

UN ACERCAMIENTO A LA DERIVA HERMENEÚTICA DE LAS CARTAS MARRUECAS DE JOSÉ CADALSO

Jorge Chen Sham

ABSTRACT

The hermeneutic drift produced in *Cartas Marruecas* leads to a sudden publishing prohibition. To explain this movement, it is necessary to propose that the prologue confirms its satiric intentions in terms of social criticism, while other textual and paratextual elements intend to hide this kind of interpretation, which would affect negatively the text's circulation and reception.

En un estudio anterior que verá la luz bajo el sello editorial del Centro de Estudios Sociocríticos de la Universidad de Montpellier, Francia, hacía un detallado y concienzudo análisis de uno de los textos fundamentales del siglo XVIII, el *Fray Gerundio de Campazas*, y para ello aplicaba herramientas teórico-metodológicas de las aproximaciones más recientes de la crítica literaria. Mi interés ahí era cuestionar la rapidez con la que el *Fray Gerundio* se transformaba, a los ojos de los lectores contemporáneos a su puesta en circulación y, luego, a lo largo de todo el proceso de recepción del texto hasta convertirse en un canon, en sátira de los malos predicadores, justificando de este modo su carácter de novela con un fin didáctico. De esta manera, abordaba e interrogaba su proceso de recepción que, si bien genera una polémica altamente hostil y corrosiva, resultaba altamente significativo por sus silencios y omisiones.

Cuando de nuevo mi interés se dirigió hacia las *Cartas Marruecas* del escritor español José Cadalso, texto capital del último tercio del siglo XVIII y que para la crítica debía relacionarse con el proyecto ideológico de la Ilustración Española, me encontré también con ciertas constantes de un recorrido interpretativo que me imponía un esquema de trabajo similar, así como con ciertas variables que me permitían explicar, desde un punto de vista ideológico, el desarrollo y la evolución de las prácticas literarias dieciochescas. En relación con esto último, descubrí que a José Cadalso se le asignaba un lugar primordial en la cultura ilustrada y que su libro se leía bajo el protocolo de "nacionalista" y "patriótico", precisamente porque las *Cartas Marruecas* responden, como señala José Antonio Maravall, a la concepción de historia del XVIII, para la cual es imperativo realizar el estudio de una sociedad si se quiere trazar el rumbo hacia la prosperidad y el bienestar colectivos:

Para el ilustrado, la historia es el material de observación de que se vale el filósofo (...) Reunidos sus materiales por el trabajo erudito del historiador, es, sin embargo, el filósofo el que tiene que escribir la Historia. En los hechos del pasado, la meditación filosófica tiene que descubrir las leyes de la naturaleza humana y explicar por ellas, en términos generales, el curso del acontecer (1966: 83).

Esta renovación en el campo de la historiografía no se debe únicamente a una transformación de índole epistemológico, como puede ser la integración de los métodos de análisis de las nuevas ciencias experimentales a las nuevas concepciones que se aplicaban a lo que los ilustrados españoles denominan "economía política" (Maravall 1979: 291-325); es también portador de un proyecto sociopolítico que implicaba el desplazamiento del método escolástico por los valores en ascenso de grupos emergentes, los manteístas por ejemplo (Mestre 1986: 130). De este modo, para la nueva historiografía era particularmente necesario extender su campo de observación y de análisis a toda la sociedad, con el objetivo de encontrar en el pasado las claves para construir el futuro. Dicho de otra manera, la Historia se transforma en el mejor método para conseguir las reformas y la evolución hacia el progreso de los pueblos, tal y como lo concibe el enciclopedismo francés (Didier 1987: 192-4). Juan Luis Alborg resume muy bien el credo de la nueva historiografía:

(...) la historia se convierte en buena medida en un instrumento crítico, en una vía de reforma intelectual e incluso social; si los males del país proceden de errores pretéritos, sólo hay un medio de corregirlos, que es indagar en el proceso de nuestro pasado. (1972: 837)

Bajo tal presupuesto en materia de análisis, es posible comprender cómo este objetivo de conocimiento busque definir un instrumento de trabajo de manera rigurosa y apegado al criterio de verdad y al "criticismo", el cual pide, según Juan de Aravaca en su dictamen a las *Memorias literarias de París de Ignacio de Luzán* (1751), "una sabia y experimentada dirección, que disponga con orden las materias; de modo que, sirviendo las unas de preparación para las otras, se instruya el estudioso de todas ellas con solidez y fundamento, sin confundirse con la variedad y multitud de especies" (citado por Maravall 1981: 188). Así el criticismo se hace sinónimo de criterios de verificación a la hora de tratar cualquier objeto y se opone sobre todo a la opinión pública o a la tradición heredada (Chen 1994: 7-9). Lo anterior posibilita que el criticismo se erija en un arma contra los errores y falacias de una sociedad y pregone que la única manera de alcanzar la "verdad" sea por medio de pruebas documentales, cuya tarea es verificar la precisión y la objetividad de los datos (Maravall 1981).

Este criticismo es, desde nuestro punto de vista, el motor de la respuesta que ofrece a la "comunidad" ilustrada, ante lo que Cadalso considera un agravio de su nación, además de que explicaría, en forma pertinente, el carácter intencional de su escritura, por cuanto lo meramente anecdótico y biográfico estarían subordinados al espíritu crítico dieciochesco. Esto es lo que movería a Cadalso, tal y como los críticos han corroborado, a responder al ultraje que lanzaba la "Carta LXXVIII" de las *Lettres Persanes* (1721) escritas por el Barón de Montesquieu, en la que existe una crítica desdeñosa hacia España; cosa, por otra parte, que Cadalso había emprendido anteriormente en el panfleto *Defensa de la Nación española contra la Carta persiana*

LXXVIII de Montesquieu, publicado por primera vez en 1970 por el profesor Guy Mercadier. En este panfleto apologetico ve, con mucha razón, François Lopez no solo un anticipo de lo que serán las *Cartas Marruecas*, sino un esbozo fuerte y coherente de lo que abordan (Lopez 1976: 234).

Vistas así las cosas, y es lo que señalan de forma unánime todos los comentaristas que Nigel Glendinning ha recopilado (1962: 86-8), esta imperiosa necesidad de verdad en lo que se refiere a las cosas del propio país se transforma y desemboca en un análisis del espacio nacional en términos de “nación” y “patria” y de un carácter esencial que debe descubrirse, y por si fuera poco, imbrica los esfuerzos nacionalistas y patrióticos de las motivaciones de Cadalso a ese examen y esa averiguación de la situación de España; veamos algunos ejemplos paradigmáticos:

A notre connaissance, aucun de ses compatriotes n'a autant exalté l'ardeur patriotique. Ce sentiment n'a jamais cessé de le hanter, faisant naître en lui l'espoir, l'enthousiasme utopique, pour le plonger l'instant après dans l'abattement et la plus grande amertume (Lopez 1976: 238).

Sin que constituyan obstáculo para ello sus advertencias sobre los peligros de un patriotismo exclusivista y sobre la invidencia que la pasión nacionalista puede producir, Cadalso emplea la voz ‘patriota’ con un vigor que parece anunciar aquél con que se manifestarán efectivamente los patriotas de la Revolución democrática, unas décadas más tarde (Maravall 1966: 92).

La inequívoca y preferente atención, decíamos, al examen del país, con su finalidad patriótica y crítica, sitúa, pues, a las *Cartas marruecas* dentro de la más genuina literatura dieciochesca e ilustrada (Alborg 1972: 744).

A la luz de lo anterior, parece extraño que las *Cartas Marruecas*, si han colocado a Cadalso dentro de lo que denomina José Antonio Maravall refiriéndose a la propia concepción que tenía el escritor, y que también posee el siglo XVIII (Didier 1987: 305-6), de la función del filósofo, “el que está impregnado de un auténtico saber de las cosas nacionales” (1966: 84), hayan sufrido de un proceso de recepción truncado que requiere de una explicación pertinente: ¿Por qué el Consejo de Castilla y los censores de la Real Academia de la Lengua, verdaderos lectores responsables de su circuito de comunicación, impiden la publicación del texto? Por lo anterior, resulta incómodo este desfase entre las frases y calificativos enjundiosos para Cadalso, cuyo presupuesto sería un éxito asegurado, y la ausencia de una publicación que impide que el texto sea sometido a esa doble referencialidad cruzada a la que hace referencia Antonio Gómez-Moriana (1981), la cual lo autoriza a funcionar en otros contextos de recepción, fuera de aquél para el cual Cadalso lo escribió. Todo indica, en este sentido, que este primer contexto de recepción se vio limitado y constreñido al silencio oficial e institucional, aunque no al privado y por consiguiente clandestino como veremos.

Entonces, ¿qué se esconde detrás de este gesto abrupto de censura que vio frustradas las esperanzas de Cadalso de ver publicada su obra y que dio lugar a represalias de orden ideológico? Joaquín Arce (1983), siguiendo en efecto las pesquisas hechas por Lucien Dupuis y Nigel Glendinning para su edición de texto (1966), comenta los avatares de su recepción que se inicia con su licencia de impresión, solicitada por primera vez en octubre de 1774 al Consejo

de Castilla y la cual se otorgó sin mayores problemas, como queda establecido en el "Dictamen" de la Real Academia de la Lengua: "que puede ser útil la crítica que hace en ellas de las costumbres antiguas y modernas de los españoles para corregir abusos que en éstas se han introducido" (citado por Glendinning 1962: 195, nota 1), de manera que el "Dictamen" seguía esa interpretación "sencilla y entusiasta" (Glendinning 1962: 86) que consolida el proyecto ideológico de las *Cartas Marruecas*, resumido de esta manera por el mismo crítico:

Se consideró como un estudio del carácter nacional y de las costumbres españolas cuya crítica era constructiva, imparcial y útil. (Glendinning 1962: 86)

Sin embargo, esta interpretación inicial favorable se transforma rápidamente en una fuerte sanción para el texto, pues nunca se ordenó su impresión, a pesar de los intentos del propio autor durante los años de 1774 y 1778 por lograrlo; sus comentarios personales y privados, a propósito de esta reacción hostil, los podemos encontrar en sus *Apuntaciones autobiográficas*, que por cierto también permanecieron sin publicar hasta 1967, fecha en la que las edita Angel Ferrari en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*; dice ahí Cadalso lo siguiente:

Tuve noticia de haberse dado a examen de la Academia de la Lengua mis *Cartas Marruecas*, obra crítica que compuse en Salamanca y desde luego me formé muy corta esperanza de su éxito, respecto de haber en la Academia muchos del sistema opuesto a cuanto digo en ellas, tocante a la Nación (Cadalso, citado por Arce 1983: 22)

Sabemos que el manuscrito lo recoge Cadalso en junio de 1778 y que Meléndez Valdés, junto con dos profesores también de la Universidad de Salamanca (Glendinning 1962: 195), hace un segundo intento por publicarla sin éxito, aunque circulan copias del texto en forma clandestina y manuscrita y pasajes de él se leen en sesiones públicas (Glendinning 1960: 136-149), como en la Fonda de San Sebastián en Madrid (Glendinning 1962: 196), lo cual habla por sí mismo del carácter polémico y subversivo que iba adquiriendo el texto. Aunque tal hecho, puede ser, no obedezca a un gesto consciente de contestación, pues no existen datos que confirmen tal confrontación de la parte de Cadalso u otros, esta circulación clandestina rompe con la censura impuesta y el silencio. Habrá que esperar, entonces, hasta febrero de 1789 para que se editen en forma de entrega y póstumamente las *Cartas Marruecas*, y solamente cuatro años después, en 1793, salen reunidas las cartas en una primera versión integral, aunque falten dos cartas, las LV y LXXXIII, y el epílogo, por la casa editorial de Antonio de Sancha. Esta edición, han constatado los críticos, ha sido manipulada con criterios uniformadores y con correcciones hechas por otra mano diferente a la de Cadalso. Cabe agregar, en este sentido, que las copias manuscritas existentes (Arce 1983: 23) ofrecen también manipulaciones e intromisiones que obedecen unas, ya sea a las enmiendas de los censores que exigían su impresión "conforme a las correcciones hechas en las mismas cartas" (Archivo Histórico Nacional, legajo 5536, número 7, citado por Glendinning 1962: 116) y que aparecen en el expediente sobre este texto; y otras, ya sea por esa necesidad del propio Cadalso a aceptar tales alteraciones en la espera de una pronta publicación (Arce 1983: 23). Ahora bien, en el estado actual es imposible saber cuáles responden a cada modalidad.

Por otra parte, conviene agregar un dato suplementario con miras a captar en toda su dimensión los entretelones de este pseudo-proceso de circulación, cerrado y clausurado por anticipado; pero no por ello atractivo y riquísimo en consecuencias. Cadalso escribe, en una carta de 1776, a Tomás de Iriarte los reparos de ciertos círculos que traducen “la anquilosada actitud de autoridades y censores” (Arce 1983: 22). ¿A qué se debe esta reacción? Iris Zavala analiza, con gran pertinencia, el doble papel de la actividad censora que se ejercía durante la segunda mitad del siglo XVIII, afirmando la función compleja de lector privilegiado en cuanto intérprete y crítico literario (1983: 511). Esta censura se caracteriza por su rechazo contra todo aquello que no seguía los parámetros de una ortodoxia oficial, preocupada en la negación de lo novedoso y lo que atentara contra el dogma en materia religiosa y política. Esto lo confirma Lucienne Domergue con su estudio de la práctica censorial y sus alcances y manifestaciones, cuando indica que “La loi espagnole, on le sait, mentionnait de façon expresse trois domaines où les auteurs étaient invités à la plus grande circonspection: la politique, la religion, la morale. Il va de soi qu’il ne fallait léser ni les choses ni les gens qui de près ou de loin s’y rapportaient (....)” (1982: 112). Siguiendo el prólogo, los comentaristas, como por ejemplo Alborg (1972: 743 y 747) o Arce (1983: 28), han concluido que la crítica de las *Cartas Marruecas* no atañe ni “religión ni gobierno” (Cadalso 1983: 79), pues Cadalso se preocupa por respetar de hecho tales medidas. En lo que se refiere a la política, el texto no hace ninguna alusión a personajes de gobierno ni se burla de personas que gozan de puestos de autoridad y, desde esta perspectiva, respeta las pragmáticas; sin embargo aquí la noción de política se toma en un sentido demasiado conspicuo, como lo refiere Gazel en su carta LI a Ben-Beley: “Política viene de la voz griega que significa ciudad, de donde se infiere que su verdadero sentido es la ciencia de gobernar los pueblos (...)” (Cadalso 1983: 204) y no dentro de lo que el discurso ilustrado llama la *economía política* o “la fuerza con que tratan (los grupos burgueses) de moldear la sociedad en torno a las posibilidades con que cuentan para empresa de tal naturaleza” (Maravall 1979: 308); es decir, estamos ante una disciplina que construye una nueva imagen de las relaciones sociales como analiza tan acertadamente Maravall. Pero como tal, se apoya en la noción de historia desarrollada anteriormente.

A la luz de lo anterior, las *Cartas Marruecas* abordan la política en términos de una comunidad orgánica y viva, la nación, la cual ha de examinarse bajo el método del criticismo: la “imparcialidad” y el “justo medio” (Cadalso 1983: 81). Y por lo tanto, si pretende hacer “la crítica de una nación” y la de su modelo de organización (costumbres, historia, formas artísticas, ritos, creencias), pues estará haciendo política. De manera que, aunque confiese su carácter “imparcial”, remitiéndolo así a la práctica historiográfica que el texto critica en cuanto criterio superfluo de erudición (Cadalso 1983: 80), las *Cartas Marruecas*, a los ojos de estos lectores privilegiados, abordan precisamente uno de los campos en los que a los escritores se les pedía la seriedad y la circunspección adecuadas, so pena de que la crítica y el cuestionamiento en materia de política sean condenados *ad portas* y esto lo sabe muy bien la instancia calificadora. En este sentido, Domergue reproduce una de esas leyes que sirve de punto de discriminación a la hora de evaluar: “(...) que si hubiera algunas cosas injuriosas y ofensivas, serán asimismo castigados unos y otros conforme a las leyes y a las circunstancias y gravedad de las injurias y ofensas” (Domergue 1982: 112). Y recordemos que el prólogo advierte, en efecto, que tratará de moverse entre la injuria y la alabanza: “Para manejar esta crítica al gusto de algunos, sería preciso ajar la nación, llenarla de improprios y no hallar en ella cosa alguna de mediano mérito. Para

complacer a otros, sería igualmente necesario alabar todo lo que en sí es reprehensible” (Cadalso 1983: 81). Por más sinceridad y tentativa de convencer sobre lo bien fundado de su empresa, ambos serán efectos provocados por su obra y por tanto, dependen de las actitudes que asuman los lectores en el circuito comunicativo. Esto no lo podrá controlar la instancia paratextual aunque se lo proponga y lo justifique.

Resulta, entonces, significativo que la legislación española prohíba y censure aquellos escritos en los que se infrinja, en palabras de Michel Foucault, las reglas para hablar el objeto; pero es más interesante aún percatarse de que el irrespeto de la ortodoxia esté codificado en un género, la *sátira*, por cuanto constituye burla y mofa de lo que debería ser tratado en forma grave, tanto desde el punto de vista del estilo: “se dice también del estilo, del discurso, de las palabras serias y circunspectas”, como desde el punto de vista del contenido y la dignidad del hablante: “Significa también circunspecto, que tiene entereza, y causa respeto y veneración” (*Diccionario de Autoridades*, citado por Dubuis 1974: 54-3 respectivamente). Por esto, es necesario replantear las razones por las cuales la instancia represivo-ideológica rechaza el texto. De alguna manera, su lectura devela, en las *Cartas Marruecas*, un sentido que puede ser nocivo y perjudicial para el cuerpo social y que cuestionaría el statu quo. Claro, los censores nunca explicitarían tales consideraciones de manera directa, por lo cual estamos en el terreno de lo implícito y lo presupuesto (Chen 1991: 235 y 1992: 125-41). Como subraya Iris Zavala, no debemos dudar de esa capacidad de la censura para identificar, interceptar y descubrir innovaciones; es decir, no debemos dudar de su capacidad para ejercer su función de intérprete (1983: 511), por lo cual opiniones como las de Alborg, quien resta importancia al papel de la censura parece demasiado inocente (1972: 717-8). Como hemos dicho, tal deslizamiento produce una infracción para hablar del objeto, que los censores saben reconocer y aplicar en su acto hermenéutico, y permitirá comprender cómo Cadalso ha recurrido a la sátira en un terreno en el cual se le pide precisamente la circunspección y el equilibrio. Ya el “Dictamen” de la Real Academia de la Lengua lo indicaba así: “puede ser útil la crítica que se hace en ellas de las costumbres antiguas y modernas de los españoles para corregir varios abusos que en éstas se han introducido” (citado por Glendinning 1962: 195). Si nos detenemos con atención, el “Dictamen” aborda el problema de la utilidad moral del texto al servicio de una intencionalidad didáctica que propone a la sátira como género cuyos objetivos son la censura y la reforma de costumbres, ya sea de forma seria, ya sea de forma burlesca. Sin embargo, para reconocer estos rasgos satíricos es necesario no solo que el autor le atribuya esta intención, o como en el caso del *Fray Gerundio de Campazas* y *Cartas Marruecas* que lo niegan porque desean alejar a los lectores de tal interpretación que los textos comportan, sino también que ellos respondan a tal codificación genérica.

A la luz de lo anterior, una pregunta se impone: ¿a partir de qué elementos textuales, los lectores-censores extrajeron consecuencias polémicas que dan origen a lo no publicación del texto? Para responder a esta pregunta, debemos empezar por interpelar al propio texto, es decir, a su paratexto, en donde se encuentra materializado un contrato de lectura que limita su significación a un sentido elaborado y resuelto por anticipado. Y Pierre Macherey resalta que todo texto literario se adapta, aunque lo rebasa y supera, a una carta de intenciones que funciona como si fuera un pacto hermenéutico:

On sera tenté de dire que, puisqu'elle (l'oeuvre) doit être admise telle que sa lettre la propose, elle suppose, de la part de son lecteur, une croyance continuée. Dans la mesure où l'auteur doit compter sur cette confiance (...) on serait tenté de parler d'un acte, d'un engagement tacite, au terme duquel serait reconnu pour la fiction le droit d'être comme elle se présente, et nulle autre (Macherey 1978: 87)

Este pacto tendría éxito, toda vez que se respete sus presupuestos de base; sin embargo, puede suceder lo contrario y el pacto se rompería produciendo la deriva del texto. Todo parece indicar que la interpretación nociva de las *Cartas Marruecas* se basa en un efecto producido por el paratexto, en donde se concreta ese manual de instrucciones para su lectura; pero lo interesante del caso es que al proponer como no debe leerse, el prólogo de las *Cartas Marruecas* produce lo contrario y ésa es, en efecto, la interpretación que ha suscitado su carácter controvertido o polémico.

Esta cautela hermeneútica y obsesiva preocupación por el buen uso de la ficción literaria la encontramos en textos del siglo XVIII como los mencionados más arriba; un excesivo cuidado debido a posibles repercusiones ideológicas, dirán algunos a causa de la represión y censura dieciochescas. Adherimos tal plantamiento, pero hay que llegar hasta sus últimas consecuencias. Y es que al concentrar todos sus esfuerzos para neutralizar los reparos y las objeciones derivadas de una mala interpretación, las *Cartas Marruecas* generan toda una estrategia que sirve para encubrir las repercusiones de aquélla y, de este modo, escamotea la responsabilidad ante cualquier censura, en tanto descompromete a su autor material de cualquier infracción y mala praxis.

En este sentido, los diversos comentaristas han insistido en la cautela y la preocupación para incluir ideas tenidas como heterodoxas en materia de religión y moral, por ejemplo Glendinning (1962:15), ajustándose a las propias palabras del prólogo en las que se afirma "no se trata de religión ni de gobierno" (Cadalso 1983: 79); otros, por el contrario, han elogiado que, en materia de política y de la "crítica de una nación", la cautela y la precaución se dirijan a la creación de un artificio literario capaz de establecer un distanciamiento adecuado, la *extranjería*:

Los corresponsales que intervienen son tres y actúan como remitentes y como destinatarios (...) Dos son árabes, concretamente marroquíes; el tercero, español y cristiano. La elección de dos extranjeros no es tampoco casual: se trata precisamente de ofrecer las impresiones que, ante nuestro país, recibe quien viene con la mirada limpia y ajena a prejuicios nacionalistas (Arce 1983: 24).

Montesquieu y Cadalso recurren a unos seres de su mismo siglo, pero no de su misma raza y sociedad, para que su mirada, desconocedora de lo europeo, pueda enjuiciarlo ante el lector de un manera crítica y objetiva. (Baquero Goyanes 1963: 16)

Por su parte, Baquero Goyanes agrega que el recurso de *extranjería* provoca en el texto un "efecto perspectivístico" (1963: 17), cuya intención es la aceptación verosímil de su condición imparcial y de los criterios de objetividad respetados en el texto, por lo cual se transforman estos interlocutores de la comunicación epistolográfica "en agudos y objetivos observadores y críticos de nuestras costumbres" (Baquero Goyanes 1963: 13).

Por lo tanto, en *Cartas Marruecas* la crítica a la situación española, que se encuentra subordinada al campo de lo político, está destinada al prisma de unos extranjeros, con lo cual se crea una estrategia que verosimilice y neutralice las reacciones futuras de lectores hostiles y disidentes. Pero, al agregar, como si fuera indispensable, explicaciones que justifiquen el rasgo de imparcialidad de la crítica y, más concluyente aún, una serie de afirmaciones que hacen dudar acerca de la autoría del texto y de su oscilación entre ficción y realidad (confróntese al respecto tanto el prólogo como el epílogo), las *Cartas Marruecas* se mueven en un terreno en el que las negaciones y afirmaciones consecutivas acerca del estatuto discursivo, la autoría ficcional y los alcances y procedimientos de la crítica producen lo contrario a la palabra autorial y lo inesperado. Su resultado es inverso y deja aflorar las propias contradicciones con las que nace el texto, las cuales la instancia paratextual intenta neutralizar a toda costa: que el libro sea interpretado como sátira; en relación con lo anterior afirma Baquero Goyanes lo siguiente:

La obra de Swift coincide, pues, con otras de su siglo -entre ellas, las de Montesquieu y Cadalso- en ser algo así como una sátira oblicua, no ejercida directamente, sino conseguida de rechazo, al ser provocado el choque de unos valores, de un sistema de vida que consideramos normal, con la mirada de unos seres ajenos a ese sistema (...) (1963: 12-13)

Esta relación intertextual con otros textos dieciochescos catalogados y considerados por estos lectores como satíricos (*Gulliver's Travel* de Jonathan Swift, *Lettres Persanes* de Montesquieu, o *Citizen of the World* de Oliver Godsmith), así como, y en este punto lo biográfico ofrece un dato complementario, la fama adquirida por Cadalso en tanto escritor polémico gracias a su sátira anterior, *Los eruditos a la violeta*, impiden el desconocimiento de esta interpretación satírica, que el texto intenta borrar y suspender. Esto es una empresa imposible en un texto que se enmarca en el ámbito del discurso ilustrado español y de la práctica historiográfica que la anima: "La crítica de una nación se convierte en una polémica sobre el legado de España, en el caso concreto de Cadalso. Con él esa polémica se interioriza, se nacionaliza (...) Ello nos pone de manifiesto que lo más importante que hay en la polémica sobre la cultura española en el último cuarto del XVIII, es que, por debajo de ella, se nos revela la formación del sentimiento nacional" (...) (Maravall 1962: 88).

Bibliografía

- Alborg, Juan Luis. 1972. *Historia de la Literatura Española*. Madrid: Editorial Gredos. Tomo III
- Arce, Joaquín. 1983. "Introducción". *Cartas marruecas-Noches lúgubres*. 11-3.
- Baquero Goyanes, Mariano. 1963. *Perspectivismo y contraste (De Cadalso a Pérez de Ayala)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Cadalso, José. 1983. *Cartas marruecas-Noches lúgubres*. Madrid: Editorial Cátedra. 7a. edición (a cargo de Joaquín Arce).

- Chen Sham, Jorge. 1991. "Proposiciones para una teoría de la lectura sociocrítica". *Káñina*. 15(1-2): 231-40.
- Chen Sham, Jorge. 1992. "Recepción literaria y contrato satírico: un acercamiento a la polémica desatada por el *Fray Gerundio de Campazas*". *Káñina*. 16(1): 125-41.
- Chen Sham, Jorge. 1994. "El criticismo de los novatores: motor de la primera biografía cervantina, escrita por Gregorio de Mayáns". *Revista de Filología y Lingüística*. 20 (2): 7-17.
- Didier, Béatrice. 1987. *Le siècle des Lumières*. París: MA Editions.
- Domergue, Lucienne. 1982. *Censure et lumières dans l'Espagne de Charles III*. París: Editions du CNRS.
- Dubuis, Michel. 1974. "La 'gravité espagnole' et le 'sérieux': Recherches sur le vocabulaire de Cadalso et de ses contemporains". *Bulletin Hispanique*. 76(1-2): 5-91.
- Glendinning, Nigel. 1960. "New light on the circulation of Cadalso's *Cartas Marruecas* before its first printing". *Hispanic Review*. 28(2): 136-49.
- Gómez-Moriana, Antonio. 1981. "Spécificité du texte vs. vocation universelle de la littérature". *Imprévue*. (1): 1-18.
- López, François. 1976. *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIè siècle*. Burdeos: Institut d'Etudes Ibériques et Ibéroaméricaines.
- Maravall, José Antonio. 1966. "De la Ilustración al Romanticismo: El pensamiento político de Cadalso". *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*. 81-96. París: Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques. Tomo I.
- Maravall, José Antonio. 1979. "Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración Española". *Hispanic Review*. 47 (3): 291-325.
- Maravall, José Antonio. 1981. "El primer siglo XVIII y la obra de Feijóo". *II Simposio del Padre Feijóo y su siglo*. 151-195. Oviedo: Centro de Estudios del Siglo de Oro. Tomo I.
- Mestre, Antonio. 1986. "Historia crítica y reformismo en la Ilustración Española". *La Ilustración Española*. 125-139. Alicante: Instituto Juan Gil-Albert.
- Zavala, Iris. 1983. "Inquisición, erotismo, pornografía y normas literarias en el siglo XVIII". *Anales de Literatura Española*. (2): 509-29.