

HOSPITALIDAD, COSMOPOLITISMO Y RECONOCIMIENTO DE LO AFRICANO EN CARTAS MARRUECAS DE JOSÉ CADALSO

HOSPITALITY, COSMOPOLITANISM AND RECOGNITION OF AFRICANNESS IN CARTAS MARRUECAS BY JOSÉ CADALSO

Hans Fernández 

Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jena, Alemanha

Resumen

Cartas marruecas de José Cadalso es una novela central del canon de la literatura de la Ilustración española, que tematiza críticamente aspectos de la cultura y sociedad de España desde el punto de vista de personajes marroquíes. El presente artículo se concentra en aspectos interculturales de *Cartas marruecas*, específicamente analiza cómo desde el prisma de estas figuras africanas se imagina y representa una comunidad nacional española, así como también reflexiona sobre la legitimidad y reconocimiento otorgados a esta visión extranjera. Se plantea que el simulacro de esta mirada del Otro es la estrategia que el autor utiliza para plasmar en el texto sus deseos cosmopolitas y hospitalarios para España.

Palabras clave: hospitalidad; cosmopolitismo; reconocimiento; África; Cadalso.

Abstract

José Cadalso's *Cartas marruecas* constitutes a central novel in the canon of Spanish Enlightenment literature that critically thematizes aspects of Spanish culture and society from the point of view of Moroccan characters. The present article concentrates on intercultural aspects of *Cartas marruecas*, specifically analysing how a Spanish national community is imagined and represented through the prism of these African figures, as well as reflecting on the legitimacy and recognition granted to this foreign vision. It is argued that the simulacrum of this gaze of the Other is the strategy used by the author to capture in the text his cosmopolitan and hospitable desires for Spain.

Keywords: hospitality; cosmopolitanism; recognition; Africa; Cadalso.

Resumo

Cartas marruecas de José Cadalso é um romance central no cânone da literatura do Iluminismo espanhol que tematiza criticamente aspectos da cultura e da sociedade de Espanha a partir do ponto de vista de personagens marroquinos. O presente artigo se concentra em aspectos interculturais de *Cartas marruecas*, analisando especificamente como a partir do prisma dessas figuras africanas é imaginada e representada uma comunidade nacional espanhola, além de refletir sobre a legitimidade e o reconhecimento concedidos a essa visão estrangeira. Argumenta-se que o simulacro desse olhar do Outro é a estratégia usada pelo autor para plasmar no texto seus desejos cosmopolitas e hospitalares para a Espanha.

Palavras-chave: hospitalidade; cosmopolitismo; reconhecimento; África; Cadalso.

Cartas marruecas (1789/1793), de José Cadalso, es una novela esencial de la literatura de la Ilustración española, que tematiza críticamente diferentes aspectos de la cultura y sociedad de España desde el punto de vista de personajes marroquíes. En la estela de su predecesor y referente principal en el género de las novelas epistolares, que ofrecen caracterizaciones de otros países y sus correspondientes culturas, exóticas a los ojos del observador europeo, el barón de Montesquieu y sus *Lettres Persanes* (1721),¹ José Cadalso, militar y erudito dieciochesco, en sus *Cartas marruecas*, aparecidas por entregas durante 1789 en el *Correo de Madrid* y luego publicadas como libro en 1793, propone –a nuestro modo de ver– una reflexión sobre las posibilidades, formas y límites de una cultura de acogida en la España del siglo XVIII. Cadalso imagina a través de noventa cartas una situación comunicativa en que el joven marroquí Gazel, que se encuentra viajando por España, le escribe a su profesor Ben-Beley, que está en Marruecos, acerca de la sociedad española, sus costumbres y modalidades de convivencia que se despliegan ante sus ojos así como de su diálogo con su amigo español, el cristiano Nuño Núñez, quien le explica cuestiones internas de su país desde una perspectiva autóctona.

José Cadalso (Cádiz, 1741 - San Roque, 1782), descrito a sí mismo como “soldado y medio filósofo” (Sebold, 2020, p. 16), es considerado por la investigación dieciochesca uno de los autores imprescindibles de la literatura de la Ilustración española,² dentro de cuya variopinta obra es posible mencionar, aparte de la novela que nos ocupa, el *Calendario manual y guía de forasteros de Chipre para el Carnaval* (1768), la *Defensa de la nación española contra la carta persiana LXXVIII de Montesquieu* (1768 / 1771), *Los eruditos a la violeta, o curso completo de todas las ciencias, dividido en siete lecciones para los siete días de la semana* (1772), las *Noches lúgubres* (1789 / 1790), *El buen militar a la violeta* (1791), entre otros títulos.

Biográficamente existen en Cadalso hitos significativos para la forja de un pensamiento y una visión de mundo hospitalarios que se despliegan en sus *Cartas marruecas*. A los nueve años de edad va a estudiar a París a una institución jesuita dirigida por un amigo de Voltaire, y más tarde (1755-1756) se dirige a Inglaterra donde aprende inglés, para enseguida regresar a Francia y poco después a España (Sebold, 2020, p. 19-20):

¹ Las *Lettres persanes* de Montesquieu, en cuya ficción viajeros persas se desplazan a través de Europa y por medio de cartas informan a sus corresponsales en Oriente acerca de las particularidades de la vida en París y Venecia, entre otros lugares, contaron con una amplia filiación de descendientes textuales de su especificidad dentro del género de la novela epistolar, tales como las *Cartas chinas* (1735), *Cartas judías* (1738), *Cartas tabitianas* (1784), *Cartas de un indio en París* (1789), entre otros textos. En ese mismo género, y dentro de las referencias intertextuales de Cadalso, igualmente cuenta *The Citizen of the World* (1762) de Oliver Goldsmith, en que un viajero chino desde Londres informa sobre la sociedad británica a sus corresponsales en China.

² Cf. Ertler (2003), Ette (2021), Kamecke (2015), Lope (1973), Tschiltschke (2009), Witthaus (2012).

Entré en un país que era totalmente extraño para mí –recuerda–, aunque era mi patria. Lengua, costumbres, traje: todo era nuevo para un muchacho que había salido niño de España y volvía a ella con todo el desenfreno de un francés y toda la aspereza de un inglés [.] ya me duele la garganta de las jotas y haches de mis queridos aunque bárbaros paisanos (Cadalso cit. en Sebold, 2020, p. 20).

A continuación, estudia en el seminario de jesuitas de Madrid, que por entonces proporcionaba la educación secundaria más moderna del país, y se transforma en un petimetre de tomo y lomo preocupado de las modas y el lujo (Sebold, 2020, p. 20-21), pero además viaja nuevamente por Europa, recorre otros países, y en Francia e Inglaterra se concentra ahora en la conformación de su biblioteca (Sebold, 2020, p. 20-21):

Debió de comprar libros de Voltaire, Rousseau, Diderot, Saint-Lambert, Mercier, Gessner, Bacon, Locke, Newton, Thomson, Akenside, Young, Hervey y otros escritores modernos, cuyos nombres e ideas aparecen mencionados en sus obras. Empieza también la solitaria meditación sobre tan estimulantes ideas. El antiguo seminarista alude a esto en conexión con la finalidad *curativa* de su nuevo recorrido continental (Sebold, 2020, p. 22).

En fin, Cadalso se ha transformado en un ciudadano del mundo; es un auténtico y educado cosmopolita europeo, acostumbrado a moverse entre diferentes mundos culturales y lingüísticos, con un horizonte de experiencias mayor que sus compañeros de estudio e incluso que sus profesores (Ette, 2021, p. 530, 535).

A consecuencia de la muerte de su padre que le solventaba económicamente, queda casi en la miseria, y en 1762 opta por entrar al regimiento de caballería en la condición de cadete y asciende hasta alcanzar el grado de coronel (Sebold, 2020, p. 23). En la década que sigue es significativa su vinculación con influentes círculos intelectuales que se congregan en tertulias donde socializan el conocimiento: “En esos agitados primeros años setenta en Madrid y luego en Salamanca, Cadalso se relaciona con dos cenáculos poéticos [...]. En Madrid es la célebre tertulia que se reúne en la Fonda de San Sebastián” (Sebold, 2020, p. 31), a la cual acuden literatos españoles e italianos que leen en voz alta y traducen textos de ambos idiomas (Sebold, 2020, p. 31). Esta sustancial experiencia Cadalso la ficcionaliza en su sosia Nuño que asiste a una tertulia (Sebold, 2020, p. 31) así como también la narra Gazel a su maestro africano en la carta LXXX al informarle que su amigo cristiano, en una marcada expresión de cosmopolitismo, practica la hospitalidad con los extranjeros:

Pocos días ha presencié una exquisita chanza que dieron a Nuño varios amigos suyos extranjeros [...]. De éstos trata Nuño algunos de los que residen en Madrid, y los quiere como paisanos suyos, pues tales le parecen todos los hombres de bien en el mundo, siendo para ellos un verdadero cosmopolita, o sea ciudadano universal (Cadalso, 2020, p. 334-335).

El presente artículo se concentra en aspectos interculturales de las *Cartas marruecas*. Analiza la percepción y representación de una comunidad nacional española desde el punto de vista de los personajes africanos; reflexiona en torno a la legitimidad de esta visión extranjera (para que su crítica sobre el país tenga valor) y en torno al reconocimiento otorgado a la cultura marroquí (anhelo de que un sabio africano eduque a jóvenes europeos); y plantea que la novela escenifica –mediante todo el simulacro de esta mirada del Otro (imaginada, fingida, pretendida)– situaciones de cosmopolitismo y especialmente de hospitalidad (cultural) en España, que en el fondo corresponden a los deseos del autor para su país.

Pertenencias – pluralidad – cosmopolitismo –
reconocimiento – hospitalidad

Desde el punto de vista de la teoría de la deconstrucción, y a partir de su experiencia como judío de lengua francesa en Argelia, Jacques Derrida desarrolla en su ensayo *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996) un posicionamiento contra tesis esencialistas de purismo monocultural y propone una reflexión central sobre las pertenencias y la hospitalidad a partir de su primigenia situación idiomática. Parte de una afirmación provocativa, y con aires de presunta aporía: “*Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne*” (Derrida, 1996, p. 13), es decir, a pesar de ser monolingüe, esta lengua nunca ha sido ni será definitivamente suya (Derrida, 1996, p. 14), ya que además de no constituir una propiedad, es la lengua del otro, es decir, del colonizador (Derrida, 1996, p. 47). Se trata, pues, de reflexiones a partir de la situación de marginalización que a consecuencia de la imposición colonial del francés sufrieron las lenguas regionales de Argelia (en específico, el árabe e idiomas bereberes), las cuales se volvieron extranjeras para los habitantes locales, contexto sobre el cual precisa que la lengua de la metrópoli era –un sustituto de– la lengua materna al mismo tiempo que lengua del otro (Derrida, 1996, p. 73-74). La situación que Derrida describe no corresponde, pues, a un clima hospitalario ni menos aún de acogida de la otra cultura (en la que se ha transformado la propia), sino de hostilidad y extrañamiento por el hecho de estar en juego la pertenencia y la identidad: ¿a quién pertenece el francés y la cultura francesa?; es, por tanto, una reflexión sobre una comunidad colonial. En lo que toca a las *Cartas marruecas*, aun cuando en estas se trata más bien

de dos comunidades bastante diferenciadas, existen entre ellas relaciones históricas de poder colonial y racismo: África y Europa.

Asimismo, Derrida además de plantear que la lengua posee al hombre y que no es poseída por éste (Derrida, 1996, p. 35-36), desarrolla la idea del habitar una lengua y ser habitado por esta, lo que conduce finalmente a una identificación intrínseca entre usuario e idioma:

Mon monolinguisme demeure, et je l'appelle ma demeure, et je le ressens comme tel, j'y reste et je l'habite. Il m'habite. Le monolinguisme dans lequel je respire, même, c'est pour moi l'élément [...] un milieu absolu. Indépassable, incontestable : je ne peux le récuser qu'en attestant son omniprésence en moi. Il m'aura de tout temps précédé. C'est moi. Ce monolinguisme, pour moi, c'est moi (Derrida, 1996, p. 13-14, cursiva del autor).

Por lo tanto, esta identidad resulta crítica, si se considera que la única lengua hablada por el sujeto proviene del otro: la lengua reside en el otro (y es su monolengua), viene desde este otro, y al mismo tiempo implica la llegada del otro (Derrida, 1996, p. 127). Es decir, el otro está en el mismo, se integra en el sujeto y lo habita. Inspirándonos en estas reflexiones y ampliándolas, podemos entender el habitar una cultura (como el habitar una lengua), en la condición de naturales o de huéspedes, de visitantes o de extranjeros que se asientan y echan raíces en ella. Así, la lengua se transforma para Derrida en un espacio en el que se vive (un biotopos), al mismo tiempo que este espacio reside en el hablante; de igual modo, pues, que una cultura habita sus miembros. No obstante, la relación que el gramatólogo describe es de una escisión radical entre el sujeto y la lengua, de fricción, hostilidad y extrañamiento, de distanciamiento y desapego por parte de ésta hacia el monolingüe, así como de un insuperable sentimiento de descolocamiento del hablante por estar en territorio ajeno, por no llegar a sentirse nunca plenamente en casa en esta lengua que es la única de que dispone:

[...] comment est-il possible que la seule langue que ce monolingue parle et soit voué à parler, à tout jamais, comment est-il possible qu'elle ne soit pas la sienne? Comment croire qu'elle reste encore muette pour lui qui l'habite et qu'elle habite au plus proche, qu'elle demeure lointaine, hétérogène, inhabitable et déserte? (Derrida, 1996, p. 108-109, cursivas del autor).

Sin embargo, la reflexión de Derrida también toma en cuenta la potencialidad de la lengua de abrirse hacia el otro; en su caso particular, cómo la lengua francesa no solo se impone al otro argelino colonizado, sino también cómo es capaz de acogerlo:

Cela ne veut pas dire que la langue est monologique et tautologique mais qu'il revient toujours à une langue d'appeler l'ouverture hétérologique qui lui permet de parler d'autre chose et de s'adresser à l'autre (Derrida, 1996, p. 129).

Precisamente esto lleva a cabo Cadalso en su concepto de cultura y lengua españolas con el mundo africano, al integrar el espacio simbólico, mental, cognitivo y cultural de los personajes marroquíes, es decir, “*l'ailleurs de ce tout autre*” (Derrida, 1996, p. 133). En las *Cartas marruecas* Gazel se comunica en español con Nuño y Ben-Beley, es decir, los marroquíes hablan la lengua del otro (Cadalso se enmascara de otro), y de este modo en la ficción se despliega un evidente juego de poder en el hecho de que los africanos habiéndose apropiado del idioma español critiquen a España.

El tratamiento hospitalario y acogedor dado a la cultura marroquí por parte de Cadalso constituye lo contrario a articular un miedo en torno al otro, a barbarizarlo y convertirlo en un ente peligroso, situación tematizada por Tzvetan Todorov en *La Peur des barbares* (2008a), estudio en que reflexiona sobre los orígenes y construcción de la idea del ‘bárbaro’ en Europa a través de la que se visibiliza a los otros exteriores como entidad a la que se teme (Todorov, 2008a, p. 296). En este ensayo el autor búlgaro se concentra especialmente en las dinámicas e implicaciones de la pluralidad cultural en el continente europeo que, vistas en forma positiva, provienen del legado de la Ilustración —y desembocan en una Unión Europea constituida por la diversidad de sus integrantes— (Todorov, 2008a, p. 298). Plantea que los pensadores de la Ilustración proporcionaron conceptos precisos para pensar dicha unidad y pluralidad, diseñando un equilibrio entre estas (Todorov, 2008a, p. 57, 292), y que en esta época se articulan y sistematizan conceptualmente tanto la universalidad de valores como la pluralidad de culturas en Europa, considerando esta última un valor (Todorov, 2008a, p. 58, 290). En relación con esto último y para manejar la diversidad, Todorov propone conceder el mismo estatus a las diferencias culturales:

l'unité de la culture européenne réside dans sa manière de gérer les différentes identités régionales, nationales, religieuses, culturelles qui la constituent, en leur accordant un status nouveau et en tirant profit de cette pluralité même. L'identité spirituelle de l'Europe n'amène pas à effacer les cultures particulières et les mémoires locales. Elle consiste non en une liste de noms propres ou en un répertoire d'idées générales, mais en l'adoption d'une même attitude face à la diversité (Todorov, 2008a, p. 290).

Asimismo, con respecto a un modelo cosmopolita para Europa, y recurriendo a Ulrich Beck, indica que un tal diseño, sin borrar las diferencias, brinda igualdad de derechos (Todorov, 2008a, p. 305), promueve la pluralidad cultural basándose en una norma universal de igualdad de los seres humanos, aunque regulando las diferencias (Todorov, 2008a, p. 305-306).

En 2008, en su discurso de recepción del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, Todorov critica y deconstruye las categorías binarias de bárbaro y civilizado al referirse a los desplazamientos humanos en el contexto de la globalización, y en relación con estas mismas destaca la importancia de la hospitalidad con los otros:

Por cómo percibimos y acogemos a los otros, a los diferentes, se puede medir nuestro grado de barbarie o de civilización. Los bárbaros son los que consideran que los otros, porque no se parecen a ellos, pertenecen a una humanidad inferior y merecen ser tratados con desprecio o condescendencia. Ser civilizado no significa haber cursado estudios superiores o haber leído muchos libros, o poseer una gran sabiduría: todos sabemos que ciertos individuos de esas características fueron capaces de cometer actos de absoluta perfecta barbarie. Ser civilizado significa ser capaz de reconocer plenamente la humanidad de los otros, aunque tengan rostros y hábitos distintos a los nuestros; saber ponerse en su lugar y mirarnos a nosotros mismos como desde fuera. Nadie es definitivamente bárbaro o civilizado y cada cual es responsable de sus actos (Todorov, 2008b).

Por su parte, Alfonso de Toro (2015), a partir de situaciones de coexistencia cultural en diferencia, generadas en el contexto de diásporas, reflexiona sobre las implicaciones epistemológicas y filosóficas de la hospitalidad. Siguiendo al autor marroquí Tahar Ben Jelloun, quien en relación con la capacidad de recibir alude a una ética más allá de la aceptación de la presencia del extranjero y de la simple coexistencia (Toro, 2015, p. 43), de Toro se refiere a conceptos nucleares derivados de la llegada de los otros a un territorio, tales como la “lucha por la hospitalidad”, la tensión que surge entre “extrañamiento y familiaridad”, la “política de la hospitalidad” y la “capacidad de acogimiento en un espacio público” (Toro, 2015, p. 43), es decir, principios surgidos de una situación de reconocimiento y aceptación de que los otros son tan legítimos como yo en un mismo espacio.

En cuanto al derecho a habitar un territorio y a brindar recursos de desarrollo a los que llegan (Toro, 2015, p. 48), siguiendo a Michel Foucault, de Toro caracteriza la hospitalidad como un dispositivo del poder, ya que en ella converge un cúmulo de decisiones en diferentes aspectos de la vida social

que actúan como una red, a saber, determinaciones jurídicas, administrativas, políticas, institucionales, científicas, filosóficas (Toro, 2015, p. 48). No obstante, en el pensamiento de Derrida y Levinas, el concepto de hospitalidad funciona de otra manera, pues estos autores, independientemente de las limitaciones políticas, sociales y jurídicas, plantean la irrestricta acogida del “otro-arribando”, y la hospitalidad opera así como un “imperativo absoluto” manifestándose en amistad, bondad, benevolencia, conductas sociales opuestas, pues, a la xenofobia y sus estelas (Toro, 2015, p. 49). En este sentido, en cuanto a la consideración por parte de las “culturas recibientes” de su “cultura de nacimiento” como un patrimonio o propiedad, donde las “culturas de arribo” solo son toleradas, Derrida desarticula esta noción de “pertenencia” y *Heimat*, y el arribando deja de ser considerado un extranjero (Toro, 2015, p. 50).

Un concepto opuesto a los de hospitalidad y pertenencia, en el sentido arriba mencionado, lo aporta Adela Cortina (2019), quien indica que, por lo menos en el área cultural mediterránea, no se trata solo de racismo y xenofobia, sino que la aversión, odio y rechazo se enfocan más bien en la pobreza de los migrantes (a los turistas que llegan con dinero se los trata bien), para lo cual acuña el concepto de “aporofobia” que se inserta en el marco de los discursos fundamentados en el criterio de la supremacía del lugar de origen frente a los que llegan. Contra la aporofobia, Cortina plantea, en interés del desarrollo de culturas y sociedades democráticas, la necesidad de una hospitalidad cosmopolita (Cortina, 2019, p. 149) e institucional (Cortina, 2019, p. 153), contexto en el cual el “reconocimiento compasivo [...] es la clave de una hospitalidad universal” (Cortina, 2019, p. 167). En este sentido, y siguiendo la reflexión de la filósofa española, no basta con solo imaginar comunidades, es preciso además construirlas con un fundamento ético de educación cosmopolita que proporcione a sus integrantes la voluntad de vivir con quienes vienen de fuera de sus límites nacionales, en el espíritu de una cultura de la hospitalidad y acogida en que se otorgue reconocimiento jurídico a los que llegan con su diferencia cultural.³ Precisamente en las *Cartas marruecas*, según nuestra lectura, Cadalso escenifica, como base para juzgar a su país, un espectro temático diverso y al mismo tiempo un supuesto o situación imaginaria que comprende acoger al africano (extranjero subalternizado), brindarle hospitalidad y amistad en España, otorgarle el reconocimiento suficiente para que se convierta en crítico de la cultura nacional y luego llegar incluso a proponerlo como modelo para educar a los jóvenes en Europa.

3 Cf. Anderson (2006), Honneth (2016), Renan (1947).

Del carácter nacional, las críticas a España y un profesor africano para los europeos

De los tópicos que componen la agenda ilustrada de las *Cartas marruecas*, además de la decadencia de España y la correspondiente crítica al país, destacan el hombre de bien, Francia, el lujo, el cuidado del idioma español, las virtudes y vicios reflejados en las costumbres, lo popular, lo nacional, lo extranjero, así como la Conquista de América, entre otros. Sin embargo, leemos la novela como un afán de desjerarquización de las culturas del mundo, en una flexión antieurocéntrica, y en un espíritu de brindar legitimidad a culturas históricamente subalternizadas. Para este propósito, Cadalso se vale de la superioridad intelectual (y talvez moral) de la figura de Ben-Beley, sabio africano, si bien las de los jóvenes personajes moro y cristiano, cuyo vínculo se construye gracias a la hospitalidad brindada a Gazel, también sirven para contrastar y matizar puntos de vista interculturales.

En la introducción de la novela se presenta la ficción de que las cartas llegaron por pura casualidad a su editor ficticio (que también actúa como su copista) en forma de manuscrito acerca de las costumbres de los españoles, y además en lengua árabe (Cadalso, 2020, p. 145), es decir, reescriben en cierta forma el encuentro de los cartapacios de Cide Hamete Benengeli en el capítulo IX de *Don Quijote de la Mancha*. Ya en su primera oración *Cartas marruecas* se conecta explícitamente con Miguel de Cervantes en cuanto a la crítica de los vicios y costumbres de España, y un poco más adelante declara su propósito: “Estas *Cartas* tratan del carácter nacional” (Cadalso, 2020, p. 148). La introducción también toca la ventaja del género epistolar para la crítica de las naciones europeas (Cadalso, 2020, p. 143-144) y, considerando su difusión en Francia (con miras a Montesquieu), indica que este género no se encuentra enraizado en España, por lo que sería exitoso “introduciendo algún viajero venido de lejanas tierras, o de tierras muy diferentes de las nuestras en costumbres y usos” (Cadalso, 2020, p. 145). El editor agrega que tradicionalistas y liberales (las dos Españas) reaccionarán negativamente imputándole ser un mal español o un bárbaro, pero en su autorrepresentación y propósito de su publicación sostiene: “yo no soy más que un hombre de bien, que he dado a luz un papel, que me ha parecido muy imparcial, sobre el asunto más delicado que hay en el mundo, cual es la crítica de una nación” (Cadalso, 2020, p. 151).

En la primera carta, Gazel, quien llegó con una comitiva diplomática marroquí a España y ha conseguido quedarse, anuncia a su maestro, el sabio africano Ben-Beley, su proyecto de “viajar con utilidad” a través del país (Cadalso, 2020, p. 153) —recurriendo así a uno de los tópicos de la literatura

de la Ilustración— y le promete informarle sobre las particularidades culturales de España conforme al deseo de su mentor (Cadalso, 2020, p. 154). Asimismo Gazel le indica que gracias a un amigo que ha hecho, Nuño Núñez, se ha adecuado a las costumbres españolas, concretamente se viste como los cristianos, habla su idioma, e incluso entra en sus casas (Cadalso, 2020, p. 153), es decir, se ha integrado y quizá aculturado un poco. Que entre en las casas españolas es un elemento importante, pues indica que ha sido recibido con hospitalidad. La amistad aquí resulta esencial, ya que es el factor que le permite ingresar en la sociedad española, o sea, ser recibido y luego acogido en esta, y además porque Nuño le explica aspectos sociales, históricos y culturales específicos de su país. Así, la amistad entre los jóvenes, que permite el acercamiento existencial, ontológico y cultural, está fundamentada en la hospitalidad de Nuño. La carta IV presenta amistad y hospitalidad como conceptos que van de la mano, y esta última como un derecho inquebrantable, prácticamente como una ley (Cadalso, 2020, p. 162).

También en esta carta Gazel expresa sus objetivos, que consisten en conocer las costumbres de España y dejar de lado los prejuicios que su cultura le ha creado hacia sus otros: “Procuraré despojarme de muchas preocupaciones que tenemos los moros contra los cristianos, y particularmente contra los españoles” (Cadalso, 2020, p. 154), manifestando así el deseo de una coexistencia intercultural entre musulmanes y cristianos, entre diferentes, sin jerarquías, y cuya base para este pensamiento reside precisamente en la hospitalidad. Al mismo tiempo Gazel construye discursos explicativos de Europa para su mentor gracias a la hospitalidad que le brinda Nuño, la cual le permite conocer España más a fondo, y a su vez pide consejos a Ben-Beley que le guíen por el camino de la virtud en medio de las tentaciones europeas: “Alá te conserve una vejez sana y alegre, fruto de una juventud sobria y contenida, y desde África prosigue enviándome a Europa las saludables advertencias que acostumbras” (Cadalso, 2020, p. 155). Por lo tanto, el sabio africano se erige en el texto no solo como la voz de la virtud, sino como el depositario de un saber que también es legítimo en Europa. De esta manera, las *Cartas marruecas* escenifican a partir de la hospitalidad de Nuño, el amigo cristiano, relaciones interculturales y desjerarquizantes entre África y Europa en que además de aceptarse el conocimiento de un intelectual africano, también se le otorga reconocimiento. En esta misma dirección, en la carta III se alude al espíritu universalista de Nuño, quien afirma que si bien ama a su país, tiene por accidental el hecho de haber nacido en un lugar determinado de la tierra (Cadalso, 2020, p. 156-157).

En la carta II Gazel explica a Ben-Beley la diversidad de culturas en Europa, precisa que se necesita mucho para formarse una idea cierta del país en que se viaja y que ha encontrado muchísimas diferencias entre los países

Europeos, especialmente “las leyes, vicios, virtudes y gobierno son sumamente diversos, y por consiguiente las costumbres propias de cada nación” (Cadalso, 2020, p. 155). Así, recalca que cada cultura es diferente, y que no se puede generalizar, inclusive indica que de una provincia a otra en España existe mucha diversidad. De esta forma, este discurso evidencia (y aboga por) la pluralidad –tal como la aludida más arriba por Todorov– y se presenta incluso casi como antieurocéntrico. En tal sentido, una de las críticas principales de las *Cartas marruecas* se dirige contra la pretensión de una universalidad entendida como subsunción de otras culturas y correspondientemente contra la presunción de una historia mundial única, ante lo que el texto opone con suma fuerza la relativización y el cosmopolitismo, tal como en la carta LVII, en que contrasta la perspectiva cultural de un sabio chino frente a Europa, o bien en la carta LIX, en que Gazel indica con respecto a una historia que en Europa está sobrevalorada que si se la leyera en el Cabo de Hornos o en el de Buena Esperanza los sabios de esos lugares, cuyos habitantes “nosotros nos servimos llamar salvajes”, se mofarían de esta y la tacharían de “fábulas llenas de ridiculeces y barbaridades” (Cadalso, 2020, p. 280).

La carta IX, que es una continuación temática de la V, contiene una polémica apología de Hernán Cortés, a quien normalmente se dirigen los dardos por las crueldades cometidas durante la Conquista de México; Nuño en base al concepto del vasallaje lo considera más bien un héroe y un hombre de bien. En lo esencial, esta carta presenta un contraste entre la perspectiva española y la extranjera referente a la Conquista:

Acabo de leer algo de lo escrito por los europeos no españoles acerca de la conquista de la América. Si del lado de los españoles no se oye sino religión, heroísmo, vasallaje y otras voces dignas de respeto, del lado de los extranjeros no suenan sino codicia, tiranía, perfidia y otras no menos espantosas (Cadalso, 2020, p. 181-182).

Tras ello se articula una crítica al racismo y la esclavitud. Nuño, quien presenta a Gazel una justificación de la Conquista, opone la “leyenda negra” de España –que busca deconstruir– al tratamiento dado a los africanos por parte de otras naciones europeas (¡Gazel también es un africano!); específicamente su visión es que la invasión de América Latina fue menos cruel y brutal que la esclavitud.⁴ Implícitamente existe acá una reacción nacionalista a la crítica de Montesquieu (carta LXXVIII de sus *Lettres persanes*) y Bartolomé de las Casas a la Conquista y colonización de América.

⁴ Ette (2021) comenta que los estados europeos como Francia, Holanda o Inglaterra sacaban provecho de la “leyenda negra” para ocultar sus propios colonialismos, y poder mantenerlos y llevarlos mejor (p. 539).

Por otro lado, en la carta X se contrasta la posición de la mujer en la cultura islámica y en el cristianismo, en específico se tematiza la poliginia: “La poligamia entre nosotros está, no sólo autorizada por el gobierno, sino mandada expresamente por la religión. Entre estos europeos, la religión la prohíbe y la tolera la pública costumbre” (Cadalso, 2020, p. 188). Gazel indica que en Marruecos la poligamia es oficial, legal e incluso exigida por las autoridades, en cambio en Europa, donde se consiente la infidelidad, él percibe un contraste entre las apariencias que la sociedad procura mostrar y la realidad. Asimismo el joven marroquí, en el contexto de la hospitalidad que le brindan y que le permite acceder más a fondo a la cultura de España, es testigo de la misoginia en el país, pues invitado a una reunión social en una casa, donde conversa con una mujer cristiana, escucha a un joven (afrancesado) que habla mucho: “Tratábase de las mujeres, y se reducía el objeto de su arenga a ostentar un sumo desprecio hacia aquel sexo” (Cadalso, 2020, p. 188). Enseguida la mujer le comenta que antes eran tratadas con respeto, situación que ha cambiado y conllevado una degradación del bello sexo, lo que expresa una decadencia moral del país y de la cual Gazel es testigo, por lo que en un afán de comparación cultural le comenta a Ben-Beley que “los musulmanes no tratamos peor a la hermosa mitad del género humano” (Cadalso, 2020, p. 189). Asimismo en la carta LXXV, y también con el propósito de comparar ambas culturas, una mujer española pregunta a Gazel por las costumbres de las bodas en Marruecos, y le señala que si bien la posición de las mujeres es desfavorable en el Islam, no considera la situación de estas tan diferente a la de la esclavitud respecto a un padre o un marido en el mundo cristiano (Cadalso, 2020, p. 324), opinión que no hace sino relativizar una vez más las certezas culturales.

Luego, en la misma carta X, Gazel relata una conversación que tuvo con un mozo militar acerca de sus mujeres. El joven le pregunta que cuántas componen su serrallo, y Gazel le responde que doce blancas y seis negras, a lo que aquel le replica que “sin ser moro ni tener serrallo” tiene dieciocho mujeres por día (Cadalso, 2020, p. 190). Luego Gazel, sacando la cuenta, le explica a Ben-Beley el número exagerado de mujeres que este joven ha tenido en su vida, y le indica que pese a circunstancias de este tipo aún sigue habiendo mujeres respetables en España, “incapaces de admitir yugo tan duro como ignominioso; y su ejemplo detiene a otras en la orilla misma del precipicio” (Cadalso, 2020, p. 190). La descripción de situaciones de misoginia y adulterio (“relajación de costumbres”), escenificadas por Cadalso aprovechando los prejuicios orientalistas hacia la figura otra de Gazel, contiene en el fondo una crítica a las apariencias de una sociedad que no respeta su religión, a diferencia de los marroquíes a quienes el islam les impone la poliginia.

A su vez, la carta XI, que comienza con una nueva comparación cultural para recalcar la diferencia, pone el acento en el tema de la hospitalidad hacia los extranjeros y la amistad universal de España:

Pero la franqueza en el trato de estos alegres nietos de aquellos graves abuelos ha introducido cierta amistad universal entre todos los ciudadanos de un pueblo, y para los forasteros cierta hospitalidad tan generosa, que en comparación de la antigua España, la moderna es una familia común en que son parientes no sólo todos los españoles, sino todos los hombres (Cadalso, 2020, p. 191).

La España actual se representa así como un espacio comunitario abierto a todo el género humano, a la humanidad en su conjunto, como un país hospitalario, a diferencia del pasado. Además, Gazel cuenta que Nuño lo llevó a una tertulia donde la primera noche llamó la atención por su modo de llevar la ropa europea y de hablar, pero que ya al poco tiempo, en esta instancia de sociabilidad ilustrada, se acostumbraron a él, lo acogieron e integraron al punto de visitarlo, de ofrecerle sus casas, de él tener la obligación de ir a verlos, todo esto en base a una amistad que construyó finalmente una familiaridad entre españoles y el moro (Cadalso, 2020, p. 192-193), es decir, se representa así una cultura abierta al extranjero y hospitalaria con este.

En las cartas XII y XIII, se tematizan costumbres españolas, en particular la nobleza hereditaria, que Gazel dice no comprender porque no existe en Marruecos, y expresa a Ben-Beley las contradicciones que ve y la ridiculez de los títulos nobiliarios, pues no solo hay familias, sino provincias nobles debido a la heredad; así, presenta el caso de un cochero que no puede cumplir a cabalidad con su trabajo porque vienen sus vasallos a besarle la mano (Cadalso, 2020, p. 196-197). En el fondo, en la visión crítica de Cadalso todo esto constituye un lastre para el progreso de España. Aquí, el cristiano Nuño le explica la cultura española a su amigo Gazel porque este no la entiende, lo cual implica a través de una desautomatización develar las contradicciones de la sociedad con el propósito de volver al lectorado nacional consciente de estas. En la misma línea, en la carta LXXII nuevamente se encuentra la idea de mirar la cultura nacional desde una perspectiva extranjera: tematiza las corridas de toros y señala que otras naciones considerarían bárbaros a los que se solacen asistiendo a estas.

Por otro lado, las cartas XX y XXI tratan el carácter de los españoles. La vigésima es particularmente interesante porque está dirigida por Ben-Beley a Nuño. El sabio marroquí duda de la representación que su discípulo se ha construido de la identidad, usos y costumbres españoles, y en vista de ello le pide al amigo cristiano las debidas rectificaciones de ser necesario. La

duda del sabio africano nace en que las cartas de Gazel representan a España como una “nación diferente de todas en no tener carácter propio, que es el peor carácter que puede tener” (Cadalso, 2020, p. 206). A continuación, en la vigésimo primera Nuño explica a Ben-Beley que en España coexiste modernidad, afrancesamiento y modas debido a la presencia de extranjeros –que él juzga como positiva–, junto con un carácter nacional más conservador y tradicionalista, especialmente en las provincias –donde considera falta de evolución– a las que opone Madrid, así como también a su juicio el petimetre representa una modernidad con la que contrasta la España más tradicional. Por lo tanto, la reacción de Nuño contiene una crítica al nacionalismo rancio y al discurso unitario y monolítico de la identidad de España, presentando más bien un país con una mayor diversidad y contrastes culturales:

La multitud y variedad de trajes, costumbres, lenguas y usos, es igual en todas las cortes por el concurso de extranjeros que acude a ellas; pero las provincias interiores de España, que por su poco comercio, malos caminos y ninguna diversión, no tienen igual concurrencia, producen hoy unos hombres compuestos de los mismos vicios y virtudes que sus quintos abuelos. Si el carácter español, en general, se compone de religión, valor, y amor a su soberano, por una parte; y por otra, de vanidad, desprecio a la industria (que los extranjeros llaman pereza) y demasiada propensión al amor, si este conjunto de buenas y malas calidades componían el carácter nacional de los españoles cinco siglos ha, el mismo compone el de los actuales. Por cada petimetre que se vea mudar de moda siempre que se lo manda su peluquero o sastre, habrá cien mil españoles que no han reformado un ápice en su traje antiguo (Cadalso, 2020, p. 206-207).

Con relación a las modas, la carta LVI tematiza la decadencia y ruina inminente de España a consecuencia de la intromisión de estas, que hacen a los habitantes del país preocuparse únicamente por bagatelas. Sin embargo, la novela también presenta otra perspectiva de las modas al relacionarlas con el reconocimiento otorgado a otras culturas mediante estas. Así, la carta LXIV menciona que zapateros, calzoneros y sombrereros españoles piden a Gazel modelos de las modas marroquíes para satisfacer a los petimetres del país con atuendos africanos (por ejemplo, los sombrereros piden turbantes), lo que en cierta forma es respaldado por Nuño cuando indica que él tuvo temporadas de petimetre (Cadalso, 2020, p. 293), es decir, de adicto a las modas. De esta manera, las modas cumplen un rol ambivalente en España, pues, por un lado, transforman a sus habitantes en sujetos preocupados únicamente de fruslerías, pero también, por otro, les alimentan un espíritu cosmopolita, una sed de conocer otras culturas.

A su vez, la carta XXIX tematiza el carácter de los franceses, Gazel señala que están mal queridos en la Europa del siglo XVIII, y comenta la existencia de prejuicios contra Francia debido al nacionalismo de algunos y al lujo corruptor de Europa, entre otros aspectos, que molestan –según los clichés de entonces– “al español religioso, al italiano político, al inglés soberbio, al holandés avaro y al alemán áspero” (Cadalso, 2020, p. 225). Más adelante, indica que en sus viajes por Francia, ha encontrado en su provincia “un trato humano, cortés y afable para los extranjeros” (Cadalso, 2020, p. 225), es decir, hospitalidad. Inclusive señala que en París no todo es “desorden, confusión y lujo” (Cadalso, 2020, p. 225), pues una vez llegados a una cierta edad, es decir, madurado, los parisinos, debido a la educación en Francia, tienen un trato afable con los extranjeros, es decir, también son hospitalarios. De esto, enseguida, Nuño concluye: “De aquí inferirás que cada nación tiene su carácter, que es un mixto de vicios y virtudes, en el cual los vicios pueden apenas llamarse tales si producen en la realidad algunos buenos efectos” (Cadalso, 2020, p. 227).

La carta XLII, dirigida esta vez por Nuño a Ben-Beley, contiene el mensaje más radical de toda la novela en su conjunto, en cuanto el joven cristiano quiere que africanos formen e ilustren a los europeos, invirtiendo así las lógicas de conocimiento a escala mundial y llevando a cabo una desjerarquización epistemológica, puesto que ya no se trata de saberes no europeos inferiorizados, sino que acá se establece una horizontalidad en base a la noción de hombría de bien:

Según las noticias que Gazel me ha dado de ti, sé que eres un hombre de bien que vives en África, y según las que te habrá dado el mismo de mí, sabrás que soy un hombre de bien que vivo en Europa. No creo que necesite más requisito para que formemos mutuamente un buen concepto el uno del otro. Nos estimamos sin conocernos; por poco que nos tratáramos, seríamos amigos (Cadalso, 2020, p. 249-250).

Esta cita es representativa del cosmopolitismo de la Ilustración, respecto a la cual Russell P. Sebold (2020) indica en nota a pie de página que ambos interlocutores practican el cosmopolitismo filosófico de hombres de bien que no se ven como rivales (Sebold, 2020, p. 250). Cabe indicar que la carta XLVI también tematiza la hombría de bien y la amistad como conceptos fundamentales de la Ilustración; en esta Ben-Beley escribe a Nuño que le agrada su amistad con Gazel, de la que desprende que ambos jóvenes son hombres de bien (Cadalso, 2020, p. 258).

Por lo demás, en la misiva XLII Nuño trastoca las lógicas educativas y aprecia en Ben-Beley una instancia educativa superior de conocimiento, y por consiguiente de conseguir el progreso en Europa:

El trato de este joven y el conocimiento de que tú le has dado crianza me impelen a dejar a Europa y pasar a África, donde resides. Deseo tratar un sabio africano, pues te juro que estoy fastidiado de todos los sabios europeos, menos unos pocos que viven en Europa como si estuviesen en África (Cadalso, 2020, p. 250).

Luego Nuño indica que si bien no ha encontrado tan cultivado el intelecto de Gazel, el corazón de su amigo está inclinado al bien, por lo que desea conocer los métodos de enseñanza que el sabio marroquí empleó con su discípulo y tener en Europa preceptores como Ben-Beley que formen a la juventud de este continente:

[...] como aprecio en muy poco toda la erudición del mundo respecto de la virtud, quisiera que nos viniesen de África unas pocas docenas de ayos como tú para encargarse de la educación de nuestros jóvenes, en lugar de los ayos europeos, que descuidan mucho la dirección de los corazones de sus alumnos por llenar sus cabezas de noticias de blasón, cumplidos franceses, vanidad española, arias italianas y otros renglones de esta perfección e importancia; cosas que serán sin duda muy buenas, pues tanto dinero llevan por enseñarlas, pero que me parecen muy inferiores a las máximas cuya práctica observo en Gazel (Cadalso, 2020, p. 250).

Nuño ve mayor integridad en Gazel que en los jóvenes europeos, por eso quiere incorporar pedagogos como Ben-Beley en Europa, es decir, que los africanos eduquen a los europeos. Este enfoque cobra aún mayor interés en relación al reconocimiento que el joven cristiano efectúa del sabio africano, puesto que Nuño lo presenta sin más como su alteridad radical: “como eres un moro que jamás me has visto, ni yo he visto, que vives a doscientas leguas de mi casa, y que eres en todo diferente de mí” (Cadalso, 2020, p. 250). Sin embargo, al finalizar esta carta las diferencias se absuelven, pues apelando al universalismo se escenifica una horizontalidad de ambas culturas:

El Ser Supremo, que nosotros llamamos Dios y vosotros Alá y es quien hizo África, Europa, América y Asia, te guarde los años y con las felicidades que deseo, a ti y a todos los americanos, africanos, asiáticos y europeos (Cadalso, 2020, p. 251).

¿Qué comunidad española? Más allá de la tolerancia o el deseo de hospitalidad

Si bien las *Cartas marruecas* presentan una triple perspectiva en su correspondencia ficticia, la novela se constituye esencialmente como explicaciones de la cultura y sociedad españolas para Ben-Beley. Gazel explica a su maestro y Nuño a su vez aclara aspectos internos de España a Gazel para que este retransmita la información al sabio africano. A nuestro modo de ver, lo más importante de la novela reside en que llega a proponer que Ben-Beley eduque a los jóvenes europeos, es decir, el mensaje de Cadalso va mucho más allá de una simple tolerancia al extranjero,⁵ elabora un complejo pensamiento de la hospitalidad y del reconocimiento de culturas históricamente subalternizadas. ¿Por qué los personajes españoles del mundo ficcionalizado en estas cartas dejan que un extranjero musulmán –considérense además todos los prejuicios orientalistas que encarnan tanto Gazel como Ben-Beley– se meta tanto en sus vidas y en la sociedad española? Según nuestra lectura, porque en el mundo representado en las *Cartas marruecas* existe un supuesto de hospitalidad, un sobreentendido, y un deseo de convivir con culturas distintas, que también va más allá de la horizontalidad y llega incluso a adjudicarle un nivel de superioridad a un personaje de una cultura inferiorizada, ficción que a su vez permite presentar el inventario de aspectos críticos de la sociedad española.

Por otra parte, Gazel nunca se queja de haber padecido discriminación, ni menciona haberla percibido hacia otros extranjeros en España, aunque cabe la posibilidad de que esté silenciando el racismo, o haciéndole la vista gorda (Cadalso en ningún momento denigra moralmente, ni subalterniza o inferioriza a sus personajes forasteros). Se trata de espacios vacíos evidentes en *Cartas marruecas* que aparecen como desideratas, *ex negativo*, de que tales situaciones jamás ocurran. En este sentido, la novela más bien explora con entusiasmo las posibilidades y potencialidades de una comunidad y cultura de la hospitalidad.

Así, *Cartas marruecas* cavila en torno a cómo construir una comunidad ilustrada hospitalaria, que trascienda el nivel de la simple tolerancia a los extranjeros, sentido en el cual la hospitalidad se yergue como el valor supremo en la novela. Por lo tanto, el texto de Cadalso escenifica reflexiones sobre la

⁵ Tzvetan Todorov (2008a) indica en relación con la tolerancia: “Ayant posé ainsi une limite infranchissable aux effets de la diversité, les pays européens ont pu explorer à leur avantage les différentes formes de coexistence. On pourrait dire que la forme minimale est la tolérance : on n'approuve pas les autres, on ne leur emprunte rien, on se contente de ne pas les persécuter. Celle-ci représente un acquis essentiel, aboutissement des luttes engagées au XVI^e et au XVIII^e siècle pour la tolérance religieuse et implique en effet que les désaccords entre groupes ne soient plus réglés par un recours à la force, mais seulement par la négociation et la persuasion” (Todorov, 2008a, p. 300).

comunidad nacional y sobre el deseo de convivencia con extranjeros y de una interculturalidad incluyente en su país. A este respecto, discurre en base a los prejuicios existentes sobre los otros y anhela construir en la España real –porque falta– una cultura de la hospitalidad para con los extranjeros, pero también desea que un sabio africano forme intelectual y moralmente a los jóvenes europeos. De esta manera, la novela (portadora de una reflexión culturalista y ontológica) pone en escena la desiderata de integración de la mirada, del punto de vista, del *habitus*, del pensamiento, del espacio cognitivo y, en definitiva, de la presencia del otro, lo africano en este caso. Consiguientemente, en el pensamiento ilustrado no solo existe exclusión y jerarquización de las diferencias culturales y de las culturas en sí mismas, sino también el deseo de coexistencia, acogida, amistad y desjerarquización. La amistad universal –tantas veces evocada por los tres personajes– se encuentra intrínsecamente relacionada con una convivencia hospitalaria; de hecho, uno de los últimos mensajes del texto consiste en un llamado a producir una comunidad española que sea una cultura de la hospitalidad, pues la tolerancia no es suficiente. Así, las *Cartas marruecas* contienen un pensamiento de acogida *ante litteram* (si tomamos en cuenta las reflexiones anteriormente expuestas de Derrida durante el siglo XX), escenifican una estética de la hospitalidad (probando sus posibilidades y limitaciones) y cavilan sobre las ambivalencias de las políticas hospitalarias en la España del Siglo de las Luces.

Coda. Las *Cartas marruecas* hoy

En relación con la actualidad de las *Cartas marruecas*, podemos mencionar algunas obras contemporáneas relacionadas –intertextual o intermedialmente– con los mismos problemas que Cadalso fustiga en su novela.⁶ “Nuevas cartas marruecas; de Ben-Beley a Gazel” (1979) de Juan Goytisolo, texto publicado en el periódico *El País* que critica los nacionalismos de la península que la han terminado archipelizando y diluyendo la comunidad nacional, *Las Cartas de Alou* (1990) de Montxo Armendáriz, filme sobre la inmigración ilegal subsahariana a España en que un joven senegalés escribe cartas a sus padres, informando sobre sus sentimientos y percepciones de extranjero y sus deseos de integrarse a España (busca una comunidad de acogida, echar raíces, reenraizarse), o bien *La filla estrangera* (2015), novela en lengua catalana de la autora española de origen marroquí Najat El Hachmi que explora la subjetividad intercultural femenina, relacionada con la identidad, la inmigración y la familia, de una joven nacida en Marruecos y criada en

⁶ En el siglo XIX Mariano José de Larra, en su artículo de costumbre “Vuelva usted mañana” (1833), retoma la ficción de un extranjero que critica a España, pero no va tan lejos como Cadalso con los marroquíes, en su caso específico se trata de un francés con el irónico nombre de *Sans-délai* que condena la ineficiencia y la pereza de los españoles –si bien hay una rivalidad histórica con los franceses–.

Cataluña. Así, las *Cartas marruecas* contienen hilos de reflexión que no se estancan en el siglo XVIII, sino que son prospectivos y permiten pensar la España contemporánea que deporta a miles de africanos de forma racista, xenofóbica y aporofóbica, o bien excluye y no acoge a los inmigrantes y sus descendientes nacidos en suelo ibérico. Si bien en las *Cartas marruecas* existe una ventriloquía en que Cadalso finge ser la voz auténtica de africanos musulmanes (tocando asuntos tales como el mundo oriental, el otro, las posibilidades del otro de acceder al discurso, la visión de España desde Oriente), contiene temas delicados para la sensibilidad nacional como el desarrollo de un pensamiento de acogida y de una política hospitalaria para la creación de una España cosmopolita, que al mismo tiempo está constituida por una diversidad de culturas.

Referencias

- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London; New York: Verso, [1983] 2006.
- CADALSO, José de. *Cartas marruecas. Noches lúgubres*. Russell P. Sebold (ed.). Madrid: Ediciones Cátedra, [1789, 1793] [2000] 2020. p. 141-364.
- CORTINA, Estela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona; Buenos Aires; México D.F.: Paidós, [2017] 2019.
- DERRIDA, Jacques. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Éditions Galilée, 1996.
- EL HACHMI, Najat. *La filla estrangera*. Barcelona: Edicions 62, 2015.
- ERTLER, Klaus-Dieter. *Kleine Geschichte der spanischen Aufklärungsliteratur*. Tübingen: Gunter Narr, 2003.
- ETTE, Ottmar. *Aufklärung zwischen zwei Welten: Potsdamer Vorlesungen zu den Hauptwerken der romanischen Literaturen des 18. Jahrhunderts*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2021.
- GOYTISOLO, Juan. Nuevas Cartas marruecas; de Ben-Beley a Gazel. *El País*, Madrid, 23 jul. 1979. Disponible en: https://elpais.com/diario/1979/07/24/opinion/301615209_850215.html. Acceso en: 30 de septiembre de 2024.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, [1992] 2016.
- KAMECKE, Gernot. *Die Prosa der spanischen Aufklärung: Beiträge zur Philosophie der Literatur im 18. Jahrhundert* (Feijoo – Torres Villarreal – Isla – Cadalso). Frankfurt am Main: Vervuert, 2015.

- LARRA, Mariano José de [Juan Pérez de Muguía]. Vuelva usted mañana. *El pobrecito hablador. Revista satírica de costumbres*, Madrid: Imprenta de Repullés, n. 11, p. 3-24, 1833.
- LAS CARTAS de Alou. Dirección de Montxo Armendáriz. San Sebastián: Elías Querejeta P.C.; RTVE, 1990. Película (100 min).
- LOPE, Hans-Joachim. *Die Cartas Marruecas von José Cadalso: Eine Untersuchung zur spanischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1973.
- RENAN, Ernest. Qu'est-ce qu'une nation? Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882. *Œuvres complètes de Ernest Renan*, v. 1. Édition définitive établie par Henriette Psichari. Paris: Calmann-Lévy Éditeurs, [1882] 1947. p. 887-906.
- SEBOLD, Russell P. Introducción. In: CADALSO, José de. *Cartas marruecas. Noches lúgubres*. Russell P. Sebold (ed.). Madrid: Ediciones Cátedra, [2000] 2020. p. 13-125.
- TODOROV, Tzvetan. *La Peur des barbares: au-delà du choc des civilisations*. Paris: Robert Laffont, 2008a.
- TODOROV, Tzvetan. Discurso de Recepción del Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales. *Fundación Princesa de Asturias*, Oviedo, 2008b. Disponible en: <https://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2008-tzvetan-todorov/?texto=discurso>. Acceso en: 20 de septiembre de 2024.
- TORO, Alfonso de. Nuevas diásporas performativas. Hibridez – hospitalidad – pertenencia. Derrida / Lévinas / y el Magreb: Khatibi / Memmi / Ben Jelloun. In: SIEBER, Cornelia; ABREGO, Verónica; BURGERT, Anne (eds.). *Nación y migración: España y Portugal frente a las migraciones contemporáneas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015. p. 33-58.
- TSCHILSCHKE, Christian von. *Identität der Aufklärung / Aufklärung der Identität: Literatur und Identitätsdiskurs im Spanien des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Vervuert, 2009.
- WITTHAUS, Jan-Henrik. *Sozialisation der Kritik im Spanien des aufgeklärten Absolutismus: Von Feijoo bis Jovellanos*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.

Hans Fernández. Filólogo, romanista e pesquisador literário. Sua formação acadêmica ocorreu em três países: habilitou-se (com tese de cátedra) na Universidade Karl-Franzens (Áustria), doutorou-se na Universidade Humboldt em Berlim (Alemanha) e estudou na Universidade de Concepción (Chile). Desde 2020 é membro eleito da Sociedade Científica Leibniz de Berlim. É autor das monografias *Poéticas espectatoriales en Hispanoamérica y Brasil (1800-1847). Ilustración – emancipación – convivencias excluyentes* (2022, De Gruyter, Berlim / Boston) e *De migrantes, cuentistas, abigeos y cantores. El enfoque culturalista en los testimonios andinos* Gregorio Condori Mamani y Nosotros los humanos (2012, Logos Verlag, Berlim).

E-mail: hansfernandez@hotmail.de

Declaração de Autoria

Hans Fernández, declarado autor, confirma sua participação em todas as etapas de elaboração do trabalho: 1. Concepção, projeto, pesquisa bibliográfica, análise e interpretação dos dados; 2. Redação e revisão do manuscrito; 3. Aprovação da versão final do manuscrito para publicação; 4. Responsabilidade por todos os aspectos do trabalho e garantia pela exatidão e integridade de qualquer parte da obra.

Parecer Final dos Editores

Ana Maria Lisboa de Mello, Elena Cristina Palmero González, Rafael Gutiérrez Giraldo e Rodrigo Labriola, aprovamos a versão final deste texto para sua publicação.

Recebido: 31/10/2024

Aprovado: 31/03/2025