus genealogías. *Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*, de Barbara Fuchs, es un buen ejemplo de este tipo de abordajes³. Fuchs estudia allí cómo las obras de Cervantes mostraban fluidez y maleabilidad en la construcción de identidades individuales, dando vida a personajes que trascendían su categoría social de origen. Este recurso cervantino es interpretado por Fuchs como un intento de desafiar y socavar la política real que buscaba, en tiempos de la Contrarreforma, fijar y jerarquizar identidades, ubicando a las minorías de origen semítico en los márgenes del cuerpo político. El estudio de Christina Lee funciona como contrapartida, entonces, de este tipo de enfoques: no atiende a las tácticas ensayadas por los excluidos con el fin de atravesar barreras sociales e identitarias sino, por el contrario, pone la mira sobre la reacción de cristianos “limpios” e hidalgos ante intentos semejantes.

Asumiendo el legado de la célebre antropóloga Mary Douglas, Lee parte de la premisa de que las sociedades catalogan de “sucios”, “manchados” o “impuros” aquellos elementos de la comunidad que amenazan con subvertir los fundamentos del orden estatuido⁴. La creación de fronteras sociales y la exageración de oposiciones simbólicas (alto/bajo, bueno/malo, adentro/afuera), casi rozando la hipérbole, permite distinguir los elementos “contaminados” y “contaminantes” de los “puros” y mantener indemne la estructura social. Con este marco conceptual en mente, Christina Lee relevará en su libro las variadas respuestas de las capas superiores de la sociedad hispana a las tan temidas estratagemas dispuestas por hombres de baja estirpe, judeoconversos o moriscos para ser vistos como aquello que no eran: cristianos “puros” o hidalgos.

3 Fuchs, Barbara: *Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*, Urbana, University of Illinois Press, 2003.

4 Douglas, Mary: *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge, 2002 (1966).

Lee limita su estudio de la “ansiedad por la semejanza” a los siglos XVI y XVII. Menciona, no obstante, fenómenos históricos de la Baja Edad Media que permiten explicar la aparición de dicha ansiedad (y, al mismo tiempo, revelan por qué muchos conversos pusieron efectivamente en marcha estrategias para camuflar su origen genealógico, abandonando prácticas culturales y hábitos culinarios o trabando vínculos matrimoniales con cristianos “limpios”). Los principales son los pogromos de 1391, las conversiones forzosas de judíos, las leyes de segregación de comienzos de siglo XV y el profundo recelo cristianoviejo ante la carrera meteórica de conversos en la administración civil y eclesiástica. Este recelo se expresó en revueltas anti-conversas (como la de Toledo de 1449) y provocó la temprana formulación de la idea de que los judeoconversos pertenecían a un “linaje corrupto” —idea aún muy resistida entonces— y, como contracara, en la atribución de las cualidades de “pureza” y “limpieza” a las familias veterocristianas. Sin duda, estos años constituyen la antesala de los primeros estatutos de “limpieza de sangre”, de la década de 1480, y del establecimiento de la Inquisición, institución pensada en su origen para discriminar judaizantes de conversos sinceros. Atendiendo a este período temprano, podríamos mencionar al menos un caso claro y concreto de un “ansioso” de vanguardia: Alonso de Espina. Su *Fortalitium fidei* (c. 1460) expresa tempranamente la “energía social” que Christina Lee encontrará en escritos de los siglos siguientes⁵.

Ahora bien, no obstante estos precedentes, Lee sitúa el inicio de la “ansiedad por la semejanza” en tiempos de la expulsión de judíos (1492) y moros (1502-1526). Fue entonces cuando el poder real redobló los esfuerzos por lograr la homogeneización cultural bajo el signo del cristianismo. Pero también fue cuando, en opinión de la autora, tomó forma concreta la obsesión noble y cristianovieja con el fraude genealógico, el camuflaje identitario y el mero cumplimiento exterior. El marco temporal escogido se ajusta al hecho de que Lee no atiende simplemente a la tan debatida “cuestión conversa” sino que entrama este eje con otros dos, a saber, la “reacción” de las élites hispanas ante la presencia de moriscos —y no sólo de judeoconversos— en territorio his-

5 Cavallero, Constanza; “Judíos, conversos y ‘malos cristianos’ en el *Fortalitium fidei* de Alonso de Espina”, en Campagne, Fabián (ed.): *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 144-149 y 157.

pano y, también, la visión de las élites ante quienes no gozaban, pero ambicionaban, el privilegio de la hidalguía⁶. Atendiendo al punto de vista ternario que propone Lee, cobra sentido que su estudio comience a inicios del Quinientos. ¿Por qué? Porque hasta el siglo XVI la autenticidad de la conversión de los moros no había sido siquiera un problema (el número de conversos del islam era muy escaso antes de 1502) y porque fue en esta centuria —en opinión de la autora— cuando comenzaron a hacerse más porosos los límites entre comunes y baja nobleza.

El extremo opuesto del arco temporal contemplado en el trabajo, su punto final, es fijado *circa* 1700. Durante el siglo XVIII, indica Lee, mengua de manera significativa la obsesión con la pureza de sangre y la hidalguía. Para esos años, ya no se creía siquiera posible remontar líneas genealógicas fidedignas hasta el siglo XV y, tal vez por ello, los estatutos de limpieza fueron perdiendo progresivamente valor de autoridad y se transformaron en mera formalidad. En el plano de la literatura, se pierde el rastro de la ansiedad por la semejanza que Lee encuentra de modo profuso en escritos de las centurias precedentes: la figura del *passer* desaparece; ya nadie parece amenazar la estabilidad de las clases acomodadas. La autora señala que, para el siglo XVIII, no sólo era visto como ridículo e inútil reconstruir genealogías sino que, también, el binomio nobleza-superioridad moral fue paulatinamente abandonado. Era muy difícil para entonces adquirir el estatus de hidalguía, ciertamente, pero, también, era menos anhelado.



El libro está estructurado en tres partes; cada una contiene dos capítulos. La primera de ellas, titulada “The usurpation of nobility and low born passers”, releva en discursos oficiales, tratados y obras literarias manifestaciones del temor de la nobleza ante la movilidad ascendente de “falsos hidalgos” a expensas de sus superiores. Sin ser “hijos de algo”, aquellos atentaban contra sus privilegios materiales y simbólicos. Lee señala, primeramente, que desde fines del siglo XV

6 Lee deja conscientemente fuera de su análisis un cuarto colectivo marginado, el de la población negra. Juzga que la inferioridad de los negros siempre fue considerada ostensible y no se temía, por consiguiente, infiltración alguna desde ese flanco. Véase como una introducción al tema Domínguez, Antonio (ed.): *La esclavitud en Castilla en la Edad Moderna y otros estudios de marginados*, Granada, Comares, 2003 y Phillips, William: *Slavery in Medieval and Early Modern Iberia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2014.

una porción de la tratadística hispana intentó delimitar la “verdadera nobleza”. El *Nobiliario vero* de Fernando Mexía (1492), la *Summa nibilitatis hispanicae* de Arce de Otálora (1553), la *Primera parte del libro llamado Luzero de nobleza* (c. 1570) y el *Tratado de nobleza* de fray Juan Benito Guardiola (1591) explicitaban los hilos principales de la ideología nobiliaria: la superioridad “natural” de los linajes nobles, la definición estrictamente genealógica de la hidalguía, la equiparación entre nobleza y virtud, el rechazo del matrimonio exogámico (porque “mancillaba” el linaje), la defensa de los signos externos de distinción social y el desdén hacia los “usurpadores de nobleza” y hacia quienes se servían del dinero para adquirir títulos de nobleza (cuya ambición validaba, paradójicamente, la pretendida superioridad de los hidalgos). Estos principios adquirirían encarnadura histórica cuando ciertos sujetos sufrían el ostracismo de sus pares por haber comprado títulos; cuando se prefería el litigio, en detrimento del mercado, a la hora de “confirmar” la hidalguía; cuando se denunciaba a “falsos hidalgos” e impostores; cuando se proclamaba el “odio natural” de los comunes contra los nobles; cuando se buscaba prohibir a los plebeyos la educación superior y constreñirlos a ejercer el oficio de sus padres (como sugería, por ejemplo, Pedro Fernández de Navarrete en la *Conservación de monarquías y discursos políticos* de 1626).

Lee menciona casos de familias que con inteligencia social, traslados estratégicos, manipulación de la “opinión pública” y grandes sumas de dinero, lograron hacerse pasar por nobles (como la familia de Santa Teresa de Ávila, por ejemplo). No obstante, señala que, en el plano de la literatura, “la ansiedad por la semejanza” que aquejaba a la nobleza se resolvía, siempre, con el feliz descubrimiento del engaño, el malogro de la infiltración y, por lo tanto, la reafirmación de las fronteras simbólicas que protegían espacios e identidades exclusivos. *El traidor contra su sangre* de María de Zayas (c. 1640), el *Diálogo de la vida de los pajes de palacio* (1573) de Diego de Herosilla y *El caballero puntual* de Salas Barbadillo (1614-1619) son vivos ejemplos del valor catártico de la literatura. También lo son las obras literarias de Francisco de Quevedo, que expresan un profundo temor ante la incapacidad de distinguir realidad y simulación y acusan a “Don Dinero” de ser el instrumento predilecto de los plebeyos para fingir nobleza y subvertir el orden social. Por otra parte, el personaje del pícaro —sobre todo en la literatura del siglo XVII— es la mejor expresión literaria del ser de bajo nacimiento que envidiaba al hidalgo y buscaba escurrirse en sus filas. Tres “píca-

ros” son escogidos por Lee a modo de muestrario: *El caballero del milagro* (1621) de Lope de Vega (autor que intentó, él mismo, pasar por caballero y sufrió por ello los embates de Luis de Góngora), el protagonista de la *Historia de la vida del buscón llamado don Pablos* del ya mencionado Quevedo (1626) y una pícaro, Teresa, que, al ser mujer, protagoniza un intento de usurpación de identidad más extremo aún que los anteriores (*La niña de los embustes, Teresa de Manzanares* de Alonso de Castillo Solórzano, de 1632). En estas piezas literarias, la develación final de los planes secretos de los farsantes aparece como un bálsamo tranquilizador, como una cura de ansiedad, en tanto negaba la fluidez social real y existente fuera de los libros⁷. Finalmente, esta primera parte incluye, también, casos de “ansiedad por la semejanza” menos habituales: me refiero al temor al pasaje cultural inverso, es decir, a que un noble empobrecido perdiera las marcas honoríficas de su estamento (Lee señala como ejemplo ficticio de esta situación, que se cuela también en documentación histórica, las *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregón* de Vicente Espinel, publicada en 1618).

A continuación, la segunda parte del libro, “Conversos and the threat of sameness”, estudia los discursos y estrategias de la élite cristianovieja orientados a enfatizar la otredad del converso, especialmente la de aquellos “marranos” o “tornadizos” que intentaban ocultar la religión de sus antepasados. Lee analiza diversas manifestaciones del sentimiento de constante peligro que sentían los cristianos “puros” al no poder identificar la “sangre manchada” de los conversos ni advertir los ardides utilizados para ocultar la memoria de sus linajes “maculados”. Los estatutos de limpieza de sangre —adoptados, sobre todo, desde 1547, a instancias del arzobispo toledano Juan Martínez de Silíceo— eran un arma de exclusión de los conversos de cargos de liderazgo. Partían de la sospecha de que todos ellos eran judaizantes potenciales u ocultos. Este tipo de premisa encontraba aval en tratados médicos y teológicos que buscaban implantar la diferencia “natural” entre judeoconversos y cristianoviejos en el imaginario social. Con este fin, mostraban el cuerpo del converso como sub-humano y hallaban signos físicos del gran pecado de su pueblo, el deicidio: rabo, hedor, erupciones cutáneas, hemorroides, sangrado anal periódico... Teólogos como Pedro Aznar Cardona (*Expulsión justificada de los moriscos españoles*, 1612), Vicente da Costa Matos (*Discur-*

7 A diferencia de Maravall, Lee interpreta que este tipo de discurso ideológico no es signo de la clausura del ascenso social en la España de la época sino, por el contrario, una compensación ideológica ante la movilidad real y efectiva (cfr. Maravall, José Antonio: *La picaresca desde la historia social (siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus, 1986).

so *contra los judíos*, 1621) o Francisco de Torrejoncillo (*Centinela contra judíos*, 1673), tanto como el jurista Juan de Quiñones, en su *Discurso sobre la sangre menstrea de los judíos* (1632), pusieron de relieve la tan mentada diferencia. Quiñones, en particular, fue quien hizo hincapié, por vez primera de modo explícito, en el sangrado mensual de los conversos, en un texto hiperbólico que —como señala Lee— probablemente fue escrito para entretener a lectores que despreciaban a los conversos tanto como él mismo.

El temor a la infiltración de judeoconversos en el seno de la élite cristianovieja no se combatía únicamente con los estatutos de limpieza de sangre y la acentuación discursiva de la diferencia “natural”. Lee señala, al menos, otros dos modos: en primer lugar, la elaboración de registros genealógicos conocidos como “libros verdes”. Éstos eran una suerte de catálogo de “apellidos infectos”, muchas veces anónimos (como el *Libro verde de Aragón* de 1507), que alertaban respecto de la existencia de antepasados judíos en linajes distinguidos. Estos inventarios onomásticos se alimentaban de lo escrito en los sambenitos —sobre los cuales se solía grabar el nombre de los condenados por herejía— y en las “mantas” que exhibían las iglesias, donde figuraban listados de supuestas familias conversas. Estos apellidos quedaban también inscritos en la memoria colectiva, lo que dificultaba cualquier esfuerzo de asimilación total por parte de los linajes señalados. En segundo lugar, Lee muestra cómo la literatura, una vez más, subrayaba la otredad del impostor, del *social passer*. Narrativas populares (canciones, aforismos, chistes, anécdotas) asimilaban al converso con el estereotipo del judío avaro y con hábitos culinarios propios del judaísmo (como resulta patente en el *Libro de chistes* de Luis de Pinedo, escrito c. 1550, o en la *Miscelánea* de Luis Zapata de 1592). También obras de teatro, poesía y prosa de ficción buscaban negar cualquier apariencia de similitud entre cristianos viejos y nuevos, mostrando al converso de modo estereotipado, grotesco y despreciable y sus intentos de infiltración siempre fallidos. El anónimo *Diálogo entre Laín Calvo y Nuño Rasura* (1570), *El galán escarmentado* de Lope de Vega (1598) o *La isla de los monopantos* de Quevedo (1650), entre otros escritos de este último autor virulentamente antijudío (“antisemita”, diría la autora), son ejemplos de ello⁸.

8 Respecto de los conceptos de “antijudaísmo” y “antisemitismo” y su aplicación para el período pre-moderno, véase Laham Cohen, Rodrigo: “Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media”, en *Conceptos Históricos*, No. 2, 2016, pp. 12-39.

La tercera y última parte de *The Anxiety of Sameness*, titulada “Moriscos and the reassurance of difference”, se dedica a relevar la visión hegemónica respecto de los moriscos, que tendía a revalidar una diferencia considerada, esta vez, más ostensible. Lee sostiene que, a diferencia del pueblo llano y los conversos del judaísmo, los moriscos eran vistos como tolerables por la mayoría de la sociedad hispana en virtud de su apariencia distintiva y fácilmente identificable, lo que tornaba poco probable su movilidad social. No obstante ello, la autora se esfuerza por mostrar que los (pocos) moriscos que se acercaban peligrosamente a las formas de vida propias de los veterocristianos sí eran tratados como el resto de los *social passers* y que, pese a los esfuerzos de la Corona por lograr la aculturación de los moriscos durante el siglo XVI, para las élites, la asimilación real de los cristianos nuevos de moros era indeseable. La repulsión por las identidades híbridas, maleables y ambiguas se fundía, de hecho, con la nostalgia por los tiempos previos a la Reconquista, sobre todo desde la guerra de las Alpujarras. La moda de la maurofilia en la literatura es prueba de lo dicho: el noble moro de antaño —bien distinto del cristiano e incapaz de poner en jaque las barreras existentes— era representado de modo idealizado; era poseedor de una dignidad que, a ojos cristianoviejos, jamás heredarían los moriscos, sus descendientes. El caballero moro de la *Historia del Abencerraje* (1561, 1562, 1565), personaje de gran virtud, no tendría parangón en tiempos posteriores a las conversiones forzosas. Lo mismo sostiene la autora al analizar los romances moriscos del *Romancero general* (1660), la primera parte de las *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita (1595, 1604) y *El Tuzaní de la Alpujarra* de Pedro Calderón de la Barca (c. 1633): ve con claridad que los cristianoviejos añoraban los tiempos en que los todavía moros eran extranjeros, fácilmente distinguibles⁹. Los textos que reproducían la visión “oficial” respecto de la expulsión de los moriscos (1609-1614), como los escritos por Jaime Bleda, Damián Fonseca, Marcos de Guadalajara o Pedro Aznar Cardona, presentaban a los moriscos como potencial quinta columna del islam, como enemigo interno inasimilado e inasimilable a comienzos del siglo XVII. En cambio, la élite cristianovieja —en opinión de Lee— no sólo toleraba sino deseaba y profundizaba la diferencia cultural y social que la distanciaba de los moriscos: el problema de la falta de integración, clave para la Corona, no era tal para los veterocristianos.

9 En este sentido, Lee discrepa de la interpretación de la literatura maurófila que presenta Barbara Fuchs en *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2009.

Incluso el *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606) de Pedro de Valencia, célebre y excepcional por oponerse a la expulsión y abogar por la completa integración de los moriscos, partía también de la percepción —errónea, a ojos de la autora— de que el problema principal para la sociedad era la falta de asimilación cultural y social absoluta entre los moriscos y el resto de la sociedad (lo que el humanista valenciano llamaba “permixtion”). A partir del análisis de documentos legales (tres casos de denuncias ante la Inquisición, de fines de la década de 1620) y textos literarios del período posterior a la expulsión, Lee intenta comprobar que los moriscos que pudieron permanecer en España —o retornar a ella— luego de los edictos de expulsión no fueron quienes estaban totalmente asimilados sino aquellos que eran fácilmente distinguibles de la sociedad cristianovieja o, mejor dicho, quienes no eran considerados una competencia o una amenaza en el plano social y económico pero, al mismo tiempo, tenían fama de cristianos sinceros, hablaban castellano y vestían y comían como cualquier español. El caso de Villarubia de los Ojos, estudiado por Trevor Dadson, es tomado como ejemplo de lo dicho¹⁰. El morisco Ricote y su hija, Ana Félix, personajes del *Quijote*, son quienes, desde la ficción, ejemplifican de modo paradigmático el doble movimiento que Lee percibe en el sentir de la población cristianovieja hacia la morisca: Ricote, de identidad dúctil y escurridiza, genera suspicacia; Ana, cristiana sincera que no ocultaba sus orígenes y aceptaba un lugar de subordinación social, recibía la genuina aprobación de la pluma cervantina para sobrevivir en España tras el edicto de expulsión.



Creo interesante destacar que, en el transcurso de su argumentación, la autora deja entrever dos aristas particularmente interesantes de la problemática estudiada, que atraviesan los distintos capítulos. La primera, se vincula con la existencia de voces disidentes, opuestas a los discursos hegemónicos, y la segunda, con la idea de que la “ansiedad por la semejanza” no afectaba únicamente a la construcción social de la otredad sino también a la fabricación de la propia subjetividad. Una minoría de intelectuales —como Bernabé Moreno de Vargas o Benito de

10 Dadson, Trevor: *Los moriscos de Villarubia de los Ojos (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Iberoamericana, 2007.

Peñalosa Mondragón— no creía, por ejemplo, que la herencia de sangre fuese requisito excluyente de la nobleza; ponderaba, por el contrario, la virtud como marcador determinante de hidalguía. El famoso *Don Quijote* es el mejor ejemplo de la existencia de este tipo de visión alternativa: el héroe que crea Cervantes inicia su periplo por sentir “ansiedad por la semejanza”, inseguridad respecto de su propio lugar en la sociedad. No obstante, como indica Lee, termina abandonando, de modo casi subversivo, la ideología exclusivista de la nobleza de sangre para abrazar la virtud personal como distintivo clave de la estima social, emancipándola por completo de la genealogía. La bondad personal termina sobrepasando cualquier título. Y lo interesante es que este pasaje clave en el *Quijote* no sólo socava la ideología nobiliaria sino que modifica profundamente el modo en que el protagonista mismo de la obra se autodefine: Don Quijote supera aquella ansiedad inicial convirtiéndose él mismo en “Alonso el Bueno”.

También se cuelan voces de oposición respecto de la ideología de la limpieza de sangre: Mendoza y Bobadilla, por ejemplo, escribió su *Tizón de la nobleza española* (1560), una suerte de “libro verde”, no para dejar memoria de los linajes “manchados” sino, por el contrario, para mostrar cuántas familias —y, sobre todo, cuántas de la nobleza— poseían antepasados judíos. Buscaba mostrar lo difícil que era hallar linajes “puros”, con el objeto de promover el relajamiento de los estatutos de limpieza de sangre, no su refuerzo. También Cervantes —nuevamente perspicaz— muestra una visión alternativa, en lo que respecta a la ideología cristianovieja, en su *El retablo de las maravillas* (1615). Esta obra confronta a los cristianoviejos con el miedo de no ser capaces de reconocer a sus vecinos “impuros” y, sobre todo, con el profundo temor que implicaba asumir una terrible verdad: que ellos mismos, hipócritas, podían estar “manchados”. La obra cervantina deja vislumbrar, una vez más, que la ansiedad que generaba la similitud y la ambigüedad identitaria era, en última instancia, una manifestación de la confrontación del individuo con su propia subjetividad.

La “cuestión morisca”, finalmente, también expone conflictos de los actores con su propia identidad, con su herencia genética. Lee presenta, en la conclusión del libro, un personaje ficticio que encarna lo dicho: Felisardo, protagonista de *La desdicha por la honra* de Lope de Vega (1624). Este personaje se entera de que él mismo descende de moros en tiempos de la expulsión y busca por todos los medios quitar de sí cualquier posible herencia morisca y probar, con gran heroísmo,

su superioridad sobre los moros. Falla en el intento, por supuesto. Casos como el de Felisardo, ficticios y no ficticios, le permiten a la autora plantear una última cuestión, que permanece irresuelta: ¿qué sucede con los “impostores” exitosos que intentan reforzar las barreras sociales que ellos mismos atravesaron? ¿Imitan el comportamiento dominante por necesidad de mera supervivencia o acaso han internalizado verdaderamente la ideología que antes los constreñía?



El tratamiento conjunto de los diversos ejes analizados por Lee, a mi entender, conlleva una dificultad: la incapacidad de definir de modo coherente “las élites” o “clases dominantes” (“*dominant Spaniards*”, “*dominant class*”, “*dominant groups*”) a las que la autora atribuye la “ansiedad por la semejanza”. Sabemos, en primer lugar, que nobleza y población cristianovieja no eran colectivos coincidentes y, luego que, pese a que ambas categorías se apoyaban en criterios genealógicos en la España de la primera Modernidad, ninguna de ellas se agotaba en cuestiones de estirpe o linaje.

Christina Lee misma presenta múltiples casos que expresan con claridad la primera de las cuestiones mencionadas: defensores férreos de la superioridad innata de la nobleza —como Arce de Otálora o Guardiola— no creían que antepasados judíos o moros afectarían la nobleza de un linaje y Vicente Espinel, como contrapartida, presenta en sus *Relaciones* a un morisco de alta alcurnia que se creía superior a los cristianoviejos del común que, insolentes, lo humillaban por sus raíces islámicas. Aún más claramente, los “libros verdes” —como el de Mendoza y Bobadilla— deslignaban con claridad los conceptos de “hidalguía” y “limpieza” (de hecho, estos libros fueron combatidos por la aristocracia, que clamó —y logró— que fuesen prohibidos, e incluso quemados como si fueran libros heréticos, a comienzos del siglo XVII). No obstante ello, las implicancias de la germinación entre ambos conceptos, que se hace presente en múltiples *loci* del libro de Lee, no aparece como una preocupación central. Sí es abordada la cuestión de modo explícito cuando se analiza la campaña contra los conversos promovida por Martínez de Silíceo, que era hijo de campesinos. La promoción de este último al solio arzobispal de Toledo, hacia mediados del siglo XVI, había sido resistida por un grupo de nobles de origen converso que menospreciaba su candidatura en razón

de su origen social. Los estatutos de limpieza toledanos habrían sido, en gran medida, un contra-ataque de Silíceo contra la facción noble y conversa. Lee interpreta este conflicto como una batalla entre dos grupos de potenciales *passers* que entendían de modo divergente la idea de “pureza”: la nobleza de origen converso y los plebeyos de sangre cristianovieja. Pero lo cierto es que ambos grupos poseían rasgos que Lee atribuye, desde el comienzo del libro, a las “clases dominantes”. Cabría revisar, a mi entender, si efectivamente la asociación del atributo de “limpieza” con la “clase dominante” es viable en la España de la época. Múltiples indicios sugieren que los criterios de discriminación simbólica apoyados en dicho atributo no siempre oponían a las “clases dominantes” que se sentían amenazadas, por un lado, y a sectores relegados que amenazaban el orden de privilegio social estatuido, por el otro.

Más bien, los criterios de discriminación simbólica parecen ser complejos y sus solapamientos, desprolijos. No siempre había acuerdo sobre ellos ni siempre oponían a actores que se encontraban en veredas opuestas del ordenamiento social (dominantes/dominados). Ejemplo de esto es el persistente desacuerdo entre élite política y élite social, por llamarlas de algún modo: la Corona promovía la asimilación de los moriscos y confiaba puestos de liderazgo a conversos discrepando profundamente con “los cristianoviejos”, que preferían perpetuar y profundizar la diferencia cultural a fin de mantener a las minorías en una posición de subordinación. Las denuncias de cripto-mahometanismo que Lee analiza en la última parte del libro, por otro lado, no sólo muestran que los impulsores de la discriminación contra los moriscos que sobrevivieron al edicto de expulsión podían ser personas que no ocupaban en absoluto un lugar de privilegio en el plano social —es decir, personas que sentían envidia y no inseguridad de sus privilegios— sino también las discordancias existentes entre lo que era intolerable para el inquisidor (la herejía) y para el simple acusador (el enriquecimiento y la asimilación social del morisco, según explica Lee). Ambos conflictos, y otros semejantes, tornan llamativa la escasa atención brindada en el libro a cuestiones propiamente vinculadas con la religión y la creencia, marcadores sociales clave en la temprana Modernidad. La construcción de la otredad y la subjetividad, e incluso los motivos mismos del fraude y la simulación, no solían ser por completo ajenos, en aquellos tiempos, a los principios y criterios de filiación religiosa y a las políticas de conversión forzosa. Valga el más célebre caso de impostura del siglo XVI español, el de los plomos del Sacromonte, como prueba de lo dicho.

Con todo, el libro de Lee constituye, sin duda, un aporte interesante para los estudiosos de la historia y la literatura hispanas de la primera Modernidad. La variedad de fuentes analizadas y el examen conjunto de distintos registros discursivos, en un mismo movimiento, es tal vez su mayor acierto. La lectura de *The Anxiety of Sameness* ofrece una mirada original sobre los “impostores” y sobre España que complementa los estudios existentes sobre un tema en boga: la construcción y percepción de la identidad y la diferencia en la Europa moderna.