

## INTRODUCCIÓN

Carlos I y Felipe II incluyen la expansión territorial en el norte de África en su agenda imperial en un periodo en el que la competición con el imperio otomano por el control del Mediterráneo define el clima político de la región.<sup>1</sup> Los intereses coloniales de los españoles en el Magreb durante el siglo XVI conducen a la creación de un conjunto de obras literarias dedicadas a la difusión de información geográfica, histórica y etnográfica sobre el área. En sus escritos, cautivos, soldados, misioneros y rescatadores produjeron la suerte de conocimientos que estimaban necesarios para la intervención militar de los españoles en el norte de África y para la lucha contra el imperio otomano. Los textos, que adoptan una rica variedad de géneros literarios que incluyen desde los diálogos humanistas a las descripciones geográficas o las narrativas historiográficas, documentan los esfuerzos de algunos españoles en establecer los fundamentos de la justificación ideológica de la anexión de regiones mediterráneas bajo el poder del Islam. Cautivos como Luis del Mármol Carvajal, Antonio de Sosa, presumiblemente el autor del *Viaje de Turquía*, y Diego de Torres, también rescatador, clérigos como Francisco de la Cueva y Francisco López de Gómara, y soldados de frontera como Diego Suárez Montañés, Baltasar de Morales, Pedro Barrantes Maldonado y Diego del Castillo

1. Sigo a Josiah Blackmore, que emplea el término *expansión* en su estudio de la presencia portuguesa en África para referirse a todas las actividades relacionadas con la empresa imperial, incluyendo exploraciones geográficas, descripciones del mundo natural, referencias a transacciones comerciales, la venta de esclavos, operaciones militares, etc. (2009: xix). Para Ania Loomba, el imperialismo es «the phenomenon that originates in the metropolis, the process which leads to domination and control», y el colonialismo: «[i]ts result, or what happens in the colonies as a consequence of imperial domination» (2005: 12). Estos discursos renacentistas son imperialistas en el sentido otorgado por Edward Said al término, puesto que, según él, «imperialism means thinking about, settling on, controlling land that you do not possess, that is distant, that is lived on and owned by others» (1994: 7).

Morales son conscientes de la importancia de los conocimientos y saberes que contienen sus obras para la agenda política imperial.<sup>2</sup>

Por ejemplo, Luis del Mármol Carvajal, en el prólogo de la primera parte de la *Descripción general de África* (Granada, 1573), dirigida y dedicada a Felipe II, declara que su obra «no será menos agradable que provechosa, para la conquista de los pueblos bárbaros Africanos, tan vezinos como crueles enemigos nuestros, que siempre fueron y son asaz molestos a los súbditos y vasallos de V.M. o para la contratación en tiempos de paz» («Prólogo del autor al rey»)<sup>3</sup>. Ambrosio de Morales, cronista de Felipe II, indica en su aprobación oficial de la *Descripción* la relevancia de los datos ofrecidos por Mármol Carvajal, manteniendo que la obra «es muy buena y muy necesaria», porque «siendo África una provincia tan vezina de España, y tan enemiga, es cosa de gran provecho tenerla particularmente conocida, para la paz y para la guerra, pues con esta noticia la contratación será más provechosa en la paz, y la guerra, se podrá tratar con toda aquella ventaja que da el reconocer la tierra y sus particularidades» («Aprovación de Ambrosio de Morales»). También en su *Relación del origen de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos: Fez y Tarudante* (Sevilla, 1586), Diego de Torres expresa una clara intención de promover la expansión colonial ibérica en el norte de África. Torres, que dirige su obra al rey don Sebastián, aunque su viuda, encargada de encontrar un editor, cambia la dedicatoria a Felipe II debido a la desaparición del monarca portugués en la batalla de Alcazarquivir, señala la importancia de informar «de muchas particularidades de aquellos Reinos que con extraordinaria y curiosa diligencia avía sabido: como es la descripción dellos, la relacion de su riqueza y fertilidad, la orden que se podría tener en conquistarlos» (31). Por otro lado, el hecho de que Argel constituya el centro de actividades corsarias que mayores beneficios económicos aporta al imperio otomano justifica la validez de la información sobre

2. La crítica reciente demuestra que Antonio de Sosa es de hecho el autor de la *Topografía e historia general de Argel* (Valladolid, 1612). Ver, al respecto, Camamis (1977: 124-150), Sola (1990) y Garcés (2002: 32-34, 67-80). Me referiré a Diego de Hacedo como editor de la *Topografía*.

3. Los folios preliminares, que contienen dos prólogos, uno dirigido al lector y otro a Felipe II no están numerados en la edición de 1573. Cito por la reproducción facsímil de dicha edición de 1573, publicada en 1953 por el CSIC, que incluye una introducción de Agustín G. de Amezáa.

Turquía y su población islámica que aportan obras como el *Viaje de Turquía*. En este sentido, resulta significativo que su autor declare su apoyo a los afanes expansionistas de Felipe II, al desearle que «con felices victorias conquiste la Asia y lo poco que de Europa le queda» (94). No en vano, los sueños de conquistar Constantinopla, uno de los territorios más ricos del Mediterráneo, se mantienen incluso en los momentos más conflictivos del periodo. Aunque no obtuvieron ningún resultado positivo, los Habsburgo se esforzaron en mantener contactos diplomáticos para lograr una confederación de príncipes cristianos que pudiera derrotar al poder otomano (Bunes Ibarra 1989: 311-312).<sup>4</sup>

El temprano abandono del cultivo de obras de estas características impidió que se consolidara una corriente literaria de «crónicas de Berbería», paralela a la derivada de la conquista o colonización del Nuevo Mundo, la principal empresa expansionista en la que interviene la monarquía española durante este periodo (Bunes Ibarra y Alonso Acero 2005: 15). La multiplicidad de géneros que componen este conjunto de obras, su exclusión del canon literario tradicional, la variedad de los intereses de sus autores y la diversidad de su trayectoria han impedido la formación de un corpus coherente y completo, lo que explica la escasa atención recibida por críticos e historiadores de la literatura. En este proyecto parto de un entendimiento de las «crónicas de Berbería» como pertenecientes a una unidad integradora con objeto de realizar un análisis de la función relevante de la representación de los espacios de la ciudad, el mercado y el hogar, así como de los elementos de la cultura material que contienen y los individuos que los habitan, para la defensa de una política expansionista en el norte de África y la continuación de la lucha contra el Islam. La atención a dichos espacios permite mostrar la validez en los textos de estrategias, que fundadas en una dialéctica entre la similitud y la separación, facilitan la construcción de un discurso ideológico encargado de legitimar y naturalizar la inferioridad de un «otro» africano o musulmán.<sup>5</sup>

4. A pesar de esta impresión optimista, según el autor del *Viaje de Turquía* un conocimiento profundo de esta nación disuadiría a Felipe II de cualquier afán expansionista, por lo que éste parece convertirse en el propósito fundamental de la obra.

5. Acerca de la capacidad del espacio para revelar información sobre las relaciones de poder, de acuerdo con geógrafos y teóricos contemporáneos, ver Soja (1989: 6-10). El estudioso ofrece un panorama crítico de la noción de esta dimensión desarrollada por teóricos como Henry Lefebvre, David Harvey o Manuel Castells.

Se debe tener en cuenta que, como explica Lefebvre (1976: 31), el espacio no es un objeto científico que puede ser estudiado separado de la ideología o de la política, sino que siempre se ha comportado como un concepto estratégico fundamental. De este modo, para Castells «space is not a “reflection of society, it *is* society”», de ahí que señale la interrelación existente entre espacio e identidad en lo que él denomina «the spatiality of social life» (1983: 44). El análisis de las imágenes en torno a la ciudad, el mercado y el hogar que incorporan los textos renacentistas sobre el norte de África y el imperio otomano indica una consideración del espacio como producto político y social, lo que causa que no pueda percibirse como vacío y cerrado al no manifestarse de forma independiente de las actividades a las que ha sido asignado (Lefebvre 1974: 83). Los textos muestran la capacidad de dichos espacios para darse forma a sí mismos de acuerdo con elementos históricos que se naturalizan a través del devenir de los tiempos, por lo que confirman su naturaleza esencialmente ideológica, tal como apunta Lefebvre (1976: 31). En general, si el espacio aparece como un concepto puramente formal que ha sido caracterizado por su neutralidad e indiferencia en relación con su contenido, es precisamente porque ha sido ocupado, utilizado y transformado a lo largo de un proceso iniciado en el pasado, cuyos trazos no siempre son evidentes en el presente (ibíd.). Los principales lugares analizados en este proyecto dejan entrever las consecuencias de la configuración del espacio a lo largo de dicho proceso, por lo que las formas, objetos y materiales que lo conforman y que se integran en la representación textual de dicha dimensión son heredados de visiones del pasado, al constituir el producto de una historia previa, al tiempo que se derivan de los nuevos intereses, denuncias, proyectos y sueños característicos de un presente imperial.

La representación del espacio en los discursos expansionistas del Renacimiento constata la capacidad de dicha coordenada para contener en sí misma diversas localizaciones temporales así como para relacionarse con otros lugares distantes desde el punto de vista geográfico. La visión que aportan los textos de la ciudad, el mercado, la casa, además de otros lugares relacionados con la misma, tales como el jardín o el barco, y de la condición liminar de los sujetos que los habitan, cuestionan cualquier definición monolítica, estática y fija del espacio que intente propiciar una división rígida entre la colonia imaginada y la metrópoli como centro del poder. El análisis de la representación de

dichos lugares permite poner en tela de juicio una visión de la estructura espacial como sólida y permanente. En el caso de la confrontación de los españoles con el norte de África y con Turquía, la imposibilidad que revelan estos textos de fijar los bordes que delimitan el espacio colonial con el que sueñan e imaginan y el de la metrópoli en la que hasta entonces sus autores han habitado se deriva de la propia naturaleza dinámica del espacio. La representación de dichos lugares denota las ansiedades de un sujeto marcado por la memoria histórica de un pasado musulmán. Dicho pasado resulta a la vez denostado –al ser percibido por el individuo de la época como un impedimento para una definición de la españolidad basada en el concepto de homogeneidad cultural– y celebrado –puesto que le prepara para la conquista y posesión de nuevos espacios que se perfilan como coloniales de acuerdo con los nuevos intereses políticos de la época–. La transferencia al suelo norteafricano de la lucha contra el infiel y del espíritu de la Reconquista, la búsqueda de oro y de esclavos en el interior del continente, así como el control de sus rutas comerciales y la necesidad de asegurar las costas italianas y españolas de los avances del ejército otomano en el Mediterráneo son algunas de las razones que subyacen bajo la argumentación ideológica de los textos. Los discursos renacentistas demuestran que nada puede ser más apropiado para la construcción de la identidad española que el sentido de superioridad adquirido en contraste con un «otro» musulmán, habitante del Magreb o de Turquía, tecnológicamente atrasado o moralmente degenerado.

Los discursos de la frontera hispano-musulmana del Renacimiento exhiben el tipo de maquinaria ideológica que Walter Mignolo identifica, en el contexto de la presencia española en América, bajo el término «coloniality of power», que es responsable de clasificar las diferencias culturales y transformarlas en una jerarquía de valores (2000: 13). La degradación sistemática en estos textos de los habitantes del norte de África y de Turquía, a menudo objeto de estereotipos, se corresponde con la necesidad de llenar un vacío que resulta de la ausencia de una información autorizada sobre estas regiones. Es cierto que la mayoría de estos datos proceden de autores que han experimentado un contacto directo con una unidad geográfica conectada con el Islam, ya que como cautivos, soldados y rescatadores conocen de primera mano la información que refieren en sus textos. Sin embargo, el interés de los cronistas en realizar una legitimación ideológica de

la política expansionista en la región mediante la insistencia en la inferioridad moral de sus habitantes justifica sus escasos esfuerzos para realizar una recopilación más completa y rigurosa de datos sobre las estructuras políticas de los diferentes reinos del norte de África, algunos de ellos bajo el dominio del imperio otomano. Si bien se produce durante el siglo XVI un volumen considerable de crónicas sobre el norte de África y el Islam, no existe una renovación de los conocimientos paralela a la popularidad inicial del tema. La escasa originalidad y el excesivo esquematismo de las descripciones se deben al manejo por parte de los autores españoles de un conjunto de nociones estereotipadas del infiel provenientes de otros textos que sustituye a cualquier recopilación de nuevos saberes sobre el norte de África y Turquía.

Por consiguiente, autores como Luis del Mármol Carvajal, Antonio de Sosa, Diego de Torres y Diego Suárez Montañés se hallan en deuda con las autoridades contemporáneas de León el Africano y Damião de Góis, a las que se acuden durante este periodo como las principales fuentes de historiografía.<sup>6</sup> La obra de Ibn Khaldûn, filósofo e historiador tunecino del siglo XIV de origen andalusí es una de las primeras fuentes del mundo árabe empleada por la mayoría de los autores europeos, especialmente a través del pasaje del texto de León el Africano.<sup>7</sup> De modo similar, los escritos compuestos con el propósito de ofrecer información sobre el imperio otomano se corresponden con los trabajos escritos por otros autores contemporáneos, entre los que se destaca Ogier Ghiselin de Busbecq, Paolo Giovio y Giovanni Menavino.<sup>8</sup> También, cuando los cronistas describen las ciudades y paisajes norteafricanos acuden a escritores del mundo clásico, tales como Plinio, Ptolomeo, Estrabón o Aristóteles, que tratan la realidad de la región partiendo de un entendimiento de su localización en el centro geográfico en el que emergen las principales civilizaciones

6. León el Africano compone *Della descrizione dell'Africa et delle cose notabili che quivi sono* (Venecia, 1550), mientras que Góis escribe *Crónica do felicissimo rei D. Manuel* (Lovaina, 1540; París, 1541).

7. Ver, por ejemplo, Ibn Khaldûn (1852-1856, 1958).

8. Busbecq es el autor de una colección de epístolas tituladas *Ambassades et voyages en Turquie et Amasie de M. Busbequis nouvellement traduites en français par S. Gaudon et divisées en quatre livres* (París, 1546). Giovio compone *Commentario delle cose de Turchi di Paolo Iovio vescovo di Nocera a Carlo Quinto Imperatore Augusto* (Venecia, 1540). De Menavino es el *Trattato e costumi dei Turchi* (Florencia, 1548).

del Mediterráneo. En definitiva, los autores españoles, que continúan además la tradición de los viajeros y peregrinos a Tierra Santa, nunca expresan en sus escritos una gran preocupación en actualizar los conocimientos difundidos por las obras de geógrafos e historiadores del mundo antiguo y medieval.

La adaptación de la información proveniente de obras clásicas o contemporáneas a las necesidades históricas del momento efectuada por estos cronistas contribuye a la puesta en circulación en la sociedad española de una serie de estereotipos sobre África, sus poblaciones, Turquía, el Islam y sus seguidores. La frecuente repetición de conceptos estereotipados en la construcción de un «otro» inferior explica la ambigüedad que caracteriza su representación.<sup>9</sup> Para Homi Bhabha, la ambivalencia del estereotipo debe ser entendida en términos de la articulación de la creencia múltiple propuesta por Freud, lo que facilita un entendimiento de la relación entre conocimiento y fantasía, poder y placer que informa el sistema de visibilidad desarrollado en el discurso sobre el «otro» (Bhabha 1994: 80-81). De acuerdo con este teórico, si el objeto fetichista facilita y promueve una forma de felicidad, el estereotipo puede ser percibido como un objeto estable que hace posible la relación colonial (ibíd.: 79). El estereotipo colabora en el establecimiento de una forma discursiva de oposición racial y cultural, en el término en el que el poder se ejercita, mientras que el valor del conocimiento permite una apreciación de la función de la fantasía en la puesta en marcha de la autoridad (ibíd.). La utilización repetitiva de ideas preconcebidas y de estereotipos en los discursos renacentistas sobre un «otro» musulmán denota a la vez la conciencia de poder y la debilidad de un sujeto que lucha por definirse como colonizador. Siguiendo a Bhabha, los estereotipos del discurso colonial exhiben de forma simultánea la rigidez y el orden estático permanente, así como el desorden, la degeneración y la repetición demoníaca, revelando al mismo tiempo la inseguridad y la autoridad de dicho discurso (ibíd.:

9. La naturaleza contradictoria del estereotipo se explica al representar un objeto «at once “other” and yet entirely knowable and visible» (Bhabha 1994: 70-71). Dicho estereotipo funciona, tal como explica Bhabha, como un «ambivalent text of projection and introjection, metaphoric and metonymic strategies, displacement, overdetermination, guilt, [and] aggressivity» (ibíd.: 81-82). Para más información sobre la formación del estereotipo, véanse, entre otros, Schneider (2004), Pickering (2001), Young-Bruehl (1996), McGarty (2002) y Spears (2002).

66). La ambivalencia de la representación de las realidades turca y norteafricana es causada por la propia naturaleza del estereotipo, dado que es capaz de contener en sí mismo las similitudes y las diferencias con respecto al individuo que lo emplea.

Dicha ambivalencia se asocia además con el proceso de formación de la hegemonía cultural europea que depende, según Bhabha (ibíd.: 29), de la producción de imágenes antagonistas y frecuentemente contradictorias de una alteridad definida como inferior. En este sentido, la doble referencia a las virtudes y a los defectos del habitante norteafricano y turco se corresponde con una heterogénea construcción de la diferencia, reforzando lo contradictorio de la imagen de un «otro» musulmán que exhiben estos escritos.<sup>10</sup> Además de tener en cuenta la naturaleza conflictiva de toda construcción ideológica, tal como mantiene Eagleton (1996: 45), hay que considerar que la ambivalencia deriva de las estrategias de similitud y de separación que acompañan a la utilización del estereotipo en el discurso colonial. Por un lado, al apelar a la similitud se hace hincapié en la maleabilidad del «otro» africano o musulmán y su potencial para ser sometido al control de una potencia europea, debido a que, como asegura Bhabha, «proposes the teleology of reforming – under certain conditions of colonial domination the native is progressively reformable» (1994: 83). Por otro, el uso del estereotipo facilita la separación entre el sujeto y el «otro», haciendo posible que la distancia entre las dos culturas se haga más visible (ibíd.). De este modo, la configuración del sentido de separación constituye una herramienta ideológica imprescindible a la hora de legitimar nociones de superioridad cultural al subrayar el menor desarrollo tecnológico y la escasa integridad moral del musulmán caracterizado por el atraso y la degradación. No obstante, es importante notar que la propia afirmación de superioridad del sujeto denota la ambivalencia de la autoridad cultural en la que se inscribe el discurso colonial, dado que el autor construye la preeminencia de la realidad europea desde el marco de su enunciación, realizada en relación con un «otro» inferior de cuya existencia depende (ibíd.: 34).

Los cronistas aprovechan la oportunidad que les brindan los encuentros con el norte de África y el imperio otomano para compen-

10. Antonio de Sosa incluye en su *Topografía e historia general de Argel* una extensa y detallada lista de las virtudes y los defectos de los musulmanes de Argel (I, 168-190).



sar mediante la perpetuación de estereotipos negativos la inseguridad provocada por un pasado medieval marcado por la sofisticada cultura del invasor. Durante el siglo XVI, dicha inseguridad se debe a la preocupación del cristiano viejo ante la creciente prosperidad económica de la comunidad morisca, a la problemática producción de una diferencia étnica basada en la mera apariencia física y –claro está– también a la amenaza real de la ofensiva turca. Los datos provistos por los cronistas y la calidad de los juicios emitidos sobre la realidad africana y turca no cambian en la mayor parte de la historiografía producida durante el Renacimiento. En este sentido, la cultura española de la época genera un tipo de «pre-orientalismo» que colabora en la difusión de una visión «eurocéntrica» del mundo, probando su incapacidad para profundizar en sus conocimientos y saberes sobre el mismo (Bunes Ibarra 2006: 44). A pesar de las dificultades de aplicar las nociones desarrolladas por Edward Said al caso del contacto de los españoles con el mundo musulmán durante el Renacimiento, los textos españoles sobre los territorios norteafricanos y otomanos demuestran la validez de algunas de sus nociones.<sup>11</sup> Según Said:

Orientalism depends for its strategy on this flexible positional superiority, which puts the Westerner in a whole series of possible relationships with the Orient [...]. The scientist, the scholar, the missionary, the trader, or the soldier was in, or thought about, the Orient, because he could be there, or could think about it, with very little resistance on the Orient's part (1978: 7).

La imagen del musulmán de estos discursos constituye no tanto una realidad empírica, sino que coincide con la típica noción del sujeto europeo sobre Oriente en la que prevalece una acumulación de deseos, represiones, inversiones y proyecciones (Said 1978: 8). En cierto sentido, los escritos sobre el norte de África, Turquía y el Islam producidos durante los siglos XVI y XVII se adelantan a discursos imperialistas posteriores que, según Said, ponen en circulación una serie de conocimientos reales o imaginarios sobre «Oriente» (ibíd.: 172).

11. Acerca de la escasa pertinencia para el caso español de los argumentos de Said, remito a Colmeiro (2002), González Alcantud (2006) y Bunes Ibarra (2006). Para una crítica de la excesiva polaridad del argumento de Said, véanse, por ejemplo, Bhabha (1994: 72), Jardine y Brotton (2000: 61), Blackmore (2009: 13) y Moore-Gilbert (1997: 61).

La diversidad cultural y étnica que, existente en estas áreas de dominación musulmana en el Magreb, se manifiesta en los textos en un primer plano provoca que la visibilidad de palimpsesto anule la efectividad de cualquier intento de homogeneización de la población autóctona por parte del cronista europeo. Además, los fenómenos de intercambio y mezcla cultural que fomentan en el Magreb el poder otomano durante la temprana modernidad, al igual que los que habían realizado con anterioridad otros gobiernos del área, causa que no sea posible establecer entre la población la suerte de divisiones que tienen lugar en las sociedades coloniales posteriores, tal como son descritas por Said o Fanon, sino más bien que se formen una red extensiva de lo que Mary Louise Pratt denomina «contact zones» (citado en Vitkus 2003: 7). Se debe tener en cuenta que, como recuerda Vitkus, el mundo mediterráneo comprendía durante la Edad Media y el Renacimiento encuentros transculturales, algunos de ellos iniciados en periodos anteriores, que impiden la estricta división Oriente/Occidente o colonizado/colonizador (ibíd.: 8).

Asimismo, no encontramos en estos textos el vocabulario presente en los discursos imperialistas posteriores, que como sostiene Said, se halla «plentiful with words and concepts like “inferior” or “subjects races,” “subordinate peoples,” “dependency,” “expansion,” and “authority”» (1994: 9). Aunque los discursos muestran la importancia para la formación de la identidad nacional de una conciencia de superioridad cultural, la mayoría ilustra las circunstancias específicas de una nación mediterránea, cuyo pasado histórico impide el desarrollo de una definición de Oriente como un universo completamente separado de Occidente. De este modo, no podemos analizar estas obras a la luz de una neta visión «orientalista», en la que la radical distinción entre las categorías provoca un aumento de la diferencia, limitando las posibilidades de un encuentro entre las tradiciones, culturas y sociedades (Said 1978: 46). Teniendo en cuenta que la experiencia liminar de los autores y protagonistas de estos textos funciona como una fórmula de acercamiento entre este y oeste, en lugar de dicha noción «orientalista», es necesario considerar la existencia de un espacio situado en el medio («in-between») de las designaciones binarias de identidad, tal como apunta Bhabha (1994: 4).<sup>12</sup> Los discursos

12. Para el crítico: «this interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of cultural hybridity that entertains difference without an assumed imposed hierarchy» (Bhabha 1994: 4).

sobre el encuentro de los españoles con el norte de África y Turquía denotan la escasa validez en estos medios geográficos de la esencial polaridad que define la ideología y la retórica en contra del Islam en la que se sustentan los ideales nacionales de unificación religiosa y cultural. La experiencia de la mayoría de estos autores como cautivos, rescatadores o soldados de frontera determina una representación textual del universo musulmán que se define por la naturaleza transitoria del espacio de enunciación.<sup>13</sup>

Los deseos de expansión territorial de los habitantes de la península ibérica habían sido dirigidos inicialmente hacia el norte de África, especialmente después de victorias ocasionales frente a los musulmanes durante la Reconquista. La breve toma de Salé en 1260 patrocinada por Alfonso X el Sabio y la presencia de mercaderes catalanes y mallorquines en Túnez, Bujía, Constantina, Orán, Tremecén y Marruecos prueban el creciente interés de los españoles en el Magreb. Tras la captura de Algeciras y recibir un acceso directo al estrecho de Gibraltar como resultado de la victoria de Alfonso X en el Salado en 1340, los esfuerzos diplomáticos para asegurar la presencia castellana en el norte de África continúan. Varios años más tarde, Enrique III lanza una ofensiva contra Tetuán en 1399 con el apoyo del rey Martín de Aragón y el papa Luna. Los consulados de Aragón y de Mallorca en Ceuta, Cazaza, Honein, Orán, Mostaganem, Tenes, Argel, Dellys, Bejaia, Collo, Bona y Túnez, así como la considerable lista de tratados comerciales firmados con las fuerzas políticas del área demuestran la significación económica de una región a través de la que pasan las principales rutas en las que se transporta oro desde Sudán a la península ibérica (García-Arenal y Bunes Ibarra 1992: 21-24).

A finales del siglo XV, el interés político en la zona es evidente desde las preparaciones de Ximénez de Cisneros para la conquista del norte de África y la autorización del papa Alejandro VI a los Reyes Católicos para organizar una Cruzada contra los musulmanes en el

13. De acuerdo con Garcés, tanto los cautivos como los soldados fronterizos en el norte de África han sido separados de una estructura social fija para entrar en un ambiguo periodo o zona transitoria, por lo que se asemejan a la actuación de la persona liminar en el rito de pasaje, que a la vez es clasificada y no lo es (2002: 190). La ausencia de una línea divisoria clara entre el mundo cristiano y el musulmán con la que se asocia la experiencia de frontera provoca que esta pueda ser definida como un «espacio tercero de enunciación». Ver, al respecto, Bhabha (1994: 37).

continente africano. La reina Isabel de Castilla manifiesta en su testamento un deseo de que los españoles continúen en la orilla sur del Mediterráneo la lucha contra el Islam llevada a cabo hasta hace poco en la península.<sup>14</sup> Desde mediados del siglo xv, las innovaciones técnicas en armamento, especialmente el uso de la pólvora y el desarrollo de la navegación, provocan un incremento de las ambiciones expansionistas por parte de los españoles y de los turcos. Con posterioridad a la breve toma de la localidad italiana de Otranto en 1480, el temor a un posible ataque desde el frente oriental del imperio otomano se convierte en la causa fundamental de la lucha española por el control del «Mare Nostrum», haciendo de la costa de Berbería uno de los principales escenarios del conflicto (García-Arenal y Bunes Ibarra 1992: 9-20).<sup>15</sup> Tras la ocupación castellana del archipiélago de las Canarias en 1478 y de la localidad norteafricana de Melilla en 1497 por el duque de Medina Sidonia, así como después del avance de los portugueses, que controlan los enclaves de Ceuta, Alcacer, Tánger y Arcila, facilitando el establecimiento de bases en Guinea y en el sur del Senegal, los monarcas españoles se animan a incluir el norte de África en la agenda política del imperio (Braudel 1973: II, 1184-1185).<sup>16</sup>

En la primera década del siglo xvi los españoles conquistaron el Peñón de Vélez (1508), Orán (1509), Bujía y Trípoli (1511), mientras que los avances expansionistas en épocas posteriores y la lucha contra el turco conducen a las campañas de Djerba, (1520, 1560), Túnez (1535, 1574, 1574), Bizerta (1573-1574), Lepanto (1571) y Corón (1574).<sup>17</sup> Después de la victoria de Lepanto, la única confrontación naval con la

14. Acerca de la importancia de África en el testamento de la reina Isabel y las conquistas de Mazalquivir y Orán, objetivos militares de Ximénez de Cisneros, ver Sánchez Doncel (1991: 121-64).

15. Sobre las prácticas de piratería y corso, véanse Garcés (2002: 29-31), Braudel (1973: II, 865-891), Sola (1988b) y García-Arenal y Bunes Ibarra (1992: 163-208). En relación con las actividades de los moros renegados de origen español en el Magreb, véanse Epalza (1992) y Bunes Ibarra (1989: 125-137, 184-199).

16. Los portugueses y los españoles firmaron los tratados de Alcáçovas (1479), Tordesillas (1494) y Sintra (1509), por los que se fija el área de expansión territorial en África de cada una de las dos naciones ibéricas mediante una línea divisoria imaginaria situada a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde.

17. Sobre el interés de los ingleses en la costa de Berbería durante el siglo xvi, véase Bartels (2008: 16-17). García-Arenal y Bunes Ibarra dividen en tres fases principales la expansión de los españoles en el norte de África iniciada con la conquista de Melilla

flota del imperio otomano, la búsqueda de un tratado de paz secreto con el Gran Turco provoca que la prevención de una posible sublevación morisca deje de ser una prioridad para Felipe II. Desde 1580 una serie de pactos con el poder otomano dan por terminada la política expansionista de la monarquía española en el norte de África. Los esfuerzos de Felipe II para lograr un acuerdo diplomático con Estambul hacen que las autoridades españolas comiencen a superar su temor al peligro turco que era considerado una de las principales razones del interés de la monarquía española en la región.<sup>18</sup> A partir de entonces, el rey Habsburgo se halla más preocupado en asimilar los territorios de Portugal recientemente incorporados a la Corona española, en la lucha contra el movimiento independentista de los Países Bajos y en la ofensiva a Inglaterra que en la posible sublevación de los moriscos, especialmente después del sometimiento de la rebelión de las Alpujarras en 1571 (L. P. Harvey 2005: 339-342). Como asegura Francisco Márquez Villanueva (1984: 108), aunque Felipe II era consciente de la dificultad de una invasión turca, a menudo invocaba su inminencia con objeto de motivar la extrema vigilancia por parte de las autoridades provinciales y de obtener dinero de las cortes.<sup>19</sup> No obstante, si bien las guerras civiles de Granada tuvieron como resultado las victorias de las tropas imperiales y la posibilidad de una invasión turca era muy limitada, el problema morisco y el conflicto con el imperio otomano constituían todavía realidades ineludibles en el panorama político del momento. A pesar de la aparente relajación de las tensiones con el imperio otomano, entre 1580 y 1791,

en 1497. La primera fase, de 1497 a 1516, se caracteriza por la toma de enclaves marítimos situados desde el estrecho de Gibraltar a Trípoli y por el abandono temporal de la empresa debido a la situación política en Italia; la segunda fase, de 1516 a 1559, coincide con la lucha contra los piratas berberiscos y turcos; y la tercera, de 1559 a 1580, se define por el conflicto naval contra los otomanos, cuyo poder aumenta en el Mediterráneo (1992: 16-17, 57-159).

18. Sobre el pacto firmado entre los imperios español y otomano durante el tiempo de Felipe II, véanse L. P. Harvey (2005: 340-242), Hess (1978: 99) y Braudel (1973: II, 1143-1185); y para más información sobre los conflictos entre los imperios español y otomano, Braudel (1973: II, 967-1026). Acerca de Lepanto, remito también a Braudel (ibíd.: II, 1088-1142).

19. Sin embargo, de acuerdo con Harvey, la toma de Argel por los turcos causa que los moriscos albergaran esperanzas de tratar de conseguir su apoyo para una posible revuelta (1984: 336-337). Harvey incluye un pasaje de la *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada* de Mármol Carvajal (Málaga, 1600), que ofrece un recuento de la misión diplomática de los moriscos en Estambul (Harvey 1984: 337-340).

el año en el que cae Orán, la lucha contra los corsarios y la presencia de cautivos cristianos en manos de los musulmanes seguían siendo fuentes de temor constante.

Aun respondiendo más a una fantasía imperial que a una posibilidad real, los sueños de expansión territorial deben situarse en el contexto del viejo conflicto peninsular entre el Islam y la Cristiandad, avivado durante el periodo por la presencia de los moriscos en el territorio nacional. Como sostiene Mercedes García-Arenal, «es evidente que para los contemporáneos ocupados en los “moros de allende” el punto de referencia lo constituían los familiares y conflictivos moriscos peninsulares» (1980: 19-20).<sup>20</sup> Los ataques de los corsarios turcos y berberiscos a las costas españolas e italianas, la amenaza del poder naval otomano en el Mediterráneo, la rebelión de los moriscos y su rechazo a asimilarse a la cultura cristiana, constituyen varias de las vertientes de una única lucha contra el Islam.<sup>21</sup> Las aspiraciones imperialistas de los españoles en África responden en parte al deseo de la monarquía de los Habsburgo a extender más allá de las fronteras peninsulares el tipo de sociedad colonial establecida en Granada desde su conquista en 1492 hasta 1571, año en el que los moriscos fueron deportados a otros puntos de la geografía española.

No resulta una coincidencia que el impulso inicial de la Corona española para colonizar el norte de África coincida con la consolidación de la autoridad castellana sobre las poblaciones de ascendencia musulmana en el antiguo reino nazarí de Granada. Mientras que el redescubrimiento y conquista del territorio africano ofrece a la nación española la oportunidad de incrementar su estatura como poder impe-

20. Historiadores como Luis del Mármol Carvajal estaban especializados a la vez en el asunto de los moriscos y en la realidad del continente africano. Además de los dos volúmenes de su *Descripción general de África* (Granada, 1573; Málaga, 1599), Mármol Carvajal compuso la *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada* como historiador oficial de las guerras de las Alpujarras. Sobre la intervención española en el norte de África, véanse, por ejemplo, Braudel (1928), Hess (1978), García-Arenal y Bunes Ibarra (1992) y Bunes Ibarra (1989).

21. Acerca de las relaciones entre los cristianos y los musulmanes desde la Edad Media a la temprana modernidad española, remito a Goddard (2000: 19-141). Para más información sobre las percepciones sobre el Islam en la península ibérica durante la época medieval, véanse Echevarría (1999) y Wolf (1996), y en la temprana modernidad, Vitkus (1999) y Geary (1996). Sobre la visión europea de la cultura y religión musulmana y sus seguidores, ver Tolan (2008) y Blanks (1999). Sobre la representación negativa de los moriscos españoles en la península, remito a Perceval (1997).

rial, el enfrentamiento con poblaciones islámicas, aun distintas a las tradicionalmente establecidas en el suelo ibérico, obliga a la continuación de la puesta en marcha de estrategias para la construcción de la diferencia étnica de un «otro» musulmán. Dichas estrategias se basan en conceptos de marginalización y de exclusión similares en cierta medida a los empleados en la península en la formación de la identidad subalterna del morisco. La imagen de un habitante norteafricano inferior coincide con la visión degradada del pobre y subordinado morisco que circula en la recientemente configurada nación española.<sup>22</sup>

En la sociedad granadina, los cristianos viejos sometieron a los mudéjares y posteriormente a los moriscos con el propósito de crear un estrato subalterno de población que pudiera ser fácilmente explotado como mano de obra barata. De acuerdo con el antropólogo Julio Caro Baroja: «El vasallo moro era poco menos que un esclavo. Con relación al noble, al señor, tenía una situación parecida a la del indio con respecto a los conquistadores que disfrutaron de las primeras encomiendas» (2000: 43).<sup>23</sup> Fernand Braudel considera también que la mayor parte de lo que se ha escrito sobre colonialismo es válido para describir el tratamiento que recibe la comunidad mudéjar en la recién conquistada Granada, teniendo en cuenta los frecuentes robos y abusos que padecieron sus miembros de manos del poder establecido (1973: II, 787). No sólo en Granada, también en el reino de Valencia la aristocracia explota sin miramientos a los campesinos moriscos de cuyo trabajo obtiene cuantiosos beneficios. La laboriosidad de los moriscos y la frugalidad de sus costumbres motivaban que se necesitara para cubrir las necesidades básicas de cada uno de ellos un cincuenta por ciento menos de lo que se emplearía en el mantenimiento de un cristiano viejo (ibíd.: II, 789).

22. Una comparación entre las detalladas descripciones de los lujosos vestidos y adornos de los moros en la literatura de maurofilia y la pobre imagen de los moriscos, construida a través de sus ropajes miserables, demuestra esta degradación. Ver, al respecto, Martínez Góngora (2010a).

23. Respecto al tipo de explotación colonial sufrida por los moriscos, tal como se refleja en *Guerra de Granada* de Diego Hurtado de Mendoza, y acerca de la asociación entre la figura del moro y el beneficio económico, véase Burshatin (1984: 202). Burshatin sugiere que el placer obtenido por los aristócratas valencianos en sus lecturas de literatura de «maurofilia» puede ser interpretado en relación con la ganancia económica adquirida gracias al duro trabajo de los moriscos transformados en mano de obra barata (1985: 99).

El fracaso último de la aventura expansionista en el Mediterráneo no invalida la importancia de unos textos para constatar que aún durante este periodo histórico, para muchos españoles los sueños de dominio absoluto sobre el Islam representan una condición básica para la construcción de una identidad nacional. Tras casi ochocientos años de relativa tolerancia religiosa que conduce al establecimiento de una población heterogénea, España finalmente se constituye a sí misma como una nación cristiana a través de la definitiva expulsión de los judíos en 1492 y de la conversión forzosa de los mudéjares una década más tarde, en 1502 en Castilla, y en 1520 en el reino de Aragón (L. P. Harvey 1990: 333-435; Coleman 2003: 6-7). Los esfuerzos para construir una identidad nacional basada en un conjunto homogéneo de rasgos culturales y religiosos continuaron durante los dos siglos siguientes para lo que se contó con la eficiente labor de la Inquisición.<sup>24</sup> El temor a la falta de sinceridad de los recién evangelizados conversos y moriscos motiva la necesidad de someterles bajo vigilancia. En el caso de los moriscos, aun cuando habían sido bautizados y, por tanto, estaban fuera de la jurisdicción inquisitorial, su comunidad era considerada como un lugar natural para el cultivo de todo tipo de desviaciones. El interés de los moriscos en conservar un conjunto de tradiciones culturales era interpretado como signo de su naturaleza rebelde y de su deseo por mantenerse vinculados a su antigua religión. A largo plazo, la necesidad de controlar cada uno de los movimientos y actitudes de los moriscos contribuye a la construcción de su diferencia étnica.

El Santo Oficio instruye a los cristianos viejos a vigilar de modo diligente las vidas privadas de los vecinos de origen musulmán, así como a denunciar cualquier conducta alejada de la ortodoxia católica. La lista de manifestaciones heréticas preparada por la Inquisición incluye no sólo prácticas religiosas como el ayuno durante el Ramadán, pronunciar oraciones en árabe, girar el rostro hacia oriente o hacer abluciones, sino además ciertas tradiciones islámicas, algunas de las cuales habían sido incluso adoptadas por los cristianos viejos. Vestirse con ropa morisca, adornarse las mujeres con las joyas típicas y

24. Sobre la Inquisición, véanse, por ejemplo, Bennisar (1981), Caro Baroja (1970), Contreras (1982), Domínguez Ortiz (1982), García Cárcel (1976), Netanyahu (1995), Kamen (1985), Pérez (2005) y Roth (1964); para un resumen bibliográfico de las obras sobre la Inquisición durante el siglo XX, Rawlings (2006: 9-12).



ornamentar el cuerpo con alheña, cantar, bailar y tocar música popular árabe con instrumentos tradicionales eran pruebas de una conducta contraria a la fe cristiana. Dado que las costumbres mudéjares y la herencia musulmana eran asociadas con la heterodoxia religiosa, los moriscos fueron objeto de unas regulaciones cada vez más represivas que pronto alcanzaron el nivel de prohibiciones y que cooperaron en la construcción de su diferencia.<sup>25</sup>

Como sostienen varios estudiosos como López-Baralt (1990: 336), L. P. Harvey (2005: 10) o Fuchs (2001: 6), los cristianos viejos eran prácticamente indistinguibles de los nuevos en términos de su fenotipo.<sup>26</sup> La conciencia de los cristianos viejos ante la similitud o uniformidad de la apariencia de todos los españoles origina la decisión oficial de diseminar una serie de pautas que pudieran facilitar la interpretación de los signos del cuerpo, lo que contribuye a la determinación de la alteridad esencial del morisco (Dopico Black 2001: 7).<sup>27</sup> Con la emisión de los estatutos de limpieza de sangre, la genealogía se convierte en una auténtica obsesión para los españoles, al constituir el criterio esencial que garantiza la adquisición del tipo de poder con el que se asocia la

25. A pesar de las restricciones en relación con sus prácticas culturales y religiosas, y de que ya desde 1501 se vieron forzados a elegir entre la conversión forzosa y el exilio, a los moriscos les fue posible mantener ciertas libertades mediante el pago de tributos. Las leyes promulgadas de Carlos I en 1526 nunca se hicieron vigentes de una manera completa. La pragmática de Felipe II de 1566, que constituye la causa definitiva de la rebelión de las Alpujarras de 1568, contribuyó a la atribución de significación religiosa a manifestaciones culturales.

26. Fuchs apunta que según los inventarios de la venta de esclavos durante la rebelión de las Alpujarras, los moros tenían diversos tonos de «color moreno», «color negra», «color blanco que tira un poco a membrillo cocho», o incluso frecuentemente «color blanca» (2009: 117). También menciona el retrato que efectúa Pérez de Hita de las moriscas como bellezas rubias en las *Guerras civiles de Granada* y la descripción que hace Cervantes de una mora rubia en «El amante liberal» (ibíd.: 117; 170). Para un comentario de la caracterización que realiza Gaspar Aguilar de las mujeres moriscas como atractivas rubias en su poema épico *Expulsión de los moriscos de España* (Valencia, 1610), véase Martínez Góngora (2002). Pedro de Valencia, en su *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606), afirma que es precisamente la similitud lo que determina el estatus de igualdad de los habitantes del Estado español, por lo que, pese a su origen diferente, los moriscos eran tan españoles «como los demás que habitan en España, pues ha casi novecientos años, que nacen y se crían en ella y se hecha de ver en la semejanza o uniformidad de los talles con los demás moradores de ella» (Valencia 1997: 80-81).

27. Para un análisis de las relaciones entre pasar por ser alguien de otra raza o etnicidad y la identidad nacional, véase Fuchs (2003).

pureza étnica, así como el único modo de afirmar una pertenencia plena al cuerpo del Estado (Root 1988: 130). Aunque los musulmanes en España habían sido percibidos desde el principio como diferentes, cualquier asunto relacionado con su distinción étnica no fue considerado oficial hasta el final de la Reconquista (ibíd.: 119). A partir de 1492 la maquinaria inquisitorial dedicada a la producción de la alteridad morisca continúa con la puesta en marcha de un proceso judicial que culmina con el Edicto de Expulsión de 1609. Durante este periodo se difunden una serie de discursos en los que la herejía morisca es definida en términos de la diferencia étnica, que se basa en aspectos relacionados con sus costumbres y tradiciones culturales, en concreto, con su especial capacidad reproductiva (ibíd.: 119-124).<sup>28</sup> Como muestran varios documentos de la época, se vinculaba la fecundidad de los moriscos con su escasa moralidad al constituir una consecuencia directa de su promiscuidad sexual. Por ejemplo, el padre Aznar Cardona sostiene en su *Expulsión justificada de los moriscos españoles* (1612), que «[los moriscos] eran entregadísimos sobremanera al vicio de la carne, de modo que sus pláticas y todas sus diligencias, era tratar desso» (citado en García-Arenal 1974: 232-233); y que «multiplicavense por extremo, porque ninguno dexaba de contraer matrimonio [...] ni avia continente alguno entre ellos hombre ni muger, señal clara de su aborrecimiento de la vida honesta y casta» (en ibíd.: 233-234). Aznar Cardona llega al extremo de afirmar que esta notable fertilidad responde a una estrategia consciente empleada con la intención de perjudicar a los cristianos viejos: «Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas, y verdaderamente, que se avian dado tan buena maña en España que ya no cabian en barrios ni lugares, antes ocupaban lo restante y lo contaminavan todo» (ibíd.).<sup>29</sup>

28. El dominico Agustín Salucio escribe en un texto de 1597 que el elevado índice de natalidad se debe a que «no hay persona dellos que no se case antes de los veinte años, y no los consumen las guerras, ni las Indias, ni los presidios de Flandes ni de Italia, ni de su casa hay fraile, ni monja, ni clérigo, ni beata» (citado en Perceval 1997: 170-171). En el *Persiles* (1617), Cervantes pone en boca del jadraque Xarife una afirmación parecida, puesto que, según éste, a los moriscos «no los esquilman las religiones, no los entresacan las Indias, no los quitan las guerras; todos se casan, todos o los más engendran, de do sigue, y se infiere que su multiplicación y aumento ha de ser innumerable» (Cervantes 1969: 995).

29. Los escritores defensores de la expulsión animalizan al morisco para criticar su pretendida fertilidad, por lo que aplican a su caracterización metáforas de conejos, ratones u hormigas (Perceval 1997: 254-255).

Por consiguiente, el rápido incremento demográfico de la población morisca fue uno de los aspectos que más preocupaba a los españoles de la época.<sup>30</sup> La aptitud del sector morisco para producir capital humano y su habilidad para acumular riqueza, dada su notable tendencia al ahorro, son interpretadas por los cristianos viejos como una amenaza a su propio desarrollo económico. Como explica Steven Hutchinson, «the profit of the Moriscos' fertility accumulates as added capital for further profit, and thus even more capital, whereas in the case of the rest of the population the base capital itself is being spent in a diminishing cycle unable to regenerate itself in the face of the Moriscos' reproductivity» (2001: 74).<sup>31</sup> La preocupación en los sectores populares por la enorme productividad de los moriscos y por su capacidad para mejorar sus propias condiciones de vida es evidente en la sociedad española del siglo XVI. Miquel Barceló explica que en el reino de Valencia, el gran aumento demográfico de la población morisca y la prosperidad económica de sus integrantes causa el resentimiento de sus vecinos cristianos viejos (citado en Bennassar 2001: 173). En el caso del antiguo reino nazarí, el progreso material de los moriscos tras ser deportados a otros puntos de Castilla explica la emergencia de ansiedades entre la población cristiano vieja (Braudel 1973: II, 792). Como comenta Carroll Johnson acerca de la representación del morisco en los textos cervantinos, el cristiano viejo se encuentra influido por la mentalidad aristocrática oficial que determina que el gasto excesivo y el consumo de artículos de lujos sean entendidos como los únicos medios legítimos para validar el estatus social (2000: 51-58). Por tanto, se tiende a considerar la afición al ahorro de

30. Hutchinson cita a Kamen que estima un aumento de un 69,7 % de la población morisca entre 1565 y 1606, comparado con un 44,7 % de incremento de la cristiana (Hutchinson 2001: 74). En 1606 había cerca de 273 000 moros en un población total de ocho millones, lo que no es una cantidad alarmante (ibíd.: 73-74). Domínguez Ortiz y Vincent concluyen que no hay diferencias cuantitativas en los hábitos reproductivos de ambas comunidades (1978: 85).

31. Sin embargo, otros como Pedro de Valencia expresa en el *Tratado acerca de los moriscos de España* (1606) una visión positiva del rápido incremento de la población morisca, dado el beneficio económico relacionado con su empleo como mano de obra barata, lo que le conduce a defender la celebración de matrimonios mixtos (1997: 133). Acerca de la percepción del morisco como un trabajador duro, véase Domínguez Ortiz y Vincent (1978: 109-110). En algunos casos, apelar a las ventajas materiales con las que relaciona la laboriosidad y maleabilidad de los moriscos funciona para aquietar al cristiano viejo.

los moriscos como una acción antipatriótica que responde a la naturaleza egoísta de los miembros del colectivo (ibíd.).<sup>32</sup>

No resulta extraño que fray Marcos de Guadalajara se refiera, en *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España* (1613), a que los moriscos eran «generalmente codiciosos y avarientos, y atentísimos a guardar dinero y retenerlo sin gastarlo» (citado en Caro Baroja 2000: 216). Diego Suárez Montañés declara unos años más tarde en la *Historia del Maestre último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja* (1889) que la razón principal por la que Felipe III promulga la orden de expulsión de 1609 se debe a «no contentarse [los moriscos] con el señorío, posesiones y oficios que en ella tenían» (2005: 533).<sup>33</sup> Suárez Montañés considera que la codicia de los miembros de esta comunidad es la principal razón que justifica su definitiva expulsión, la única solución para que se realice la completa «restauración de España» (ibíd.: 553). Esta afirmación refleja el sentido de la aquiescencia de Suárez Montañés con la teoría oficial elaborada por los defensores de la expulsión que define la deportación masiva de los moriscos como la clausura de un ciclo que comienza con la invasión de los musulmanes en el 711 pero que no logra finalizarse en 1492 debido a la presencia continuada de sus descendientes en el interior de la península ibérica.

La existencia de habitantes de origen musulmán dificulta tanto la emergencia de un sujeto nacional como la visión de España fuera de sus fronteras como fuerza política capaz de desempeñar con éxito la labor evangelizadora que debía acompañar a todo proyecto imperial.<sup>34</sup> Al

32. Acerca de la asociación entre la acumulación de capital y los cristianos nuevos, remito a Caro Baroja (2000: 104-116). Sobre la conexión en las *Novelas ejemplares* de Cervantes entre el nuevo orden mercantil y los sujetos subalternos, tales como moriscos, conversos y gitanos, véase C. B. Johnson (2000: 26-29, 57-59, 99-102). Hutchinson analiza textos de Cervantes, Valencia y otros para demostrar la hostilidad de los cristianos viejos hacia los moriscos debido a la facilidad con la que ahorran (2001: 72-74).

33. El soldado Diego Suárez Montañés compone entre otras obras la *Historia del Maestre último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja* (1889), publicada varios siglos después de la muerte del autor, ocurrida aproximadamente en 1623. El título completo es *Historia del Maestre último que fue de Montesa y de su hermano don Felipe de Borja. La manera como gobernaron las memorables plazas de Orán y Mazalquivir, reinos de Tremecén y Ténez, en África, siendo allí capitanes generales, uno en pos del otro, como aquí se narra*.

34. Sobre la existencia de una suerte de «maurofobia» impuesta desde el extranjero, véase Fuchs (2009: 22); y acerca de las ansias de «desemitización» de España durante el

norte de los Pirineos la impresión general es que, con el enemigo todavía en casa, la Corona española no se halla legitimada para llevar a cabo la lucha contra el infiel, imprescindible como justificación ideológica de su agresiva política expansionista. Asimismo, la producción en España de una cultura híbrida distintiva en la que los elementos de la tradición cristiana se combinan con rasgos de origen musulmán resulta incompatible con cualquier reivindicación de homogeneidad cultural necesaria para la construcción de una identidad que concuerde con su destino imperial. Ciertos préstamos y apropiaciones de la cultura musulmana, tales como elementos arquitectónicos, jardines, patios, o el uso del estrado por las mujeres en la esfera doméstica, son vistos por los viajeros extranjeros como signos del exotismo de los españoles y de su diferencia (Fuchs 2009: 60-122, Martínez Nespral 2006: 121-213).<sup>35</sup> En el resto del continente europeo, el componente semítico de la cultura y de la población española demuestra la ineptitud de su monarquía para gobernar y convertir al infiel.

A pesar de que con frecuencia se consideran la codicia y crueldad de los españoles durante la conquista y la colonización del Nuevo Mundo como sus peores defectos, el asunto racial representa el argumento central de la versión europea de la corriente de hispanofobia que surge en el siglo XVI. La ascendencia hebrea y musulmana de los españoles constituía la base fundamental para la construcción de la Leyenda Negra, tal como aparece en numerosos documentos del periodo.<sup>36</sup> A los ojos de

periodo premoderno, como resultado de presiones provenientes de otros países que perciben el componente semítico de España como problemático para una nación europea, Milhou (1993). De manera significativa, en unas cartas fechadas desde 1596 a 1601, la reina Isabel de Inglaterra defiende la deportación de todos los «blackmoors» de sus territorios (Bartels 2008: 6).

35. Para un análisis de los usos durante los siglos XVI y XVII de la moda del traje moro, la arquitectura mudéjar, y de la afición a los juegos de caña y al estilo de montar a la jineta, véase Fuchs (2009: 60-87, 45-59, 88-114). Fuchs emplea el término «Moorish habit» para hablar de una cultura marcada por una «unwitting Moorishness» (ibíd.: 5). Sobre el gusto en España por los estilos arquitectónicos de influencia musulmanes, véase Martínez Nespral (2006: 121-213). Acerca de la coexistencia en la Andalucía del Renacimiento entre uso del mudéjar y otros estilos artísticos de influencia morisca con las modas arquitectónicas italianizadas, consúltese Urquizar Herrera (2007: 32-54).

36. Sobre la iniciación y desarrollo de la Leyenda Negra en Europa, véase Juderías (1974), que acuña el término en 1914; y respecto a su expansión en Latino América, Carbia (2004). Para un resumen de las principales manifestaciones de la Leyenda Negra en Europa y en el Nuevo Mundo, remito a Molina Martínez (1991: 16-24). Acerca de la

los habitantes de las regiones de Europa no «contaminadas» por las culturas semíticas, el que gran parte de la producción cultural española se halle bajo el área de influencia del Islam y que todavía residan en España descendientes de musulmanes invalida las intenciones de los Habsburgo de liderar un imperio que pueda convertirse en cabeza política de la Cristiandad.<sup>37</sup>

En general, la dificultad de aceptar la mezcla cultural y étnica de España se corresponde con la ansiedad ancestral del europeo ante la posibilidad de que su propio continente pueda abarcar dentro de sus límites a Asia. La ausencia de fronteras naturales entre los dos continentes hace difícil la conceptualización de una Europa separada y distinta de Asia (Pagden 2002: 35).<sup>38</sup> Aunque Europa se ha dado forma a sí misma en oposición al continente anexo, siempre ha debido a éste sus orígenes históricos (ibíd.). El historiador nos recuerda que no sólo

caracterización durante el Renacimiento de los españoles como raza inferior en Italia, un país donde la Leyenda Negra podría haberse iniciado, y en la Alemania protestante, véase Arnoldsson (1960). Para más información sobre este tema en Inglaterra, véanse Maltby (1971) y Griffin (2002). Como ejemplo de estudios recientes sobre la Leyenda Negra, remito a Hillgarth (2000), Greer, Quilligan y Mignolo (2007), Gibson (1971) y Kamen y Pérez (1980). No obstante, España no fue siempre la *bête noire* de Europa, Braudel menciona, por ejemplo, el enorme prestigio cultural de España en la Francia de la temprana modernidad, que culmina con el reinado de Luis XIII (1973: II, 833-835). Véase, al respecto, Mazouer (1991).

37. Sin embargo, ciertas imágenes cartográficas del continente difundidas durante el Renacimiento ilustran el sino de los Habsburgo de convertirse en los líderes del continente. En el mapa antropomórfico de Sebastian Münster, incluido en su *Cosmografía* (1544), se representa a Europa como reina, cuya cabeza coincide con la península ibérica, reflejando la hegemonía de la dinastía sobre España, los Países Bajos, el imperio germánico, Austria, los territorios italianos y de las islas del Mediterráneo (Pocock 2002: 57-58). Como nota Pagden, Carlos V fue el primer gobernante que estuvo cerca de unificar Europa bajo una única monarquía, por lo que su figura se identifica con el sobrenombre de «totium europae dominus», en alusión a las reivindicaciones de Antonino Pío de constituir un «dominus totius orbis» (2002: 45).

38. La dicotomía España/Europa no resulta muy diferente a la que caracteriza las relaciones de cualquier otro país con el continente. Wintle nos advierte del peligro de hablar de una única cultura europea que constituya la quintaesencia del continente (1996: 13). Para Luisa Passerini: «From the viewpoint of the history of mentalities, few peoples have themselves to be at the center of a European specificity; most peoples have experienced and continue to experience Europe as something to which they belong, but where they also feel represent something separate [...]. European identity has long included hierarchies and exclusions – a “Europe-Europe” and a “lesser Europe”» (2002: 205). Sobre la identidad europea de los musulmanes que habitan hoy en día en el continente, véase Asad (2002).

el mito grecolatino muestra a una mujer asiática llamada Europa secuestrada por Zeus y metamorfoseada en un toro blanco, sino que además el cristianismo incluso procede del Oriente Próximo (ibíd.). Para Pagden: «If “Europe” had come to acquire an identity, it was always one that had to accommodate the uneasy realization that not only were the origins of Europe non-European, but no one could establish with any precision when Europe stopped and Asia and Africa began» (ibíd.: 36). Mientras estas nociones cuestionan el papel de Asia y de África como los «otros» naturales de Europa, la situación se hace más evidente en el caso de las experiencias colonizadoras de España y Portugal.<sup>39</sup>

El alto grado de mezcla que caracteriza a la lengua, literatura, arquitectura, vestuario, hábitos domésticos y otras formas culturales españolas desde antes y después de la toma de Granada en 1492 explica el sentido de inseguridad de una población que intenta definirse en términos de su plena pertenencia al mundo cristiano y occidental.<sup>40</sup> La representación de los espacios y poblaciones de Turquía y el Magreb en las crónicas de Berbería revelan el esfuerzo de sus autores en lograr que los préstamos de la cultura musulmana adquieran un sentido metafórico similar al logrado, por ejemplo, por los caballos andaluces que, tal como se comentará más adelante, simbolizan el sometimiento definitivo de lo «árabe» a lo «español». Aunque los cronistas no logran resolver de un modo definitivo las viejas preocupaciones relacionadas con el componente islámico de la cultura renacentista, reflejan en sus escritos un entendimiento de que la semejanza con el norte de África y Turquía que denotan ciertos lugares otorga a los españoles un sentido de familiaridad con el territorio que se plantean poseer, permitiendo una visión optimista de esta aventura imperial. En el nue-

39. La noción tradicional de África como un «otro» absoluto de Europa, con excepción de la península ibérica, es establecida por Hegel en sus *Lectures on the Philosophy of World History* (véase Blackmore 2009: 19). Como Blackmore destaca de modo quizás demasiado taxonómico que, además deja traslucir una excesiva idealización del periodo medieval: «In Iberia, the African as a “discrete otherness” is a problematic idea. The coexistence of Muslim, Jewish, and Christian cultures in the form of *convivencia* (living together of coexistence) means that any notion of a binarized, Moorish Other dissolves» (ibíd.).

40. La noción de «hybridity» ha sido explicada por Bhabha (1994: 102-122). Sobre la validez del término en los estudios peninsulares, véase Fuchs (2005).

vo marco histórico y geográfico, la apropiación de la cultura musulmana constituye la prueba indiscutible de la capacidad del sujeto nacional para poner bajo el control a un «otro» de origen musulmán. Si bien se basan más en una fantasía imperialista que en una realidad, los textos exhiben el potencial de la empresa expansionista en el Mediterráneo para integrar y localizar las problemáticas formas culturales de procedencia musulmanas producidas en España en el contexto de un imperio colonial. Los discursos promueven la incorporación del pasado medieval, marcado por la lucha contra el Islam, en un presente definido por la posesión de amplios territorios más allá de las fronteras peninsulares. Las preparaciones para la futura anexión en áreas controladas por el enemigo musulmán facilitan una solución, aun precaria y temporal, al conflicto derivado de la necesidad de reconciliar una híbrida cultura de fuerte componente «moro» con una nueva identidad religiosa y nacional.

La primera parte de este trabajo, dividida en tres capítulos, está dedicada al análisis del espacio urbano en los textos renacentistas en los que se aportan información y noticias sobre el Magreb. En el capítulo primero, investigo la función del reconocimiento en los textos de la herencia cultural grecolatina y de las raíces cristianas del norte de África con objeto de legitimar el derecho de los españoles a la expansión territorial en el continente y su contribución a la transferencia de la noción de Reconquista al otro lado del estrecho de Gibraltar. Dedicó el capítulo segundo a analizar la capacidad del espacio natural anexo a los centros urbanos islámicos para evocar la existencia de un *continuum* espacial que justifique la permanencia en el norte de África del espíritu de la Cruzada. En la obra de Morales, la representación de la huerta cordobesa, vinculada a otros espacios verdes magrebíes, denota las complejas negociaciones del aristócrata andaluz con la memoria de un pasado guerrero al que debe parte de su actual prestigio y poder. La referencia en varios de estos textos al encuentro de campanas convertidas en lámparas u otros objetos religiosos por parte de los integrantes de las tropas españolas en el norte de África señala la importancia de la empresa militar para asignar a la nobleza una función social que no sólo otorgue credibilidad a su privilegiado estatus actual sino que además legitime el destino de los territorios a ser anexionados por un imperio cristiano. En el capítulo tercero analizo las representaciones de las ciudades norteafricanas de Argel, Fez, Marrakech y Tre-



mecén en las obras de Luis del Mármol Carvajal, Antonio de Sosa, Diego de Torres, Diego Suárez Montañés y Francisco de la Cueva. En dicha representación, el sentido de similitud con aquellas ciudades de procedencia islámica localizadas en la península contribuye a la justificación ideológica de la colonización del área de acuerdo con la noción de Reconquista.

En la segunda parte, dividida en dos capítulos, propongo un estudio de la representación de los mercados norteafricanos y turcos en aras de un entendimiento de la relevancia otorgada por los cronistas al aspecto económico de la expansión. En el capítulo primero, examino textos de Luis del Mármol Carvajal, Antonio de Sosa y Diego de Torres, entre otros, en los que se afirma el potencial de la región para convertirse en la principal fuente de suministro de materias primas, entre las que se incluye, el trigo, cuyo cultivo, dada la crisis agrícola existente en España, resulta insuficiente para satisfacer la creciente demanda de una población en aumento. La visión en los textos de la tierra norteafricana como una versión mejorada del paisaje mediterráneo europeo contrasta con el atraso tecnológico y la escasa dedicación al trabajo de sus habitantes, cuya incapacidad para aprovechar de un modo racional la fertilidad de sus campos justifica la intervención de los españoles, mejor dotados para el aprovechamiento de los cuantiosos recursos materiales de la región. Asimismo, los cronistas atienden a la presencia de los mercados en las ciudades magrebíes y turcas que, favoreciendo la formación de una sociedad urbana caracterizada por la diversidad, hacen difícil el mantenimiento de divisiones y jerarquías tradicionales. Con admiración, como se manifiesta el autor del *Viaje de Turquía*, o absolutamente en su contra, como es el caso de Sosa, los cronistas dan cuenta de hábitos y actitudes que propician el género de avances, transformaciones y cambios que fomentan el afianzamiento del orden mercantil y de la nueva clase burguesa. En el capítulo segundo analizo la visión del norte de África que estos autores proyectan como centro de suministro de recursos naturales dirigidos al mercado europeo del lujo. Entre estos recursos destaca el caballo, uno de los bienes de Oriente Próximo y del Magreb más apreciados en Europa, a cuya representación se inscribe, en el caso español, una carga simbólica que debe ser comentada, al denotar el prestigio de una nación que ha sido capaz de dominar el Islam. También el preciado metal del oro, base del sistema monetario de la temprana Edad Moderna hasta que es

sustituido por la plata a mediados del siglo XVI, aparece en los textos como uno de los productos estrella del mercado norteafricano. Aun de modo lamentable, los cronistas no dudan en ofrecer una visión del Magreb como centro de la trata de esclavos, destacando, entre ellos Mármol Carvajal, que, siguiendo la obra de León el Africano, subraya el potencial de los habitantes de raza negra para convertirse en mercancía de la que su máximo beneficiario sería el Estado español en caso de realizarse una intervención en el continente.

En la tercera parte, dividida en tres capítulos, se atiende a la representación del hogar del musulmán. En el capítulo primero, se estudia a modo de introducción la visión del entorno privado del morisco como espacio colonial y su función en la construcción de una masculinidad subordinada que justifica su estatus subalterno. Como se tratará de demostrar, la atención en los textos de la época a las particularidades de su esfera doméstica provoca que ésta se convierta en uno de los principales receptáculos de su inferioridad. La obligación establecida por la Inquisición de vigilar las viviendas de los moriscos implica la necesidad de instruir al cristiano viejo sobre el reconocimiento de las particularidades de la vida privada del morisco, lo que contribuye a la producción de su diferencia. En el capítulo segundo se analizan los rasgos del habitar del turco en el *Viaje de Turquía* para intentar demostrar que la atención a detalles concretos de su vida privada facilita la entrada de datos sobre la masculinidad degradada de un «otro» musulmán, produciendo un efecto de contrapunto a la visión utópica del imperio otomano que ofrece la obra. Por último, en el capítulo tercero, se investiga la representación en el *Viaje de Turquía* de lugares relacionados con el hogar turco, tales como el del barco, en cuya descripción se ofrece importante información sobre la vida cotidiana del navegante, o adyacentes al hogar, como el jardín, que Foucault denomina heterotopias en su ensayo titulado «Des espaces autres». Sin embargo, dichas heterotopias no logran neutralizar la ansiedad que provoca tanto la valoración positiva de diversos aspectos esenciales de la organización del Estado otomano, como de los fenómenos de mezcla y similitud con la realidad del mundo musulmán que, existentes en la cultura española del momento, como, por ejemplo, el estrado, revelan la composición del espacio doméstico del turco.

En definitiva el encuentro con la región norteafricana y con el imperio otomano brinda a los españoles una oportunidad para supe-

rar la experiencia traumática de casi ocho siglos de presencia islámica en la península ibérica, así como el sentido de inseguridad ante su excesiva familiaridad con el enemigo musulmán. La representación en los textos renacentistas de espacios específicos del norte de África y Turquía y de sus pobladores reflejan los esfuerzos de sus autores por hacer de la experiencia expansionista en el Mediterráneo un medio propicio para el establecimiento de un sujeto español, que construido en oposición a un «otro» musulmán, debe instalarse en el centro de un imperio colonial. El sueño de someter a los pobladores musulmanes de la región se presenta como útil a la hora de ofrecer una solución al viejo conflicto relacionado con la necesidad de reconciliar la influencia cultural islámica con una identidad netamente cristiana y europea. No en vano como los cronistas sugieren en sus dedicatorias dirigidas a los miembros más ilustres de la dinastía de los Habsburgo, resulta imprescindible difundir los datos que sustentan un entendimiento de los numerosos beneficios en términos de prestigio político internacional que se derivarían de constituir la cabeza de la única potencia cristiana capaz de vencer al Islam.