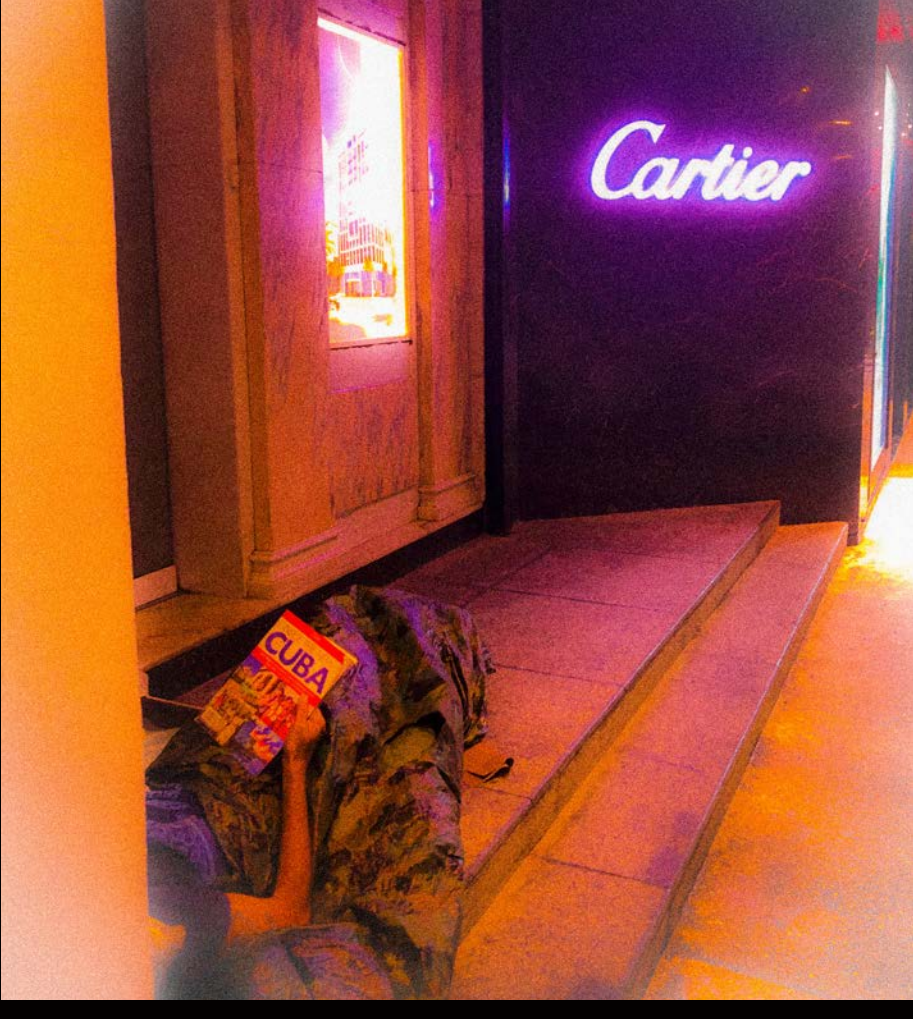




Periphērica

A Journal of Social, Cultural, and Literary History



Volume I • Issue I

Periphērica

A Journal of Social, Cultural, and Literary History

Periphērica is a journal devoted to publishing in-depth research on the literary and cultural histories of Latino-América and the Iberian peninsula. Latino-América is here understood from a hemispheric perspective seeking to defy and question the disciplinary barriers imposed both by modern nation-states, their borders and cultural mappings, and the competing categories of Latin American and Latino Studies, which are increasingly obsolete. Similarly, our journal questions the nation-based disciplinary categories of Hispanisms and Cold War Latin Americanisms with their entrenched imperial designs over the American hemisphere. Its title, in Latinized Greek, seeks to evoke both the origin of Latinitas as a violent expansive cultural construct with its center as well as its barbaric others - its imagined peripheries. It is from the contentious, marginal, peripheral spaces of critical questioning of the hegemonic impulse of empire at work within culture that this journal seeks to operate and carry out its generation of new knowledges. The Pacific Northwest where the journal is incepted was once conceived as the last and ultimate periphery of several empires, including the British, Russian, Spanish, and of course the U.S. continental empire, all of which sought to locate their colonial enclaves, over-impose their cartographies and toponymies over indigenous territories as they encroached onto their lands, and over time exterminated hundreds of thousands of human beings, erasing their languages and cultural traditions. In recognition of the sheer colonial savagery at the points of origin of Latin/Hispanic/Iberian cultures, but also of all forms of "Americanism", in as much as the term echoes the exploratory, cartographic impulse of empire, still latent

within all these labels, that our journal seeks to explore peripheral modes of looking at and thinking about literary and cultural histories. *Periphērica* is born as a result of the increased collaboration between researchers and institutions throughout the Pacific Northwest working on Latino-América and the cultures of Iberia.

Periphērica focuses on the liminal spaces of cultural production. We seek to publish articles in English, Spanish, or Portuguese, that deal with the intersection of society, culture, and literature in Latino-América, the Iberian peninsula, and Lusophone and Hispanophone areas of Africa and Asia.

This journal provides universal open access to its content on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

Periphērica

A Journal of Social, Cultural, and Literary History

General Editor

Pedro García-Caro, University of Oregon

Editorial Board

Carlos Aguirre, University of Oregon

Diego Alonso, Reed College

Arturo Arias, University of California,
Merced

Efrain Barradas, University of Florida

José Bellón Aguilera, Masarykova
Univerzita, Czech Republic

María M. Carrión, Emory University

Ana Corbalán, University of Alabama

Enrique E. Cortez, Portland State
University

Sebastian Faber, Oberlin College

Joseba Gabilondo, Michigan State
University

Laura Lomas, Rutgers University

Esperanza López Parada, Universidad
Complutense de Madrid

Pedro Ángel Palou, Tufts University

Alberto Ribas-Casasayas, Santa Clara
University

Lusa Surwillo, Stanford University

Alejandro Vallega, University of Oregon

Carlos Vargas-Salgado, Whitman College

Harry Vélez-Quiñones, University of
Puget Sound

Review Editors

David Woken, University of Oregon

Carlos Aguirre, University of Oregon

Creative Writing Editor

Jesús Sepúlveda, University of Oregon

University of Oregon Editorial Team Collaborators

Josh Fitzgerald

Erin Gallo

Jon D. Jaramillo

Doralba Pérez Ibáñez

Mariko Plescia

Brandon Rigby

Nagore Sedano

Javier Velasco

Yosa Lucia Vidal

Layout Editor

Colin Miller

University of Oregon Digital Scholarship Services

Fanny Gaede

Design

Azle Malinao-Alvarez

Colin Miller

Online at journals.oregondigital.org/index.php/peripherica/index

Sponsors

Latin American Studies Program, University of Oregon
Center for Latino/a and Latin American Studies (CLLAS), University of Oregon
Oregon Humanities Center (OHC), University of Oregon
Latin American, Latino/a, and Iberian Studies Association of the Pacific Northwest
(LALISA)
College of Arts and Sciences, University of Oregon
Digital Scholarship Center, University of Oregon Libraries

Volume 1 • Issue 1 • Spring 2019

Published twice a year—in spring and fall.

For book review copies, please address your mail to:

Carlos Aguirre
1288 McKenzie Hall
University of Oregon, 97403-1288
caguirre@uoregon.edu

On the cover: “Dreamscapes/ensoñamientos” Santurce, PR. ©PGC

Periphērica

A Journal of Social, Cultural, and Literary History

Articles/Artículos

- 11 **Guillermo del Toro's *The Shape of Water* (2017): Trump Era Update of Cold War *Creature from the Black Lagoon* (1954) and Civil War Reckoning *El laberinto del fauno* (2006)**
Elizabeth Jane Garrels
- 37 **La articulación cinematográfica de la memoria en *El edificio de los chilenos* (2010) de Macarena Aguiló**
Natalia Ruiz-Rubio
- 55 **La conquista misógina en la memoria posfranquista: *Los girasoles ciegos* de Alberto Méndez**
Lisa Renee DiGiovanni
- 87 **“Vive el Sol, / si Dios le debo llamar”. La conversión de un príncipe en *Los mártires del Japón* de Lope de Vega**
Noemi Martín Santo
- 121 **Bruno de Hezeta y Fray Miguel de la Campa: los parajes del miedo en la exploración del Pacífico Noroeste (1775)**
José María García Sánchez
- 143 **Postimperial Indifference, Fragmentation, and Nostalgia in *Costumbrismo***
Joseba Gabilondo
- 191 **“Esa euforia rusófila”: La opinión americana sobre la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial a partir de *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier**
David Becerra Mayor

- 229 **Solitude and the Consent of Language: Marosa di Giorgio and Emily Dickinson**
Anna Deeny Morales

Interviews/Entrevistas

- 259 **El reino de dios entre nosotros o los anteojos de la historia. Conversación con Artur Becker**
Jesús Sepúlveda
- 275 **Los migrantes: signos de una nueva era. Entrevista al Padre Solalinde**
Diego Contreras-Medrano, Pedro García-Caro
- 315 **Migrants: Signs of a New Era. Interview with Father Solalinde**
Diego Contreras-Medrano, Pedro García-Caro, translation by Bryce Sprauer

Reviews/Reseñas

- 357 **Reseña: Los cárteles no existen. Narcotráfico y cultura en México**
Enrique Chacón
- 363 **Review: Theatre and Cartographies of Power: Repositioning the Latina/o Americas**
Olga Patricia Sanchez Saltveit
- 369 **Review: Sentimentality Reloaded: Reconsiderations of Romantic Sentimentality in Nineteenth-Century Bolivia Today**
Mayra G. Bottaro

Poems/Poemas

- 377 **El fascismo se sienta a la mesa**
Fascism Sits at the Table
Jesús Sepúlveda, translation by Elmira Louie

e

Articles/Artículos

Guillermo del Toro's *The Shape of Water* (2017): Trump Era Update of Cold War *Creature from the Black Lagoon* (1954) and Civil War Reckoning *El laberinto del fauno* (2006).

Elizabeth Jane Garrels
Massachusetts Institute of Technology
egarrels@mit.edu

Abstract

Guillermo Del Toro's latest film uses an amphibian creature dragged from the Amazon to reflect on the current situation of immigrants in this country, especially those from south of the border. In the process, the director uses Trump's nationalist and racist framing of the immigration debate as an opportunity to remake a film he has loved since childhood, "Creature From the Black Lagoon." He places his film in 1962, during the Cuban Missile Crisis, but he insists that he has made a film that, although it takes place in the past, talks about the present. He also reworks a number of the themes

and characterizations from his 2006 Spanish-language film “El laberinto del fauno.” Both films, one situated in Franco’s Spain shortly after the Civil War, and the other, in J.F.K.’s Camelot, nonetheless present equally chilling visions of systems of political power that foster brutal, authoritarian, and unforgiving social behaviors.

Keywords: Guillermo del Toro; film; immigration; Cold War; Trump

Resumen

La última película de Guillermo del Toro utiliza una criatura anfibia arrastrada desde el Amazonas para reflexionar sobre la situación actual de los inmigrantes en Estados Unidos, especialmente los que vienen desde el sur de la frontera. En el proceso, el director utiliza los referentes nacionalistas y racistas con los que Trump ha enmarcado el debate sobre la inmigración para rehacer una película que él ha admirado desde la infancia: “Creature From the Black Lagoon”. Del Toro sitúa su película en 1962, durante la crisis de los misiles en Cuba, pero insiste en que ha hecho una película que, aunque tiene lugar en el pasado, habla sobre el presente. Al mismo tiempo, reelabora algunos de los temas y caracterizaciones de su película en español “El laberinto del fauno” de 2006. Ambas películas, una situada en la España de Franco poco después de la Guerra Civil, y la otra en el Camelot de J.F.K., presentan, no obstante, visiones igualmente escalofriantes de sistemas de poder político que fomentan conductas sociales autoritarias, implacables, y brutales.

Palabras clave: Guillermo del Toro; cine; inmigración; Guerra fría; Trump

This essay is a somewhat developed version of a brief presentation made to an academic audience in April of 2018. At that time, I wished to communicate my early reactions to a film I had initially seen just months before in December of the previous year. Having survived the first year of the Trump presidency, I experienced del Toro's film as a much-needed injection of frontal attack through popular film. I was gratified to read that in three different cinemas where it had played in Arizona, largely conservative white audiences had been captivated.¹ I myself had seen people stand and applaud at the Capitol Theatre in Arlington, Mass. Now, a year later, and after one more Oscar to a Mexican director, the film deserves a different kind of reading. Over the year, however, the critical literature on del Toro's film has grown very little; perhaps my early and very personal reaction will, with a few minor updates included here, serve to jump-start the discussion.

In my title, I promise to discuss Guillermo del Toro's Oscar-winning film *The Shape of Water* (2017) as a Trump era update of two earlier films. One, a Hollywood B-movie, was made and situated during the Cold War. The other, a much more recent, and international production directed in Spanish by del Toro himself, is situated in Franco's Spain in 1944, in the nasty aftermath of that country's tragic civil war. My choice of these two films in particular merits an explanation, especially since *The Shape of Water* uses *homages* and clips from numerous films and U.S. television shows as the very building blocks for its own construction. It is a film about the pleasures of watching the luminous screen. But it is also a film about intolerance and political violence.

Since the release of his Oscar-winning film, del Toro has insisted in his frequent interviews with the press that the current moment in U.S. politics is charged with violence, and that Trump's slogan to "Make America Great Again" holds up the early 60s as a mythic past when America was indeed great and to which we should strive to return. Del Toro uses his film to debunk this myth. He shows the violence beneath the surface (i.e. in top secret government

laboratories) and in plain view on Southern streets and television screens nationwide that in fact constituted the reality of the early 1960s, even prior to Kennedy's assassination in the fall of 1963. The theme of violence, embodied in the character Richard Strickland and the terrifying threat of General Hoyt to convert Strickland into a non-person should he fail to find the missing "asset," posits violence at a level consistent with its extreme fascistic embodiment in the character of Capitán Vidal (Sergi López) in del Toro's 2006 *Laberinto del fauno*. The takeaway here is that, since at least the early 60s, the U.S. has tolerated and even fostered brutal fascistic behaviors in its public servants that public myth in the U.S. might have acknowledged in Franco's early regime (before Eisenhower's visit) but never would have conceded as possible in the democratic United States. Thus, political violence, indeed sadism, thematically ties these two films by del Toro together, in addition to strong stylistic and narrative similarities that I will discuss later.

As for my choice of *Creature from the Black Lagoon* (1954), I must confess to strong personal reasons that somewhat coincide with del Toro's admitted childhood fascination with this film. *Creature* was released in Silver Spring, Md., near where I was living, when I was eight years old. Like the child del Toro, I went to the movies as often as I could get adults to take me, and I watched as much TV as I could get away with. I saw the previews (trailers) of *Creature* at the Apex Cinema and was aghast. Having seen a Sabú episode on *Andy's Gang* in which a character's young and attractive mother was killed, while swimming, by a giant squid who came for her with its/his tentacles from below, I related the underwater scene of the *Creature* tracking Julie Adams from below with the deadly encounter between giant squid and young woman from India.¹ After that, only the apparent safety of Esther William's swimming pools gave me a sensual aquatic environment where I could feel safe. I purposely never saw *Creature from the Black Lagoon* until December of 2017, in preparation for del Toro's *Shape*, advertised as a loose and friendly remake of *Creature*. At age

71, I loved Jack Arnold's film, but even now could not identify with del Toro's childhood fantasy that the Creature should end up with the girl. For me, it was still a film about the predation of women. Nonetheless, my long-delayed discovery of *Creature* in its entirety, coupled with my profound respect for del Toro's portrayal in *Laberinto* of Spanish fascism and Franco's military inebriated with its recent victory determined my choice of these two films for my analysis of *The Shape of Water*.

On March 4, 2018, at the Oscar ceremony in Los Angeles, Mexican Guillermo del Toro began his acceptance speech for Best Director with these words, "I am an immigrant." Later, that same evening, del Toro went on to accept the prize for best film, for his English-language "creature feature" *The Shape of Water*. The Mexican immigrant, who chose to flee the violence of his native country after his wealthy father was kidnapped for ransom in 1998, has no illusions about the peace and tranquility of his new residence north of the border, where he lives outside of Los Angeles, when he isn't travelling or living in Toronto.

His Oscar-winning film, though largely shot in Toronto, takes place in Baltimore, Md., in the autumn of 1962. Del Toro has taken great pains in his reconstruction of the historical moment, although his film is not without anachronisms. Several of these led a handful of early commentators to place the film's action in 1963. For example, one of the more useful commentaries in this group, titled "Goofs from *The Shape of Water*," states, "The wall calendar Eliza [sic] uses is from the fall of 1962, yet the newsreels shown on television and the narrator's reference to 'the last days of a fair Prince's reign' make it clear it is early May 1963." The prince, of course, is the handsome young president from Camelot, John F. Kennedy, who will be assassinated on November 22, 1963; the newsreels are of police with fire hoses and dogs attacking young black Americans in Birmingham, Al., on May 3, 1963. Yet the proximity of Kennedy's assassination or the anachronistic use of newsreels depicting the extremes to

which Birmingham's white establishment was willing to go to preserve racial segregation do not warrant placing the film's action that far ahead. Elisa's wall calendar, which gives us the exact date of the Creature's return to nature and, indeed, of the climax and denouement of the entire film, is undeniably specific: October 10, 1962.

This movie is fantasy, with strong political implications, and its director, who also co-authored the screenplay, has allowed himself historical license for a number of reasons, among them, to highlight the background of racial tension and violence that whites Elisa Esposito (Sally Hawkins) and Giles (Richard Jenkins), living in Baltimore, a city nearly as densely black as Birmingham, seem bent on ignoring. The narrative and historical weight of October 10, 1962, however, is not only compelling because it marks the goal toward which Elisa and her recent co-conspirators Giles and Zelda (Octavia Spencer) are working. In the history outside the film, this date is a mere six days before the beginning of the Cuban Missile Crisis. The action of the film ends less than a week before the onset of the thirteen-day confrontation between the U.S., on one hand, and Russia and Cuba, on the other, that is widely considered to have brought the world to the brink of nuclear war. The film compresses these dates. For one, it has President Kennedy delivering his October 22 radio and TV "Report to the American People on the Soviet Arms Buildup in Cuba" more than a week before October 10. As Giles is trying to get past security at the top-secret military facility to rush the liberated Creature off to Elisa's apartment, the audience, with luck, may recognize fairly inaudible snippets of Kennedy's distinctive voice emanating from the radio in the guard booth. It is this October 22 speech that the nation's president is delivering, but the film's quasi-fictional chronology puts the broadcast sometime in late September.²

By tweaking history, del Toro has placed his romance of a 1960s Cinderella and a beautiful male water god at the dead center of a real-life brush with annihilation for the human race. However, the film purposely creates this

super-charged historical backdrop only to proceed to distract the viewer's attention away from it. Certainly, with the exception of the Russian scientist/spy Hoffstetler (Michael Stuhlbarg), the heroes and supporting heroes of this romance are hardly aware of it at all. They play out their intense drama of bravery and life-defining acts and decisions on the level of the strictly personal. On the other hand, we know that the brass at the top-secret military facility are aware that the Russians have placed missiles in Cuba, but just as the film purposely underplays the radio broadcast of Kennedy's speech, the other concrete reference it makes to Cuban missiles occurs offhandedly during a jocular exchange between the two major villains of the film, security officer Richard Strickland (Michael Shannon) and the avuncular but steely General Hoyt (Nick Searcy). This time, the horrifically destabilizing missiles have to compete for the audience's attention with a subjective shift of the film's sound track as it momentarily reproduces what a very frightened Dr. Hoffstetler is able to hear when he suddenly makes two alarming discoveries, one after another.

Beginning at 42:38 minutes into the film, General Hoyt addresses Strickland and Hoffstetler about the Creature:

Well, the Soviets want it. We know that much. Those cockeyed bastards. You know, we let'em send a dog up into space, and we get a good laugh. And then the next thing you know, they send a human up, a Ruskie, orbiting the planet, doing God knows what. And who's laughing then? Kruschev. That's who. We let him put a dog in space, and he laughs, then he puts a commie up in space, and he laughs, and then he puts missiles into Cuba. Have we learned nothing?

About half way through this speech, Hoffstetler sees that Elisa is hiding in the room; he is immediately startled and nervous that she will be discovered. At this point, the content of General Hoyt's speech becomes distorted and blurred for the audience as the sound track identifies with Hoffstetler's

momentary panic. However, by the time Hoyt gets to the end of speech, Hoffstetler has composed himself and turned his attention to the Creature who has now spent too much time out of water and is in grave danger. The sound distortion has consequently disappeared, and the viewer clearly hears General Hoyt conclude with the words, “and then he puts missiles into Cuba. Have we learned nothing?”

The top-secret military facility where the Creature is imprisoned and tortured between September 17, 1962, and his liberation sometime before October 3, is a U.S. Aerospace Research Center, whose mission is to assure that the U.S. outperforms its Russian competitors in outer space. In this sense, del Toro’s film is a Cold War spy thriller, complete with Russian agents who plant a spy in the facility (Hoffstetler) and who speak Russian with each other, while most of us in the audience read sub-titles. Richard Strickland has been sent to South America to bring back an amphibious creature from the Amazon, whose dual respiratory mechanism might offer clues on how human astronauts could survive beyond earth’s atmosphere. The Creature, called the “asset” by the lab’s technicians, has been taken from a muddy river where the natives worship him as a god. This is all we know of his origin.

But the same night that Strickland arrives with the Creature at the Research Center in Baltimore, Elisa goes out onto the street to catch a bus to her job on the graveyard shift as a cleaning woman at the same Center. Once she is outside, we see fire engines hurry by and at the end of the street, a building hurling enormous flames up into the darkened sky. Elisa’s neighbor Giles has already told her that the local chocolate factory is on fire and that the air smells of “toasted cocoa, tragedy and delight, hand in hand” (*The Shape of Water* 05:45mins.). I have seen no references to this factory fire in discussions of the film, but nothing in this film is accidental, so what could it mean? The fire and the smell of burnt chocolate mark the beginning of the story, the night the Creature arrives at the facility and the night Elisa first sets eyes on

him. This night, something is amiss in the world, but there is also the promise of delight. Giles speaks of tragedy and delight together, and his paradoxical judgment of the immediate situation will also serve, if remembered at the end of the film, to describe the history and outcome of Elisa's romance with the Creature. His delight at the smell of burnt chocolate should come as no surprise; indeed, chocolate has been valued for centuries and almost universally considered a source of pleasure. Cacao, the plant from which chocolate is made, is, like the divine amphibian trapped in a tank, another New World original. In Mesoamerica, cacao was cultivated and used to make liquid chocolate centuries before the Spaniards arrived. The Mayans and the Aztecs considered cacao sacred, a gift from the gods, to whom, in turn, they gave ritual offerings of cacao during religious observations (Dillinger). The film provides an inaugural backdrop of destructive bursts of flame and the smell of burnt chocolate: are Mesoamerican gods showing their anger at Strickland's progress-driven desecration of a natural order that clearly accommodates more incarnations of the divine than he can even begin to imagine?

The Creature arrives on September 17 in a cramped tank and will be released, for observation, into a somewhat larger one at the facility. Like the film's director Guillermo del Toro, the Creature is an immigrant from south of the border. Unlike del Toro, however, he did not flee from violence in his own land. Shown to us in numerous scenes chained and bloodied from torture, he belongs to the New World's history of forced migration, the most notable example of which were the roughly ten million enslaved Africans transported across the Atlantic to work, against their will, in the homes and fields of their white owners. Over time, the forced migrants and their descendants have suffered, along with many of the United States' voluntary immigrants, from the dominant white culture's practices of othering, replete with strategies of dehumanization: they can't speak English, so basically, they can't speak; they look different, so they must be animals, etc. Del Toro accounts for all this in

his film, and in the second half of 2016, when the film was shot,⁴ he was well aware of candidate Trump's generalization that "The Mexican Government is forcing their most unwanted people into the United States. They are, in many cases, criminals, drug dealers, rapists, etc." (Walker).

In numerous interviews, del Toro has admitted that with *Shape*, he wished to make a film situated in the past that would also speak to the present. In September, 2017, after the film had screened at a few festivals, but before it was released in the United States, *Vanity Fair* asked del Toro, "Why did you set this during the Cold War?" To which the director answered:

...when America talks about "Make America Great Again," it's talking about 1962, the end of Camelot, the peak of the promise of the future, jet-fin cars, super-fast kitchens, television, everything that if you're white, Anglo-Saxon, heterosexual, you're good. But if you're anything else, you're not so good. Then when Kennedy is shot and Vietnam escalates, and the disillusionment of that dream occurs, I don't think that has healed. We're living in a time where the one percent has created a narrative in which they are not to blame. Who is to blame is them, quote unquote, the others, Mexicans, the minorities. What the creation of that other does, it exonerates from responsibility. It directs hatred in a super streamlined way. (Keegan)

On February 10, 2018, when del Toro was in Spain for the very belated opening of the film in that country, he said the following to a reporter of *El País*:

La intolerancia, la rabia, el miedo, la xenofobia actual nace de ese presidente que pregona el 'Hagamos América grande' al estilo de la Guerra Fría, época en la que se desarrolla la película como reflejo del presente. Es muy bonito encapsular la otredad en una criatura y poder jugar con que sea un dios... o un bicho repugnante que procede de Sudamérica, como cree el antagonista... La ideología tiende a separarnos y en realidad somos uno. Matando a la otredad no acabas con el problema, por mucho que así lo diga Trump. (Belinchón)

Del Toro's *bicho repugnante*, whom the film's sadistic antagonist Strickland finally acknowledges to be a god, takes us directly to one of the work's most obvious precursors, the 1954 U.S. horror flick from Universal-International directed by Jack Arnold, *Creature from the Black Lagoon*. The action there takes place in the Brazilian Amazon; indeed, at one point we see the Brazilian flag flying over a local scientific research center. Del Toro's much less aggressive Creature is from a far more generic or less nationally specific South America. Strickland tells us he took him from "the river muck in South America" (*Shape* 28:39 mins.), and the only time he mentions the Amazon is in reference to the natives who worship the creature and who "Tried to stop the oil drill with bows and arrows" (*Shape* 41:12 mins). Is this reference to an oil drill yet another of the film's anachronisms?

Oil exploration in the Amazon only began in earnest in the early 1960s, and the places where there has been the greatest oil extraction, with the resultant ecological damage and displacement and poisoning of local indigenous people, are in Ecuador and Peru. In contrast, the Brazilian Amazon has seen relatively modest oil and gas development, although interest in new exploitation has increased in the last twenty years. Brazil's considerable oil wealth, of recent date, does not come from the Amazon, but from offshore drilling in the Atlantic Ocean.⁵

In reality, the Amazon river and rain forest exist in a number of South America's countries, and Strickland's vagueness about the creature's geographical origin and the curious reference to the oil drill suggest a more generic Amazonian filiation. No one country can claim this creature as its own. Thus, the anti-immigrant, white-supremacist discourse that indiscriminately lumps together those who move northward across the U.S. border (a content latent in all of Strickland's attacks against the Creature) finds in this new and more sophisticated version of Jack Arnold's Gill-man a more transnational object. Del Toro's film obviously takes the Creature's side, and uses his situation

to generalize about the plight of Latino immigrants in this country. However, we should note that in spite of the film's pro-immigrant stance, its only identifiable Latino (Elisa's name is not conclusive proof of Hispanic descent) is the minor but mean-spirited character Yolanda, who complains about Elisa arriving late and who repeatedly calls her "dummy." Yolanda provides the film with a self-critical moment of recognition that both inside and outside of del Toro's fictional world, sisterhood and working-class solidarity are hardly universal, nor are all Latino immigrants nice people.

Thus, if the film's attention to Carmen Miranda's "Chica Chica Boom Chic," which she first performed in the 1941 Hollywood film *That Night in Rio*, draws our imagination back to the Brazilian jungle of the 1954 *Creature from the Black Lagoon*, we need also to pay attention to the only other Latin American song in *The Shape of Water's* carefully assembled soundtrack. This is "Babalú," written by the Cuban Margarita Lecuona and performed by the multi-lingual Italian singer Caterina Valente, who in the 1950s and 1960s helped popularize Spanish-language standards in the U.S. and abroad. With the musical presence of "Babalú" in del Toro's film, yet another Latin American deity, Babalú-Ayé, the Afro-Cuban or Santería equivalent of Saint Lazarus, insinuates itself into this narrative universe, chipping away at Richard Strickland's already feeble authority when he states that god looks like him, a white male. Finally, "Babalú" reminds us that in 1962, Cuba was much on the mind here in the United States.

In *Creature from the Black Lagoon*, the Julie Adams character, though primarily a female sex object competed for by male amphibian creature and male humans, is also an employed scientist, who, according to one of her male colleagues, has done "valuable research" (*Creature* 46:43 mins.). (Regardless of how good a scientist she is, though, she is never referred to in the film as "Doctor," and perhaps she doesn't hold that advanced degree; her male colleagues, on the other hand, repeatedly call each other by that title.) In

the U.S., in 1962, it would appear that a mute orphan, although white and brought up in a Catholic orphanage to have very middle-class manners and taste in clothing, can only, because of her disability, get the kind of work that the local blacks get, that is, in Strickland's words, as "shit cleaners," and "piss wipers" (*Shape* 1:15:32 mins.). Clearly, if she were not mute, she would probably have to settle for, at best, something like Strickland's secretary. Despite Julie Adams's fictional persona from 1954, in 1962, becoming a scientist would have been a stretch for any woman. But we should not doubt Elisa's possible talent for such work. She is intelligent and observant; the Russian spy and scientist Dr. Hoffstetler expresses admiration for her savvy in planning the Creature's escape. Denied many of the opportunities and tools of learning, she continues to observe and learn even in her relatively limited universe. Knowing that the director was Mexican and seeing Elisa masturbate in the bathtub to the discipline of an egg timer, I could not help but think of Sor Juana's famous words about what she learned while watching eggs as they cook, "Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos que he descubierto estando guisando?... ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina" ("Respuesta" 838).⁶ Furthermore, Elisa may be mute, but she is not speechless. She signs American Sign Language, and she teaches Giles, Zelda, and eventually the Creature to communicate in her language.⁷ These "losers," in Strickland's (and Trump's) opinion, are infinitely better students and learners than either of these men. Elisa is a teacher, and she also comes to see that she can defy and outwit oppressive authority in the name of friendship and decency. This is perhaps the greatest leap forward in her education as a competent and principled adult.

The character of Elisa as "the princess without voice" (*Shape* 02:30 mins.) of del Toro's fairy tale plot is complicated by the film's multi-generic identifications. The director has made it clear in numerous interviews that *The Shape of Water* is the remake of Jack Arnold's 1954 monster movie that he had been yearning to film ever since he first saw it, on T.V., at the age of six or

seven. Apparently, the young boy had identified with the aquatic creature, and his reaction to the film was both romantic and erotic:

When I saw the creature swimming under Julie Adams, I thought three things: I thought, “Hubba-hubba.” I thought, “This is the most poetic thing I’ll ever see.” I was overwhelmed by the beauty. And the third thing I thought is, “I hope they end up together.” (Rottenberg)⁸

Indeed, in *The Shape*, the Creature does get the girl; in fact, it could be argued that he also gets his own way. If he is divine and can miraculously cure not only his own wounds but those of humans, why doesn’t he bring Elisa back to life as a human? It is clear that the Creature does not want to live in Elisa’s world; it isn’t healthy for him, and he isn’t free. His misery sitting at Elisa’s kitchen table peeling his eggs is not unlike Strickland’s zombie-like state at home in front of the television; arguably, both men are feeling suffocated by domesticity. Instead of bringing Elisa back to life in the human world, where she would have to stand trial, along with Giles and Zelda, for their roles in the theft of the pentagon’s “asset,” and where she and the Creature would be separated, star-crossed lovers, the Creature chooses to revive her as an amphibian. This way the two of them can resolve their respective loneliness and love each other far from the reach of an oppressive human state. However, once the Creature makes this decision on his own, the relationship of these two soul mates tilts definitely in his favor. The Creature is a god, and Elisa is a mere human being.⁹ The god is the one who is able to make the ultimate life and death decision for both of them. Not Elisa, for she is dead when the Creature makes the decision concerning her species form and her future.

Up until the end of the film when both of them get shot “to death” by Strickland, Elisa is the active one in the relationship. The Creature is passive and childlike. Elisa teaches him (sign) language, how to sit at the kitchen table to eat his eggs, and even how to peel them properly with his amphibian claws.

It is she who initiates their love making. In her world, she, as a competent human being, is in control. One can question whether their relationship up to this point has been one of equals, or one more like that of teacher and pupil. When she rescues him from certain death at the research center, she is certainly the “hero,” the “knight,” the Paper Bag Princess of Robert Munsch’s 1980 feminist fairy tale. Once the two lovers are in the river’s waters at the film’s conclusion, however, they are in his world, and he is in control. There has been a clear reversal of roles. We should ask, will theirs be a relationship of equals? Will Elisa have to learn how to be an amphibian, or will it come naturally? Will she ever achieve the status of a divinity, or will she remain in some more lowly amphibian state? All this is conjecture. As the film ends, each, in turn, has successfully saved the other from extinction. Perhaps this makes them equal. A fact that we do observe is that in the water, after the Creature has laid his healing hand on Elisa’s neck and while he is kissing her, Elisa loses one of her red shoes, one of her mythical (à la Dorothy of “Oz”) red slippers or dancing shoes. Presumably, Elisa will never dance again, and this is a loss. But losing, or kicking off, a shoe is also a classical Hollywood cliché with clear sexual connotations. Under the Hays Code, an erotic scene about to become more sexual often closed with one or both of the lovers dropping a shoe, which was to be understood as the beginning of the strip that the audience was not allowed to see. The woman lost her shoe as she surrendered to love. Could this be code in del Toro’s film for a final marriage vow of “I do”? As soon as the kiss is completed and the shoe is gone, Elisa springs her new set of gills and begins to breath under water. She smiles and embraces her mate.

Adult love and sensuality are two themes that del Toro points to when journalists challenge him to distinguish between *Shape* and his earlier films *El espinazo del diablo* (2001) and *El laberinto del fauno* (2006). Indeed, some critics suggest that these three films form a triptych or trilogy because of their protagonism of innocent and vulnerable children (or, in the case of *Shape*, a

childlike adult), their fairy-tale, haunted, or fantastic universes, which provide each film with at least one other-worldly character, and their casting of the villain as an adult male who embodies a terrifyingly violent and authoritarian political regime that exists in the “real” world and not in the make-believe one.¹⁰ To these similarities, one could add others: all three are framed narratives (*In Shape*, Giles provides the voice-over both at the beginning and at the end of the film), and all three choose protagonists who are orphans. But del Toro insists that, unlike the other two films, *Shape* deals with his most pressing personal concerns in the present:

Most of the time—in “Pan’s Labyrinth” or “Devil’s Backbone”—I’m talking about my childhood. Here, I’m talking about me with adult concerns. Cinema. Love. The idea of otherness being seen as the enemy. What I feel as an immigrant. What I feel is an ugly undercurrent not in the past—not in the origins of fascism—but now. It is a movie that talks about the present for me. Even if it’s set in 1962, it talks about me now. (Rottenberg)

In his interview with Beatriz Martínez for *El País*, del Toro stresses the theme of love as that which makes this film “más maduro” than the other two: “Quería adentrarme en las necesidades de los adultos, en sus pulsiones internas, pero desde un punto de vista muy vitalista. Por eso la película está cargada de amor: de amor a la vida, de amor al cine, de amor al amor.”

Of the two Spanish-language films to which *Shape* has been compared, the more obvious precursor is the 2006 *Laberinto*, and this is, in good part, due to their respective heroines.¹¹ In many ways, Elisa is the filmic successor to Ofelia (Ivana Baquero), the female child heroine of *Laberinto* who is murdered by the fascist villain Capitán Vidal when she is only ten years old, and thus, is never allowed to reach adulthood. At the time of her death, Ofelia is an orphan, for she has lost both her mother and father, and remains in the power of her murderous stepfather, Capitán Vidal. Elisa, on the other hand, never



Ten-year old Ofelia with round collar blouse (*Laberinto*, 1:25:48).

knew her parents, as an infant she was physically abused and rendered mute, and she grew up in an orphanage. She now lives alone, and holds down a job. She has successfully reached adulthood, and has adult feelings and sexual needs. However, in spite of her age and adult sexuality, there is much in her appearance and manners that is childlike. Physically, Elisa looks and dresses like an adult Ofelia. Both are brunette and have the same hairdo (Elisa's is a little longer), both wear round collar blouses, and both have a love for red shoes.

The adult Elisa not only looks girlish, but frequently acts the ingénue, as when she brings home the very campy and childish greeting card for her friend



The adult Elisa with round collar blouse and girlish hairdo (*Shape* 1:11:59).

in the bath tub because it shows a fish in a fishbowl and, on a literal but unintended level, promotes friendship between different species. Both Ofelia and Elisa share a similar tragic trajectory. Both heroically defy a dehumanizing system and the incarnation of that system in a sadistic male authority figure. Both are ultimately killed by the villain, in what are gratuitous, professionally unnecessary, and, in fact, personal revenge crimes. Indeed, both dead bodies are filmed in similar fashion by del Toro's camera. Most striking of all, both heroines, as rewards for their goodness, are resurrected after death to live in a better, happier, more loving, and more just world, beyond the limitations and sufferings of the human one.¹²

Elisa's character actually condenses features of two of the female protagonists of *El laberinto del fauno*. Not only is Elisa a grownup Ofelia,



Ofelia dead after being fatally shot by Capitán Vidal (*Laberinto* 1:51:38).



Elisa dead after being fatally shot by Richard Strickland (*Shape* 1:53:44).

but as an invisible (and “speechless”), but also subversive cleaning lady, she reproduces qualities of Mercedes (Maribel Verdú), Capitán Vidal’s working-class housekeeper. Both women actively resist injustice for a higher good, and for both of them, avoiding the sexual insinuations and overtures of their male bosses is, unfortunately, part of their job.

It may seem ironic that del Toro should create similar narratives for 1944 in Spain and 1962 in the United States. In 1944, Franco was intent on eliminating surviving members of the Republican army and many of the progressives who had defied him. *El laberinto del fauno* places the fairytale world of justice and peace, “donde no existe la mentira ni el dolor” (*Laberinto* 01:48 mins.), in an underground realm, very different from the human world. In contrast, the presidency of John F. Kennedy created its own fairytale mythology, Camelot, which suggested that happiness and fulfillment could be found in the present, and immediate future, in the United States. Del Toro, who throughout his life has repeatedly been stopped and questioned at the border, debunks that myth. It only included middle and upper-class whites from the U.S., and clearly favored the males.¹³ Del Toro insists on reminding us that while U.S. power was creating its own self-congratulatory narrative, the Bay of Pigs invasion, the Cuban Missile Crisis, the Vietnam War, and the violent responses to the Civil Rights Movement forced recognition of another, crueller reality on U.S. and international audiences. Today, the unresolved inequities and injustices in the United States have unleashed a grotesque return of the repressed, in real-life figures like Steve Bannon, allied with the extreme right of the Spanish Catholic Church and the nationalist party Vox, in Donald Trump, puppet for many of the Right Wing’s darkest causes, and in Mitch McConnell and Jefferson Beauregard Sessions III (deemed expendable as of this rewriting), both deeply committed to enacting the Republican Party’s Southern Strategy and to putting women, sexual minorities, and people of color in the unenviable subordinate places they have chosen for them.

Notes

- 1 Kim Nicolini, “Surf N Turf: Love and Acceptance in Guillermo del Toro’s *The Shape of Water*.” www.counterpunch.org, Jan. 5, 2018.
- 2 <https://www.imdb.com/title/tt0047712/>
- 3 I owe my awareness of the content of the radio broadcast, which is extremely difficult for the film’s viewer to capture, to the IMDb website “*The Shape of Water* (2017): Goofs.” The action of the film begins on the day Elisa and the Creature meet, and we know this is Monday, September 17, because this is the date on the sheet of paper that Elisa tears off her kitchen calendar before she leaves for work that day. Thus, the film covers a period of twenty-four days. During this time, the audience gets two additional chances to see a date on Elisa’s calendar. The second will be the date of the Creature’s release into the river, on October 10, 1962. The first, more difficult to notice, will be the date of Wednesday, October 3, which will appear in the kitchen scene where Elisa and Giles unpack groceries. This occurs on the day Elisa has visited the river to check on the water level and then returned home with groceries and a greeting card for her guest. The guest, of course, is the Creature, and he has already been sprung from the research facility and has now taken up residence in Elisa’s bathtub. This particular calendar reading allows us to calculate that the Creature was liberated from his military captors sometime before October 3, possibly at the end of September. Whatever that date may have been, it is the same one on which President Kennedy delivers his October 22 speech within the film.
- 4 Filming began on August 15, 2016, in Toronto, and ended twelve weeks later (“Guillermo del Toro”).
- 5 Sources consulted on oil exploitation in the Amazon include Sample, Butler, Miller, Brooke, and Finer. In 2008, Finer, *et al.* wrote, “Oil and gas projects affect the forest of all western Amazonian nations, but to varying degrees. For example, in both Ecuador and Peru blocks now cover more than two-thirds of the Amazon, while in Colombia that fraction is less than one-tenth. In Bolivia and western Brazil, historical impacts are minimal, but the area open to oil and gas exploration is increasing rapidly”. (2) For the record, it should be noted that an oil refinery has been operating in Manaus, the capital of the Brazilian state of Amazonas, since 1956-57.
- 6 The context for Sor Juana’s observation about eggs, found in her “Respuesta a Sor Filotea,” is the time spent in her convent’s kitchen when she was prohibited by her confessor from reading her books. Without her books and her scientific instruments, the intellectual and ever-curious Mexican nun had to study her

more mundane surroundings. The comparison of Elisa to Sor Juana is instructive. We do not know if Elisa is a reader, although it is clear that her neighbor and close friend Giles is. In any case, she has learned how to be an excellent reader of her surroundings. Director del Toro already revealed his familiarity with Sor Juana's writing in an earlier film, *El espinazo del diablo* (2001). In that film, Dr. Casares recites one of Sor Juana's many romances to Carmen, the director of the orphanage where the action takes place. The romance of the film figures in the Porrúa edition of *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz* in the section "Romances filosóficos y amorosos (sin fechas conjeturables)." It is the second of the "Tres 'Letras para cantar,'" and its first verse is "Afuera, afuera, ansias mías."

- 7 Within the disability debate surrounding this film, Sally Hawkins, who plays Elisa, has been criticized for "her poor skills in American Sign Language (ASL)." See Wilde, Crawshaw, and Sheldon, 1531.
- 8 In Spanish, the director described his early inspiration for the film in these words: "Empezó cuando tenía 6 años. Yo era un chiquillo y los domingos pasaban películas de terror en la televisión. Y vi *La mujer y el monstruo* a los seis años... y me enamoré de Julie Adams, pero me enamoré del amor que sentía la criatura por ella. Es decir, había una fascinación, que me conmovió muchísimo; de niño pensé ojalá y acaben juntos, pero no acabaron juntos, entonces me ha llevado cuarenta años corregir ese error cinematográfico" (Hernández Luján). For more on the director's early obsession with *Creature from the Black Lagoon*, see Borys Kit.
- 9 Two commentaries consulted suggest that Elisa's true nature never was human but amphibian, and thus at the end of the film the Creature restores her to her true being (Wilde et al., 1530; Siegel, 4, 6).
- 10 Most representative of the proposition that the three films form a trilogy is the article by Beatriz Martínez. There she writes, "Muchos consideran que *La forma del agua* supone el broche final a la trilogía que inició con *El espinazo del diablo* (2001) y que continuó con *El laberinto del fauno* (2006). Todas ellas estaban protagonizadas por personajes indefensos, puros de corazón que se encontraban inmersos en un panorama de inestabilidad política, cerrazón ideológica y degradación moral. Eran películas que se insertaban en el terreno de la fábula, pero en realidad se convertían como por arte de magia en potentes metáforas en torno al mal incrustado en nuestra sociedad. Había fantasmas y criaturas ancestrales, pero lo que daba más miedo eran las personas reales que ejercían su voluntad a la fuerza, a golpe de una dictatorial intransigencia."
- 11 The clearly non-human creatures of both *Laberinto* and *Shape* are of a different order from the ghost of the boy Santi in *El espinazo del diablo*. Santi is a dead

human being, but the creatures of the other films are distinctly not human, even if they may have or acquire some human qualities and skills. Also, in the two more recent films, del Toro creates elaborate settings to depict places which, regardless of whether or not they simply exist in the protagonists' dream (*Shape*) or fantasy world (*Laberinto*), do exist on the screen in a visually compelling way for the viewer. There is nothing similar to these make-believe sets in *Espinazo*.

- 12 Whether or not the two resurrections are literal or imagined is immaterial here. Narratively, the deaths of both female protagonists are followed by the depiction of a resurrection, with which each film comes to an end.
- 13 Del Toro himself was, and is, upper-class, blond, and male. He has claimed it was his accent in English that gave him away and invited discriminatory treatment at the border.

Works Cited

- Arnold, Jack, director. *Creature from the Black Lagoon*. Universal Pictures, 1954.
- Belinchón, Gregorio. "Mis queridos monstruos." *El País*, Madrid, 10 Feb. 2018. elpais.com/cultura/2018/02/09/actualidad/1518183534_818852.html.
- Brooke, James. "Pollution of Water Tied to Oil in Ecuador." *New York Times*, 22 March 1994. nytimes.com/1994/03/22/...pollution-of-water-tied-to-oil-in-ecuador.html.
- Butler, Rhett. "Oil Extraction: How Oil Production Impacts the Rainforest." *Amazon Watch*, 7 Jan. 2013. amazonwatch.org/news/2013/0107-oil-extraction-how-oil-production-impacts-the-rainforest.
- del Toro, Guillermo, director. *The Shape of Water*. Fox Searchlight Pictures, 2017.
- . *El Labertino del Fauno*. Wild Bunch, Telecinco, Estudios Picasso, Tequila Gang, Esperanto Filmoj, Sententia Entertainment, 2006.
- de la Cruz, Sor Juana Inés. "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz." *Obras completas*, Porrúa Editorial, 1977, pp. 827-48.
- Dillinger, Teresa L., et al. "Food of the Gods: Cure for Humanity? A Cultural History of the Medicinal and Ritual Use of Chocolate." *The Journal of Nutrition*, vol. 130, no. 8, Aug. 2000, pp. 2057S-2072S. www.academic.oup.com/jn/article-abstract/130/8/20576/4686320.
- Finer, M., et al. "Oil and Gas Projects in the Western Amazon: Threats to Wilderness, Biodiversity, and Indigenous Peoples." 2008. *PLoS*, vol. 3, no. 8: e2932. doi.org/10.1371/journal.pone.0002932.

"Goofs from The Shape of Water." *Atom Tickets*. www.atomtickets.com/movies/the-shape-of-water/241090/goofs.

"Guillermo del Toro." *Wikipedia*. www.en.wikipedia.org/wiki/Guillermo_del_Toro.

Hernández Luján, Raquel. "Crítica de La forma del agua, la película de Guillermo del Toro." *HobbyConsolas*, 5 March 2018. www.hobbyconsolas.com/reviews/critica-forma-agua-pelicula-que-guillermo-toro-inaugura-sitges-2017-168390.

Keegan, Rebecca. "How Guillermo del Toro Crafted the Perfect Monster-Romance for the Trump Era: In the Cold war-set *The Shape of Water*, the Mexican director takes aim at the desire to "Make America Great Again." *Vanity Fair*, 4 Sept. 2017. www.vanityfair.com/hollywood/2017/09/guillermo-del-toro-shape-of-water.

Kit, Borys. "How Guillermo del Toro's 'Black Lagoon' Fantasy Inspired 'Shape of Water,'" *The Hollywood Reporter*, 3 Nov. 2017. www.hollywoodreporter.com/news/how-guillermo-del-toros-black-lagoon-fantasy-inspired-shape-water-1053206.

Martínez, Beatriz. "Guillermo del Toro: 'Me dan miedo los seres humanos que creen tener la certeza absoluta.'" *El País*, 15 Feb. 2018. elpais.com/elpais/2018/02/13/tentaciones/1518525954_468740lhtml.

Miller, Andrew E. "Oil in the Peruvian Amazon: A 2015 Panorama." *Amazon Watch*, 6 February, 2015. amazonwatch.org/news/2015/0206-oil-in-the-peruvian-amazon-a-2015-pano.

Nicolini, Kim. "Surf N Turf: Love and Acceptance in Guillermo del Toro's *The Shape of Water*." 5 Jan. 2018, www.counnterpunch.org.

Rottenberg, Josh. "Guillermo del Toro's highly personal monster film *The Shape of Water* speaks to 'what I feel as an immigrant,'" *Los Angeles Times*, 5 Sept. 2017. www.latimes.com/entertainment/movies/la-et-mn-guillermo-del-toro-telluride-20170905-htmllstory.html.

Sample, Ian. "Amazon rainforest threatened by new wave of oil and gas exploration." *The Guardian*, U.S. edition, 12 Aug. 2008. www.theguardian.com/environment/2008/aug/13/conservation.forests.

Siegel, Ben. "In Defense of Dagon: Intertextuality in *The Shape of Water*." *Academia.edu*. n.d. www.academia.edu/36241084/.

"*The Shape of Water* (2017): Goofs," *IMDb*. www.imdb.com/title/tt5580390/goofs.

Walker, Hunter. "Donald Trump just released an epic statement raging against Mexican immigrants and 'disease.'" *Business Insider*, 6 July 2015. www.businessinsider.com/donald-trumps-epic-statement-on-mexico-2015-7#ixzz3fF897EIH.

Wilde, Alison, Gill Crawshaw, and Alison Sheldon. "Talking about *The Shape of Water*: three women dip their toes in." *Disability & Society*, vol. 33, no. 9, 2018, pp. 1528-32.

La articulación cinematográfica de la memoria en *El edificio de los chilenos* (2010) de Macarena Aguiló.

Natalia Ruiz-Rubio
Eastern Washington University
nruizrubio@ewu.edu

“Y lo omitido ronda, tan grande como los espectros del futuro”
—Paul Celan, *Amapola y memoria*

Abstract

In the documentary film *El edificio de los chilenos* (2010), Macarena Aguiló proposes a sentimental approach to research work that allows her to reflect on the mechanisms of memory and forgetfulness through the fragmented experiences of children participating in the Hogares project. Created by members of the MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria) in exile, the Hogares project was conceived as a utopian space to raise sixty children while their parents were fighting clandestinely against the dictatorship of Augusto Pinochet. This article analyzes the cinematographic articulation

of the memories of two generations, that of parents and children, and the contradictions when articulating a collective memory as a reconstruction of the past. Through the cartography of different memories, the documentary questions our access to the institutionalized past through a national memory policy that marginalizes the experiences of the so-called “post-dictatorship” generation. However, Aguiló does not conceive her documentary as a collective generational vision of the past, but rather *El edificio de los chilenos* poses a painful search for identity through the eyes of the child and the fiction of the experiences of its protagonists. In this sense, *El edificio de los chilenos* shares with other documentaries *Mi vida con Carlos* (2009) by Germán Berger, *El eco de las canciones* (2010) by Antonia Rossi, the articulation of forgetfulness within a child's autobiographical story. Through these memories, these documentaries claim a social and ethical participation that articulates the political sphere within the intimate family environment.

Keywords: child's perspective; dialogue; social memory; subjectivity

Resumen

En el documental *El edificio de los chilenos* (2010), Macarena Aguiló plantea un trabajo de investigación emocional que le permita una reflexión sobre los mecanismos de la memoria y el olvido a través de las experiencias fragmentadas de los niños participantes en el proyecto Hogares. Creado por miembros del MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria) en el exilio, el proyecto Hogares fue concebido como un espacio utópico para criar a 60 niños mientras sus padres luchaban clandestinamente contra la dictadura de Augusto Pinochet. Este artículo analiza la articulación cinematográfica de las memorias de dos generaciones, la de padres e hijos, y las contradicciones a la hora de articular una memoria colectiva como reconstrucción del pasado. A través de las cartografía de diferentes memorias, el documental cuestiona el acceso al pasado institucionalizado por una política nacional de la memoria que marginaliza las experiencias de la llamada generación de la “post-dictadura”. Sin embargo, Aguiló no concibe su documental como una mirada colectiva y generacional al pasado sino que *El edificio de los chilenos* nos plantea

una dolorosa búsqueda de la identidad a través de la mirada infantil y de la ficcionización de las experiencias de sus protagonistas. En este sentido, *El edificio de los chilenos* comparte con otros documentales *Mi vida con Carlos* (2009) de Germán Berger, *El eco de las canciones* (2010) de Antonia Rossi la articulación del olvido desde un relato autobiográfico infantil. A través de estas memorias estos documentales reivindican la participación social y ética que articule tanto el ámbito de lo político como el ámbito familiar e íntimo.

Palabras clave: perspectiva infantil; diálogo; memoria social; subjetividad

Existen diferentes nombres, generación de la post-dictadura (Roos), generación de la post-memoria (Hirsch) o generación de los hijos (Jeftanovic), para denominar a una generación heterogénea que, o vivió durante su infancia los efectos de las dictaduras en el Cono Sur, o que, además, nunca conoció a sus padres desaparecidos o asesinados durante las mismas. Ya se use “Hijos de la dictadura”, “o hijos de la filiación” o simplemente los “Hijos” hay que tener en mente de que no se trata de un movimiento organizado, excepto en aquellas ocasiones como en Argentina donde los H.I.J.O.S, Hijos por la Identidad y la Justicia contra el olvido y el silencio, se han organizado políticamente. Por otra parte, su posición hacia el proyecto de sus padres difiere radicalmente. En algunos casos, entre los que se incluye el proyecto de Macarena Aguiló vemos una simpatía hacia ese proyecto. Otros documentales argentinos como *Papá Iván* (2000) de María Inés Roque o *M* (2007) de Nicolás Prividera también parecen adherirse al proyecto político de sus padres. Sin embargo, otros hijos han optado por un distanciamiento y cuestionamiento de la memoria de sus padres como es el caso de Albertina Carri en su documental *Los Rubios* (2003). Con el tiempo, el término “hijos”, que inicialmente señalaba los lazos biológicos con desaparecidos y militantes, ha adquirido un uso simbólico para incluir a todas aquellas personas cuya infancia o adolescencia

estuvo marcada por las experiencias de las dictaduras en el Cono Sur. De ahí que su experiencia esté más cercana a la formulación de Susan Rubin Suleiman de “generación 1.5” para incluir a los niños que experimentaron de primera mano los acontecimientos, pero cuya memoria difiere de la de sus padres y está marcada por la imposibilidad de representarla. Otra posible denominación es la de “generación de los huérfanos” planteada por Rodrigo Canóvas, quien en 1997 se preguntaba “¿Quién nos habla en la nueva novela chilena?” y aseguraba que el sujeto enunciador es un huérfano: “De modo inconfundible un huérfano. Es como si el sujeto se hubiera vaciado de contenido para exhibir una carencia primigenia, activada por el acontecimiento histórico, el de 1973”. (39) De igual modo, el cine, y en particular el género del documental, ha permitido la intervención de estos huérfanos que no solamente entablan un diálogo intergeneracional con sus padres, sino que buscan participar activamente en los procesos de construcción de una memoria social. Según Ignacio Álvarez las obras surgidas en la postdictadura chilena tienen elementos comunes en torno a la figura del huérfano como metáfora de unos protagonistas que, por un lado, fueron abandonados por los padres y, por otro, no conocen su propia historia (1). En el documental *El edificio de los chilenos* (2010), Macarena Aguiló plantea un trabajo de investigación emocional que le permite una reflexión sobre los mecanismos de la memoria a través de las experiencias fragmentadas de los niños participantes en el proyecto Hogares. Creado por miembros del MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria) en el exilio, el proyecto Hogares fue concebido como un espacio utópico para criar a sesenta niños, entre los que se encontraba la directora Macarena Aguiló, mientras sus padres luchaban clandestinamente contra la dictadura de Augusto Pinochet. Macarena tenía cuatro años cuando fue enviada a vivir con su madre, exiliada en Francia y no regresó a Chile hasta cumplir los diecinueve años después de vivir en Francia, Bélgica, Cuba, y Uruguay. Si bien el proyecto Hogares fue concebido como una respuesta pragmática para reclutar militantes que volvieran a Chile, también

se convirtió en un proyecto utópico que quería reformular el concepto de familia. Fue visto con mucho recelo desde la cúpula del movimiento del MIR ya que iba más allá del proyecto político al formular la reestructuración de las relaciones de pareja, del concepto de familia y de la educación de los hijos con unos valores revolucionarios.

En las siguientes páginas se analiza la articulación cinematográfica de las memorias de algunos de estos niños a partir de la estructura fragmentada del documental, la resignificación de los objetos y de los testimonios de los entrevistados y la perspectiva infantil como dispositivo de distanciamiento. A través de la cartografía de diferentes memorias, el documental cuestiona el acceso al pasado que institucionaliza el recuerdo de los padres pero que marginaliza las experiencias de sus hijos. Al contrario, al incluir las contradicciones y disidencias de los adultos a la hora de dotar de significado sus experiencias como niños y los efectos de dichas experiencias en el presente, el documental comparte el llamado “giro subjetivo” de la producción postdictatorial para situar la memoria política en el ámbito familiar. Así *El edificio de los chilenos* plantea una búsqueda de identidad a través de la mirada infantil de sus protagonistas que es también una construcción de su memoria política para reclamar una participación social en el presente.

En el período postdictatorial chileno, precedido por el golpe de estado de 1973 y la dictadura de Pinochet hasta 1989, el cine se ha constituido en un espacio donde confluyen diversas memorias e imaginarios colectivos y ha contribuido a la articulación de los procesos de memoria y olvido. En un primer lugar se produjeron grandes relatos fundacionales, de los que sirve de exponente la trilogía de Patricio Gúzman *La Batalla de Chile* (1975, 1976, 1979), centrados en una macrohistoria de lo político y desarrollados en los espacios públicos. Sin embargo, las más recientes producciones han optado por un acceso al pasado desde la intimidad y mediante un relato con elementos autobiográficos como es el caso de *Machuca* (2004) de Andrés Wood.¹ Dentro

de esta producción destacan documentales que buscan incluir la perspectiva infantil de una generación, la de los hijos, que recuerda un vacío. Cabe mencionar documentales como *Mi vida con Carlos* (2010) de Germán Berger, *El eco de las canciones* (2010) de Antonia Rossi y *El edificio de los chilenos* (2010) de Macarena Aguiló. Son documentales que se centran en la microhistoria, en los aspectos cotidianos y en las experiencias personales a través de una enunciación autobiográfica. Como ha señalado Ilse Logie, la producción de los hijos se caracteriza por acceso al pasado a través de posturas enunciativas nuevas (4). Entre ellas se encuentran el uso de la perspectiva infantil y la autoficción como manera de insertar lo político en el ámbito familiar a través de los detalles cotidianos, los juegos infantiles, los sueños y los juguetes y dibujos.

Como rama de la historia social, la microhistoria permite profundizar en los cambios socio-políticos a través de los hechos cotidianos. Sin embargo, el relato de la microhistoria, a diferencia de la macrohistoria, no busca la creación de una teoría uniforme y totalizadora, sino que cuestiona aquellas áreas que la macrohistoria no ha abordado. Como ha señalado Beatriz Sarlo el debate sobre la memoria se ha desplazado en los últimos años desde el discurso histórico de los eventos políticos hacia las subjetividades con la intención de defender la existencia de múltiples memorias frente a la patrimonialización por parte de las instituciones estatales de la memoria pública, que es “esa forma de la historia transformada en relato o monumento que no designamos simplemente con la palabra historia porque queremos subrayar su dimensión afectiva y moral, en suma, identitaria” (216). Dentro de esta corriente, comienza a prestarse atención a la historia de los niños y sus memorias de la dictadura. Es el caso del proyecto de investigación de Patricia Eliniana Castillo-Gallardo y Alejandra González-Celis y su documentación de las tácticas de resistencia y de las prácticas cotidianas de los hijos de la izquierda chilena. Estas autoras tienen como objetivo una reconstrucción historiográfica de la infancia “considerando

a los niños como activos productores de significados y significaciones” (909).²

El edificio de los chilenos comienza en una mise en abyme cuando Macarena se ve en la televisión, como en un espejo asincrónico, en un programa que relata su secuestro durante 20 días por la DINA, las fuerzas de seguridad chilenas, para obligar a su padre a salir de la clandestinidad. Sin embargo, contrasta la información oficial del noticiario, que la convierte casi en heroína, con sus recuerdos de las voces de los niños del centro de acogida donde estuvo y la reflexión sobre la falta de memorias sobre esos días, de los que solo conserva la molestia que le produce la luz otoñal como elemento sintomático de ese vacío. Al final de esta secuencia, Macarena recibe una llamada telefónica que le pregunta: “¿Te viste? Sí, me ví” (*Edificio*, 1:47), reponde Macarena adulta, produciéndose una identificación momentánea de tres memorias: la niña del evento histórico narrado en televisión, la niña de sus recuerdos y su yo adulto. Después de su secuestro, Macarena, con 4 años, fue enviada a vivir con su madre, exiliada en Francia y no regresó a Chile hasta cumplir los 19 años. En su viaje por Francia, Bélgica, Cuba, y Uruguay, fue recopilando y guardando las cartas y dibujos de su infancia, quizás pensando que estos documentos serían en el futuro una manera de entender su presente como niña y su pasado como adulta. Tras un barrido en negro en el que aparece el título, vemos a Macarena abrir un baúl lleno de cartas, dibujos y objetos de su infancia. Mientras observa los dibujos y cartas desorganizados en el bál, escuchamos una voz infantil en *off* que relata un sueño repetido de una serpiente que se enrolla. Aunque a veces Macarena pueda atrapar a la serpiente, ésta sigue enrollándose y creando un túnel que simboliza su memoria. Tanto el sueño como el cajón se combinan para representar metafóricamente la dificultad de acceder a este pasado, constituido en un archivo cerrado.

El archivo como metáfora de la memoria nos plantea una serie de relaciones entre lo dicho y lo no dicho, lo que se recuerda y lo que se olvida, marcadas por la mediación en la que destaca “su función de participar en

un proceso de traslado, traducción y transmisión de datos e imágenes y textos, entre sujetos y cultura” (Bongers 68). Esta noción del archivo como mediación, como acceso oblicuo al pasado, ha sido planteada por Marianne Hirsch en su concepto de postmemoria. Según Hirsch, la postmemoria es un instrumento de transmisión intergeneracional por el cual los hijos de los supervivientes del Holocausto tienen un vínculo mediado, principalmente a través de las fotos y rituales familiares, con la fuente de la memoria. Si bien este acceso mediatizado, oblicuo y fragmentado al pasado es un elemento compartido por las experiencias de la generación de los hijos en el Cono Sur, la estructura de transmisión propuesta por Hirsch es mucho más compleja en el contexto de las dictaduras conosureñas ya que no se puede hacer una separación entre testigos directos e indirectos. En muchos casos estos hijos fueron testigos y protagonistas de la violencia política y los proyectos de sus padres, aunque tengan dificultad para articular las experiencias vividas. La figura del sobreviviente se ha instaurado como la posición privilegiada para relatar el horror de la experiencia traumática (Lattanzi 103). Así la ética del testigo ha valorado el testimonio como método enunciativo y organizativo de la memoria. Sin embargo, muchas de las producciones recientes, entre las que se encuentra *El edificio de los chilenos* cuestionan esta fe ciega en el testimonio al mostrar las diferentes versiones y contradicciones que dichos testimonios plantean.

Estas fotos, dibujos, y espacios vacíos como el edificio de apartamentos en Cuba o el patio de recreo de su infancia, se convertirán a lo largo del documental en una búsqueda de anclajes para los recuerdos porque cada imagen de estos artefactos es una experiencia del pasado con varias capas de significación. En esta resignificación de los objetos del archivo de Macarena, son especialmente importantes las cartas que intercambió con su madre, en la clandestinidad en Chile, ya que van a articular la estructura temporal del documental para organizar la memoria de Macarena y su diálogo con las memorias de su madre.

Así, se intenta dotar de sentido al pasado desde el presente en una mirada retrospectiva que permite insertar la subjetividad infantil como proceso de indagación del sujeto enunciador.

En un principio Macarena Aguiló no sabía que la primera persona sería la perspectiva elegida: “Eso lo empezó a dar el desarrollo del proyecto y la mirada externa también, el espejo de que este proyecto como película era posible realizarse siempre y cuando me hiciera cargo de que lo que estaba contando lo había vivido yo” (Estevez). El relato autobiográfico permite dotar al pasado de significaciones que se proyectan en el futuro. Como se repite en el documental, estos procesos de memoria son dolorosos y están dominados por la figura del testigo y su voluntad de recordar fielmente, a pesar de las contradicciones. La presencia de Macarena Aguiló en el documental es significativa ya que decide contar en primera persona el documental, incluyéndose con un testimonio por una cuestión ética, como ella misma ha confesado en una entrevista. Macarena Aguiló no creía posible poder pedir a sus compañeros de infancia enfrentarse a un pasado doloroso sin hacerlo ella misma. Y por otro lado, con su presencia en el documental, está señalando a la perspectiva subjetiva del mismo, para no permitir la colectivización del testimonio y de las experiencias. Sin duda, la realizadora es consciente de la posibilidad de que el documental sea visto como una experiencia colectiva de los niños del Proyecto Hogares en lugar de múltiples experiencias fragmentadas y a veces contradictorias. En este sentido, Andreas Huyssen ha señalado el peligro de una hipertrofia de la memoria ya que ante la excesiva demanda y circulación de memorias éstas se convierten en objetos de consumo perdiendo su dimensión crítica y ética (10). Por eso Alberto Giordano plantea que en los textos autobiográficos el autor debe asumir un riesgo y “dejarse conmover por la experiencia transformadora de lo íntimo” (26). De esta manera esta experiencia transformadora es un ejercicio ético que va más allá de la rememoración del pasado para plantear una transformación del presente.

El documental es un collage de memorias con testimonios de los padres biológicos, los padres y hermanos sociales de la directora Macarena Aguiló, así como de testimonios de otros participantes en el proyecto Hogares. Sin embargo, no encontramos testimonios coherentes y organizados de los niños, sino que se superponen los silencios y las reacciones ante los testimonios de los entrevistados. De esta manera se problematiza la memoria y su reconstrucción a través de una representación fragmentada que refuerza la tesis principal acerca de la imposibilidad de recordar. En otros momentos asistimos a la dificultad de verbalizar la sensación de abandono y la exigencia emocional que provoca el desarrollo de la historia al enfrentarse a las expectativas de cómo recordar y cómo olvidar. En estos momentos, la cámara opta por centrarse en Macarena y su relación con este dolor en lugar de continuar con el primer plano de los protagonistas para evitar la espectacularización del dolor del testigo.

Para evitar acabar convertidos en víctimas, aunque los protagonistas señalan el vacío existente ante el abandono y la falta de memorias, también defienden su agencia infantil. Por ejemplo, Macarena le explica a Pablo, su padre social, que fue ella la encargada de tomar muchas de las fotos de su estancia en Cuba en parte por tener conciencia de ser la responsable de transmitir la memoria de las experiencias en el proyecto. En otros momentos, son importantes los testimonios de la falta de memoria por parte de los participantes en el Proyecto Hogares, tanto de los padres como de los hijos. Por una parte, la falta de memoria de los padres que nunca han admitido hasta ahora que abandonaron a sus hijos por una causa política en aras de un futuro mejor para ellos. Por otro lado, el dolor de los hijos, que, si bien no entendían el motivo de sus padres tuvieron que callar sus sentimientos y formar parte del proyecto social utópico de sus padres. El proyecto, fraguado en Francia e iniciado gracias al apoyo del gobierno belga, se trasladó a Cuba a principios de los años ochenta en donde se desarrolló y acabó desintegrándose

unos años más tarde. En el documental, aparece también la perspectiva de los vecinos cubanos que presentan sus memorias positivas de este proyecto: la libertad de los niños, la inversión de los papeles de género ya que son los hombres los encargados del cuidado de varios hijos sociales y las tareas domésticas, y la presencia de un edificio lleno de chilenos, imagen que da título al documental. Pero también se observan ciertas críticas como el hecho de que los niños chilenos se apropiaran de la calle para sus juegos o de la abundancia material de juguetes y recursos en contraste con las carencias de la sociedad cubana.

Como hemos ido analizando, *El edificio de los chilenos* utiliza diferentes estrategias para articular estas memorias y para crear un espacio de creación activa para todos sus participantes. En primer lugar, con el manejo de la cámara al hombro, se nos señala que se trata de una argumentación más que una narración coherente a la que se añade la presencia de la realizadora en el documental para romper con la ilusión de la representación de los testimonios como forma de acceder al pasado. Si bien pudiera parecer que Macarena Aguiló plantea en la primera parte de su documental un reencuentro nostálgico con su pasado a través de su experiencia en el proyecto Hogares, la autoficción se utiliza con un mecanismo de distanciamiento. Por ejemplo, la *voz en off*, tanto de Macarena Aguiló como adulta y la ficcionalización de su voz de niña, que fue superpuesta después del montaje de las imágenes, crea una segunda lectura del pasado a través de la mirada de la infancia, es decir, los objetos son representados a través de la violencia de la experiencia vista desde la infancia. Además, esta falta de sincronía entre imagen y narración en *off* nos señala la ruptura temporal entre pasado y presente, y la dificultad que los niños, ahora adultos, encuentran para incluirse en esta reconstrucción de su participación en la historia chilena. Por lo tanto, a través del montaje, es decir, de la yuxtaposición de materiales y de la autoficción, se provoca un efecto de realidad, es decir, una memoria. Se trata por lo tanto de una

producción activa del acontecimiento y de un proceso de creación de las memorias, en la que el documental se convierte, según Juan Carlos Arias, en un tipo particular de ficción que presenta los elementos que la componen desde un doble mecanismo (52). Por un lado, las imágenes, las cartas, los artefactos, es decir, la investigación de archivo, remiten a un mundo histórico, son elementos referenciales. Pero por otro, la articulación cinematográfica permite que estos materiales se revelen como memorias. Este proceso se lleva a cabo principalmente a través de la falta de un hilo narrativo aparente, la superposición de significados, y la ficcionalización, elementos que facilitan la inclusión de la perspectiva infantil y que apuntan a los diferentes mecanismos de la memoria.

En particular, son importantes las cartas ya que son la columna vertebral organizadora del documental. Macarena conserva las cartas que le escribió a su padre en su infancia pero que nunca le envió y todas las cartas de su madre, enviadas desde la clandestinidad. A través de las cartas se hace referencia a una serie de mediaciones que separan el objeto de su realidad histórica. En principio, las cartas eran fotografiadas y convertidas en negativos para poder ser enviadas clandestinamente al extranjero. Por lo tanto, no hay una presencia del original, sino una reproducción que se hace pasar por real. Además, las cartas enviadas a Macarena utilizan una variedad de nombres como Dorotea o Andrea para ocultar la identidad del destinatario y una posible indentificación del emisor. Por esta razón, Macarena encuentra en ocasiones dificultades para indentificarse como protagonista y receptora de las cartas enfatizando el vacío y la desconexión que sentía como niña. Además, en estas cartas podemos adentrarnos en la percepción infantil de la realidad y observar nociones emergentes de compromiso ético y político de los niños. Por ejemplo, Andrea, la hermana social de Marcarena, comenta el hecho de que sus padres nunca utilizaran su nombre real en las cartas y de que tuviera diferentes “nombres políticos” señalando que los niños eran concientes de

estar participando activamente en el proyecto de sus padres. Por otro lado, existe un cuestionamiento de la visión de los adultos. Por ejemplo, Macarena menciona en sus cartas su educación en el sistema cubano siguiendo el modelo del nuevo hombre del Che Guevara para cuestionar a su padre social, Pablo, cuando éste no se muestra coherente con sus propias órdenes. Por ejemplo, cuando reta a Macarena por lavar la ropa en el fregadero, ella le señala que él hace lo mismo y reflexiona sobre su papel como niña: “a los adultos no se les puede dar consejo, pareciera que uno no tiene mentalidad para saber lo que está correcto y lo que no lo está.” (*Edificio*, 47:56). En estas yuxtaposiciones de testimonios desde el presente y las cartas, podemos ver las tensiones intergeneracionales al recordar la vida en Cuba, pero también el posicionamiento político y ético desde una perspectiva infantil.

El regalo de las cartas a su madre es un artificio narrativo que superpone pasado y presente en un mismo espacio a través de dos protagonistas y que plantea las contradicciones de la memoria de dos generaciones. Hacia el final del documental, Macarena decide organizar todas las cartas de forma cronológica empezando en el año 1975. Además, reescribe electrónicamente estas cartas, a modo de reescritura activa del pasado. Al entregárselas a su madre, este regalo obliga a su madre a reencontrarse con el pasado a través del montaje y la memoria de su hija. Esta intervención constituye una lectura incómoda que abre el diálogo entre madre e hija y obliga a su madre a una reflexión sobre la aceptación del abandono de su hija, la justificación repetida de la decisión de volver a Chile que existe en las cartas y la imposición a su hija de la responsabilidad de tomar decisiones que le correspondían a ella como madre. Por ejemplo, la decisión de quedarse con su padre social en lugar de ir a La Beca, internado chileno en Cuba, o la falta de poder de decisión para acompañar a su padre social una vez que este decide dejar el proyecto e irse de Cuba. Además, este intercambio subraya la violencia de una memoria histórica de los padres que borra la vivencia de estos niños y

que pone de manifiesto las heridas sin cicatrizar. Según Macarena Aguiló, este artificio narrativo que la obliga a mirarse en su madre a través de las cartas, es también una reflexión sobre su propia maternidad, que permite una revisión del pasado como articulación presente del futuro para repensar nuevas formas de participación social.

En la articulación cinematográfica de la memoria en *El edificio de los chilenos* resalta la importancia de la creación activa de memorias a través de la autoficción a la que se recurre para presentar los testimonios desde una perspectiva infantil sobre el pasado al mismo tiempo que se insertan las actitudes y consecuencias de estas experiencias marchadas por el silencio. Es el caso del hermano social de Macarena Aguiló, Gerardo, que se niega a ofrecer su testimonio, “no tengo nada que decir, no me interesa” (*Edificio*, 20:12), pero que, a través historia animada, en comic y después trasladada a imágenes en movimiento, cuenta su testimonio mediante el uso de una perspectiva infantil y la ficcionalización de su experiencia. A través de diferentes cortos animados nos presenta el abandono y las relaciones filiales con otros de sus hermanos sociales ya que Macarena estuvo en una familia con otros tres hermanos sociales, Gerardo, Andrea y Manuela, la menor y que no recuerda nada de su llegada al proyecto. En esta ficción, el edificio, como símbolo del proyecto, aparece aislado en medio del mar, al cual van cayendo niños que son arrojados por unas manos. Se representa en estas imágenes la incertidumbre y el dolor de la separación de los padres. Al final, el edificio se deshace inundado por el llanto de los niños, que van abandonando el mismo. La autoficción de Gerardo no solo le permite insertar su mirada infantil de forma simbólica, sino que busca cuestionar un discurso de la memoria oficial: como hijo debe estar agradecido a sus padres por el sacrificio por un mundo mejor para sus hijos lo cual no le permite incluir su propia experiencia silenciada del pasado. Estas autoficciones sirven para señalar la falta de diálogo entre padres e hijos. Como indica la hermana de Macarena “son gente que afectivamente no están preparados para

hablar. Yo creo que es gente que no ha hablado, nada. Gente que no habla de lo que vivió, de cuanto le dolió” (*Edificio*, 1:27:07). Ella cuestiona el silencio de los padres que nunca le contaron la historia de Macarena, del proyecto y de su participación política. Otros de los participantes del proyecto también señalan esta falta de diálogo. En una conversación con Macarena, Rodrigo defiende su activa participación política desde la niñez y afirma: “Ella me preguntó y yo dije que sí” (*Edificio*, 24:52) cuando relata que su madre le preguntó si quería participar en el proyecto Hogares mientras ella se iba clandestina a Chile y él le respondió afirmativamente. Sin embargo, Rodrigo adopta la fórmula del distanciamiento para ocultar el dolor de la separación. Cuando Macarena le pregunta si ha hablado con su madre sobre esta separación, Rodrigo la interpela preguntándole: “No recuerdo nunca haberle dicho nada, aunque he tenido miles de veces la oportunidad. Tengo la oportunidad, lo puedo hacer ahora por teléfono, si quieres” (*Edificio*, 1:17:05). Vemos que los participantes oscilan entre una afiliación al proyecto político de los padres como manera de enfrentarse al vacío y al hecho traumático del desarraigo o una negación del mismo ya que se trata de una autoridad que impone una memoria.

Quizás el mayor logro del documental es la recuperación de las memorias infantiles como apertura de un diálogo con los padres sin que estos dominen el discurso. En buena parte de la narrativa chilena los padres organizan la historia: “Es como si una parte de nuestra narrativa quisiera protegerse del olvido, pero también de los problemas que entraña la construcción presente de la historia, y por eso recurriera a la autoridad de los mayores” (Álvarez 7).

Así pues, el documental se vuelve un instrumento de creación de memorias que permite la apertura del archivo mediante diferentes estrategias como los cortos de animación o los dibujos para subrayar los vínculos emocionales con los eventos políticos y aborda los procesos que intervienen en las políticas de la memoria y del olvido. Es una interacción con el pasado para señalar la imposibilidad de reconstruir dicho periodo y una ruptura con ciertas

narrativas ontológicas, que equiparan imagen a realidad, y que normativizan las modalidades para recordar y olvidar como forma de participación cívica en el espacio nacional. Por eso, como nos plantea el Macarena Aguiló en *El edificio de los chilenos* la memoria histórica en América Latina, y en concreto en Chile, debe ayudar a conceptualizar el acceso al pasado insertando múltiples memorias, incluyendo las invisibles, como las memorias infantiles. Además, el documental de Macarena Aguiló reflexiona sobre el fracaso político de una utopía colectiva e intenta generar un puente entre este pasado utópico y el presente de una sociedad apática, reivindicando un espacio de enunciación propio. En *El edificio de los chilenos* se presenta el reto de representar el vacío que sienten estos adultos en lugar de una investigación documentada de la participación política de sus padres. “Vacío es solo un camino que se llena al recorrerlo” (*Edificio*, 1:31:13) es la reflexión con la que se cierra el documental y que busca rescatar el pasado de la violencia política desde la mirada infantil. La articulación cinematográfica de la memoria permite el acceso y creación de un archivo que se reorganiza en diferentes memorias individuales como parte de un proyecto político del pasado con la intención entablar un diálogo intergeneracional para imaginar nuevos proyectos sociales en el presente.

Notas

- 1 Hay que señalar que, si bien el género del documental ha tenido un papel protagonista en el debate sobre la construcción de la memoria en Chile, el relato ficcional ha sido clave para acceder al pasado y reconstruir la historia reciente del golpe y la dictadura. Además de la película *Machuca*, convertida en ejemplo paradigmático, surgen también las series televisivas *Los 80* (2008), *Los archivos del cardenal* (2011), y la más conocida *No* (2012) de Pablo Larraín.
- 2 El proyecto analiza las producciones simbólicas y los registros de la vida cotidiana como dibujos, cartas y entrevistas de la época. Las autoras en una primera aproximación analizan las perspectivas infantiles sobre el proyecto de sus padres y la violencia que les rodea y concluyen que los niños no solo aceptan la realidad, sino que la organizan y cuestionan mostrando incredulidad e incluso rechazo hacia las versiones adultas de los hechos. También en Chile el PIDEE (Fondo Fundación

para la Fundación de la Infancia Dañada por los Estados de Emergencia), fundado en 1979, se constituyó en un modelo institucional de asistencia a las familias y a los niños víctimas de la dictadura, creándose un archivo de materiales que se encuentra depositado en el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos.

- 3 El documental ha recibido críticas por la falta de testimonios de los cubanos y su participación en el proyecto. No sólo se ofreció alojamiento y educación gratuita sino que muchos cubanos, vecinos, contribuyeron de forma individual con el proyecto.

Obras citadas

- Álvarez, Ignacio. “Vuelven los padres: niños, historia y autoridad en la narrativa chilena reciente”. Ponencia leída en las jornadas *En el país de nunca jamás. Narrativas de infancia en el Cono Sur*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Estética. Santiago de Chile, 2 y 3 de octubre de 2013. https://www.academia.edu/6931028/Vuelven_los_padres_nin_os_historia_y_autoridad_en_la_narrativa_chilena_reciente?source=swp_share. Acceso 25 de septiembre 2018.
- Arias, Juan Carlos. “Las nuevas fronteras del cine documental: la producción de lo real en la época de la imagen omnipresente”. *Aistheis*, vol. 48, 2010, pp. 48-65.
- Bello, María José. “Documentales sobre la memoria chilena: aproximaciones desde lo íntimo”. *Cinémas d’Amérique Latine*, vol. 19, 2011, pp. 77-83.
- Bongers, Wolfgang. “Archivo, cine, política: imágenes latentes, restos y espectros en films argentinos y chilenos”. *Aisthesis*, vol. 48, 2010, pp. 66-89.
- Bracamonte, Jorge. “Nieblas en la razón. Culturas, regimenes y procedimientos políticos. Usos de la memoria y políticas en la narrativa postdictatorial”. *Revista Iberoamericana*, vol. LXIX, no. 202, 2003, pp. 155-64.
- Cánovas, Rodrigo. *Novela chilena: nuevas generaciones. Del abordaje de los huérfanos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1997.
- Castillo-Gallardo, P. E. y González-Celis, A. “Infancia, dictadura y resistencia: hijos e hijas de la izquierda chilena (1973-1989)”. *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, vol. 13, no. 2, 2015, pp. 907-92.
- El edificio de los chilenos*. Dirigido por Macarena Aguiló. Canal 13 UCTV e IKON TV (Holanda), 2010. DVD
- Estevez, Antonella. “Entrevista a Macarena Aguiló”. www.cinechile.cl. 26 de julio de 2010.

- Giordano, A. *El giro autobiográfico de la literatura argentina actual*. Buenos Aires: Mansalva, 2008.
- Jeftanovic, A. *Hablan los hijos: discursos y estéticas de la perspectiva infantil en la literatura contemporánea*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2011.
- Hirsch, Marianne. *The generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. Columbia UP, 2012.
- Huyssen, Andreas. *Present Past: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford University Press, 2003.
- Logie, Ilse. "Más allá del paradigma de la memoria: la autoficción en la reciente producción posdictatorial argentina: El caso de 76 (Félix Bruzzone)" *Pasavento: Revista de estudios hispánicos*, vol. 3, no. 1, 2015, pp. 75-89.
- Lattanzi, María Laura. "Nuevas construcciones y desmantelamientos de la memoria en tres documentales de cine autobiográfico argentino". *Aisthesis*, vol. 49, 2011, pp. 101-12.
- Richard, Nelly (ed). *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago de Chile: Cuarto propio, 2000.
- Roos, Sarah. "Micro y macrohistoria en los relatos de filiación chilenos." *Aisthesis*, vol. 54, 2013, pp. 335-51.
- Ruffinelli, Jorge. "Documental político en América Latina: un largo y un corto camino a casa (década de 1990 y comienzos del siglo XX)". Torreiro, Casimiro, y Josetxo Cerdán (eds.). Madrid: Cátedra, 2005.
- Rubin Suleiman, Susan. "The 1.5 Generation: Thinking about the child survivors and the Holocaust" *American Imago*, vol. 59, no. 3, 2002, pp. 277-95.
- Sarlo, Beatriz. "Postmemoria, reconstrucciones" *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pp. 125-57.
- Sonderéguer, María. "Los relatos sobre el pasado reciente en Argentina: Una política de la memoria". *Iberoamericana*, vol. 1, no. 1, 2001, pp. 99-112.

La conquista misógina en la memoria posfranquista: *Los girasoles ciegos* de Alberto Méndez.

Lisa DiGiovanni
Keene State College
ldigiovanni@keene.edu

Abstract

More than eight decades after its eruption, the Spanish Civil War (1936-1939) is still a point of division in Spanish society. Since the mid-1990s, new memorial accounts and novels have emerged that have explored the multiple types of violence during the dictatorship from the perspective of those who had been silenced. In this essay, I emphasize the role of misogynist discourses in postwar political repression and explore their literary representation in the novel *Los girasoles ciegos* (2004) by Alberto Méndez (Madrid, 1941-2004). The text constitutes an imaginative response that, by moving beyond a critique of violence, helps up to decipher the ways in which the Franco regime's supporters constructed a version of history to relentlessly defend patriarchal, nationalist, Catholic and colonial values. With its multiple narrators, thematic complexity

and fragmentary organization, the author denaturalizes the regime's underlying interdependent ideologies and deepens our understanding of their crucial role in the repression of republican women. The text invites us to imagine how gendered acts of domination contributed to the broader political goal of internal colonization, which meant the restoration of the hegemony of the military, the Catholic Church and the economic elites in postwar Spain. Through narrative strategies characteristic of literature, Méndez confronts the ways in which the Spanish Civil War has been glorified through social constructions of aggressive masculinity and, by extension, he renders visible the link between violence, gender and discourse.

Keywords: Spanish Civil War; Franco Dictatorship; Memory; Literature; Gender; Misogyny; Masculinity; Authoritarianism; Fascism; Contemporary Spanish Culture

Resumen

Más de ocho décadas después de su estallido, la Guerra Civil española (1936-1939) es aún un punto de escisión entre los españoles. Desde mediados de los años noventa se observa una oleada de memorias y novelas que han explorado los múltiples tipos de violencia durante la dictadura desde la perspectiva de los que habían sido silenciados. En este ensayo, enfatizo el rol de los discursos misóginos en la represión política de la posguerra y exploro su representación literaria en la novela *Los girasoles ciegos* (2004) de Alberto Méndez (Madrid, 1941-2004). El texto es una respuesta imaginativa que, al ir más allá de la crítica de la violencia, ayuda a descifrar la manera en que los partidarios franquistas construyeron una versión sesgada de la historia para defender implacablemente los valores patriarcales, nacionalistas, católicos y coloniales. Con sus múltiples narradores, complejidad temática y organización fragmentaria el autor desnaturaliza las creencias misóginas del régimen y profundiza nuestra comprensión de su papel en la represión de las mujeres republicanas. El texto nos invita a imaginar cómo tal acto de dominación contribuyó a la meta política más amplia de colonización interna, que significó la restauración de la hegemonía de los militares, la Iglesia Católica y las élites

económicas en la España de la posguerra. A través de las estrategias narrativas propias de la literatura, Méndez interroga las formas en las cuales la Guerra Civil española ha sido glorificada a través de ciertas construcciones de masculinidad agresiva y así hace visible el vínculo clave entre la violencia, el género y los discursos.

Palabras clave: Guerra Civil española; dictadura; franquismo; memoria; literatura; género; misoginia

Más de ocho décadas después de su estallido, la Guerra Civil española (1936-1939) es aún un punto de escisión entre los españoles. Desde mediados de los años noventa se observa una oleada de memorias y libros de historia que han explorado los múltiples tipos de violencia durante la dictadura desde la perspectiva de los que habían sido silenciados. Sebastian Balfour, uno de los historiadores más innovadores que ha estudiado la contienda, publicó en el año 2002 una investigación que propone una relectura de la versión sesgada del régimen acerca de la guerra. Balfour enfatiza cómo el concepto imperialista de la superioridad religiosa formaba la ideología del nacionalismo católico y servía para justificar la represión social, política, y cultural. Nos recuerda que el Ejército de África dirigido por Franco invadió la península en 1936 con la misión de destruir al enemigo ateo y restablecer la “auténtica” España católica (Balfour X).² Otros historiadores como Mary Vincent y Julián Casanova han situado así mismo el discurso franquista dentro de un marco escatológico señalando que, a través de una red de discursos e imágenes, los defensores de la dictadura se representaron a sí mismos como los poseedores de un mandato sagrado, proyectándose como los elegidos para llevar a cabo una cruzada. De modo semejante a los antiguos colonizadores españoles, los cruzados nacionalcatólicos españoles pretendían en pleno siglo XX defender el dominio imperial a través de la religión y los valores tradicionales de

aquello que definían como la Hispanidad. La maquinaria política de Franco trató de legitimar el golpe de estado al establecer una unión entre la Iglesia y el régimen y una visión hegemónica de un Estado católico “limpio”. Los partidarios de Franco usaron todo un léxico eufemístico como herramienta de conquista cultural y política.

Existen detractores de la versión franquista de la historia que reconocen que el discurso político-ideológico del régimen tenía dimensiones imperialistas y también patriarcales. Sin embargo, concuerdo con la historiadora Mary Nash en que nuestros conocimientos sobre las mujeres en la Guerra Civil y en la posguerra “siguen siendo fragmentarios y permanece la necesidad de revisar las perspectivas de género y avanzar en la investigación en este campo” (Nash, “Mujeres” 63). Muchos artefactos dan cuenta de cómo funcionaba el sistema social durante el franquismo. Los textos escolares de la posguerra resultan muy ilustrativos de cómo la figura de la mujer se convirtió en un locus para la articulación de los principios de la virtud católica y el nacionalismo.³ Un conjunto de instituciones, costumbres y leyes que prescribían la conducta femenina pasiva y piadosa fomentó una ideología social conservadora que trató de debilitar los intentos republicanos de desafiar los roles de género tradicionales.⁴ Los hombres eran representados como soldados y constructores de la nación, mientras que las mujeres eran definidas como esposas y madres. Este movimiento sociopolítico basado en la intolerancia religiosa y el chauvinismo agresivo fue particularmente desmoralizante para las mujeres de izquierdas que veían en la Segunda República un camino hacia la igualdad de género y de clase. Como mantiene la historiadora Helen Graham con respecto a las consecuencias políticas y económicas del franquismo, los aspectos de la identidad como la religión, la afiliación política, la clase, el género y la identidad sexual, definieron la experiencia particular de las mujeres durante la posguerra: “El género no puede significar una sola experiencia, porque siempre se divide en la clase socioeconómica y otras identidades culturales y

políticas” (“Gender” 183).⁵

Es de suma importancia entender la relación entre estas identidades y discursos y preguntar ¿qué tan central era la cuestión de género en la maquinaria dictatorial y qué rol tenía la misoginia en los actos violentos de la venganza política de la posguerra? Numerosos académicos han teorizado el papel de la literatura en las políticas de la memoria y han tratado de esclarecer cómo las atrocidades franquistas se ven representadas a través de la ficción. En particular, el tema de la misoginia en el contexto franquista y su interpretación literaria deben ser analizados con más profundidad. ¿Cómo retratar el vínculo entre la construcción social de la masculinidad y la justificación de la violencia? ¿Cómo escribir sobre la convergencia de discursos que crearon un conjunto de retos particularmente adversos para las mujeres republicanas? Se puede ubicar la novela *Los girasoles ciegos* (2004) de Alberto Méndez (Madrid, 1941-2004) dentro de esta formulación, la de usar textos literarios tanto para estudiar la representación de la posguerra como las relaciones de género. El texto es una respuesta imaginativa que, al ir más allá de la crítica de la violencia, ayuda a descifrar la manera en que los partidarios franquistas construyeron una versión sesgada de la historia para defender implacablemente los valores patriarcales, nacionalistas, católicos y coloniales. Con sus múltiples narradores, complejidad temática, organización fragmentaria, el autor desnaturaliza las subyacentes creencias misóginas y profundiza nuestra comprensión de la memoria traumática enraizada en la represión dictatorial que tuvo a la vez especificidades de género.

Para un entendimiento cabal, se debe interpretar *Los girasoles ciegos* en el contexto de su producción, es decir, durante la primera década del siglo XXI cuando la memoria de la Guerra Civil volvió a emerger de manera patente en la imaginación literaria. La urgencia de tratar el tema de la memoria surgió de varios factores, entre ellos la preocupación por el legado de la dictadura, las demandas de saldar cuentas con el pasado y la muerte inminente de

los perpetradores y las víctimas de la violencia dictatorial. Dentro de dicho panorama, Méndez publicó *Los girasoles ciegos* después de haberse dedicado al mundo de la edición y la militancia política en contra de la dictadura. Al fallecer en 2004, el año de la publicación de su novela, no llegó a ver su aceptación entre la crítica y el público. Según su familia “Los dos últimos años antes de publicar *Los girasoles ciegos* se dedicó a comprar libros de viejo escritos por los vencedores de la Guerra Civil, obras a las que no se había acercado nunca y consideraba interesantes para documentarse, y a escribir miles de cuartillas que luego fue puliendo y puliendo hasta finalizar su trabajo” (Intxausti). Efectivamente son las voces de los partidarios franquistas que Méndez convoca para subvertirlas y desnaturalizarlas y así generar una nueva forma de entender el pasado.

Se trata de una novela híbrida que abarca cuatro historias interconectadas de “derrotas” que tienen lugar en diversos ámbitos entre 1936 y 1942. Como indica Antonio Gómez López-Quiñones, los relatos “no solo comparten motivos y temas comunes, sino también personajes e hilos narrativos” (103). No obstante, me centro en la última historia que puede ser leída de manera independiente. Titulada “La cuarta derrota: 1942 o Los girasoles ciegos” esta sección fue adaptada al cine en 2008 por José Luis Cuerda.⁶ Esta narración presta especial atención a la alianza entre la Iglesia y el régimen y su complicidad en la persecución de las voces republicanas.⁷ Al mismo tiempo, Méndez llama la atención respecto a las formas en las que el régimen de Franco trató de controlar el comportamiento de las mujeres y cómo en este contexto el género, la clase y la religión determinaron la obtención o la pérdida de estatus y poder. Mediante el análisis de ciertas representaciones de personajes, sugiero que el texto pone de relieve las formas en que los discursos del régimen franquista crearon un sistema interseccional de opresión que legitimó actos de violencia, como la tortura física y psicológica. La interseccionalidad, una teoría sociológica y feminista desarrollada por Kimberle Crenshaw, sostiene que varias categorías

de prejuicio socialmente construidas están íntimamente relacionadas entre sí y forman parte de un complejo sistema de discriminación social y económica. La novela *Los girasoles ciegos* nos pide considerar cómo las formas de injusticia en la sociedad franquista no funcionaron de manera aislada, sino más bien en conjunto, creando de manera interseccional lo que la socióloga feminista Patricia Hill Collins llama una “matriz de dominación.”⁸

El concepto de la interseccionalidad es clave, pero este análisis va más allá del trabajo inicial que identifica las intersecciones de la identidad. Destaco cómo la novela relata los efectos de una ideología construida por discursos imperialistas y sexistas interdependientes. Méndez interroga las formas en que se utilizaron los discursos para controlar a las mujeres republicanas y sus cuerpos. El texto sugiere que tal acto de dominación contribuyó a la meta política más amplia de colonización interna, que significó la restauración de la hegemonía de los militares, la Iglesia Católica y las élites económicas en la España de la posguerra. Al marcar las relaciones de privilegio y de dominación, el presente ensayo profundiza las discusiones sobre la interseccionalidad. Méndez retrata tanto las identidades privilegiadas dentro del discurso colonialista como las marginalizadas. El entramado esquemático representa el poder desde la perspectiva del colonizador franquista y también del colonizado republicano. El efecto es notable; nos pide que consideremos cómo las categorías de identidad están definidas por los discursos del ambiente sociopolítico. El texto desnaturaliza el discurso franquista según el cual la familia simbolizaba las relaciones “naturales” de poder (el padre sobre el hijo, el hombre sobre la mujer). Sugiere que esas relaciones de poder determinaban a la vez la lógica de otras (los nacionales “vencedores” sobre los republicanos “vencidos”) que se definieron a través de un lenguaje paternalista.⁹ El texto también pavimentaba el camino para que los lectores cuestionen la posibilidad de desamarrar la memoria de los ideales políticos y éticos de los sujetos que recuerdan. Para fortalecer los argumentos que he planteado, utilizo, más

adelante, las propuestas teóricas de Elizabeth Jelin, Anne McClintock, Ania Loomba, y Rita Laura Segato.

La narración de *Los girasoles ciegos* se sitúa en Madrid en 1942, y gira en torno a una familia de cuatro miembros: Elena, una costurera de clase obrera y madre de dos hijos; Elenita, su hija adolescente que se ha echado al monte con su compañero, un joven poeta comunista; Lorenzo, el hijo menor de Elena; y, finalmente, su marido, Ricardo, un intelectual republicano obligado a vivir como “topo” en un armario por temor a represalias por sus compromisos políticos durante la guerra. Para mantener la apariencia de que Ricardo murió en la guerra, Lorenzo y Elena viven aislados del resto de la sociedad, en constante temor. La familia se enfrenta a las privaciones económicas, la pérdida de seres queridos, los repetidos ataques de las escuadras falangistas y las humillaciones diarias provocadas por los vencedores. El antagonista de la historia es el Hermano Salvador, el maestro de Lorenzo, anteriormente soldado fascista libertino, y ahora diácono, que cree que Elena es viuda. Este personaje representa la represión emocional, psicológica, y sexual que busca en la Iglesia una reafirmación de su papel de triunfo en la guerra o cruzada y una vía para reprimir su deseo sexual. Sin embargo, este termina rechazando el celibato doctrinal y comienza a acosar a Elena. Disfraza su deseo por ella como una preocupación benévola por su bienestar basado en una noción patriarcal de la familia que considera a la madre y al niño como subordinados a la figura del padre autoritario. En la escena final culminante, decide deshacerse de su hábito para satisfacer sus deseos carnales y ejercer poder sobre ella. Cuando ella se opone a sus avances sexuales, él explota en un ataque de rabia e intenta violarla. Ricardo entonces emerge del armario para defenderla, momento en el cual Salvador huye para notificar a la policía. Sabiendo que no había opción real para la supervivencia, Ricardo se lanza desde la ventana del apartamento, y de esta forma Salvador termina destruyendo a la familia.

El análisis que presento a continuación se centrará especialmente en

el comportamiento y las confesiones de Salvador. En ellos vemos creencias acerca de la naturalidad de la familia patriarcal, una división estricta de las esferas para las mujeres y los hombres, y la “verdadera naturaleza” de las mujeres como está ordenado por Dios. Este personaje da voz a un fanatismo religioso y bélico que supone una adhesión a la destrucción de identidades femeninas “negativas” como la “marimacho”, la “roja” y la “atea”. Puesto que estas identidades ya estaban “corrompidas,” cualquiera que tuviera más de una de estas identidades era subhumana y, por lo tanto, carecía de integridad corporal y de un reclamo legítimo de derechos humanos. A mi entender, Méndez lleva a cabo esta representación crítica a través de la creación de tres narradores diferentes: el Hermano Salvador, cuya narración adopta la forma de una confesión que busca justificar los acontecimientos que condujeron al encuentro violento final con Elena; Lorenzo, quien, ahora en la edad adulta, reflexiona sobre sus persistentes y traumáticos recuerdos de la infancia; y, finalmente, un narrador omnisciente en tercera persona que narra los acontecimientos a medida que ocurren.

La diversidad de las formas narrativas y corrientes temporales es significativa. La obsesión de Salvador por la “verdad” contrasta fuertemente con el monólogo interior y contemplativo de Lorenzo que cuestiona una serie de relaciones simbióticas entre el pasado y el presente, la realidad y la representación, y la historia y la memoria. El pasado para Lorenzo es difícil de alcanzar, accesible solo a través de los fragmentos de la memoria que están inevitablemente filtrados a través de una lente subjetiva. Además, su narrativa cataloga los efectos a largo plazo de la represión y la violencia de los años de la posguerra, y de esta manera subraya la presencia del pasado en el presente. Méndez yuxtapone estas lentes narrativas contrastadas con el fin de derribar las pretensiones de verdad del régimen franquista y señalar las distorsiones míticas a las que la historia había sido sometida durante el régimen. Como he sugerido, se aborda la política de género a lo largo de la novela; sin embargo,

el lector no tiene acceso a las reflexiones de Elena y su perspectiva de las operaciones paternalistas del Estado y la iglesia franquistas. También está ausente la voz del padre de Lorenzo. Como sugiere el título, es uno de los girasoles ciegos, sumergidos en la oscuridad por las fuerzas del régimen. A través de estos silencios y alusiones a la oscuridad y la ceguera, la novela ilumina la exclusión sistemática de la oposición en la esfera pública y como consecuencia los obstáculos al florecimiento de la diversidad intelectual. Me centraré ahora específicamente en el personaje de Salvador, ya que representa la confluencia de los valores del régimen que facilitaron la subordinación y cierta colonización de las mujeres republicanas y sus cuerpos.

Los mitos misóginos del patriarcado colonialista

La historia comienza con una confesión en la que el personaje principal, Salvador, hace referencia a la iconografía católica para reivindicar su papel en la Guerra Civil como un cruzado:

Todo comenzó cuando, siguiendo su consejo, Padre, me alisté en el Glorioso Ejército Nacional. Combatí tres años en el frente participando en la Cruzada [...] Contribuí con mi sangre a transformar el monte Quemado en un monte Exterminio. (105)

Este mito grandioso celebra la guerra como una batalla santa y al soldado masculino como un liberador triunfante en la lucha contra la secularización del proletariado que había “invadido” la patria. Salvador establece un paralelo entre la crucifixión de Jesús en el Gólgota y la Guerra Civil, reivindicando con ello el levantamiento militar, y el derramamiento de sangre, como un acto necesario en la trayectoria de la redención de la nación. Aquí es significativo el carácter colonialista del lenguaje del diácono, con su énfasis en la salvación y la purificación moral de los infieles. Esa retórica se puede encontrar en innumerables discursos de la posguerra difundidos por el régimen, como por

ejemplo aquél en el que Franco declaró: “No es un capricho el sufrimiento de una nación en un punto de su historia; es el castigo espiritual, castigo que Dios impone a una vida torcida, a una historia no limpia” (qtd. in Casanova, *La iglesia* 235). El lenguaje de Franco evoca conceptos coloniales que asociaban la virtud católica con la limpieza que, desde este punto de vista, simbolizó la superioridad moral de los colonizadores.¹⁰ Esta obsesión con la virtud de la identidad nacionalcatólica refleja la fijación con la conversión durante el período colonial. Como mantiene Jo Labanyi, esta preocupación era sobre todo la expresión de una intolerancia de la diferencia cultural (“Miscegenation” 58). De manera significativa, el discurso colonial español del siglo XVI legitimaba en gran medida el mestizaje como una forma de mejorar la raza. Sin embargo, como sostiene Labanyi, en realidad esta lógica normalizó la violación, es decir, el discurso colonial español transmitió el mito del hombre blanco que dona generosamente su semilla a la mujer de color, fundando de esta manera una nueva raza híbrida en la que las diferencias fueron trascendidas y redimidas (“Miscegenation” 58). En *Los girasoles ciegos* esta retórica colonial, que reivindica la redención de la mujer a través de la conquista y el sometimiento sexual, determina la perspectiva de Salvador y provoca su acosamiento a Elena. El desarrollo de ese personaje y su voz narrativa sirven para desterrar las dimensiones misóginas del discurso franquista y poner en cuestión el marco interpretativo del pasado que ha hecho invisible las consecuencias traumáticas del dicho discurso.

Antes de dar paso al análisis de las otras voces narrativas que obligan al lector a mediar entre diferentes realidades, es imprescindible profundizar más en el análisis de la retórica de Salvador y su énfasis en la necesidad de promover en la sociedad un entusiasmo patriarcal militante. Su léxico alude al escritor fascista Ernesto Giménez Caballero, cuya obra más famosa, *Genio de España* (1932), reúne los valores coloniales, católicos, fascistas, y patriarcales con la metáfora de la limpieza de la sangre del cordero, la ablución del pecado

de la mujer, y la purga del salvajismo de los izquierdistas. El escritor falangista comparó el Madrid republicano con la ramera de Babilonia, que simboliza tanto el pecado sexual como el anticristo mencionado en el *Libro de las Revelaciones o Apocalipsis* (cit. en Labanyi *Myth* 36-37). Por el contrario, con su uso abiertamente sexista y dogmático de la lengua, comparó al fundador de la Falange, José Antonio Primo de Rivera, con el Cordero de Dios que expió los pecados de España. Según Giménez Caballero, los falangistas pudieron rescatar la nación del mal, como los conquistadores habían hecho anteriormente durante el siglo XVI, mediante la difusión de sus genes regeneradores.¹¹ En *Los girasoles ciegos*, Salvador transmite las reflexiones escatológicas que formaban parte del discurso más amplio del régimen. Cuenta su historia en primera persona, continuamente reciclando los mitos bíblicos que definían a los hombres como los salvadores de la humanidad y a las mujeres como la fuente de su decadencia. Sin embargo, Salvador no es el poseedor de la narrativa. La yuxtaposición de perspectivas brinda abundantes oportunidades para el desenmascaramiento del autoengaño de los franquistas.

Es pertinente indagar el tipo de temporalidad que enfatizan los discursos del régimen que Salvador utiliza para guiar su comportamiento y justificar sus acciones. Una corriente visible en las reflexiones del diácono es la nostalgia por el pasado imperial en comparación con el estado degenerado de la humanidad en el presente. El pasado imperial se convierte así en sinónimo de la “Edad de Oro” y la modernidad en sinónimo de “la Caída”. El lenguaje nostálgico del diácono insiste en la idea de que la historia republicana de España fue una divergencia no “auténtica” que se salió de sus orígenes naturales, y que el régimen salvó al país al dirigirlo de nuevo a sus raíces católicas esenciales. El aspirante a sacerdote se ve a sí mismo como un pastor cuyo mensaje defiende la purificación moral de los elementos pecadores introducidos por la República. Salvador, cuyo nombre es simbólico, se compara a sí mismo con Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), el sacerdote de la corte de Luis XIV de

Francia y el defensor del absolutismo político: “Me sentí pastor y fui feliz al saber que había descarriados en mi rebaño [...] Como Bossuet hice acopio de mi cáliz para darles de beber los secretos del Señor” (118). Bossuet fue un político influyente que argumentó que el gobierno era divino y que los reyes recibían su poder de Dios.

De forma semejante, el Hermano Salvador, que cambia su uniforme militar por la sotana para luego volver finalmente a su identidad militar, representa la simbiosis entre la Iglesia y el Estado. Como soldado fascista está santificado y como diácono está militarizado. Haciendo referencia a la Segunda República, el diácono declara: “Ellos pretendieron alterar el orden de las cosas, modificar los designios del Señor, ignorando que *non est potestas nisi a Deo* y tuvimos que enseñar un nuevo orden a los inicuos” (107). La expresión *Non est potestas nisi a Deo* (gobernar es ilegítimo sin Dios) fue reconceptualizada por la Iglesia con el fin de retratar la Segunda República como una aberración ilegal o una divergencia de la trayectoria predestinada de España. Esta visión teleológica afectó en gran medida la forma en que los arquitectos del régimen representaron la historia. Así mismo, sirvió para establecer a los militares y falangistas rebeldes como mártires y para caracterizar los sufrimientos de la guerra como un preludio del martirio. De tal manera, el derramamiento de sangre del rebelde no solo se legitima, sino que también se ve como algo inevitable en el curso de la historia de la redención de la humanidad. Según este punto de vista, cada vez que había una “desorientación” surgía inevitablemente una “cruzada” (sinónimo de “colonización”) para silenciar a la oposición y por consiguiente justificarla en el nombre de Dios.

Este mito religioso del pasado que dio forma a la ideología política y militar del franquismo está a la vez basado en la misoginia. La “Caída” está ligada al pecado de Eva, “la ruina de la humanidad” causada por los deseos de una mujer. Durante el régimen, este dogma religioso nutrió las normas de género patriarcales que exigían el sometimiento de la mujer. En *Los girasoles*

ciegos la voz de Salvador sugiere que el régimen no impuso un silencio sobre la sexualidad de las mujeres necesariamente, sino más bien un cierto tipo de discurso basado en una lectura misógina de la Biblia, por lo que la mujer debía asumir una función estrictamente subordinada. Esta interpretación está claramente ilustrada en la confesión de Salvador:

No niego que intuí en Elena el ancestro de Eva, no el de la Eva hermosa, pura y grácil, formada para cautivar el corazón del hombre y subir con él en común vuelo hasta Dios, sino el de la Eva caída, desnuda y arrepentida, la primera inductora del mal. (119)

Aquí, Méndez pone de manifiesto la relación entre los significados atribuidos al cuerpo de la mujer a través de representaciones católicas y las ramificaciones de esos significados en la España de Franco. Salvador manipula la doctrina religiosa para sugerir que el cuerpo femenino es innatamente desviado e inferior, y a la vez oculta el privilegio masculino. Es decir, la superioridad del cuerpo masculino se observa en su posición normativa. El cuerpo femenino se convierte en el objeto de la mirada masculina, deriva en un espectáculo sexual. El autor parece sugerir que esta construcción de género tenía un propósito político más amplio en la posguerra de España; el cuerpo de la mujer republicana, imbuido de significado territorial, se convirtió en el lugar de la venganza. Para el bando nacional el control sobre el cuerpo femenino republicano representó la reafirmación de la superioridad moral e ideológica de los nacionales y la humillación definitiva de los vencidos. Mientras Salvador une la imagen de Eva con la de Elena en una figura moralmente corrupta, la sexualidad se convierte en el territorio de dominio. Para Salvador, la posesión de una mujer republicana se convierte en una metáfora de la supremacía nacionalista.

Hasta este punto he sostenido que *Los girasoles ciegos* es el vehículo con el que Méndez explora los lazos entre el sometimiento de las mujeres

republicanas y las ideologías imperialistas y patriarcales. El texto sondea los efectos del poder masculino y cuestiona el rol de la violencia misógina en el mandato nacionalista.¹² Nos hace trazar una línea entre la lógica franquista y la lógica colonial a través de las confesiones y actitudes de Salvador. Este personaje señala la continuidad: la posesión del cuerpo de la mujer siempre ha sido un robo de poder, un movimiento estratégico en un campo de batalla dominado por los hombres, por lo que el daño psíquico de la mujer violada se ha extendido a su familia y su comunidad. Según la antropóloga Ann Stoler, la sexualidad ilustra la iconografía del dominio (635). Del mismo modo, en *Los girasoles ciegos* la fantasía de dominación masculina de Salvador implica la cosificación del cuerpo de la mujer republicana. En el siguiente pasaje, Salvador revela su deseo carnal, pero al mismo tiempo afirma de manera contradictoria su supuesta pureza moral innata.

La carne es como los tigres que habitan el hombre, el Anfión que sabe con arte remover todas las piedras, mover todos, todos, los cimientos del alma. La carne, Padre, usted sabrá por el confesionario, es algo prodigioso. Puede inocularnos el orgullo de pecar e incluso la aviesa satisfacción de hacer gozar a un cuerpo que quiere morir y, a pesar de su humillación, exhala un grito de vida capaz de derretir el yunque sobre el que el soldado pretende forjar su acero. (106)

Aquí, la carne simboliza el deseo sexual invariablemente provocado por el cuerpo femenino. El deseo es el tigre (una criatura salvaje) que vive debajo de la piel del hombre, y también es el Anfión, el músico delicado de la mitología griega que construye los muros de Tebas al encantar a las piedras con su lira. Por un lado, la interpretación de la figura femenina (Elena) y el apetito sexual que ésta provoca sugiere la existencia de una profunda ambivalencia en el varón (Salvador). Ella es el agente agresor que debilita las defensas del sexo masculino en un lento proceso de desgaste.

Por otro lado, Elena es un peón que Salvador utiliza en su búsqueda de poder. Ella es un objeto del deseo que debe ser sometido y penetrado. La metáfora sexual del yunque -un bloque macizo- representa el cuerpo de la mujer, mientras que el acero simboliza el instrumento masculino de dominio. El deterioro del yunque en la fantasía de Salvador presagia la destrucción de Elena. De esta manera, el acero de Salvador se convierte no solo en una herramienta simbólica de la inseminación masculina, sino también en un arma de conquista cultural y política. El género, entonces, se entrelaza íntimamente con la búsqueda del botín imperial. Elena se convierte en un sujeto pasivo cuya existencia femenina depende de los deseos del varón. En el comentario siguiente, Salvador define los atributos “naturales” de la condición de la mujer como el ser delicada, emocional, irracional e infantil, mientras que las características innatas de los hombres incluyen la racionalidad y la fuerza:

El hombre reflexiona con la cabeza para que el pensamiento descienda al corazón donde encuentra su vigor, mientras que la mujer discurre con el corazón para que su instinto recobre la luz de la razón [...] Si al varón corresponden los sonidos brillantes y mayores, a la mujer competen los tonos menores, suaves y velados (127-28).

Con este gesto narrativo Méndez nos señala la forma en que el sistema político nacionalcatólico trató de proteger el sistema de género “natural” de los valores e identidades. Esta perspectiva de género, reivindicada por el régimen, tiene sin embargo sus raíces en una larga historia de discurso patriarcal. *La dona Mediterrània; llegendes històriques* (1916) del positivista catalán Pompeyo Gener (1848-1920) constituye un ejemplo de un texto que intenta confirmar las diferencias psicológicas entre los hombres y las mujeres. Describió a las mujeres, y en particular a las mujeres mediterráneas, como hipersensibles y predestinadas a reaccionar más por impulsos emotivos que por la razón. El argumento de Gener trató de asociar a las mujeres con la

naturaleza, creando así una dicotomía entre la sensibilidad femenina y la racionalidad masculina (Nash). Como señala Ania Loomba, la división entre la civilización racional masculino-europea por un lado, y el primitivismo femenino e infantil por el otro, es también un tema recurrente en los escritos coloniales (137-38). Esta dicotomía construida se difundió en los libros de texto de la posguerra española, de forma tal que el régimen identificó a España con los conquistadores masculinos y el “nuevo mundo virginal” con las mujeres indígenas “primitivas” (Escudero; Morcillo Gómez). Pilar Primo de Rivera, líder de la Sección Femenina (rama de la Falange dedicada a las mujeres), adoptó este concepto de la distinción biológica entre el varón creativo y la mujer ingenua: “Las mujeres nunca descubren nada; les falta el talento creador, reservado por Dios a las inteligencias masculinas” (cit. en Sueiro y Díaz Nosty 222). Aquí, Primo de Rivera define a las mujeres en su totalidad en términos de carencia. De manera significativa se devalúa su capacidad creativa y su aptitud para el descubrimiento, una posición que alude a los valores imperialistas. Sobre todo, sus comentarios dividen a los hombres de las mujeres por sus diferencias “innatas” y clasifican a las mujeres como un grupo subordinado a los hombres, deficiente en la aptitud física e intelectual. Esta construcción de los roles de género de las mujeres y la distinción biológica da forma a las expectativas que Salvador tiene de Elena en *Los girasoles ciegos*. Como consecuencia, cuando esta no se ajusta a dichas expectativas, la imagen que tiene Salvador de ella se transforma de madre a puta, la fuente de los pecados de la carne y un territorio por conquistar.

Las tensiones entre la lógica colonialista y anticolonialista

En *Imperial Leather*, un libro que analiza las conexiones entre los discursos de género, de raza y de clase que dieron forma al imperialismo británico, Anne McClintock nos recuerda que el mapa era de suma importancia en la lógica imperialista porque sirvió en el saqueo colonial y pretendió captar “la verdad”.

El mapa era una tecnología de la posesión, la cual prometía que los que tenían la capacidad de hacer tales representaciones también tenían el derecho de controlar el territorio (27-28). Los mapas, McClintock observa, también demuestran ciertas ideologías sexistas y racistas: “A medida que los hombres europeos cruzaron el peligroso umbral de sus mundos conocidos, feminizaron las fronteras y los límites de manera ritual. Se plantaron figuras femeninas en los mapas como fetiches en los puntos ambiguos de contacto y en las fronteras y los orificios de la zona perseguida”. (24) En *Los girasoles ciegos*, Salvador recicla esta lógica imperialista para describir el cuerpo de Elena, que simboliza una tierra primitiva y que invita a la conquista. En una confesión, él imagina un mapa que representa un territorio que él llama “Elena”. La conquista de ese territorio/cuerpo se convierte en símbolo de la victoria de los nacionales sobre los republicanos y un fetiche que podría ofrecer una sensación de satisfacción o seguridad en ausencia de otras garantías fijas durante la consolidación del Estado franquista.

Fui ingenuo, Padre, porque creí que todas las cosas del mundo tenían ya su nombre, es decir, estaban ya clasificadas [...] Pero hay un campo de nadie, Padre, que no está donde está el pecado y su castigo, ni está tampoco donde la virtud y su recompensa: si tuviera que dibujar un mapa trazaría una ancha franja oscura a la que, con el derecho que se otorga a los descubridores, me atrevería a llamar Elena [...] ¡Santo Tomás se hubiera sorprendido con la complejidad de mi mapa! (115-116)

El cuerpo de la mujer republicana se convierte en un mapa críptico de un territorio sin cultivar, oscuro, mientras que el soldado nacionalista se convierte en el explorador, la luz en la oscuridad espiritual, el “liberador” de la barbarie, el colonizador. La imagen del mapa y su asociación con los animales salvajes tanto excita como perturba al diácono. Su intento de nombrar a la “tierra

de nadie” Elena es un gesto que indica su deseo de apropiarse del poder del “otro”. Se trata de la intención de quitar al otro la libertad de identificarse a sí mismo y, por extensión, de despojarle de su propia subjetividad. A través de este gesto narrativo, el autor pone de relieve la injusticia del acto de cambiar el nombre del “otro” y, por consiguiente, de robarle la autoridad para determinar su propia identidad cultural, sexual y política.

La determinación obsesiva de Salvador para asegurar la propiedad nacionalista y el poder a través de la posesión de Elena se complica por su aparente aspiración de demostrar la moderación de la “civilización” católica en contraposición a la “barbarie” del republicanismo secular. Se trata de proporcionar a Lorenzo una “reeducación ideológica” y el bautismo para que él, y por extensión Elena, pueda alcanzar la expiación moral. Conviene volver al texto *Imperial Leather* de Anne McClintock, ya que destaca una relación entre el acto imperial de la cartografía y el acto del bautismo cristiano en la medida en que ambos son rituales de creación simbólica y de parto sustituto.

The imperial act of discovery can be compared with the male act of baptism. In both rituals, western men publicly disavow the creative agency of others (the colonized/women) and arrogate to themselves the power of origins. The male ritual of baptism -with its bowls of holy water, its washing, its male midwives- is a surrogate birthing ritual, during which men collectively compensate themselves for their invisible role in the birth of the child and diminish woman’s agency. In Christianity, at least, baptism reenacts childbirth as a male ritual. During baptism, moreover, the child is named after the father, not the mother. The mother’s labors and creative powers (hidden in her ‘confinement’ and denied social recognition) are diminished, and women are publicly declared unfit to inaugurate the human soul into the body of Christ. In the eyes of Christianity, women are incomplete birthers: the child must be born again and named, by men. (29)

[Se puede comparar el acto imperial de descubrimiento con el acto masculino del bautismo. En ambos rituales, los hombres occidentales repudian públicamente la agencia creativa de otros (los colonizados / las mujeres) y se atribuyen a sí mismos el poder de los orígenes. El ritual del bautismo -con sus cuencos de agua bendita, el lavado y sus parteras masculinas- es un ritual de parto sustituto, durante el cual los hombres compensan colectivamente su falta de protagonismo en el nacimiento del niño y disminuyen a la vez la agencia de la mujer. En el cristianismo el bautismo vuelve a representar el parto como un ritual masculino. Durante el bautismo, por otra parte, el niño lleva el nombre del padre y no de la madre. Las labores de la madre y sus poderes creativos (ocultos en su encierro y a los que se les niega reconocimiento social) se encuentran disminuidos, y las mujeres se declaran públicamente no aptas para inaugurar el alma humana en el cuerpo de Cristo. A los ojos del cristianismo, las mujeres son incompletas para parir: el niño tiene que nacer de nuevo y ser nombrado por los hombres.]

Este paralelo entre el ritual católico del bautismo y la cartografía colonial sirve como una lente teórica para interpretar la representación de la Iglesia en *Los girasoles ciegos*. En el texto, ambos actos se basan en nociones de supremacía masculina. Sirven para reforzar una cultura masculina que usurpa la agencia de las mujeres y limita su papel en la toma de decisiones. Méndez dramatiza esa doble crítica a través de la narrativa de Salvador, en la que Lorenzo constituye un niño no nacido y Elena es una tierra desconocida. Es decir, Lorenzo es una criatura no nacida que espera el bautismo cristiano y el nombramiento simbólico del padre. A la vez, Elena es un lugar desierto a la espera pasiva de la penetración del sexo masculino y la inseminación nacionalista. Mediante el ritual de parto de Salvador, este da vida a una trinidad simbólica: la autoridad cultural de la Iglesia Católica, el privilegio patriarcal de la hegemonía masculina y el orden político del gobierno nacionalista. Esta “matriz de dominación”, para utilizar la expresión de Patricia Hill Collins, sitúa a Salvador como el triunfador de la posguerra española y el núcleo de la familia patriarcal, una

familia garantizada exclusivamente por la autoridad masculina.

También hay que considerar la narrativa de Lorenzo, uno de los tres narradores de la historia. Reflexiona desde su posición ya de adulto sobre sus propios recuerdos de la infancia. Su narrativa cataloga los efectos a largo plazo de la represión y subvierte la lógica imperialista de Salvador. Al enfatizar un miedo extraño de ser devorado por caníbales, Lorenzo desafía la interpretación del régimen nacionalcatólico como la representación de la “civilización” y los republicanos vencidos como los bárbaros feroces. En el párrafo siguiente, Lorenzo recuerda las historias de horror, basadas tanto en la realidad como en la ficción, que los chicos del vecindario contaban durante los años de la posguerra:

Los protagonistas eran siempre un grupo de niños de nuestra edad acosados por un ejército de leprosos que se movían lenta y amenazadoramente buscando nuestras vísceras como si fueran su única posibilidad de sobrevivir. La lepra no era una enfermedad infecciosa, era una enfermedad del alma y su peligro no estribaba en el contagio sino en su voracidad caníbal. (131)

El temor a ser destripado y devorado por caníbales connota un miedo simbólico de encontrarse en el centro de un ambiente brutal en el que los nacionalistas imponían su poder sobre los republicanos vencidos. La imaginación de Lorenzo también evoca la asociación bíblica de Jesús con los leprosos. Sin embargo, aquí se observa un giro irónico. Salvador se convierte en el leproso o el antisalvador en la imaginación de Lorenzo. La referencia al canibalismo es también una reminiscencia del ritual de la Eucaristía asociado con la Iglesia Católica. Al atribuir el lenguaje caníbal al Estado nacionalcatólico, Méndez invierte la narrativa franquista y demoniza el régimen no secular. En otras palabras, la crueldad, la insaciabilidad y el contagio ejemplificado en el caníbal representan el estado franquista. La imagen del caníbal nacionalista (el colonizador) es una inversión lúcida del discurso imperialista en el cual el colonizador “civilizado”

temía ser devorado por el “salvaje” colonizado. McClintock argumenta que al igual que en muchas escenas imperiales, el miedo a la inmersión se expresa de manera más aguda en la figura retórica del caníbal (27). En este tema recurrente el miedo a ser engullido por el desconocido se proyecta sobre los pueblos colonizados como su determinación para devorar al intruso entero (27). Esta versión imperialista se manifiesta en las reflexiones paranoicas de Salvador sobre el deseo animal y la ambigüedad del mapa. Sin embargo, su versión se desequilibra por la versión de Lorenzo, que enmarca al colonizador como el cuerpo enfermo y depredador que caza al joven sano e inocente.

La confrontación climática de Salvador con Elena le presenta al diácono un dilema: puede desvelar la brutalidad del programa imperial franquista o mantener la compostura católica “civilizada”. El deseo de penetrar y ocupar el cuerpo de Elena pone de relieve la hipocresía inherente a la retórica grandilocuente utilizada para justificar el gobierno franquista. Salvador describe su papel como el de un pastor y su tratamiento de los vencidos como parte de un proyecto benévolo de civilización, cuando en realidad ejerce el poder mediante la intimidación, la manipulación y la violencia. Esto es similar a la actitud que tenían los colonizadores españoles hacia los colonizados en las Américas. Como indica el teórico poscolonial Edward Said, el colonialismo es compatible y tal vez incluso impulsado por formaciones ideológicas que incluyen la noción de que ciertos territorios y poblaciones requieren y suplican la dominación (9). En *Los girasoles ciegos*, la mujer republicana se convierte desde la perspectiva nacionalista en un objeto deshumanizado, es decir, en un ser reducido a un anexo metafórico del dominio sobre el que los nacionalistas afirmaban su autoridad colonizadora patriarcal.

Paradójicamente, sin embargo, es Salvador quien se encuentra como víctima al borde de la locura. Se puede leer dicha locura no como resultado de un defecto de carácter individual, sino más bien como un síntoma de un contexto social más amplio. En ese contexto, los patrones arraigados en el

nacionalismo, la militarización y el fundamentalismo religioso producían el potencial de la violencia misógina y la patología. Es decir, tenemos que rastrear las raíces sociales que han generado y han nutrido los actos de discriminación sexista en la España de Franco. Así podemos entender cómo estos actos terminaron oprimiendo no solamente a los enemigos del régimen, sino también a sus seguidores. En el personaje de Salvador, Méndez pone de relieve cómo el sistema de género en España era profundamente patriarcal y al mismo tiempo estaba lleno de contradicciones e inconsistencias.

Por un lado, el soldado nacionalista fue glorificado como símbolo del poder masculino. Este representaba la recuperación del sistema de género y la derrota de la República. Por otro lado, el régimen celebró la figura del sacerdote católico piadoso, refinado y casto como el padre simbólico, el cultivador espiritual y el sustituto en el ritual de parto. En ello yace la ironía de la autoridad nacionalcatólica. Salvador llega a entender que el poder emana no solamente de un arma, sino también del falo. Sin embargo, como diácono se le prohíbe participar en formas sexuales de dominación masculina. Judith Lorber sugiere que las obligaciones morales de la religión por lo general guardan los límites entre los géneros y aseguran que lo que se espera de las personas de cada sexo esté bien conocido y seguido (67). Sin embargo, en el caso del clero las nociones de la masculinidad y sus representaciones de género correspondientes contrastan con las de sus homólogos masculinos no clérigos. Salvador en *Los girasoles ciegos* es la encarnación de esa tensa relación entre estas masculinidades diferentes en la España de Franco. Como resultado, este experimenta un ataque de angustia, un sentido de fragmentación mental que lo conduce a una retirada de la realidad a la fantasía y la ilusión.

Esta tensión se desata en la escena final. Salvador retira su sotana sacerdotal, que es un gesto simbólico que prefigura su violento intento de violar a Elena. Sin embargo, convenientemente legitima sus acciones como el despliegue de un decreto santo y natural. En su confesión se concibe a sí

mismo como un hombre religioso y militar que simplemente está tratando de limpiar a un ser caído:

Dios me había utilizado como herramienta de su justicia. Por eso me alineé con los que conquistaron imperios, con los que taparon la boca a los leones, [...] llevando por vigor en el que aún no me reconozco, Padre, arremetí contra el templo bien guardado que esa mujer me tenía vedado. Y bastó un gramo de mi ira para que saliera de su escondite el instigador del mal, el abyecto organizador de ese entramado de mentiras. El marido de Elena estaba oculto en esa casa. (152)

La definición de los vencidos como disidentes de la voluntad de Dios es fundamental en la autodefinición de los nacionalistas como vencedores. También funciona como una herramienta necesaria en la justificación de la violencia erotizada y el saqueo colonial (es decir, la violación de Elena). Al final, Salvador intenta asaltar el territorio republicano físico, psicológico y simbólico: el cuerpo de Elena. En ese momento, Ricardo emerge del armario en un acto de resistencia. Consciente de las consecuencias de su exposición, Ricardo salta de la ventana del apartamento. Desde la perspectiva de Salvador, Dios lo usó como su instrumento de justicia, como un guerrero que extiende el imperio nacionalista y como el guardián de los valores patriarcales según lo definido por el Estado franquista. Es, por lo tanto, paradójico que mientras Salvador pretende proteger los valores familiares cristianos, destruye efectivamente el tejido social de la familia de Elena y Ricardo. La historia termina con la confesión y la exoneración de Salvador. Con este detalle, el autor critica la cosificación de la mujer en las esferas clericales y nacionales bajo el régimen de Franco y sugiere que dicha cosificación ha contribuido a la protección de los perpetradores de la violencia misógina.

Desenmascarar el secuestro de poder

Para concluir, *Los girasoles ciegos* reflexiona sobre las formas en las cuales la Guerra Civil española ha sido glorificada a través de ciertas construcciones de masculinidad agresiva. Méndez nos invita a repensar los actos de sometimiento de las mujeres por el régimen militar y sus múltiples raíces. Traza un enlace entre tales actos y un protocolo patriarcal, la filosofía, la teología y los mitos imperialistas que han representado la dominación de las mujeres como símbolo de la verdadera manifestación de la virilidad. Cuando los actos de violencia como la violación se cuentan desde la perspectiva de tales mitos misóginos, las figuras como Salvador se convierten en los campeones de la virtud moral y religiosa española. Los actos, por ende, consolidan aún más los mitos de la superioridad masculina y la dominación. Se trata de lo que la antropóloga argentina Rita Laura Segato llama en su libro *La guerra contra las mujeres* (2016) una “pedagogía de crueldad” a través de la cual “la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa predatora” (21). Extrapolando estas ideas, se puede argumentar que estos mitos misóginos reciclados en los medios de comunicación y el sistema educativo no solamente ayudaron a silenciar a las mujeres republicanas, sino que también ayudaron a limitar el poder de todas las mujeres españolas durante la dictadura de Franco. Es decir, incluso aquellas mujeres conservadoras que apoyaban la ideología del régimen militar tenían que sufrir la discriminación sexista en comparación con sus contrapartes masculinos. Un análisis feminista y poscolonial de la novela de Alberto Méndez, en suma, nos hace entender el proceso histórico marcado por las intersecciones del patriarcado, la religión y el Estado militar a través del cual los cuerpos de las mujeres durante el régimen se convirtieron en espacios para la dominación masculina y la violencia.

Esta investigación de la representación de la historia reciente de España orientada a las relaciones entre la masculinidad, el militarismo y los discursos colonialistas también nos hace reflexionar sobre los paralelos con otras sociedades. Por ejemplo, la ya mencionada antropóloga argentina, Rita Segato, traza una historia de violencia de género en las Américas desde el norte hasta el sur basada en estructuras coloniales. Segato señala las similitudes entre el feminicidio de hoy y los crímenes estatales de las dictaduras militares en el contexto de la guerra fría. Sin colapsar las diferencias históricas, se puede identificar en varios contextos un patrón de suma importancia: la construcción de la identidad masculina dominante está ligada a lo territorial y sostenida por un sistema de comunicación que legitima la usurpación de poder. De acuerdo con Segato, “la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes” y, por lo tanto, de la violencia, ya que la imposición del poder “resulta de una expropiación violenta” (16-19). A través de las estrategias narrativas propias de la literatura, *Los girasoles ciegos* nos permite reconocer el vínculo entre la violencia, el género y los discursos. Además, nos ayuda a entender por qué dicho vínculo a menudo se ha hecho invisible. Aunque la novela enfatice sobre todo los efectos destructivos de la derrota en vez de las estrategias constructivas de la resistencia, contribuye, en cierta medida, al proceso de derrumbamiento de las bases patriarcales y sus correspondientes mitos misóginos que han autorizado las profundas desigualdades provenientes del secuestro de poder. Visto a través de ese prisma, queda claro que la literatura de la memoria puede constituir una herramienta para desenmascarar las violencias e injusticias del pasado y quizá para construir futuros alternativos.

Notas

Otra versión de este ensayo, originalmente en inglés, fue publicada en *Anales de la literatura española contemporánea (ALEC)* en 2012. Agradezco a los editores de *ALEC* por haber otorgado los derechos para esta traducción y a los lectores anónimos de *ALEC* y de *Periphērica* por sus comentarios. Estos últimos me ayudaron a repensar, profundizar y actualizar mi análisis. Por su lectura de esta traducción y sus recomendaciones, le doy las gracias a María del Carmen Vicente Yepes, correctora de estilo. Todas las traducciones del inglés al español son mías.

- 1 Muchos lectores recordarán que la constitución republicana de 1931 propició una lucha legislativa para secularizar el Estado español. Los adherentes católicos se vieron amenazados por este movimiento e iniciaron un contramovimiento para proveer a los rebeldes de un marco escatológico que atribuyó significado divino a la rebelión. No todos los insurgentes militares apoyaron una restauración de la hegemonía católica, pero en gran medida unieron sus fuerzas con la Iglesia y su partido político, la CEDA. Véase Nash; Preston. También es importante señalar que hubo sacerdotes que no apoyaron la causa de Franco. Muchos de esos fueron exiliados, encarcelados o ejecutados por el bando nacional. Para más información sobre las divisiones dentro de la Iglesia, véase Brassloff.
- 2 Véase Gómez, Martín Gaité. Este texto clásico examina cómo los discursos de género fomentaron la vigilancia de la sexualidad de las mujeres, así como la vigilancia del vestido y las normas de comportamiento de las mujeres en la España de la posguerra.
- 3 Durante la Segunda República, la nueva Constitución extendió el sufragio universal a las mujeres, estableció la libertad de expresión y la libertad de asociación y garantizó el derecho al divorcio. Esta serie de transformaciones sociales en relación con el papel de las mujeres en la sociedad provocó intensas protestas, particularmente entre los grupos católicos conservadores. Después de la guerra, la represión del régimen tenía claramente dimensiones basadas en el género. Las mujeres se vieron afectadas a todo lo ancho del espectro político. Hasta la muerte de Franco en 1975 los anticonceptivos estaban prohibidos, el divorcio era ilegal hasta 1981, el aborto era ilegal hasta 1985 y las oportunidades para que las mujeres realizaran carreras profesionales eran restringidas. Las mujeres casadas tenían que tener la aprobación de su esposo para asegurar el empleo y la propiedad de la tierra, así como para realizar viajes al extranjero.
- 4 En una ponencia que presenté en la conferencia “Cine-Lit International Conference on Hispanic Film and Fiction” en Portland, Oregón, en febrero de 2011, analicé la versión fílmica de *Los girasoles ciegos*. Desde mi punto de vista, la adaptación de José Luis Cuerda confunde y limita la crítica de la versión original

al representar la agresión del protagonista masculino como un deseo sexual. De acuerdo con la antropóloga argentina Rita Laura Segato, la violación “no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder”. (18)

- 5 Las palabras “republicano” y “republicana” se utilizan aquí como términos generales para las variantes ideológicas del republicanismo. Como sabemos, hubo muchas afiliaciones políticas diferentes en la izquierda política durante la guerra civil. Aquí, utilizo estos términos para referirme a los partidarios de todas las fuerzas progresistas en el lado republicano. Alberto Méndez no diferencia entre activistas políticos, sindicalistas o partidarios generales de la República.
- 6 También se le atribuye la teoría de la “interseccionalidad” a Patricia Hill Collins. Hill Collins explora específicamente cómo las mujeres negras en los Estados Unidos experimentan la opresión de manera diferente de las mujeres blancas o de los hombres negros.
- 7 Estas reflexiones fueron inspiradas por el texto *Imperial Leather* de Anne McClintock que examino a continuación.
- 8 *Imperial Leather* de Anne McClintock también examina los discursos y las representaciones coloniales que conectaron la moralidad y la limpieza. El capítulo “Soft-Soaping Empire” examina específicamente los anuncios de jabón que refuerzan los estereotipos coloniales sobre la pureza británica y la superioridad evolutiva.
- 9 En “Miscegenation, Nation Formation and Cross-racial Identifications in the Early Francoist Folkloric Film Musical”, Jo Labanyi ofrece una crítica lúcida del uso del modelo colonial de mestizaje en los escritos de Giménez Caballero. Mi análisis de Giménez Caballero también se basa en “Women, Asian Hordes and the Threat to the Self in Giménez Caballero’s *Genio de España*” de Jo Labanyi, que examina las intersecciones de la sexualidad, el nacionalismo, y la raza en los textos de Giménez Caballero.
- 10 Véase el libro *Cárcel de mujeres (1939-1945)* de Tomasa Cuevas. Cuevas recogió los testimonios de sus compañeras de prisión inmediatamente después de la muerte de Franco. Otras investigaciones importantes que examinan la violencia política del régimen franquista incluyen *Los años del terror: la estrategia de dominio y represión del general Franco* de Núñez Díaz-Balart; *Morir, matar, sobrevivir: La violencia en la dictadura de Franco* de Casanova; *A Time of Silence: Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936-1945* de Mike Richards.

- 11 Morcillo Gómez examina cómo el discurso educativo franquista construyó la noción de la “verdadera feminidad católica”, mientras que Escudero examina cómo se utilizaron los códigos de género en los libros de texto para naturalizar las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres, así como entre la España colonizadora y la Latinoamérica colonizada.

Obras citadas

- Abad, Irene. “Las dimensiones de la ‘represión sexuada’ durante la dictadura franquista.” *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, vol. 84, 2009 pp. 65-86.
- Balfour, Sebastian. *Deadly Embrace: Morocco and the Road to the Spanish Civil War*. Oxford UP, 2002.
- . *The Reinvention of Spain: Nation and Identity Since Democracy*. Oxford University Press, 2007.
- . “The Spanish Empire and Its End: A Comparative View in Nineteenth and Twentieth Century Europe.” *Imperial Rule*. Ed. A.I. Miller and Alfred J. Rieber. Central European UP, 2004.
- Brassloff, Audrey. *Religion and Politics in Spain: The Spanish Church in Transition, 1962-96*. Macmillan, 1998.
- Casanova, Julián. *La iglesia de Franco*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 2001.
- . *Morir, matar, sobrevivir: La violencia en la dictadura de Franco*. Crítica contrastes. Crítica, 2002.
- Conrad, Joseph, and Cedric T. Watts. *Heart of Darkness and Other Tales*. Oxford UP, 1990.
- DiGiovanni, Lisa. “Masculinity, Misogyny and Mass in *Los girasoles ciegos* by Alberto Méndez” *Anales de la literatura española contemporánea*, vol. 37, no. 1, 2012, pp. 39-61.
- Crenshaw, Kimberle. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color,” *Stanford Law Review*, vol. 43, no. 6, 1991, pp. 1241-99.
- Cuevas, Tomasa, Mary E. Giles, and Tomasa Cuevas. *Prison of Women: Testimonies of War and Resistance in Spain, 1939-1975*. State University of New York Press, 1998.
- Enders, Victoria Lorée, and Pamela Beth Radcliff. *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*. SUNY series in gender and society. State University of New York Press, 1999.

- Escudero, María. "Cortes and Marina": Gender and the Reconquest of America Under the Franco Regime." *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*. Ed. Victoria Lorée Enders and Pamela Beth Radcliff. State U of New York Press, 1999, pp. 71-94.
- Gener, Pompeyo. *La dòna mediterrania; llegendes històriques*. Societat Catalana Edicions, 1916.
- Giménez Caballero, Ernesto. *Genio de España; exaltaciones a una resurrección nacional y del mundo*. La Gaceta literaria, 1934.
- Gómez López-Quiñones Antonio. *La guerra persistente: Memoria, violencia y utopía: representaciones contemporáneas de la Guerra Civil española*. Editorial Iberoamericana Vervuert, 2013.
- . "El giro irónico de la violencia: La posutopía de la Guerra Civil española en "Los girasoles ciegos" y "Capital de la gloria"." *Revista canadiense de estudios hispánicos*, vol. 34, no. 1, 2009, pp. 99-113.
- Graham, Helen. *The Spanish Civil War: A Very Short Introduction*. Oxford UP, 2005.
- Graham, Helen. "Gender and the State: Women in the 1940s." in Helen Graham and Jo Labanyi. *Spanish Cultural Studies: An Introduction: the Struggle for Modernity*. Oxford UP, 1995, pp. 182-195.
- Guerra, Alfonso. "Prólogo." *La Guerra Civil española*. Ed. Julián Casanova and Paul Preston. Editorial Pablo Iglesias, 2008.
- Herrmann, Gina. "Voices of the Vanquished: Leftist Women and the Spanish Civil War." *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 4, no. 3, 2003, pp. 11-29.
- Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Routledge, 2000.
- Intxausti, Aurora. "La cruda mirada de Alberto Méndez sobre la posguerra gana el Nacional de Narrativa," *El país*, versión electrónica. 7 de octubre de 2005. https://elpais.com/diario/2005/10/07/cultura/1128636003_850215.html, accedido el 20 de abril de 2018.
- Jelin, Elizabeth. *State Repression and the Labors of Memory*. U of Minnesota Press, 2003.
- Kinder, Marsha. *Blood Cinema: The Reconstruction of National Identity in Spain*. U of California Press, 1993.

- Labanyi, Jo. "Miscegenation, Nation Formation and Cross-racial Identifications in the Early Francoist Folkloric Film Musical." *Hybridity and Its Discontents: Politics, Science, Culture*. Ed. Avtar Brah and Annie E. Coombes. Routledge, 2000.
- . *Myth and History in the Contemporary Spanish Novel*. New York: Cambridge UP, 1989.
- . "Women, Asian Hordes and the Threat to the Self in Giménez Caballero's *Genio de España*." *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. LXXIII, 1996, pp. 377–87.
- Lazzara, Michael J. *Prismas de la memoria: narración y trauma en la transición chilena*. Cuarto Propio Editorial, 2007.
- Lomba, Ania. *Colonialism-Postcolonialism. The New Critical Idiom*. Routledge, 1998.
- López, Guil I y Yeregui C. Albizu. *Los girasoles ciegos de Alberto Méndez, diez años después*. Boadilla del Monte, Madrid: Antonio Machado Libros, 2015.
- Lorber, Judith. "The Social Construction of Gender." *Women's Lives: Multicultural Perspectives*. Ed. Gwyn Kirk and Margo Okazawa-Rey. McGraw-Hill, 2009.
- Martín, Gaité C. *Usos amorosos de la postguerra española*. Anagrama, 1994.
- Mayock, Ellen. "The Poetics of Defeat: Unmasking Masculinities in Alberto Méndez's *Los girasoles ciegos*." *The Dynamics of Masculinity in Contemporary Spanish Culture*. Ed. Lorraine Ryan and Ana Corbalán. Taylor and Francis, 2016.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge, 1995.
- Méndez, Alberto. *Los girasoles ciegos*. Narrativas hispánicas, 354. Anagrama, 2004.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Librería católica de San José, gerente V. Sancho-Tello, 1880.
- Morcillo Gómez, Aurora. "Shaping True Catholic Womanhood: Francoist Educational Discourse on Women." *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*. Ed. Victoria Lorée Enders and Pamela Beth Radcliff. State U of New York Press, 1999, pp. 51-70.
- Nash, Mary. "Mujeres en guerra: repensar la historia." *La guerra civil española*. Ed. Julián Casanova and Paul Preston. Editorial Pablo Iglesias, 2008.
- . "Un/contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century Spain." *Constructing Spanish Womanhood: Female Identity in Modern Spain*. Ed. Victoria Lorée Enders and Pamela Beth Radcliff. State U of New York Press, 1999.

- Núñez Díaz-Balart, Mirta. *Los años del terror: la estrategia del dominio y represión del General Franco*. La Esfera de los Libros, 2004.
- Preston, Paul. *The Spanish Civil War: Reaction, Revolution and Revenge*. W.W. Norton & Co., 2006.
- . "Populism and Parasitism: The Falange and the Spanish Establishment, 1939-75." *Fascists and Conservatives: The Radical Right and the Establishment in Twentieth Century Europe*. Ed. Martin Blinkhorn. Unwin Hyman, 1990, pp. 138-156.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Vintage Books 1994.
- Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños, 2016.
- Stoler, Ann L. "Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexuality Morality in 20th Century Cultures." *American Ethnologist*, vol. 16, no. 4, Nov. 1989, pp. 634-60.
- Sueiro, Daniel, and Bernardo Díaz-Nosty. *Historia del Franquismo*. Ediciones Sedmay, 1978.
- Raguer Suñer, Hilario M. *La pólvora y el incienso: la Iglesia y la Guerra Civil española, 1936-1939*. Ediciones Península, 2001.
- . Trans. Hilario M. Raguer Suñer, and Gerald Howson. *Gunpowder and Incense: The Catholic Church and the Spanish Civil War*. Routledge, 2007.
- Richards, Michael. *A Time of Silence: Civil War and the Culture of Repression in Franco's Spain, 1936-1945*. Cambridge UP, 1998.
- Ryan, Lorraine. *Memory and Spatiality in Post-Millennial Spanish Narrative*. Routledge, 2016.
- Vincent, Mary. "The Spanish Civil War as a Religious Conflict." *Teaching Representations of the Spanish Civil War*. Ed. Noel Valis. MLA, 2007.

“Vive el Sol, / si Dios le debo llamar.” La conversión de un príncipe en *Los mártires del Japón* de Lope de Vega.

Noemí Martín Santo
Hampden-Sydney College
nmartinsanto@hsc.edu

Abstract

This article examines the conversion to Christianity of the prince Tayco in the *comedia de santos Los mártires del Japón* by Lope de Vega and the creation of the Dominican missionary Alonso de Navarrete as a dramatic character. Lope portrays Tayco as a young prince who has to learn how to become a king, having Navarrete as a role model. Lope characterizes Japanese people in ways that are easy to understand for the Spanish public, he also defends the Christianization of Japan.

Keywords: comedia de santos; Lope de Vega; Christianity; Early Modernity; Christian Century; Japan; Drama.

Resumen

En este artículo se examina la conversión del príncipe Tayco al cristianismo en la comedia de santos *Los mártires del Japón* de Lope de Vega y la creación del misionero Alonso de Navarrete como personaje teatral. Lope representa a Tayco como un joven que aprende a ser rey y a aceptar la fe católica tomando a Navarrete como modelo. La caracterización de los japoneses sirve para que el público pueda identificarse con los personajes, al tiempo que propone y defiende la cristianización de Japón.

Palabras clave: comedia de santos; Lope de Vega; cristianismo; modernidad temprana; siglo cristiano; Japón; teatro.

“¿Tanta alegría / da al morir la ley de España?” se pregunta Tayco, el joven heredero al trono de Japón (personaje basado en Toyotomi Hideyori),¹ en *Los mártires del Japón* (c. 1621) de Lope de Vega.² La “ley de España” es el cristianismo por el que Tayco está viendo morir martirizados al niño cristiano japonés, bautizado como Tomás, y a un dominico, Alonso de Navarrete, en la única comedia de santos de Lope que dramatiza la presencia de misioneros españoles en Asia durante el periodo de 1549 a 1639.³ En este artículo se examina la conversión al cristianismo de los protagonistas y la propuesta de Lope para mostrar al público que Japón era un reino proclive a la aceptación de la fe cristiana.

La expansión europea durante el siglo XVII fracasó en Japón. En 1614, el sogún⁴ Tokugawa Hidetada (1579-1632) tenía que mantener el control sobre el reino que había logrado su padre, Tokugawa Ieyasu, tras la muerte de Toyotomi Hideyoshi, a quien los españoles llamaban Taicosama. Una de sus primeras medidas fue ordenar la eliminación del cristianismo en Japón. Los

japoneses, la “gente mejor hasta ahora descubierta”, como los había llamado el jesuita Francisco Javier (142), no necesitaban, en opinión de su gobernante, relacionarse con otras culturas, por lo que Hidetada decretó la expulsión de misioneros europeos. Muchos obedecieron la orden, otros fueron forzados a embarcar, y otros prefirieron arriesgar la vida, permanecer en Japón y predicar en la clandestinidad. Entre éstos estaba Alonso de Navarrete, que en 1617 decidió dejar de ocultarse y evangelizar en público, sabiendo que le costaría la vida. Como cuenta en la carta enviada el 14 de mayo de 1617 a los compañeros de su orden, ese mismo mes marchó hacia Omura (al norte de Nagasaki) acompañado por el agustino Hernando de San José. Ambos fueron capturados. Una vez decapitados, los verdugos los colocaron en cajas junto con los cadáveres del jesuita Juan Bautista de Távora y el franciscano Pedro de la Asunción y los arrojaron al mar el uno de junio de 1617. La decisión, consecuencias y forma del martirio enconaron el agrio debate entre los escritores cristianos dependiendo de su afiliación a los franciscanos, dominicos y agustinos o a los jesuitas. Orfanel y Collado interpretan la colocación de los cuerpos como una forma de unir a las cuatro órdenes (fols. 70v-79r). Los jesuitas, que desde la llegada de los franciscanos a Japón en 1594 habían criticado los métodos de los mendicantes por “imprudentes”, insistieron en “exceso de celo” de Navarrete (Boxer y Cummins 37). Otros alabaron su valentía. Entre estos se encuentra Lope de Vega, que compuso la comedia *Los mártires del Japón* con dos objetivos: convertir a Navarrete en un héroe y promocionar la misión cristiana en Japón. Fue la segunda vez que Lope escribió sobre los martirios japoneses tras su “prosa historial” *El triunfo de la fee en los reinos del Japón* (Carreño 43). En la comedia, Lope continúa con su narrativa comenzada en *El triunfo de la fee*, obra que el hermano de Navarrete, el canónigo real Pedro Fernández de Navarrete (autor de *Conservación de las monarquías*, 1626) encargó a Lope con el fin de conseguir la canonización de su hermano, que no sucedería hasta 1867 (Lee 28).

Lope se basó en las *Relaciones universales del mundo* de Giovanni Botero, traducidas al castellano por Diego de Aguiar en 1603 (Cummins XII) y en las cartas de Jacinto de Orfanel (Cummins, 16-8 y XXXVI) para escribir *El triunfo de la fee*, una “historia de unos mártires, o digamos una relación” (*Epistolario*, I, núm. 326) en la que narra las persecuciones de cristianos de Arima, Arie y Kuchinotsu, en las zonas del sur y el sureste del Japón, donde había más cristianos. También pudo utilizar las noticias que llegaban a la península en forma de relaciones de misioneros y *cartas anuas* jesuitas.

En *Los mártires del Japón*, Lope escribe en un género que le era más familiar que la “prosa historial.” Si para él la historia era una “mezcolanza de hechos acaecidos, a medio camino entre la realidad, ficción y mito” (Carreño 43), el teatro era su medio natural, por lo que no es de extrañar que eligiera una comedia de santos para dramatizar un martirio que fue de por sí famoso y con el que ya contaba con documentos que le habían llegado para la escritura de *El triunfo de la fee*.⁵ Lope introdujo cuatro milagros basados en las narraciones de las cartas y relaciones o en su propia imaginación, relacionados con la fuerza física, el valor y la protección de los débiles. De ellos será testigo el príncipe Tayco y, unidos a la admiración que le produce el personaje de Navarrete, le convencerán de convertirse al cristianismo.

El argumento de la obra es una interpretación de sucesos que ocurrieron en Japón entre 1614 y 1617. Hideyori vivió durante casi toda su vida en el castillo de Osaka, del que no salió hasta la batalla contra Ieyasu en 1615. Tras perder, se suicidó. Lope reescribe la historia, en la que Tayco vive encerrado en una torre bajo la vigilancia de su alcalde. La figura de un príncipe legítimo heredero de un reino y encerrado en un castillo daban pie a una recreación ficticia de la realidad japonesa, quizás de ahí las “resonancias calderonianas” que comenta Carreño (46). En *Los mártires del Japón*, no es Ieyasu, sino el emperador Daiso (a partir de ahora, el Emperador) el que ha usurpado el trono que corresponde al príncipe Tayco. Los “reyes” japoneses de Bomura, Amanqui, Siguén y Singo

se reúnen con el emperador para rendirle pleitesía, excepto el rey de Siguén, que le recuerda que el heredero legítimo es Tayco.⁶ Siguén se marcha de la escena exigiendo libertad y la restitución de los derechos de Tayco. El rey de Bomura (a partir de ahora, Bomura), que ha apostatado después de haberse convertido al cristianismo, le cuenta al emperador que la culpa de la rebeldía de Siguén la tienen los cristianos:

SIGUÉN. Ya todos los otros dicen:
que eres tirano soberbio. (152-53)

El Emperador se enfurece:

EMPERADOR. ¿Que el poder de mis manos
ignoren estos bárbaros cristianos,
y con bárbaro intento
iguale a mi poder su atrevimiento?
¿Qué no teman mi furia?
Mas con su sangre lavaré mi injuria;
y vive el Sol, de quien el ser recibo
que no me ha de quedar cristiano vivo. (175-82)

Seguidamente, ordena a Bomura que destierre a los españoles para “que no me quede ninguno en esta tierra” (190).

Tras esto, el Emperador visita la torre donde vive Tayco. Su guardián, el alcalde Lepolemo le asegura que el príncipe es “un bárbaro, un ignorante, / es un simple, un tonto y tal,” (265-66).⁷ El Alcalde continúa enumerando los defectos de Tayco hasta concluir que “[...] porque llegues a ver / lo bárbaro que ha vivido, / en su vida ha conocido / ni sabe lo que es mujer (302-5).

A continuación aparece Tayco confirmando con actos y palabras la descripción del Alcalde. Primero intenta subir al monte para agarrar el sol, después le arrebató la corona al Emperador y trata de colocársela él mismo, sin éxito.

Al marcharse el Emperador y su séquito y quedar Tayco y el Alcalde solos, se revela que este no es ni un bruto ni un loco, sino que su fingida ignorancia es una estratagema para librarle de las intrigas del Emperador. En el siguiente diálogo se ve de que Tayco es inteligente y capaz de criticar lo que otros consideran verdades universales, y muestra su capacidad de mantener un debate teológico al cuestionar las palabras del Alcalde. Éste le cuenta que el sol es la mayor divinidad de la creación: “Ya tú sabes que es el Sol / padre universal que fue / de todo cuanto hay creado” (466-8). El joven príncipe quiere saber “¿Por qué le llamamos Dios / al Sol que miro?” (470-1).

Tayco cuestiona las explicaciones Alcalde con varios planteamientos. El primero es que, si es tan fácil de explicar su divinidad, no hay misterio que comprender, por lo que el sol no puede ser divino:

TAYCO. Perdone el Sol esta vez,
 que aunque ignorante imagino,
 Polemo, que no ha de ser
 Dios el que tan fácilmente
 se ha dejado comprender. (485-9)

A continuación afirma que el sol “si fue creado, tuvo creador” (490-1). Ante la insistencia del Alcalde, Tayco insiste:

TAYCO. ¿Tuvo el Sol principio?
ALCALDE. ¿Pues?
TAYCO. Pues el que principio tuvo,
 fin de fuerza ha de tener. (517-9)

Tayco no puede aceptar la divinidad del sol por los siguientes motivos: si es tan fácil de ver, no se necesita la fe para creer en él. Si empezó en algún momento, dejará de existir en algún momento. Una entidad que no es eterna

no puede ser divina. Además, si como afirma el Alcalde, “fue creado” (490), alguien tuvo que hacerlo: una divinidad mayor que el sol, que no se ve y en la que sí sería necesario creer.

Lope reproduce de forma dramatizada y con personajes japoneses los diálogos interculturales que popularizaron los jesuitas y seglares afines entre misioneros europeos y bonzos japoneses (Rubiés 448), en los que los debates dialécticos entre miembros de religiones diferentes concluyen con la victoria de los católicos. El género se popularizó y también se escribiría en japonés: el jesuita (más tarde reconvertido al budismo) Fabian Fucan escribió una defensa del cristianismo en 1605 llamada *Myōtei mondō* o *Diálogo Myōtei* (Richmond 61) en el que dos mujeres comentan las virtudes del cristianismo en oposición a las otras religiones de Japón. En España, Lope ya había escrito en *El triunfo de la fee* un diálogo similar, en el que dos japoneses, el cristiano Jorge Akahoshi y el gentil Pablo Ryōhei debaten sobre el catolicismo y tratan de convencerse uno al otro de lo erróneo de sus creencias (51-8). En la comedia, el Alcalde se escandaliza ante las críticas, pero sigue intentando educar a su joven señor, explicándole lo que son las mujeres. Esta explicación provoca dos revelaciones: por una, el deseo sexual de Tayco:

TAYCO. A fe
 que sin mirarla me admira,
 en mis sentidos crié,
 ahora nuevos deseos
 con interno placer. (547-51)

Por otra, Tayco descubre que es el hijo del anterior rey y heredero al trono:

ALCALDE. Tú, de Tayco Soma fuiste
 único hijo y a quien
 de aqueste Imperio conviene
 el invencible laurel. (578-81)

Tayco acepta sus palabras con humildad, comprendiendo que tiene que aprender a ser rey y a madurar como hombre. Al igual que Segismundo en *La vida es sueño* de Calderón (1635), se verá obligado a enfrentarse a su despertar sexual al mismo tiempo que es arrojado a un mundo lleno de espinosos problemas teológicos, políticos, y sociales (Aylward 340).

Paralelamente, los misioneros Francisco y Agustín, que como explica Lee son nombres genéricos que representan a los agustinos y franciscanos (42) y Navarrete reciben orden de Bomura de marcharse de Japón. Ante la tristeza de sus compañeros, Navarrete no duda en encararse con el apóstata rey de Bomura y le pide que vuelva en sí mismo: “no sigas dioses mortales, / ni profanes los cristales / de la fuente del bautismo” (714-7).

Tras notar que Bomura está rabioso contra los cristianos porque fue uno de ellos, Navarrete le reprocha que

NAVARRETE. Tú, porque cristiano fuiste,
más te abrasas, más te enciendes
Judas fuiste, a Cristo vendes,
pues que su iglesia vendiste.
Darte a Dios, hacerte sabio
¿merece tanta crueldad?
Enseñarte la verdad
ha sido injuria ni agravio. (726-33)

Navarrete realmente recriminó al daimio de Omura el abandono del cristianismo y la persecución de los cristianos, pero lo hizo por carta cuando ya estaba preso, reafirmando su “lástima (señor) de vos, y de vuestros vasallos”, y pidiéndole que les permitiera convertirse (o volver al cristianismo, puesto que muchos apostataron a partir de la expulsión de misioneros de 1614). En la misiva, Navarrete afirma que de lo contrario “os iréis al Infierno

sin remedio” (Aduarte I: 447). En la comedia, Navarrete se enfrenta al “rey” japonés y le reprocha su apostasía, pero también expresa su deseo de que Bomura vuelva a ser cristiano. Aunque amargas, sus palabras muestran que solamente se preocupa por la salvación de las almas de sus enemigos. Más adelante, Navarrete también tratará de convencer al Emperador de que vea lo equivocado de sus acciones. Lope sigue aquí la idea que desarrolló en *El triunfo de la fee*: que los japoneses son gentiles porque el Demonio les confunde para apoderarse de sus almas. Según Lope, el Demonio se aparece a los peregrinos japoneses en las nubes de los volcanes Fujisan y Asosan: “por voto visitan este monte, se aparece el demonio en una nube resplandeciente, desde donde los habla, y consuela, quiero decir engaña” (*El triunfo* 19). La misión de los cristianos es sacarlos de su error.

Ante las palabras de Navarrete, Bomura se amedrenta y niega que la orden de expulsión sea responsabilidad suya, atribuyendo la decisión al emperador:

BOMURA. El Emperador solía
permitiros en su Imperio;
cansóse, y a otro hemisferio
por ese mar os envía
quiero dar a los navíos
el orden que han de guardar;
paciencia y no replicar. (734-40)

Aunque apóstata, su consejo a los misioneros destaca que ha asimilado el cristianismo: deben tener “paciencia y no replicar”. La virtud de la paciencia, opuesta al pecado de la ira, y la virtud moral de la obediencia parecen irónicas en las palabras de un guerrero que se ha propuesto deshacerse mediante la violencia de los cristianos que la predicán, pero también deja ver que Bomura continúa siendo cristiano, excepto de palabra (algo que sucedió con muchos



Figura 1. *Hasekura en Roma* (1615). Atribuida a Claude Deruet o Arichita Ricci, Galería Borghese, Roma.

japoneses en el primer tercio del siglo XVII). Pero la decisión del Emperador es firme, y los españoles se ven forzados a abandonar Japón. Francisco y Agustín expresan sentimientos contradictorios.

- FRANCISCO. Lo sembrado en el Japón
se perderá en nuestra ausencia.
- AGUSTÍN. No tema, padre, su ausencia
que ya está la religión
bien fundada y admitida. (762-6)

Pero es Navarrete el que está dispuesto a regresar a Japón, y además explica una manera de hacerlo sin ser descubiertos: “[...] procuremos volver / en su traje disfrazados (778-9). El disfraz y el conocimiento del idioma japonés, “ya que su lengua sabemos” (784) les ayudarán a evangelizar de incógnito. Los jesuitas ya habían adoptado la práctica de vestir a la manera japonesa, sobre todo a partir del primer mandato de expulsión dictado por Hideyoshi en 1587, y criticaron duramente a los franciscanos por llevar hábitos (Richmond 43-4). Tras la primera orden, lo hicieron para continuar discretamente con sus actividades evangelizadoras. A partir de 1614, los misioneros que permanecieron en la clandestinidad o fueron expulsados y regresaron se vestían con ropas japonesas (“de samurái”) para no ser reconocidos, como cuenta el franciscano Diego de San Francisco en su relación de 1625: “me metí entre los soldados en hábito de Japón y pasé con las tropas disimulado, sin que me conociesen, ciento veinte leguas”. San Francisco relata en una de sus cartas que pudo viajar con disimulo por ir vestido “en hábito de japon” y hablar “la lengua muy bien” (Sánchez 93-105). También pretendían ser mercaderes europeos, puesto que en aquella época aún se les permitía comerciar en Japón. San Francisco cuenta que el franciscano fray Bartolomé de Burguillos fue a visitarle a la cárcel vestido “de español y vino en compañía de un castellano” (122). Los misioneros se alojaban en casas de japoneses que habían apostatado oficialmente pero

continuaban practicando el cristianismo y en otros lugares donde eran bienvenidos como las leproserías (22). El Navarrete histórico y su compañero Hernando de San José hicieron lo mismo, vistiéndose con los hábitos de sus respectivas órdenes solamente cuando fueron descubiertos y arrestados.

En la comedia, los tres misioneros se marchan de Japón sabiendo que van a regresar, despidiéndose de su casero Mangazil, el gracioso de la obra. Tal nombre hace referencia a las anchas mangas del kimono de los japoneses (Lee 23).⁸ Es un nombre sin significado en lengua japonesa (al igual que los nombres de las cazadoras Quildora, Nérea, y Guale) para exotizar a un personaje y provocar la hilaridad en el público, pero pone de manifiesto el conocimiento superficial que tenían de los japoneses tanto Lope como su audiencia, demasiado desconocedor de los japoneses reales como para fabricar una parodia más cercana a la realidad.

No sería la primera vez que Lope introdujera en escena personajes con identidad religiosa y cultural opuesta a la cristiana, al igual que comenzó con la inclusión del gracioso en la comedia de santos (Fernández 187). Benedetta Belloni afirma que, al crear la figura del morisco

Lope decide presentar al público de los corrales un personaje que corresponde principalmente a una imagen deformada del sujeto real... el poeta parece recuperar los rasgos distorsionados del “monigote” creado por unos específicos niveles del ambiente político-social de la época, con el fin de ajustarlo a su propia lógica teatral (88).

Los moriscos estaban presentes en España (al menos hasta 1619), y su imagen sí era reconocible. Pero el japonés no ofrecía un sujeto real accesible que su público pudiera identificar. La analogía que emplean los escritores de la época es identificar a los samuráis como “hidalgos”, basándose en sus aspectos de guerreros de origen noble al servicio de un señor (Reyes 244). Lope carecía de referencias culturales para recrear a un gracioso japonés, así que para incluir

la figura del donaire y que el personaje fuera realmente hilarante, Lope tuvo que fijarse en los estereotipos de los japoneses que tuviera disponibles en su época y que llegaban a través de las cartas y relaciones de misioneros en las que se destacaba lo diferente y lo extraño (muchas de ellas en el *Epítome* de León Pinelo VIII, 151-194). O quizás Lope estuvo presente en los festejos de bienvenida de la embajada japonesa que se presentó ante Felipe III el 30 de enero de 1615, tal como que describen Lee (9) y Carreño (43), y vio los ropajes de los japoneses. Dos de estas imágenes se conservan en el fresco de Agostino Tassi situado en el salón Corazzieri del palacio Quirinale (donde figuran el embajador Hasekura Tsunenaga junto con el franciscano Luis Sotelo) y en el retrato del noble japonés vestido con un kimono de la Galería Borghese (Figura 1), ambos en Roma.

Mangazil representa las costumbres de las clases populares japonesas y la idea del “mundo al revés” en contraste con España que mencionan Carmen Hsu (240) y Ricardo Padrón (519). En un pasaje, Mangazil se quita los zapatos, hábito que describieron los escritores europeos en Japón:

MANGAZIL. Descalzome para usar
la japona cortesía;
más acomodada es
la que al español ensalza
que la cabeza descalza
y nosotros ambos pies. (656-61)

Costumbre que ya recoge el jesuita Luís Fróis en su *Tratado* de 1585: “Nós fazemos a cortesía com tirar o barrete; / os Japões a fazem com descalçar os sapatos” (60). El *Tratado* de Fróis servía para la formación de misioneros que marchaban desde Europa y se puede situar entre las narraciones (relaciones y cartas impresas) de curiosidades para satisfacer la curiosidad de los europeos (D’Intino 29). Este fragmento muestra que la usanza de quitarse los zapatos

era uno de los estereotipos que el público ibérico conocería y consideraría divertido. Las siguientes palabras denotan que las prácticas españolas son mejores que las japonesas:

MANGAZIL. ¿No es mejor quitar bonetes,
sin mostrar de rato en rato
trece puntos de zapato
y catorce de juanete? (662-5)

Las palabras de Mangazil tienen la función de hacer reír, pero también de reafirmar que la cultura japonesa tiene aspectos rústicos y groseros (Lee 24). Lope ya había reinterpretado prácticas culturales japonesas en *El triunfo de la fee*, transformando el contenido de la carta del misionero dominico Jacinto de Orfanel en el que se narra la llegada de unos soldados a una aldea cristiana en la que piden muchachos jóvenes para tener relaciones sexuales. Lope, desconocedor de las complicadas costumbres homoeróticas japonesas, escribe “mugeres mozas, y hermosas” (64), transformando lo que para los católicos es el “pecado nefando” en una afrenta al honor de muchachas aldeanas cristianas. En la comedia, va más allá de lo grosero o gracioso. Al preguntarle Bomura por sus creencias el gracioso da muestras de ser ateo:

BOMURA. ¿Qué dios adoras?
MANGAZIL. Ninguno
para quitarme la duda
al pedir favor y ayuda.
Dice el cristiano que hay uno,
mil dice el japon, y estoy
con tan buenos pensamientos,
que por tenerlos contentos,
de ninguna parte soy. (670-7)

Esta respuesta parece cínica, pero señala que Japón es un reino abierto a la cristianización, siempre y cuando se ponga en manos de misioneros competentes. También sirve como contrapunto a Navarrete: si el misionero es un español dispuesto a morir por su fe, el gracioso es un japonés que no permite que ninguna creencia acabe con su vida. Mangazil es, según la clasificación de Elma Dassbach, el representante escénico del hombre común japonés.⁹ Sus palabras reflejan la tensión religiosa de la realidad de los japoneses que habitaban las zonas donde se propagaba el cristianismo y en las que muchos escogieron la apostasía al martirio o el destierro.

Si la inclusión de Lope de elementos profanos como un gracioso ateo en las comedias de santos fue considerada como indecorosa o sacrílega (Norton 19), Mangazil es el plebeyo cuya convicción religiosa es ambigua, pero está inclinado por el cristianismo. Navarrete no pierde la esperanza de verle “cristiano y cuerdo” (752), aunque se niega a pagarle la estancia. Mangazil insiste varias veces en cobrar, puesto que el papel del gracioso es “resaltar la humanidad, la corporalidad más básica, frente a la excelencia espiritual del santo y su entorno” (Fernández 194). Finalmente, en lugar de enfurecerse, se despide del misionero con una expresión cristiana: “¡Vaya con Dios, padre mío!” (757). Esta inclinación se resuelve al final de la obra cuando, antes de la ejecución de Navarrete, Mangazil afirma que

MANGAZIL. Mi padre, pues me perdona
yo le digo en *confesión*,
que aunque parezco sayón,
no tengo el *alma* sayona,
y su amigo soy mental. (2558-62, la cursiva es mía)¹⁰

Tanto Mangazil como Bomura se declaran no cristianos, pero han asimilado el cristianismo de modo que se refleja en sus palabras. A pesar de esto, Mangazil no llega a tener el valor de Tomás para declarar su fe, escogiendo la vida al martirio cristiano. En contraste con la admiración que provoca Tomás (un niño) la falta de compromiso, superficialidad y cobardía de Mangazil causa una cierta antipatía (Dassbach 149).

A diferencia de Mangazil, el niño cristiano Tomás se despide desolado de los tres misioneros y se enfrenta a su madre cuando ésta le llama por su nombre de gentil, Liseo:

TOMÁS. Ya no me llame Liseo;
 llámeme, madre, Tomás,
 o deje de ser mi madre. (824-6)

En *El triunfo de la fe* se omite la identidad japonesa de los mártires, por ejemplo en la narración de la muerte de la joven Magdalena Hayashida. Según Padrón, Lope domestica la figura de Magdalena y elimina su hibridez cultural al no apuntar su apellido, que sí se conserva en otros autores, y al compararla con Porcia, la esposa del emperador Bruto (525). En esta escena, es Tomás el que con sus propias palabras renuncia a su condición de gentil, renegando del nombre que tenía antes de bautizarse. Su rechazo de las costumbres japonesas más elementales (el respeto hacia los padres, los mayores y los ancestros) es absoluto al considerar que su padre, que murió pagano, está en el infierno (831). Tomás ha asimilado la evangelización de los españoles y trata de cumplir con su labor de cristiano mediante el proselitismo, pidiendo a su madre que se convierta al cristianismo. Ella le promete un imposible:

QUILDORA. Cuando yo emperatriz sea
 de este imperio, siendo ahora
 una humilde cazadora. (838-40)

Tomás se marcha, y Quildora y sus compañeras se encuentran con Tayco, que está intentando capturar un jabalí. Aunque las cazadoras casi lo matan (933-4), Tayco y Quildora sienten atracción mutua, pero acaban marchándose por caminos separados.

La primera parte de la segunda jornada se desarrolla en torno a diferentes formas de amor: de discípulo y maestro y de amo y criado entre Tayco y el Alcalde; interés de Quildora por Tayco y despertar del deseo sexual de éste; el Emperador se encapricha de Quildora y trata de conquistar su voluntad ofreciéndole diamantes (1316-7 y 1342-3); Tayco, celoso y fingiéndose loco, trata de arrebatarse los diamantes; se descubre que Bomura renunció al cristianismo por amor a Nérea (1237-9); Nérea rechaza a Bomura (1420-3). El enredo amoroso concluye con las cazadoras, que se marchan indignadas, las ansias de Tayco, Bomura, y el Emperador frustradas, y Tayco preso, atado, a cargo de Mangazil, a quien no tarda en engañar para huir. La sucesión rápida de los diálogos y la comicidad de las escenas alivian la tensión de esta obra hagiográfica y borran las diferencias culturales que mencionan Padrón (522) y Lee (21) pero también acercan al público al lugar común de las relaciones entre nobles torpes e indecentes y pueblo llano honesto.

El contenido profano de carácter sexual o cómico es mayor que el religioso. Los personajes japoneses mueven la acción, ya que son ellos los que necesitan ser convertidos. Navarrete aparece solamente para que el público recuerde quién tiene la misión de convencer a los paganos. El misionero es, a pesar de sus escasas apariciones, el motor que hace avanzar la obra y dirige a los demás personajes hacia la conversión. La comedia de santos de Lope consiste en “a series of events and tableaux joined together only by the presence of the principal character or characters”, algo que sucede en la mitad de las comedias de santos de Lope y que buscaba satisfacer a los espectadores (Morrison 94). No en vano acudían al teatro buscando los elementos propios de la comedia, que como género superior tiene el amor profano y el humor como características

fundamentales (Martínez 40). No es de extrañar que, tratándose de un tema situado en una región tan desconocida para el público español, Lope dedicase una mínima pero fundamental parte a los discursos de Navarrete (con los que todos los católicos estarían de acuerdo) y a la representación de milagros (que la Inquisición observaría con mucha atención).

La sucesión de diálogos de amor en la segunda jornada sirve, por un lado, para introducir los “casos de la honra”, según Lope los mejores, “porque mueven con fuerza a toda gente” (*Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo* 327-8), tanto más si se trata de un tirano tratando de deshonar a una mujer pobre. Por otro, para preparar la reaparición de Navarrete y del primer milagro, con el que Navarrete evita la violación de Quildora.

Los tres misioneros regresan a Japón bajo el liderazgo del dominico, que afirma que:

NAVARRETE. Bien disfrazados y ocultos
al Japón hemos vuelto.
Todos parecemos unos;
quiera Dios que lo seamos / en la fe. (1576-80)

Como apunta Lee, este pasaje hace referencia a las luchas de poder de las cuatro órdenes en Japón (106 n. 50). Refleja además el deseo del propio Navarrete de estar con buenos términos con los demás misioneros, como él mismo expresa en su carta de despedida a los dominicos, mostrando su preocupación por que “esta cristiandad se va acabando poco a poco” y les pide “tener mucha paz, y hermandad, con las demás Religiones” (Aduarte I: 443).

Tras una breve despedida, Francisco y Agustín se marchan a predicar a otros lugares y Navarrete se queda solo. Su monólogo dirigido a Dios se interrumpe al notar que hay dos “humanos bultos” cerca de él, y que uno de ellos tiene problemas (1603). Efectivamente, el Emperador está tratando de

violiar a Quildora. Indignado, Navarrete se interpone entre ellos y defiende el honor de Quildora adquiriendo una fuerza sobrehumana, mientras afirma que

NAVARRETE. La violencia y la tiranía
aborrece Dios, y puso
a su cuenta la venganza
del humilde y pobre. (1647-8)

En este milagro Navarrete obtiene ayuda de Dios para salvar el honor de una mujer indígena plebeya. “¡Oh, mis fuerzas quitas!”, grita el Emperador (1654), preguntándole si es uno de sus dioses, a lo que Navarrete afirma que “hombre soy” (1657), que el dios de los cristianos es el único verdadero (1660), y que no es un mago, pero que puede realizar acciones imposibles con ayuda de Dios (1664-7). Así, Navarrete se convierte en un héroe no solamente por defender a una mujer, sino por hacerlo en nombre del dios católico en una tierra pagana. La “falta de prestigio asociado con el Nuevo Mundo” que, según Glen Dille, es una de las causas por las que hay tan pocas comedias sobre América (y por extensión, de ultramar) provoca “un bien fundado escepticismo en cuanto a los motivos de los conquistadores” a causa de los robos y el maltrato de los indígenas (495). Pero en esta comedia son los nativos gentiles los que maltratan a sus semejantes, no los españoles.

Esta comedia busca darle la vuelta a esa imagen de los españoles como crueles conquistadores, puesto que las razones de Navarrete no pueden ser más elevadas para su época: la expansión del catolicismo. Si en las comedias de descubrimiento el mensaje del cristianismo se contradice con la conducta de los cristianos (Dille 498), en esta obra no sucede así. Morrison enumera así las características de la santidad: “obedience, radiance, faith, courage, love, genius, heroism, asceticism, prayer, miracles, holiness, wisdom, humility” (44). Son pocas veces las que Navarrete habla, pero lo conocemos a través de

sus acciones, sus palabras, y sobre todo, de los elogios de los demás personajes y del miedo del Emperador. Navarrete aparece como un hombre sin tacha cuya única intención es “la salvación de las almas” (1655) que se encuentra con el abuso de un hombre poderoso sobre una mujer honrada y no duda en protegerla. La voluntad divina le ayuda, aunque la víctima no sea cristiana, pero salvar el honor de Quildora no es su única intención. Él también desea convertir al Emperador: “tu vida pretendo sólo” (1669-70), le asegura. Pero el Emperador huye, negando su condición de noble, “pues temo a un hombre” (1673). En la primera jornada, el Emperador pregunta a los reyes:

EMPERADOR. ¿Qué importa heredado imperio?
Heredado honor, ¿qué sirve?
Quien por sí no lo merece
de ajenas plumas se viste. (107-10)

Estas palabras señalan que un gobernante debe merecer el cargo basándose en sus actos:

EMPERADOR. Pues sola es propia la honra
que nuestras manos consiguen. (113-14)

Sabias palabras que él mismo contradice con sus acciones cobardes. El emperador es, según Lope, un mal rey, tal como explica en *El triunfo de la fe*: “porque no solo en los sumos, y perfectos Príncipes se ha de buscar el arte de la Guerra, sino otras muchas virtudes, como son la Templanza, la Inocencia, la Fe, y la Felicidad del ingenio, con la Blandura, y Humildad decente”. (24-5) El Emperador carece de todas estas virtudes. Como personaje malvado, está construido como ridículo y débil (Sirera 58) en contraste con el joven aspirante a rey y el maduro evangelizador.

Una vez solos, Navarrete trata de convencer a Quildora de que se haga cristiana y le entrega una imagen de un Cristo crucificado para inspirarla. Ella, que ante su propio hijo ha despreciado el catolicismo, acepta sin dudar la imagen del misionero. Tayco, que se va acercando poco a poco, piensa que la imagen es una prueba de amor de Navarrete a Quildora. Una vez se ha marchado el misionero, Tayco arrebató la imagen de las manos de Quildora y le clava una daga. Ante la sorpresa de ambos, la imagen sangra “reflejos de sangre roja/rayos de púrpura humana” (1779-80).

La cruz, que hasta ese momento solamente tenía sentido para Navarrete, se convierte en un objeto milagroso a causa de un acto de celos. Tayco, arrepentido de su acción, le habla a la imagen expresando al mismo tiempo sus dudas como gentil y su capacidad de conversión. El Cristo crucificado le inspira compasión: “¿Quién os dio, Señor, la muerte?” (1790), le pregunta, al tiempo que reconoce su error al pensar que Quildora estaba coqueteando con Navarrete: “Mi cólera me engañó” (1804). Finalmente, Tayco pide perdón y un favor.

TAYCO. Dios del cristiano, en secreto
 un don os pienso pedir.
 Si me hacéis restituir
 este imperio soberano,
 tengo de hacerme cristiano. (1809-12)

Navarrete es un héroe valiente, inteligente y sin tacha. Tayco es un príncipe joven cuyo carácter se desarrolla a partir del aprendizaje de sus mayores, sea el Alcalde (gentil) o Navarrete (cristiano). A partir del momento en que Tayco habla con la imagen, las cosas empiezan a irle bien: Quildora se da cuenta de que “no es simple sino discreto” (1808). El rey de Sigüén se le acerca y le jura fidelidad, al tiempo que le aconseja seguir pretendiendo ignorancia (1887-88). Tras esto, Quildora le confiesa su amor (1911).

En la tercera jornada, el Emperador ordena la persecución final contra los cristianos, enfurecido por la revelación de Bomura:

BOMURA. de que Tayco no está loco,
y Quildora y él se aman
con extremo. (2011-3)

Bomura, a cargo de la persecución de cristianos, encuentra a Francisco y lo lleva ante el Emperador. Éste le pregunta por Navarrete, dando entre ambos la mejor descripción del personaje. Si ya después de la violación de Quildora, el Emperador había admitido ante Navarrete que “me turbo / en tu presencia” (1668-9), y le acusa de que “no eres vida, sino muerte” y a Bomura le contó que las fuerzas del dominico son “bizarras” hasta el punto de que “en mi pecho puso miedo” (1998), en la conversación con Francisco se revela que su aspecto físico también es impresionante. Navarrete es, según el Emperador,

EMPERADOR. Un hombre de buena cara,
ojos grandes y mediano
de cuero que cuando habla
parece que tira flechas
rasgando pechos y entrañas,
de quien oí las razones,
y con fuerzas soberanas
me suspendió y me detuvo. (2056-64)

Francisco le cuenta el origen noble de Navarrete, y le advierte que “Si le prendes, si le matas / vendrán infinitos luego” (2099-100).

En la primera jornada, Francisco otorga a Navarrete la autoridad sobre los franciscanos y agustinos, además de los dominicos, al llamarlo “nuestro Padre Provincial” (708). Con esta descripción Lope completa la figura de Navarrete, que se ha presentado y desarrollado de forma mucho más abstracta que la

de Tayco. Como explica Morrison, la representación de milagros en escena podía traer problemas con la Inquisición, por lo que estos milagros aparecen en escenas breves que se completan mediante “bringing forth superfluous and at times exaggerated compliments from the other members of the cast” (94).

El Emperador, atemorizado, decide “dar muerte a ese Navarrete, / que con su nombre me espanta” (2110-1). No es solamente su fortaleza, sino su capacidad de realizar actos sobrenaturales lo que atemoriza al Emperador: “en prodigios me acobarda” (2515), afirma al ordenar la hoguera en la que se quemaran todos los símbolos cristianos arrebatados a sus dueños. Tayco le reprocha este acto injusto contra “gente que ni come ni habla” (2159), a lo que el Emperador contesta que no quiere señales de cristianismo en Japón (2162-3). Navarrete, al que no han logrado encontrar, se presenta en la escena, enfurecido, y les increpa

NAVARRETE. ¡Bárbaros, sin Dios, sin ley!
¿Qué furia infernal os mueve?
¿Qué república se atreve
a los retratos de un Dios? (2166-7)

Con estas palabras, se arroja al fuego ante el horror de Tayco, que grita “¡O sois loco, o sois divino!” (2193), y el regocijo del Emperador, que exclama “¡Viven los rayos del Sol!” (2195). Jacinto de Orfanel y los autores de su época narran que Navarrete trató, efectivamente, de sacar imágenes de una hoguera, pero que a diferencia de lo que sucede en la obra, lo castigaron a palos (Lee 129 n. 31). Lope altera la narración, transformando el relato de paciencia y sacrificio cristianos en una imagen triunfante. Para sorpresa de todos, Navarrete sale de las llamas “con una tunicela blanca sembrada de flores y guirnalda, cargado de imágenes y rosarios” y reprende a los japoneses gentiles la quema de imágenes. Pese a su tono acusatorio, asegura que los gentiles son “Bárbaros, llenos de errores” (2232), es decir, que no actúan por maldad, sino que sus

creencias son producto de un engaño.

El milagro de Navarrete termina de convencer a Tayco de aceptar al dios de los cristianos. Al mismo tiempo se descubren su valentía, su desprecio por los actos cobardes, y su capacidad de enfrentarse contra lo que considera injusto. El Emperador ordena que arresten a los rebeldes. Tayco, convencido de la divinidad del dios de los cristianos le defiende exclamando: “Vive el Sol, / si Dios le debo llamar” (2252-3) mientras agarra un tronco de árbol con el que se enfrenta a los soldados para defender a los españoles y ordena a Navarrete que huya. Éste se niega porque “Con mi Dios no tengo miedo” (2263). Ambos, junto con el niño Tomás, acaban presos.

A continuación salen Quildora y Nérea, el Emperador y Bomura, con Tayco apresado, al que atan a un árbol para matarlo. Ya se ha revelado que Tayco no está loco, lo que él confirma, reclamando además su derecho al trono (2422-6). De nuevo, Lope introduce el tema del malentendido amoroso. La escena es demencial, con el Emperador confirmando su amor por Quildora, Tayco, pensando que Quildora le ha traicionado, pues “es mujer” (2335) y Bomura pensando que es Nérea, y no Quildora, la que está enamorada de Tayco (2445). Mientras, las dos cazadoras, que solamente quieren salvar la vida de Tayco, logran hacer creer a Bomura y al Emperador que Quildora lo matará con sus flechas, logrando que ambos se marchen. Nérea, Quildora y Tayco se quedan solos. Una vez desatado, Tayco va a enfrentarse con el Emperador. Las dos cazadoras tratan de convencerle de que no marche a una muerte segura, pero éste se niega a escucharlas.

Por su parte, el Emperador está fuera de sí. Culpa de todos sus problemas a los cristianos, ordenando que “¡Mueran todos los cristianos, / que perturban el Japón!” (2520-1). Navarrete y el niño Tomás salen presos. Tomás sabe que va a morir, pero afirma que es “soldado de Jesucristo. / Aunque tengo poca edad, soy valiente.” (2578-80). En estos versos, Lope recoge dos lugares comunes sobre los cristianos japoneses: la cultura marcial y el valor. A diferencia del

estereotipo de los indígenas americanos cristianos “ingenuos, pasivos y como niños que siempre necesitan la tutela de los europeos para evitar que recaigan en el paganismo y la barbarie” (Dille 494), los japoneses se representaban con características relacionadas con la guerra. En España se conocían estos atributos a partir de informaciones de viajeros y misioneros como Francisco Manrique, en su carta a Felipe II del 1 de marzo de 1588, advierten de una gente “muy belicosa y valiente... Los cavalleros cristianos tienen sus casas muy linpias y muy lindas, sus armas como los españoles” (Gil 29). No sería el único en comparar a los japoneses con los españoles. Como explica Hidehito Higashitani, en *El Criticón* de Baltasar Gracián el personaje alegórico Valor reparte su futuro cadáver entre las naciones, y entrega su “corazón a los japones, que son los españoles del Asia” (127). La bravura se asocia a la sangre noble, siendo el más respetado el primer unificador de Japón Oda Nobunaga. Nobunaga sería recordado con respeto por los cristianos japoneses y europeos, como el mercader español Bernardino de Ávila, que elogia el desprecio de Nobunaga por las ceremonias cortesanas y el uso de carruajes: “este belicoso rey decía que el rey y señor había de ser soldado y no dama encerrada” (1934: 416). Ávila, cuya opinión sobre los japoneses evolucionaría a lo largo de los dieciséis años que vivió en Japón, destaca en sus relatos de martirios (muchos copiados de cartas de misioneros) el coraje con el que hombres, mujeres y niños deciden cuándo, dónde y cómo morir. Esto se ve en el fragmento de la ejecución del soldado León, en el que muere imitando el ritual del suicidio reservado a los samuráis (1935: 118-9), o las mujeres nobles de Nagasaki que participan en las procesiones cristianas organizadas a raíz de la orden de expulsión de misioneros en desafío a las autoridades (ms. P 135r-v). Autores contemporáneos de Ávila, como el jesuita Pedro Morejón, anotan con cuidado la valentía de los niños mártires. En su *Relación* de 1617, Morejón narra como un pequeño, ante las dudas de sus mayores, tomó “vn hierro ardiendo para prouar en la mano si le podía sufrir” martirio (45). Lope ya había relatado la

ejecución de dos niños, Tomé y Pedro, de doce y siete años, que se niegan a apostatar y prefieren morir decapitados junto con su padre (*El triunfo* 75-76). En la comedia vuelve a incluir un jovencísimo extranjero que muere por Dios sin miedo, para admiración del público español.

En cartas y relaciones mencionadas, los mártires aceptan gustosos su muerte. Este contento se ve a través de las palabras de Tayco, que se pregunta

TAYCO. ¿Qué he visto?
 ¿Qué escucho? ¿Tanta alegría
 da al morir la ley de España?
 No se engaña, no se engaña
 quien tanto de Dios se fía.
 Si temor no da la muerte
 a un niño, y morir estima
 por su Dios, su Dios le anima;
 su Dios es divino y fuerte.
 La palabra cumpliré
 que le di. (2581-9)

Una vez más, Lope identifica el cristianismo con España. El niño cristiano Tomás es el joven Japón popular iluminado por el catolicismo de los españoles. La muerte por martirio de alguien tan joven inspira compasión, pero es su crucifixión la que termina de convencer a Tayco de que la “ley de España” no es un medio para conseguir el fin de ser emperador, sino el camino correcto.

A esta revelación sigue una rebelión de los reyes fieles a Tayco y en contra del Emperador ante un Navarrete ya decapitado, que vuelve a vencerle incluso después de morir:

EMPERADOR. Consolado muero en ver
que es ya muerto Navarrete,
que mi fin pronosticó,
y no lo ve.

Cae despeñándose

NAVARRETE. No te alegres,
que sí lo veo.

EMPERADOR. ¡Ay de mí!
¡Rabiando muero! (2715-20)

Aylward explica que “assassinating a tyrant is simply another example of employing an evil means to achieve a good end, and it’s therefore unacceptable in a Christian society”. (362) Pero la sociedad japonesa tal como la presenta Lope no es cristiana y el Emperador no es sólo un tirano, sino un pagano, por lo que su destrucción debe ser total.

La obra termina con Quildora y Tayco convirtiéndose al cristianismo y con el pacto de confidencialidad de Tayco: “Pero el secreto se quede / hasta reinar” (2732-3). Es decir, que no se declarará cristiano hasta verse coronado. Sus palabras suenan irónicas si se conoce la historia posterior. Cuando Lope escribió *Los mártires del Japón*, la misión católica estaba más que perdida. Lope murió en 1635, dos años antes de la rebelión de Shimabara (al oeste de Nagasaki), una zona de mayoría cristiana. Aunque esta revuelta tuvo varias causas, el gobierno acusó a los rebeldes de haber subvertido la prohibición del cristianismo y mandó ejecutar a unos 37.000 cristianos (Lee 44). La imagen de un Navarrete saliendo triunfante de las llamas como un fénix no se corresponde con la de los misioneros cerrando las iglesias y marchándose de Japón que relata Bernardino de Ávila (ms. P, folios 158r-160r). De hecho, a partir de noviembre de 1614 fueron los japoneses los que desafiaron la prohibición, saliendo en procesiones cuyas muestras de devoción llegaron a extremos tales

que enfurecieron a las autoridades. Los herederos de Ieyasu que encarna el emperador Daiso en la comedia de Lope recrudecieron las persecuciones y mantuvieron un control férreo sobre Japón hasta la apertura del país a las relaciones con el exterior a mediados del siglo XIX. Pero esto no acabó con las prácticas cristianas en secreto. Como explica Elisonas:

deprived of priests, cut off from the sources of their faith, their memories of its doctrines fading even as the Tokugawa era progressed, the “crypto-Christians” (*kakure Kirishitan*) of these isolated groups imperceptibly drifted from Catholicism into a syncretic folk creed tinctured with Buddhism and Shinto, the native Japanese religion. (370)

Cabe preguntarse qué habría dicho Lope de haber sabido que, efectivamente, la fe cristiana triunfó y no fue aniquilada, pero que los *kakure Kirishitan* se alejaron de las enseñanzas europeas. El “secreto” de Tayco no se reveló hasta 1873, cuando el gobierno rescindió la prohibición (Jansen 28) y los misioneros extranjeros regresaron a Japón. Durante más de dos siglos el cristianismo japonés se mantuvo vivo sin necesitar “la ley de España”.

Notas

- 1 Hideyori (1593-1615) fue el único hijo de Toyotomi Hideyoshi (1536 o 37-1598), el segundo de los tres “grandes unificadores” de Japón que pusieron fin a la guerra civil entre los siglos XVI y XVII. El primero fue Oda Nobunaga (1534-1582), y el tercero Tokugawa Ieyasu (1543-1616)
- 2 La autoría de esta obra se ha puesto en entredicho. Christina Lee y Alois Nykl siguen las conclusiones de Menéndez Pelayo para afirmar que es de Lope (Nykl 308; Lee 33-7). Robert. R. Morrison en *Lope de Vega And The Comedia de Santos* (2000) sitúa *Los (primeros) mártires del Japón* en la lista de obras dudosas, pero argumenta que pasajes similares en porciones de *Barlaán* y *Josafat* indican que Lope es el autor (323). Antonio Carreño anota que en la segunda parte de *La Filomena* (1621), Lope escribe “Yo canté, finalmente / los mártires japones, / porque mi voz no agradeciese sólo / el mar que el Duero, el Tajo, el Betis bebe, / sino que tiene por cenit el Polo / mas oriental...” (46) al igual que había hecho

Nykl anteriormente. Roberto Castilla afirma que el texto es obra de Mira de Amescua, que recogió y reescribió en 1619 a partir de una comedia olvidada de Lope de 1602 (146). Morley y Bruerton afirman que “no es posible que encaje en el estilo de Lope posterior a 1603 (537, citado en Castilla, 139). Morley y Nykl volvieron a discutir la autoría en 1942 en la revista *Hispanic Review* (Lee 38).

- 3 Categoría que le atribuyen Robert Morrison en su *Lope de Vega and the Comedia de Santos* (2000) y Christina Lee en su edición moderna de *Los mártires del Japón* (2006).
- 4 Máximo líder militar. Según el diccionario de la Real Academia Española, “del jap. *šōgun*. Título de los personajes que gobernaban el Japón, en representación del emperador”. Si el término se incluye en el Diccionario de la Real Academia, utilizo la transliteración española. En caso contrario, empleo el sistema creado por James Hepburn en 1887.
- 5 Para la composición de *El triunfo de la fee*, ver la edición de Cummins (Vega, *Triunfo*), y el trabajo de Padrón.
- 6 Lo que Lope llama “reyes” eran en realidad daimios o señores feudales. Según el diccionario de la RAE, “del jap. *daimio*; literalmente ‘gran nombre’. En el antiguo régimen japonés, miembro de la aristocracia”. Según, Lee, estos caracteres se basan en las figuras de históricas de los daimios de la ciudad de Nagasaki, de las antiguas regiones de Amagi, y Hizen y de la provincia de Higo, todas situadas en el sureste de Japón (45-6).
- 7 El nombre del alcalde aparece como Lepolemo, Gualemo o Polemo (Lee 64). En este artículo se le llama “Alcalde”.
- 8 En RAE, “kimono”. Tb quimono. 1. m. Túnica de origen japonés, de mangas anchas y largas, abierta por delante y que se ciñe, cruzándola, mediante un cinturón. 2. m. Vestimenta utilizada para practicar las artes marciales.
- 9 Citado en Norton, 21. Para la clasificación completa, ver Dassbach 145-60.
- 10 Lee cita a Covarrubias para definir el término “sayón”: “el verdugo que ejecutaba la pena de muerte u otra a los reos condenados... Por extensión, se usa para denominar a un hombre corpulento, feo de rostro o cruel” (141). En aquella época, el gentilicio se empleaba como “japón” o “japones” y la lengua “japona”. La pronunciación de la palabra era adecuada para insultar a los japoneses no cristianos a causa de la rima: “quien dijo japón dijo sayón”, afirma Bernardino de Ávila (*Relación* 1934, 21).

Obras citadas

Aduarte, Diego de. *Historia de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japon y China, de la sagrada orden de predicadores*. Zaragoza, 1693.

Ávila Girón, Bernardino de. "Relación del Reino de Nippon por Bernardino de Avila Girón". Eds. Doroteo Schilling y Fidel de Lejarza. *Archivo Ibero-Americano* 36 (1933): 481-531; 37 (1934): 5-48, 259-75, 392-434, 493-554; 38 (1935): 103-30, 216-39, 384-417.

—. *Historia eclesiástica del Japón de Bernardino de Ávila*. 1619. MS. 26/1. Archivo Franciscano Ibero-Oriental, Madrid.

Aylward, E. "A Question of Values: The Spiritual Education of Segismundo in Calderón's *La vida es sueño*" *Bulletin of the Comediantes*, vol. 54, no. 2, 2002, pp. 339-72.

Belloni, Benedetta. "'Que es gente que come arroz, / pasa, trigo y alcuzcuz': la construcción de la imagen estereotipada del morisco en nueve comedias de Lope de Vega". *Anuario Lope de Vega*, vol. XVIII, 2012, pp. 80-113.

Botero, Giovanni. *Relaciones universales del mundo*. Trad. Diego de Aguilar. Valladolid, 1603.

Boxer, C. R., and J. S. Cummins. "The Dominican Mission in Japan (1602-1622) and Lope De Vega." *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 33, 1963, pp. 5-88.

Carreño, Antonio. "'...También sé yo escribir prosa historial cuando quiero': El triunfo de la fe en los reinos de Japón." *eHumanista: Journal of Medieval and Early Modern Iberian Studies*, vol. 24, pp. 43-9.

Castilla Pérez, Roberto. "Los mártires del Japón. ¿Lope de Vega o Mira de Amescua?" Eds. Roberto Castilla Pérez y Miguel González Dengra. *La teatralización de la historia en el Siglo de Oro español. Actas del III Coloquio en Granada del 5 al 7 de noviembre de 1999 y cuatro estudios clásicos sobre el tema*. Universidad de Granada, 2001, pp. 129.

Dassbach, Elma. *La Comedia Hagiográfica del Siglo de Oro Español: Lope De Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca*. 22 Vol. Peter Lang, 1997.

Dille, Glen F. "El descubrimiento y la conquista De América en la comedia del Siglo de Oro." *Hispania*, vol. 71, no. 3, 1988, pp. 492-502.

Elisonas, Jurgis. "Christianity and the Daimyo." *The Cambridge History of Japan: Volume 4, Early Modern Japan*. Ed. John Whitney Hall. Cambridge University Press, 1991.

- Fernández de Navarrete, Pedro. *Conservación de las monarquías y discursos políticos*. Ed. Michael D. Gordon. Instituto de Estudios Fiscales. Ministerio de Hacienda, 1982.
- Fernández Rodríguez, Natalia. “Comicidad y devoción: La risa festiva en la Comedia Hagiográfica de Lope De Vega.” *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, vol. 1, no. 1, 2013, pp. 185-99.
- Francisco Javier. “Francisco de Xavier a los jesuitas de Goa.” *Documentos del Japón 1547-1557*. Ed. Juan Ruiz de Medina. Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990, pp. 134-70.
- Fróis, Luís. *Europa Japão*. Ed. Raffaella D’intino. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.
- Gil, Juan. *Hidalgos y Samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Alianza Editorial, 1991.
- Gracián y Morales, Baltasar. *El Criticón*. Ed. Santos Alonso. 9. ed. Cátedra, 2004.
- Hepburn, James C. *Japanese-English and English-Japanese Dictionary*. New York, 1983.
- Higashitani, Hidehito. “Baltasar Gracián y la formación de su concepto idealizador e imaginativo sobre los ‘japoneses’.” *Japón y España: acercamientos y desencuentros (siglos XVI y XVII)*. Satori, 2012, pp. 124-137.
- Hsu, Carmen Y. “El Japón de Bernardino de Ávila Girón”. *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas ‘Las dos orillas’*. 2004, Ed. Beatriz Mariscal. Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 227-45.
- Jansen, Marius. “Introduction.” *The Cambridge History of Japan: Volume 5, The Nineteenth Century*. Ed. Marius Jansen. Cambridge University Press, 1989.
- Lee, Christina H. Introducción, *Los mártires del Japón*, de Félix Lope de Vega, c. 1621. Juan de la Cuesta, 2006.
- León Pinelo, Antonio de. *Epitome de la Bibliotheca orientalis y occidental, nautica y geografica. Madrid, 1737-38. Biblioteca Digital Agencia Española Cooperación Internacional para el Desarrollo*, <http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=912>. Consultado el tres de marzo de 2019.
- Martínez Berbel, Juan Antonio. “La comedia de santos entre la heterodoxia y la licitud.” *La Comedia de Santos*. Ed. Magdalena García, Felipe Pedraza. Universidad de Castilla la Mancha, 2008.

- Morejón, Pedro. *Relacion de la persecucion que vuo en la yglesia de Iapon y de los insignes Martyres, que gloriosamente dieron su vida en defensa de nuestra santa Fé, el Año de 1614 y 615*. México, 1616.
- Morley, S. Griswold y Bruerton, Courtney. *Cronología de las comedias de Lope de Vega*. Gredos, 1968.
- Morrison, Robert R. *Lope de Vega and the Comedia de Santos*. Peter Lang, 2000.
- Norton, Roy. "In Praise of Folly: Reconsidering the Functions of Lope De Vega's Saints' Play Graciosos." *Bulletin of the Comediantes*, vol. 64, no. 1, 2012, pp. 19-34.
- Nykl, Alois Richard. "'Los Primeros Mártires del Japón' and 'Triunfo de la Fe en los Reinos del Japón'." *Modern Philology*, vol. 22, no. 3, 1925, pp. 305-23.
- Orfanel, Jacinto de. *Historia eclesiástica de los sucesos de la Christiandad de Japón, desde 1602 hasta 1620. Compuesta por el P. fray Jacinto Orfanel, y añadida por el P. fray Diego Collado*. Madrid: 1633.
- Padrón, Ricardo. "The Blood of Martyrs Is the Seed of the Monarchy: Empire, Utopia, and the Faith in Lope's *Triunfo de la fee en los reynos de Japon*". *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 36, no. 3, Fall 2006, pp. 517-37.
- Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. www.rae.es. Consultado el dos de marzo de 2019.
- Reyes Manzano, Ainhoa. *La cruz y la catana: relaciones entre España y Japón (Siglos XVI-XVII)*. Tesis. Universidad de la Rioja, 2014.
- Richmond Ellis, Robert. *They Need Nothing*. University of Toronto Press, 2012.
- Rubiés, Joan-Pau. "Real and Imaginary Dialogues in the Jesuit Mission of Sixteenth-century Japan." *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 5, 2012, pp. 447-94.
- Sánchez Fuertes, Cayetano. *Vida clandestina de un misionero en Japón*. Punto Rojo Libros, 2014.
- Sirera, Josep Lluís. "Los santos en sus comedias: hacia una tipología de los protagonistas del teatro hagiográfico." *Comedias y Comediantes*. Ed. Teresa Ferrer Valls and Nel Diago. Universitat de València, Departamento de Filología Española, 1991, pp. 55-78.

Vega y Carpio, Félix Lope de. *Epistolario*, I (1604-1633). Ed. Antonio Carreño. Biblioteca Castro, 2008; vol. II. Biblioteca Castro.

—. *Arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*. Ed. Juan Manuel Rozas. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-nuevo-de-hacer-comedias-en-este-tiempo--0/html/ffb1e6c0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html. Consultado el dos de marzo de 2019.

—. *El triunfo de la fee en los reynos del Japón*, Ed. J. S. Cummins. London: Tamesis Books Limited, 1965.

Bruno de Hezeta y Fray Miguel de la Campa: los parajes del miedo en la exploración en la costa del Pacífico en el Noroeste norteamericano (1775).

José M. García-Sánchez
Eastern Washington University
jgarcia@ewu.edu

Abstract

This study focuses on the navigation diaries about the Pacific Northwest coast of North America of Bruno de Hezeta and Fray Miguel de la Campa (1775), employing the postcolonial discursive analysis that humanistic geography has provided. Both logs are scrutinized with respect to the landscapes and contacts that the colonizing subject perceives for the first time. The contrast between both accounts, one narrated by a navigator and the other by a chaplain, reveals the narrative constructions and the identity of the subjects themselves with respect to the peripheral landscapes they encountered. These representations are defined by the construction of fear that Yi-Fu Tuan (2014) uses to frame the

boundaries of domination, home, and body that most cultures demarcate in their spatial imagery.

Keywords: Pacific Northwest; exploration; eighteenth century

Resumen

Este estudio se concentra en los diarios de navegación en la costa del Pacífico Noroeste de Norteamérica de Bruno de Hezeta y Fray Miguel de la Campa (1775), mediante el análisis discursivo postcolonial que la geografía humanística ha proporcionado. Ambos diarios son puestos a escrutinio con respecto a los parajes y los contactos que el sujeto colonizador avista por primera vez. Al contrastar ambos relatos, uno narrado por un navegante y otro por un capellán, se ponen de manifiesto las construcciones narrativas y la identidad de los propios sujetos con respecto a tales parajes periféricos. Estas representaciones vienen definidas por la construcción del miedo que Yi-Fu Tuan (2014) enmarca en las fronteras del dominio, el hogar, y el cuerpo que la mayoría de las culturas delimitan en su imaginario espacial.

Palabras clave: Costa Noroeste del Pacífico; exploración; siglo XVIII

Desde el encuentro colombino se siguieron prodigando los logros geográficos que supusieron una nueva concepción visionaria del globo terráqueo. Como señala Yi-Fu Tuan, la cosmografía renacentista tuvo una tendencia a sobrestimar las dimensiones de la tierra frente al mar, paradoja que hizo posible que Cristóbal Colón llegara al continente americano al errar el cálculo de esas superficies. Respecto a algunos de los resultados puestos en perspectiva por las exploraciones del Noroeste del Pacífico y el desarrollo que la geografía física alcanzó desde el siglo XV, cabe destacar el establecimiento de la verdadera dimensión de los océanos, la consecución plena del territorio que conformaba el continente tras la exploración de sus costas, así como acabar supuestamente con el mito del paso del Noroeste del Pacífico. El mito del paso norte del Océano Pacífico al Atlántico se remonta a las evocaciones y

especulaciones que protagonizaron a lo largo de los siglos marinos y viajeros como Juan de Fuca, Lorenzo Ferrer Maldonado, Juan Rodríguez Cabrillo, o Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Todos ellos conjeturaron respecto al estrecho legendario de Anían y la Quivira, y seguirían otras menciones que situarían el supuesto paso entre el Pacífico y el Atlántico en los sesenta grados. No es menos cierto que la búsqueda de ese mítico paso del Noroeste ha recobrado vigencia a la luz del cambio climático, hecho que ha dado lugar a que se fomente su viabilidad y vigencia. La banquisa de hielo ha sido errática con una tendencia generalizada a su disminución, haciendo que algunos veranos sea navegable (National Snow and Sea Data Center). Desafortunadamente, ello implica que ese periplo del viaje se vea sometido a futuras explotaciones dado los inmensos recursos que posee.

La escuela de Guardiamarinas de Cádiz proveyó a finales del siglo XVIII a las expediciones de esta zona el principal contingente de oficiales ante las noticias llegadas a Madrid que relataban la expansión peletera rusa en las aguas septentrionales del Océano Pacífico. Estos oficiales, por orden expresas de Carlos III al Virrey Frey Antonio María Bucareli serían “mozos expertos y hábiles que pudiesen, con las embarcaciones que vuestra excelencia tenga en San Blas, trillar aquellos mares hasta Monterrey y más arriba si pudiese” (Bernabéu Albert 43). Entre los oficiales más notables enviados a México, figuraron los tenientes de fragata Bruno de Hezeta, Ignacio Arteaga, Francisco Quirós, Miguel Manrique y los alféreces Juan Francisco de la Bodega y Quadra, Juan de Ayala y Diego Choquet. A su llegada a Veracruz, descubrieron que el piloto Juan Joseph Pérez ya había hecho un viaje de reconocimiento en 1774, en una primera fase hasta Monterrey (Alta California) y posteriormente hasta el fondeadero de Nootka, aunque sin ningún pronunciamiento de soberanía. La expedición de Bruno de Hezeta, en 1775, sería la primera en declarar los territorios costeros del Noroeste del Pacífico bajo la posesión de la corona española.

Salvador Bernabéu Albert en su obra *Trillar los Mares. La expedición*

descubridora de Bruno de Hezeta al Noroeste de América 1775, recopila y anota los diarios de Bruno de Hezeta y de Fray Miguel de la Campa. El hecho de que ambos diarios sean puestos a escrutinio en este análisis, suscita ciertas cuestiones de matiz ideológico con respecto a los parajes que el sujeto colonizador avista en las postrimerías del siglo XVIII por primera vez en las costas del Pacífico en el Noroeste norteamericano. Al contrastar ambos relatos, uno narrado por un navegante y otro por un capellán, se ponen de manifiesto las construcciones narrativas e ideológicas de tales parajes periféricos, así como de los propios sujetos con respecto a esas representaciones.

Las exploraciones en el Pacífico septentrional por parte de la corona española solo tuvieron ciertos conatos de ocupación en Nootka, en la isla de Vancouver, ya que las disputas internacionales entre España y Reino Unido no cesaron de sucederse y los procesos de independencia de los países latinoamericanos estaban ya en ciernes. Estas exploraciones fueron excertas de esa primera fase del paisaje de la “anticonquista”, término acuñado por Mary Louise Pratt, que ilustraba una nueva mirada más crítica y compleja al proceso de posesión y posterior ocupación y colonización, fases que John Elliott identificó en todo proceso de conquista. Pratt en su obra *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* desvela que en el siglo XVIII se produjo un cambio en el género narrativo de viajes inspirado por la importancia y transcendencia que adquiere la historia natural en el discurso científico y su sistematización y, por otro lado, la carrera internacional por mapear las costas y por definir los territorios como entes de la identidad imperialista que marca la impronta europea en el siglo XVIII. Como todo proceso de transculturización, la colonización del noroeste del Pacífico norteamericano revela una nueva reinención de las identidades nacionales encontradas en ese espacio fronterizo en el que los espacios son sometidos a transacciones afectivas, gravadas por la empatía o el miedo, la agresión o la alianza.

En sí misma, la visualidad, como forma del modelo cognitivo, contiene

una capacidad creativa que trasciende al espacio y al tiempo, ya que puede denotar predicción y al mismo tiempo visión (Cosgrove 20). La mirada no solo percibe a través de la visión, sino que construye e incluso predice, como los términos “vidente” o “visionario”. A diferencia del campo perceptual de tradición medieval, consumado en el orden quirográfico, y sometido a una jerarquía de los sentidos que daba preferencia al oído y al tacto, la supremacía de la vista va a desplazar a las anteriores, donde el orden tipográfico va a primar a partir de los siglos XVII y XVIII. Ya el Renacimiento con su descubrimiento del perspectivismo asumió el carácter deferente de la mirada en sí. Por ende, el concepto del paisaje en la tradición estética europeísta surge a colación de ese perspectivismo que atañe al orden cognitivo. Tanto la invención de la imprenta como de la perspectiva incentivaron un nuevo orden de percepción. La visualidad, al ocupar un prominente lugar en el contexto de la modernidad, en consonancia con la revolución tecnológica imperante que afectaba al orden astronómico y geodésico, no solo produjo un sinnúmero de evidencias de carácter cartográfico que el ambiente cientificista promovió desde el gabinete o las colecciones privadas hasta el museo o el archivo (mapas, cuadros, esbozos, objetos incautados a los indígenas, etc.) sino que vertió las mismas en descripciones textuales dando lugar a un número ingente de diarios de navegación y derroteros que forman parte del archivo imperial.

A lo largo de la historia, la percepción del miedo se ha mostrado como una experiencia subjetiva, ya fuera por la aprensión que infundía en la antigüedad clásica la naturaleza sacralizada, inspiradora de respeto y desconfianza, bien por los rollos o picotas en villas y pueblos para anunciar el castigo en la Edad Media, bien por los lazos de sangre que en esta época se formulaban como salvaguardia frente amenazas religiosas, o bien por el recelo al extranjero que irrumpe con la formación de las naciones-estado. Dos de los grandes miedos que Occidente ha mostrado hasta el siglo XVIII, la naturaleza (vegetación, fenómenos meteorológicos, bosques, animales salvajes, océanos, etc.) y lo

extranjero (foráneo, incógnito, indígena, etc.) se han diluido a medida que la percepción de estos ha disminuido y se ha proyectado hacia otros espacios y actitudes que abarcan sitios tan inmediatos como los espacios urbanos hasta aquellos más lejanos inspirados por la conquista cósmica. La relación espacial que los exploradores españoles proyectaron en su visión viajera al establecer sus propios confines en un orden de carácter universal se establece para instituir una serie de fronteras cuya amenaza a finales del siglo XVIII surgió por la expansión económica y colonial de las potencias francesa, rusa, y británica:

Cultures differ in the ways they define space but define it if they must. The minimum requirement for security is to establish a boundary, which may be material or conceptual and ritually enforced. Boundaries are everywhere, obviously so in landscapes of fences, fields and buildings, but equally in the worlds of primitive people. Boundaries are everywhere, obviously on different scales. Minimally and perhaps universally, three are recognized: the boundaries of the domain, of the house, and the body. (Tuan 206)

Estos confines, de acuerdo con Yi-Fu Tuan, se configuran en el espectro del dominio, el hogar y el cuerpo. Tales entes se postulan tanto a nivel simbólico como literal y sirven como referencia a nuestro análisis. En la misma línea de pensamiento sobre el espacio y la visión, es ineludible señalar la diferenciación entre parajes (límite) y paisajes (visión) a merced del observador que se identifica y al mismo tiempo contempla y se (re)crea. El paraje se convierte en un paisaje, un contenedor de emoción desde el momento que el observador interviene, delimita e identifica.

Dominio: Tótem o cruz

En el siglo XVIII, a raíz de las empresas científicas de acoso y derribo contra el Imperio español, se reaccionó a ellas enviando diferentes expediciones de límites (Virreinato del Perú en 1777, Nueva España en 1787, Nueva Granada en

1782) cuyo fin eran fijar las fronteras de los dominios españoles y desvelar los recursos del continente. Tanto la bula papal, *Inter Caetera* (1493) como el *Tratado de Tordesillas* (1494) que habían sido utilizados durante siglos por España como vademécum geográfico y potestativo de todas las exploraciones dejó de tener vigencia frente al expansionismo económico y político imperante. A medida que Francia, Gran Bretaña, y Rusia comenzaron a navegar por “el lago español”, nombre con el que se conoció familiarmente al Océano Pacífico, el potencial de su zona septentrional y su supuesto mítico paso norte obligó a limitar el orden del dominio bajo fórmulas ya en desuso, pero cuyo rendimiento había surtido un efecto persuasivo ante diferentes grupos indígenas.

En este orden del dominio planteado por Yi-Fu Tuan, desde la conquista española en el siglo XV, se atribuyó a la posesión del dominio su carácter protocolario y por ello se invirtió con solemnidad en el mismo, para que el paraje quedara investido de esa liturgia que confiere el formulario entregado por el Virrey Bucareli y dispuesto con el atrezo y performance de todo tipo de parafernalia: cruces, procesión, la misa, bautismo, descargas, etc. que se remontan a los primeros momentos de la conquista (Seed 1995)

La Instrucción y el Formulario que el Virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa (1717-79) entregó a los navegantes presuponen el pilar básico de las posteriores exploraciones con destino al Noroeste del Pacífico. La *Instrucción* consta de 32 previsiones que se reparten en aquellos dedicados propiamente a la exploración; en ella se enuncian los pertrechos que se habilitan para tal empresa: los cometidos, la forma de proceder para anexionar las tierras, de ahí la existencia del formulario, la escritura diaria de datos por diferentes mandos de la tripulación, así como los objetivos. Un segundo extracto de artículos de carácter preventivo y exploratorio hace alusión directa al posible contacto con potencias extranjeras, y, por último, ocupan gran atención aquellos artículos dedicados al posible encuentro y la relación con los indígenas. Estas disposiciones que las instrucciones dictan pueden resumirse en tres grupos: la formalización

de la toma de posesión; la recogida etnográfica de la mayor información posible respecto a las tribus (gobierno, religión que profesan, ritos, etc.) se especifica el trueque de objetos versus la apropiación indebida, así como la concesión de obsequios a los indios; la disciplina entre la tripulación; así como el carácter secreto de las expediciones respecto a segundos países. (Olson 26).

El acto legal del Requerimiento, formulario intimidatorio leído a los indígenas en la conquista era utilizado por las tropas como acto de posesión (Seed). Aunque el rito del Requerimiento ya había dejado de utilizarse, “la debilidad intrínseca bajo el punto de vista técnico y político lo hicieron muy cuestionable y como consecuencia moralmente inaplicable, acabó siendo suprimida” (Fernández Heres 68). Sin embargo, ciertas prácticas performativas, en las que entraría el *Formulario*, el cual mantenía su carácter archivístico, todavía tenía sus ecos fragmentarios en los actos públicos seculares y religiosos asociados con la toma de posesión y colonización del siglo XVIII (García-Caro 70).

Tras navegar durante varias semanas y dejar en su camino las Islas Marías y posteriormente la Isla del Socorro o de Santo Tomé (todas ellas en la costa norte de Alta California), el explorador se ve obligado a bajar a tierra para surtirse de agua, pues las quejas de los marinos debido a su racionamiento se habían encrespado. A pesar de avistar tierra el 6 de junio, las condiciones abruptas de la costa del Pacífico desaconsejaban fondear. Después de reconocer la costa durante algunos días, entró en contacto con algunos indígenas que se acercaron a la nave en sus canoas. Tras un breve acercamiento de los indígenas Yurok con sus embarcaciones y donde intercambiaron pieles, Bruno de Hezeta relata de manera detallada la desconfianza y el recelo que los nativos mostraron posteriormente.

Una vez desembarcados, Bruno de Hezeta narra prolijamente que ascienden por las estrechas sendas hasta llegar a la cumbre donde celebrarían una misa y procedería a la instrucción de posesión de tierras, cuya formulación había sido prescrita por el Virrey Antonio María de Bucareli en su *Instrucción y Formulario*

de posesión. El tripulante es consciente de que el ritual que inicia intimida a la población, la cual fue precedida de descargas de fusilería y de artillería, así de como vivas al Rey. No sin menoscabo, señala el vasco “de hecho, pasado a la ranhería, los hallé consternados del miedo” (167). Para culminar el ritual de apropiación llevado a cabo mediante el amontonamiento de piedras, el ocultamiento con un mensaje en una botella y la colocación de la cruz, hechos que pareciesen inocentes, el hito de colonización se convierte, no solo en un gesto de apropiación, sino en un acto de vinculación que empieza a configurar un paisaje afectivo tanto para los foráneos, colmado de carga intimidatoria y de júbilo, como de miedo y recelo para los nativos. La afectividad que el dominio representa se impone primeramente mediante el simbolismo para posteriormente circundar el espacio físico del mismo.

El rito de adopción de la civilización cristiana, el bautismo, está asociado con el agua y en el mismo se invoca a la Santísima Trinidad. El marino vasco bautiza esas tierras y nombra el Puerto de la Trinidad a la cala donde arribaron:

Determiné ese día tomar posesión por ser tan señalado de la Santísima Trinidad. Comisioné al amanecer a don Cristóbal de Revilla con algún número de gente armada con el fin de que cogiera las sendas que del continente pasaban a la península que formaba este puerto y dispusiera la capilla donde se había de celebrar la primera misa con el mayor ornato posible y, asegurados los pasos de este modo, facilitar el divino culto con toda libertad, que nunca pensaron impedirlo los indios de aquel vecindario, aunque se hallaban acompañados de algunas de las inmediatas ranherías, y, bajando yo en compañía del comandante de la golera, reverendos padres, oficiales y gente armada de ambos buques, fijé la cruz en la playa y, formando en batalla, dimos la primera adoración. (167)

En ese acto de bautizar, el dominio del explorador se expande a bosques y ríos próximos, y nombra a uno de los últimos el río de las Tórtolas. Por otro lado, los ávidos ojos del navegante apuran su mirada pragmática y utilitaria hacia la

frondosidad de la naturaleza con el fin de aprovechar la “tablazón, curvería y arboladura” para las naves (170), aunque, como despropósito, no haya lugar para el cultivo, y sí para el ganado, pues el pasto es infinito. Por sí solo, el acto de nombrar es ambiguo puesto que por una parte apela a la emotividad e intuición del autor y al mismo tiempo a su ineptitud de designar, de evocar una realidad diferente. Hezeta, proclive a la misma iniciativa de anteriores navegantes, invoca su bagaje cultural, así como su imaginario creativo, y de esta maña reconoce hierbas y verduras como el orégano, el apio, las fresas, la yerbabuena, la manzanilla, además de los lirios y rosas de Castilla. O bien designa a una costa de “Cañada” o a un cabo de “Punta Gorda” (172). Una vez pertrechado el dominio, el propio marino certifica la conveniencia de establecimiento del Puerto de la Trinidad, no sólo por el principal motivo de colonización que es impartir el Evangelio, para no contrariar a su destinatario, “primer objeto de nuestro soberano” (172), sino por las ventajas que ofrece para desembarcar naves de mediana magnitud. Se da así cumplida gestión del proyecto del viaje.

Una vez dejado el Puerto de la Trinidad costearon hasta llegar a la nombran como la Rada de Bucareli (176). Los indios que estas tierras cobijan, señala Hezeta, son “apacibles, dóciles y tímidos” (170). La *anticonquista*, según Pratt, como enunciación científica y sentimental, formuló los mecanismos de expansionismo europeo, ajenos a cualquier uso de la “violencia” mediante la observación de los territorios explorados, la apropiación de recursos, así como el control administrativo. La deslegitimización de métodos y procederes violentos llevó a las potencias en expansión a desarrollar un intervencionismo que legitimara los intereses occidentales. Las estrategias íntegras desplegadas por los navegantes en este periodo, cabe recordar la máxima del Virrey Bucareli apelando al trato a los indios mediante “la prudencia, suavidad y maña”, se alinean con el fin último que es el de la apropiación (Velasco 120).

Si el relato del marino se adapta con total fidelidad a la interpretación persuasiva, la narración de Fray Miguel de la Campa refleja estos mismos

sucesos, supeditándose al detalle, y en este caso a su protagonismo ya que fue él el que celebró la misa junto a su colaborador Fray Benito de la Sierra. En el acto de posesión y el bautizo de aquellas tierras nos advierten de su transcendencia y significación, como hemos mencionado anteriormente. Sin embargo, me detengo en el pasaje posterior que describe por contraste al discurso de Hezeta, el miedo que se instiga a las rancherías y que provoca una situación absurda:

Al bajar nos encontramos cerca de la playa cuatro indios y al uno, que la tarde antes lo juzgamos el más advertido, le dijo el capitán de la goleta que dijera: Viva Carlos Tercero, y él, muy alegre, repetía con nuestra gente: Viva Carlos Tercero, sin causarle novedad el estruendo de la artillería que con orden respondió a los saludos que hizo en la playa la gente con los fusiles. No lo pasaron con tanto gusto los que estaban en las rancherías, pues, al ruido del cañón y lo recio del eco que resonaba en los montes, los hizo temblar de miedo, como ellos mismos nos explicaron a la tarde que fuimos, a visitarlos y se les explicó por señas lo que había, dándoles a entender que eran nuestros amigos. (204)

El rito del dominio militarista (desembarco, desfile, descargas de cañón) dentro del orden simbólico que se impone en la zona de contacto, cede paso al ámbito religioso investido por un rito que impone, juzga y somete, aunque para el indígena estuviera amparado en la incredulidad. En un acto de confabulación sin límites que llega incluso a dialogar con el nativo y asegurarse su complicidad, el capellán nos refiere:

Y sin decirles nada de la cruz, ellos, de su motivo, dijeron que no la quitarían y que cuidarían de que otros no la quitasen, que, cuando volviéramos, la hallaríamos allí. (Campa 207)

El “Trinidad Museum” en California guarda restos de aquella cruz que posteriormente divisó y registró en su diario de navegación el capitán

Vancouver en 1793 y a la postre el oficial de la goleta Columbia, Peter Corney en 1817 (Cox 8).

Los asentamientos indígenas del Pacífico Noroeste, erigidos en la mayoría de los casos en la cercanía de los lechos fluviales o de la costa marítima, concebidos en función de su actividad cazadora y recolectora, distinguió que el orden de su dominio se constituyera en torno a sus fuentes de manutención primordialmente. En aquella zona de contacto, la cruz no podía interferir en el imaginario del sostén de la tribu, conferido al sustento de esta y a la supervivencia, su dominio no se veía perturbado. El tótem, cuyas atribuciones sobrenaturales y anímicas amparaba las necesidades espirituales de la tribu sería usurpado. La apropiación simbólica que implicó el acto de posesión supuso una transformación del espacio geográfico que revela todo un proceso cultural que debe ser cotejado respecto a la construcción subjetiva y emocional archivada como empresas celebratorias en Occidente desde la conquista columbina cuya mayor apoteosis supuso la celebración del V Centenario en 1992 y cuyo origen data de comienzos del siglo XX, a raíz de la primera celebración en España en 1914 con el día de la Raza y por extensión al resto de países hispanos. Estas celebraciones se expandieron por todo el continente americano hasta su actual cuestionamiento o transformación en honor a la herencia indígena como proceso decolonizador.

Morada: entre el barco y la ranhería

El ámbito de la morada en la cosmovisión naval abriga una tensión permanente: por una parte está reducido al espacio de la embarcación, que por su intrínseca naturaleza se somete a las jerarquías y a las vicisitudes del mismo; la convivencia, la renuncia o el carácter letal de enfermedades como el escorbuto, tifus, sarampión, viruela, entre otras; y por otra, al encuentro con otras tripulaciones o con los propios indígenas en sus ranherías, reducto de intereses políticos, conflictos lingüísticos o deserciones.

Es interesante notar que la mortalidad entre los años 1776-80, debido al escorbuto era del 83 %, y a medida que se supera la avitaminosis, su caída disminuye al 33,3 % entre 1810-12 debido a enfermedades asociadas al ámbito de la navegación, sobre todo la del tifus (Pérez Mallaina). De hecho, una de las principales preocupaciones de Bruno de Hezeta era renovar la aguada, con el fin de evitar la putrefacción:

El día 21 de mayo resolví juntas y tomar informes sobre la recalada que debíamos hacer para surtirnos de agua, de que estábamos escasos, y la marinería, cansada ya de sufrir la poca que se le suministraba, necesitaba el alivio que deseaba darle por los consideraba fatigados con extremo. (Hezeta 164)

A medida que la tripulación se va diezmando y el escorbuto hace mella, los oficiales exponen así a Bruno de Hezeta el temor a sucumbir a la muerte:

Que la marinería estaba enferma en términos que solo muy pocos podían asistir a la guardia, y aun de éstos, los más picados de escorbuto e incapaces de atender a la maniobra en uno de los muchos días críticos que suelen ocurrir en la mar, y así exponía conocidamente el buque y tripulación al riesgo de perecer. (180)

En principio, las quejas de los subalternos fueron repudiadas por el comandante Bruno de Hezeta, quien pretendía subir, como las instrucciones del Virrey Bucareli demandaban, hasta los 65 grados de latitud norte. La bahía que nombra de la Asunción le lleva a determinar que posiblemente fuera el estrecho que Fuca descubrió en 1692, sin poder asegurarlo. Ante la tensa y penosa situación tras la muerte de varios marinos por el escorbuto, finalmente determinó volver a Monterrey y posteriormente a San Blas.

El avistamiento de la boca del río Columbia, así como los escarceos con los indígenas Quinault resumen el viaje de vuelta, además de las descripciones

reiteradas del lamentable estado de la tripulación. Fray Miguel de la Campa llega a contabilizar hasta 36 enfermos de escorbuto, 50 con otras dolencias, 12 muertos, de un total de 92 expedicionarios que arriban a Monterrey el 31 de agosto. Se dio además la circunstancia del suceso en el que tuvo lugar a la separación de la otra goleta a finales de julio y al mando de Juan Francisco de la Bodega y Quadra. Fray Miguel de la Campa narra los hechos esta, el encuentro no muy amigable con los indios en el puerto que bautizaron de los Remedios, la toma de posesión de la Rada de Bucareli (hoy día llamada Bucareli Bay, en Alaska), donde “experimentaron calor, que juzgaron sería por el mucho fuego que salía de un volcán” (227), el reconocimiento de la isla de San Carlos, hasta llegar presuntamente a la altura de los 65 grados 40 minutos de latitud norte y retornando a Monterrey, hecho que se produjo el 5 de octubre. Después de la necesitada convalecencia, partieron hasta San Blas y dieron fin a la expedición el 20 de noviembre de 1775.

Además de los trastornos médicos, el ámbito del barco será limitado, falta de intimidad y en muchos casos de ocio. En ese espacio restringido se contraponen las desavenencias y la concordia y solamente la jerarquización va a permitir solventar la mayoría de los incidentes. Pérez Mallaina alude a las transformaciones en las relaciones laborales en las naos que se produjeron desde la Edad Media hacia la Edad Moderna, en consonancia con la evolución económica de estos periodos. La camaradería incipiente del medioevo daría lugar a la proletarización de los marineros (Pérez Mallaina).

A menudo la insubordinación, la desertión, o la incapacitación, amenazaron el orden de convivencia, y por tanto el de la morada. Por una parte, constriñen el orden doméstico, y por otra, la relación con los indígenas. De hecho, uno de los conflictos surgido nada más comenzar la expedición fue la perturbación de las facultades mentales padecida por uno de los tenientes de navío, Miguel Manrique y que tuvo que ser reemplazado. El mando del paquebote fue cedido a Juan de Ayala y la goleta a Juan Francisco de la Bodega y Quadra. El piloto

Cañizares relata, a petición de Bruno de Hezeta, la sucesión de anomalías que el teniente de Navío sufrió y que puso en peligro la vida de los navegantes:

Me mandó aprontar las banderas con toda celeridad, inmediatamente sacó pólvora y tiró tres cañonazos e izó bandera encarnada al tope mayor. Inmediatamente, hizo con toda superioridad y rectitud tirar otro cañonazo y mando sacar todas las armas. Casando dos pistolas, sin consentir arrimarse a nadie a su lado, mandó en alta voz largar los tomadores de las gavias y cazarlas, y marearlas, para cuya maniobra alternaba con la voz y señalaba con la pistola que tenía carga. Después de esta maniobra, mandó picar el cable, a lo que, si se dilata el contra maestre, lo mata. (Bernabéu 71)

En ese orden, el desembarco siempre produjo temeridad ante lo desconocido y sometido a otros hechos que perturbaron la concordia entre la marinería. Las continuas deserciones llevaron a confrontaciones con la población nativa. La disyuntiva entre cautivos y desertores se adviene no tanto como una oposición de términos, sino como un oxímoron.

Practiqué la misma diligencia de proveerme de aguada, leña y lastre. A la primera barcada que de estos géneros se condujo, se restituyó el grumete Pedro Lorenzo, uno de los desertores que el día anterior cito, a quien, habiéndole tomado declaración, dijo que, insinuado del jefe de la ranhería india para que se quedara en su compañía, ofreciéndole el dominio de aquellas tierras con cuantos recursos tenían para la manutención, había determinado quedarse y que, conducido de los indios y auxiliado de sus comestibles, lo habían conducido y mantenido con guardia de vista en la frondosidad de una cumbre inmediata a este fondeadero, pero que, descuidados los centinelas que le acompañaban y arrepentido de sus delito, intentó la fuga, que se verificó. (169)

A ojos del explorador, la morada indígena es contemplada solamente desde el exterior, el propio Fray Miguel de la Campa confiesa la imposibilidad de visitarla “Las cierran por dentro con una tabla corrediza y así no vimos lo que

tenían” (202). Por otro lado, según el fraile, la marinería describe la visita a algunas de las casas subterráneas que describen con el suelo entablado donde mantienen un fuego rodeado de piedras en el centro y en el que se celebró una cremación de un nativo. “Según se explicaron, se había muerto uno y lo estaban quemando, lo que se conocía por el mal olor que salía de la casa subterránea” (205).

La reacción del Imperio español fue la de defenderse de las aspiraciones de colonización internacionales, sobre todo, del Imperio británico. Absurdamente, el dominio del mundo indígena se vio amenazado por la irrupción del hombre europeo que subestimó el dominio natural que representaban las rancherías de los indígenas. La morada se convierte en este tipo de narrativa oceánica, paradójicamente en un confín lesivo, que más allá de salvaguardar, avizora la discordia y la contrariedad, usurpa cualquier connotación afectiva del significado literal que el refugio pudiera albergar, ya fuera desde la mirada que reporta el capellán o desde la de los marineros.

Cuerpo: la vestimenta y la desnudez

Consustancial a las exploraciones iniciadas desde los comienzos de la conquista fue la descripción de los seres humanos como parte del paisaje, así lo demuestra la escritura etnográfica de Cristóbal Colón, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Bartolomé de las Casas, José de Acosta, entre otros. Aunque la antropología no se constituyó con una metodología científica hasta mediados del siglo XIX, toda la modernidad fue primordial en su configuración como elemento en ciernes de la anticonquista (Pratt), por parte de los países colonizadores. En estos textos referidos, además de la composición tradicional que refiere la transición del paraje (naturaleza) al paisaje (cultura), las categorizaciones sustentadas por las descripciones fisiológicas, aparecen aquellos rasgos visibles que detentan la presencia del explorador, ya sea por la inclusión de un léxico temático en el

que se contrastan términos comparativos, ya fueran por las formas de vestir, los rasgos fisionómicos, o por el examen minucioso, introspectivo.

Uno de los topoi que se repite en el mundo en las exploraciones es el tratamiento que los navegantes hacen en sus descripciones respecto a la desnudez del indígena. La proyección del cuerpo indígena supone la propia representación del sujeto europeo, abocado a los deseos y carencias masculinas, actantes de la representación. Es sabida la interpretación cristiana que desde las primeras conquistas se hizo de la desnudez con la falta de decoro, de religión, de cultura, identificada con el pecado original y que, contradictoriamente, la misma defensa del indígena provenga de la carencia de vestimenta identificada con la pureza y la carencia de egoísmo.

Aunque el tono grotesco corporal, en términos bakhtinianos, fueron reducidos a la perspectiva científica que las exploraciones demandaban, tuvo diferentes representaciones en la performance que los nativos encarnaron en otros encuentros y del que nos dio debida cuenta José Mariano Moziño en una de las posteriores exploraciones (García Sánchez). La jerarquización impera dentro del orden moral más estricto, donde el rey representaba la cabeza de todo un cuerpo conformado por sus súbditos. Como señala Alejandra Areyana Espinoza, el objeto de los procesos de “individualización del cuerpo de los súbditos es extender sobre ellos la dignidad de la persona del rey (autoridad), lo que se ha llamado “ennoblecimiento del cuerpo” de los súbditos (354).

La fisonomía de ésta y comarcana indiada es de mediana corpulencia, robustez y agilidad, sin hermosura en uno y otro sexo; la color trigueña, el pelo largo y lacio, ojos negros y alegres, barbilampiños. No usan los hombres de ninguna vestidura, ni aún para ocultar lo más deshonesto, y solo en el caso de que les obligue el frío, se cubren de pieles bien adobadas de venados, cíbolos, berrendos, osos, nutrias y de una especie de mantas tejidas de pellejos de conejo y otros, que su flexibilidad permite aquel beneficio sin el desagrado de la aspereza.

Las mujeres se cubren desde la cintura hasta las rodillas de un faldellín de badana o hierbas, que unos rematan en diferentes hilos como fleco y en otro empieza y acaba así, que, con el cuidadoso manejo que les dan, lo hacen honesto, carácter muy propio de su inclinación.

Este sexo, cuidadoso de los afeites como en todas partes, gusta de los abalorios, pero no hacen mayor aprecio de las bayetas y paños. (170)

Sobre las vestimentas de la población indígena, Fray Miguel de la Campa recaba en su apreciación:

Los hombres andan del todo desnudos y solo usan por defenderse del frío unos cueros de venados agamuzados, con el que lo que le ponen por dentro para mayor abrigo. Con lo mismo se cubren las mujeres, que, a más de eso, hacen para atrás un género de enaguas de lo mismo, las que procuran adornar con sus labores de palma, y por abajo les dejan muchas tiras muy delgadas a manera de fleco y por delante unos delantales de carrizos. (203)

Sabemos, a raíz de los estudios de Michel Foucault, que el cuerpo está franqueado por relaciones de poder, y sometido a la representación por parte de los discursos que lo vigilan, reconocen, inspeccionan o castigan, de acuerdo con la norma preestablecida. La vestimenta, metonimia del conocimiento, desplaza al cuerpo desnudo hasta lo pecaminoso, donde lo “deshonesto”, los órganos sexuales, vejan la mirada del expedicionario. En este sentido, el cuerpo del indígena masculino, solamente dispensado por el frío, reactiva el discurso imperial que encuentra contradictoriamente en la mujer, “su inclinación honesta”. No solo la vestimenta constituye una metonimia en la construcción de la otredad, sino que también el vello desde la antigüedad clásica, identificable en la tradición bíblica, opera notoriamente; la barba supone un signo de masculinidad, elemento de virilidad dentro de los parámetros universales que dicta la cristiandad, y que por extensión blindarán las características del caballero al mundo occidental; el linaje, la hombría,

la sabiduría, así como la autoridad del varón. El nativo, a ojos de Bruno de Hezeta, contrasta con la “falta de hermosura” y la “falta de vello facial”, cuyo detrimento entra en el orden de la feminización.

La desnudez, esencia de las utopías que conforma el paraíso edénico, se desplaza e identifica a ojos imperiales en este mundo terrenal a un mundo sin civilización, o, mejor dicho, cuya civilización y visión del paisaje son negadas o invisibilizadas. Desde la colonización colombina, el cuerpo del indígena fue representado como una suma de carencias encarnadas por su pasividad, mudez, feminización, docilidad, como entidad tribal. Es significativo que la descripción de Bruno de Hezeta diste de la individualización para colectivizar a la comunidad apercibida en términos tales como la “comarcana indiada”, o bien por la división genérica entre mujeres y hombres. Esa necesidad de generalización, que invocó el sistema de Linneo para categorizar la realidad avistada, marca desde el principio la ausencia de personalización, característica propia del discurso colonial que además moldea la descripción en torno a la visión corporal sistematizada, capaz incluso de atribuirle o privarle de “hermosura” al mismo. A pesar de que su desnudez perturba al comandante, las pieles que cubren la misma (venados, cíbolos, berrendos, osos, nutrias), nos remiten directamente al objeto de deseo que estas exploraciones tuvieron por parte de las expediciones rusas o francesas. No en vano, es preciso recordar el generador de tales expediciones, iniciadas como reacción a las noticias propiciadas por el Imperio ruso y su llegada en busca del comercio de pieles.

La geografía contemporánea ha atestiguado que no hay humanidad sin paisaje y paisaje sin humanidad (Martínez de Pisón 131). Como en tantos otros encuentros humanos, los exploradores del Noroeste del Pacífico iniciaron la construcción cultural de Europa y del territorio que divisaron mediante las sensibilidades que proyectaron, ya fuera por su asombro, perturbación, maravillamiento, extrañeza o miedo. La huella glaciaria en el Septentrión del Pacífico excavó un paisaje accidentado, una artesa costera llena de coníferas,

acantilados, islas, oleaje, neblinas y copiosa lluvia, antípoda del mítico paraíso perdido. Los paisajes se definieron no solo como representaciones, sino como identificaciones por cuanto los sujetos divisaron y al mismo tiempo se proyectaron en los mismos. Tal identificación, auspiciada en la visión asimilacionista que prevalece en la proyección de valores propios, no es otra que la proyección de valores universales que la modernidad construyó como emblema de progreso. Las potestades definidas al principio de este ensayo por el dominio (Pacífico Septentrional), la morada (rancherías) y el cuerpo (pieles, desnudez), fueron puestas en disputa por un Occidente que reinventó su identidad, a merced de sus propios deseos y carencias, sus pretensiones y miedos.

La configuración de un nuevo mapa geopolítico a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, a raíz de los procesos de Independencia y de expansión de los EE. UU. (Venta de la Luisiana en 1803, Tratado Adams-Onís 1819-1821) contribuiría a una nueva visión de la costa del Pacífico Noroeste norteamericano. Sin duda, la llegada a la desembocadura del río Columbia por parte de la expedición transcontinental de Lewis and Clark en 1805 difiere de la mirada oceánica que desde la borda los marinos del imperio ruso describieron en 1741 (Bering y Aleksei Chirikov), la que los españoles relataron en 1775 (Bruno de Hezeta), o la de la corona británica en 1778 (James Cook); estas múltiples visiones desvelan el paisaje de la modernidad en un cuadro cuyos matices y gradaciones imperiales revelan la construcción truncada del paisaje del Noroeste. El sentido de posesión que los diferentes imperios formularon respecto a la colonización del Noroeste del Pacífico norteamericano revela en este análisis que las prácticas coloniales europeas ratificadas por los diarios de navegación a sus respectivas coronas vislumbran paisajes culturales identitarios de cariz nacionalista.

El descubrimiento y los logros cartográficos del continente americano que fueron completados con las costas del Noroeste del Pacífico Septentrional

a finales del siglo XVIII no supusieron solamente su proyección física, sino también la creación de una entelequia fronteriza entre la geografía física y la emocional que irrumpió en el dominio indígena. Confluyen en ese nuevo orden la expansión económica de las grandes potencias internacionales en lid en aquella *terra nullius*, que, aunque divisara al indígena desestimó su humanidad, reincidiendo en la construcción de un paisaje fragmentario que aún perdura.

Obras Citadas

Araya Spinoza, Alejandra. *El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización de América, siglos XVI-XVIII*. 2006. Repositorio.uchile.cl/handle/2250/138359. Consultado 3 de marzo, 2019.

Bakhtin, M. M., et al. *Teoría y estética de la novela*. Taurus, 1991.

Bernabéu Albert, Salvador. *Trillar los mares: (La Expedición descubridora de Bruno de Hezeta al Noroeste de América, 1775)*. CSIC, 1995.

Cosgrove, Denis E. *Geography and Vision: Seeing, Imagining and Representing the World*. I.B. Tauris, 2008.

Cox, Alexandra. Report on Trinidad Cross artifact (HO2010.10). Trinidad Museum Society. (2015). www.trinidadmuseum.org/wpcontent/uploads/Report_Trinidad_Cross_Artifact.pdf. Consultado 18 de marzo, 2019.

Elliot, John H. *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America 1492-1830*. Yale University Press, 2006.

Fernández Heres, Rafael. "Requerimiento y opinión de los franciscanos y dominicos de Caracas en 1631" *Academia Nacional de la Historia (Venezuela). Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. 89, no. 356, 2006, pp. 45-72.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 1997.

García Caro, Pedro. "Performing to a Captive Audience: Dramatic Encounters in the Borderlands of Empire." Edited by John Morán González and Laura Lomas. *The Cambridge History of Latina/o American Literature*. Cambridge University Press, 2018, pp. 51-73.

García Sánchez. José M. "Noticias de Nootka: las fronteras discursivas de José Mariano Moziño Losada" *Cuadernos de Aldeeu*, vol. 27, no. 1, 2014, pp. 61-76.

- Martínez de Pisón. "Los componentes geográficos del Paisaje". *Paisaje y pensamiento*. Edición de Javier Maderuelo. Abada Editores, 2006.
- National Snow and Sea Data Center*. University of Colorado at Boulder, 2019, nsidc.org/data/seoice_index. Consultado 18 de marzo, 2019
- Olson, Wallace M. *Through Spanish Eyes: the Spanish Voyages to Alaska, 1774-1792*. Heritage Research, 2002.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Routledge, 1992.
- Pérez Mallaína, Pablo E. *Los hombres del océano: Vida cotidiana de los tripulantes de las flotas de Indias, siglo XVI*. Publicaciones de la Diputación de Sevilla, 1992.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. Knopf, 1993.
- Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. Cambridge UP, 1995.
- Tuan, Yi-Fu. *Landscape of Fear*. University of Minnesota Press, 2014.
- Velasco Ceballos, Rómulo. *La Administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursua*. Publicaciones del Archivo General de la Nación. 1936.

Postimperial Indifference, Fragmentation, and Nostalgia in *Costumbrismo*.

Joseba Gabilondo
Michigan State University
joseba@msu.edu

Abstract

This article analyzes *costumbrismo* as the first literary genre to develop the notion of postimperial nostalgia in nineteenth-century Spain. The article argues that a postimperialist analysis of this literature can shed light on the rather, idiosyncratic history of nineteenth-century Spanish literature (literature of manners and historical novel > almost no realism > naturalism). It also establishes the bases for a more cultural and political understanding of nostalgia and modernity in Spain and the Hispanic Atlantic as well as the (postmodern) Global North, so that Spanish nationalism is redefined as an (in-different) postimperial discourse about colonial loss. More theoretically, the article aims at redefining nineteenth-century Spanish history in Lacanian terms by arguing that Spain as a nation is simply an imaginary formation of a symbolic

order that is ultimately Atlantic and post/imperial, wherein the colonial loss points to the traumatic irruption of the Real.

Keywords: *costumbrismo* or literature of manners; nostalgia; nineteenth-century Spain; symbolic/imaginary; Hispanic Atlantic; postimperialism; fragmentation; colonial loss.

Resumen

Este artículo analiza el género discursivo que cifra por primera vez la nostalgia postimperial en la España del siglo XIX: el costumbrismo o literatura de costumbres. El artículo sostiene que un análisis postimperialista de esta literatura puede arrojar luz sobre la historia más bien idiosincrática de la literatura española del siglo XIX (literatura de costumbres y novela histórica > casi ausencia completa de realismo > naturalismo). También establece las bases para una comprensión más cultural y política de la nostalgia y la modernidad en España y en el Atlántico hispano, así como en el Norte Global (posmoderno), de tal manera que el nacionalismo español se redefine como un discurso (indiferente) postimperial de la pérdida colonial. Más teóricamente, el artículo redefine la historia española del siglo XIX en términos lacanianos argumentando que España como nación es simplemente una formación imaginaria de un orden simbólico que es en última instancia atlántico y post/imperial y donde la pérdida colonial apunta a la irrupción traumática del Real.

Palabras clave: costumbrismo; nostalgia; España; siglo XIX; orden simbólico/imaginario; Atlántico hispánico; postimperialismo; fragmentación; pérdida colonial.

The Atlantic and the Imperialist Economy of Loss and Gain

This article focuses on the early nineteenth century in order to explain an apparent contradiction on the Spanish discourse of colonial loss. Although most colonies were lost early in the century (1810-1825), for much of the remainder of the century, Spain displayed what I identify as a rhetoric of postimperial indifference. The term ‘postimperial’ will be used here to refer to Spanish history immediately after the loss of the majority of its colonies in the early nineteenth century—although technically Spain became fully postimperial in 1898. However, when the transoceanic colonial remainder of the Spanish empire (Cuba, Puerto Rico, the Philippines, and Guam) was lost at the end of the nineteenth century (1898), the discourse of loss escalated from indifference to national outcry (the Disaster) and an entire generation of intellectuals (the Generation of 98) was mobilized to analyze this loss, thus generating a new discourse of nostalgia and melancholia, most clearly articulated by Unamuno. Given the precedent set by the limited success of the war against Morocco in 1859-1860, curtailed by Britain, Spain’s possessions in Africa were not considered symbolically and politically as important as its transoceanic ones. Only after the Rif War (1920-1927) did Spain turn back its imperial imagination to Africa. Colonies such as Equatorial Guinea were neglected in the nineteenth century and only became important later in the twentieth due to the cocoa trade. The Spanish Imperialist imagination of the nineteenth century was eminently transoceanic.

The analysis of this apparent contradiction in the different Spanish responses to colonial loss at the beginning and at the end of the nineteenth century is not simply an academic oversight that must be corrected. This “correction” cannot be conducted so that, then, we can revert to an already established metanarrative of Spanish postimperialist history: Spain lost all its colonies throughout the nineteenth century (1812-1898), but, despite of this loss, it managed to emerge as a new nation (1898-).

In contrast to that standard narrative this article aims to identify the original “postimperial indifference” of the early nineteenth century as a site from which the Atlantic history of Spain in that century can be re-read against the nationalist grain. By mobilizing psychoanalysis, feminism, postcolonial theory, and Marxism and by analyzing “postimperial indifference,” I want to argue that nineteenth-century Spanish history cannot be read as a *national* history in which a Spanish political subject loses and gains, according to different imperialist changes in Atlantic history (colonial loss). Rather, it has to be read as a *postimperial* history of fragmentation in which *nationalism* becomes an imaginary and discursive enplotment that unsuccessfully attempts to contain and suture the declining Spanish empire and its inevitable fragmentation.

“Postimperial indifference” leads us to an alternative theorization of Spanish history: Spain not as a nation—a unified cultural and political subject—defined by colonial loss and national gain, but instead a fragmenting, decaying empire. *Spain can be seen then as an empire that attempts to solve its fragmentation by recurring unsuccessfully to a national organization of culture and politics.* We could thus redefine nineteenth-century Spanish history in more Lacanian terms by arguing that Spain as a nation is simply an imaginary formation of a symbolic order that is ultimately Atlantic and post/imperialist and where colonial loss points to the traumatic violent irruption of the Real. In short, *Spain is the national imaginary of an imperialist Atlantic symbolic order whose Real is colonial loss.*

Although this formulation has also implications for Latin America, I will concentrate here on the Spanish case. Ultimately, I am attempting to formulate the bases for an archaeology of a Hispanic Atlantic Symbolic Order, which has never been national but always tied to the imperial/colonial project. Spain as an imaginary national subject is simply a postimperialist element or signifier of a symbolic order that, until the nineteenth century, was imperial-colonial and thereafter postimperial-colonial. Thus, symbolically speaking, Spain must be

retheorized as a national imaginary subject of a postimperial-colonial Atlantic symbolic order. The implications of a new understanding of a postimperial Spain for contemporary history exceed the limits of this article. Here, I will only set the basis—the archaeology—that permits to explore such implications.

Alongside the above geopolitical and psychoanalytical argument of postimperialism, I want to concentrate on the specific form in which the Spanish economy of (colonial) loss and (national) gain is articulated: *nostalgia*. From the early nineteenth century until contemporary times, nostalgia is the prevalent discursive form deployed by Spanish culture to articulate itself as a national subject. As I will elaborate here, nostalgia is an intricate formation that has a more complex history than the dismissive simplification perpetuated since José Montesinos's criticism of *costumbrismo* or literature of manners as nostalgic discourse.

Moreover, nostalgia is a new discursive mode that has gained prevalence in societies of the Global North with globalization (postmodernism). Therefore, I also want to problematize the relationship between nostalgia—as post/imperialist loss and gain—and the shift from modernity to globalization (postmodernity). Following Gilroy's argument that the first modern subject is the (Atlantic) slave and his/her double consciousness, I want to argue here that the first hegemonic imperialist subject of modernity is Hispanic, since *modern (colonial) loss and double consciousness*—rather than newness and gain—are experienced by the Hispanic postimperial field (Spain) in a way that only the subject of the Global North is experiencing in globalization (postmodernity). Fredric Jameson argues that:

At any rate, from this nostalgic and regressive perspective—that of the older modern and its temporalities—what is mourned is the memory of deep memory; what is enacted is a nostalgia for nostalgia, for the grand older extinct questions of origin and telos, of deep time and the Freudian Unconscious (dispatched by Foucault at one blow in the *History of Sexuality*), for the dialectic

also, as well as all the monumental forms left high and dry by the ebb tide of the modern moment, forms whose Absolutes are no longer audible to us, illegible hieroglyphs of the demiurgic within the technocratic world.

We need a detour through the modern, then, in order to grasp what is historically original in the postmodern and its spatialisms. Indeed, such a history lesson is the best cure for nostalgic pathos, minimally teaching us, by way of Necessity, that the way back to the modern is sealed for good. (156)

In the Spanish case, postimperial nostalgia, deployed since the early nineteenth century, is indeed nostalgia for Spanish modernity, originating in the Golden Age at the height of Spanish imperialist expansion. Therefore, an anamnesis of Spanish nostalgia reverses the modern/global (postmodern) debate on nostalgia, temporality, and memory. The equation of modernity with deep history and memory, on the one hand, and of globalization/postmodernity with flatness and nostalgia, on the other, must be revised on the light of nineteenth-century postimperial Spanish nostalgia originally formulated by *costumbrismo*.

In order to discuss the above formations, this article will focus more specifically on the discursive genre that analyzes for the first time postimperial nostalgia in nineteenth-century Spain: *costumbrismo* or literature of manners and customs. It is my contention that a postimperialist analysis of this literature can shed light on the rather idiosyncratic periodization of nineteenth-century Spanish literature to this day: literature of manners and historical novel > almost no realism > naturalism. At the same time, this analysis might also establish the bases for a more cultural and political understanding of nostalgia and modernity in Spain and the Hispanic Atlantic as well as the global/postmodern Global North.

Postimperial Indifference

As stated above, Spain entered modernity at the beginning of the nineteenth century through a discourse of loss: the Napoleonic invasion threatened the liquidation of Spain as a sovereign territory while the subsequent colonial wars of independence in Latin America once again pushed the Spanish empire to the brink of imperialist non-existence. Internally, the Carlist civil wars as well as countless military coups and popular uprisings had a similar effect of fragmentation and loss in the economic, political, and cultural body of the Spanish empire. Thus, Spain emerged by mid-nineteenth-century as a country at a loss, as a fragmented empire falling apart. In the meantime, Spain only slowly recognized the Latin American postcolonial republics, starting with Mexico in 1836 and ending with Honduras in 1894 (Suárez Fernández 151).

As historian Raymond Carr argues, the incidents of the first third of the nineteenth century are not disconnected from more recent Spanish history. There is a historical continuity reflected in the naming of these conflicts: “by the end of 1822, what has been called the first Spanish Civil War had begun” (137). That is, the first political incidents during the post-Napoleonic Restoration of Fernando VII (1814-33) were only the beginning of a series of wars that culminated in the twentieth century with the last Civil War of 1936-39.

Furthermore, the above incidents establish a political *modus*, a political logic, that defines nineteenth- and twentieth-century Spanish history. As Carr continues, “1820 [the year of General Riego’s revolutionary uprising] set the procedures of liberal revolution: an army revolt, backed by a provincial rising and finally sanctioned by a change of course in Madrid. This was ‘the Spanish method of making a revolution’ repeated in 1854 and 1868” (129). This political

logic is also at the core of the emancipation of the Latin American colonies. As Carr concludes: “The Revolution of Riego was not merely a *crise de conscience* for Spain and Europe; it was a decisive event across the Atlantic, in that it finally assured the creation of the independent Republics of Latin America” (143).

In the mist of all these incidents, the Spanish response to colonial emancipation was not one of outcry or rage, but rather one of indifference, *postimperial indifference*. When I use the term “indifference” here, I am also trying to encompass the etymological meaning of the word: Spain does not differentiate itself from its ex-colonies. In a process that lasted sixty years, Spain went back and forth between disavowal, negation, dismissal, reconciliation, desire, etc. in a relationship that can only be described as abject (Kristeva), that is, one in which the symbolic and political order that establishes difference collapses. As Carr summarizes:

For many years official Spain refused to recognize it had lost America; it cherished *illusions* of a military come-back in Peru, of a ‘*spontaneous*’ return of a continent exhausted by the anarchy of independence. Hence the *refusal* to recognize the new nations: pressure for reconciliation came from a *desire* to reopen trade (which had ceased since 1824) and to *preserve* as Spanish possessions the only remnants of the Empire—Cuba and Puerto Rico. Hence the spread of the belief that emancipation had been *inevitable* and that Spain should not nurse her *resentment* at a ‘*premature separation*.’ *Recognition*, nevertheless, took sixty years in all. (145-46, my emphasis)

This postimperialist indifference is even more pronounced and surprising if contemporary historical accounts of Spanish history and culture written in the genre of *costumbrismo* in the first half of the nineteenth century are taken into consideration. Esteban Mesonero Romanos, probably the most canonical author of this type of literature, along with Mariano José de Larra

and Serafín Estébanez Calderón, does not refer to colonial emancipation when revising Spanish history. In his article “Las costumbres de Madrid” (1832), later compiled in his *Escenas y tipos matritenses* (1851), Mesonero Romanos does not even mention colonial loss when dealing with recent Spanish history. It is important to bear in mind that the process of colonial emancipation ended just eight years earlier, in 1824 with the Battle of Ayacucho. Mesonero Romanos recenters Spanish history alongside the axis of modernity and North-European (especially French) imperialist influence:

El transcurso del tiempo y los notables sucesos que han mediado desde los últimos años del siglo anterior, han dado a las costumbres de los pueblos nuevas direcciones [...]. Los españoles, aunque más afectos en general a los antiguos, no hemos podido menos de participar de esta metamorfosis, que se hace sentir tanto más en la corte por la facilidad de las comunicaciones y el trato con los extranjeros. *Añádanse a estas causas las [French] invasiones repetidas dos veces este siglo*, la mayor frecuencia de los viajes exteriores, el conocimiento muy generalizado de la lengua y la literatura francesas, el entusiasmo por sus modas, y más que todo, *la falta de una educación sólidamente española*, y se conocerá la necesidad de que nuestras costumbres hayan tomado un carácter galo-hispano, peculiar del siglo actual, y que no han trazado ni pudieron prever los rígidos moralistas, o los festivos críticos que describieron a España en los siglos anteriores. (122-23, my emphasis)

A similar historical narrative can be observed in Larra’s work. Articles such as “La noche buena de 1836. Yo y mi criado. Delirio filosófico” (1836) and “El casarse pronto y mal” (1832) ignore colonial loss—Estébanez Calderón does not provide similar historical accounts. Larra is very aware of the peripheral location of Spain in modernity. He delineates a position at a loss, defined by an ongoing fragmentation and violence that even Spaniards have internalized. Once again, in this new repositioning of Spain, colonial loss is not acknowledged, only the new logic of French and north European modernity.

In his 1833 article “En este país,” for example, Larra reflects on the derogatory use of the expression of the title, and at the same time, attempts to create a critical space, a situated discourse, that can counteract European modernity:

Olvidemos, lo repetimos, esa funesta expresión [En este país] que contribuye a aumentar la injusta desconfianza que de nuestras propias fuerzas tenemos. Hagamos más favor o justicia a nuestro país, y creémosle capaz de esfuerzos y felicidades. Cumpla cada español con sus deberes de buen patricio y, en vez de alimentar nuestra inacción con la expresión de desaliento: “¡Cosas de España!”, contribuya cada cual a las mejoras posibles. Entonces este país dejará de ser tan maltratado de los extranjeros, a cuyo desprecio nada podemos oponer, si de él les damos nosotros mismos el vergonzoso ejemplo. (78)

Estébanez Calderón too deploys a similar location when he claims that “Yo [...] tengo ciega pasión por todo cuanto huele a España” (9). In his article *El Roue y el bronquis*, he comments on some famous water-springs and adds that:

Ello es, que además de tanto viajante y peregrino español castizo, se dejan ver por allí no pocos gringos y extranjeros que encontrándose por ventura en Cádiz, Málaga o Gibraltar, y oyendo hablar de los nombrados baños, quieren, visitándolos, aprovechar la buena ocasión de conocer mejor el país, amén de adornar su álbum con algún pintarrajo tomado al través, y pintado con brocha, y de enriquecer sus apuntes y recuerdos de viaje con algún mentirón estupendo, que después se revela en lindo periódico o *keepsek* [sic] de impresión de París y Londres, haciendo arquear los ojos de aquellos buenos leyentes, y provocándonos a nosotros a risa estrepitosa de regocijo, si no ya de mofa y desprecio. (77-8)

As Carr argues, the influence of north European, and especially French, modernity does not derive only from the impact of the Enlightenment and its ideas in the eighteenth century, it also represents an ongoing invasion, which

after the 1840s, becomes also economic: “That so much of the energy for expansion had come from Paris meant that Spain was in danger of becoming an economic dependency of France; the Péreire brothers and the Rothschilds looked as if they might accomplish by their capital what Napoleon I had failed to accomplish by his arms” (271).

In this context, the Spanish postimperialist indifference towards the loss of its colonies points to a double reality: an ongoing fragmentation of the political imperialist body which is further aggravated by the cultural and economic influence of French and north European modernity. It would appear that the writers of the time could simply not deal with colonial loss; their interest was very much focused on the new modern reality, which threatened to turn Spain into a new colony of northern Europe. Spain had started to occupy a subaltern position vis-à-vis France and Britain, reminiscent of the location occupied by the Latin American colonies to that point. In other words, there is not a politically defined, stable position from which Spanish politicians and writers can reflect on colonial loss. Colonial loss is simply one more chapter in an ongoing process of decadence and fragmentation that requires focusing on a newer development: the cultural and economic invasion of modern Europe.

Costumbrismo or literature of manners is central to understanding this context. Unlike later developments—and against what traditional criticism has established after José Montesinos’s work—early Spanish literature of manners is not temporarily structured so that Spanish imperialist history can be narrated as a discourse of loss. The type of literature of manners written in the late 1820s and 1830s is *not nostalgic*. Rather, it is spatially structured so that the influence of European modernity and its internalized effects in Spanish politics and culture can be counteracted. Montesinos claims:

cada vez que vemos aparecer un costumbrista consciente de su obra, oiremos de su boca la afirmación del mismo propósito: dar fe de un cambio, de una revolución, de una evolución que ha transformado la faz de todo el país o de

alguno de sus rincones pintorescos, y desahogar, *entregándose al recuerdo, la nostalgia de todo lo desaparecido y olvidado*. (44, my emphasis)

The earlier corpus of *costumbrista* writing, however, does not fit well within Montesinos's description. The above quotes by Mesonero Romanos, Larra, and Estébanez Calderón point to the fact that, even when the invasion of European modernity is acknowledged on its historicity, its effects are not organized alongside a nostalgic temporal axis. Rather, they are deployed alongside a spatial or geopolitical axis so that they are counteracted or neutralized. Montesinos appears to be aware of the contradiction in which most *costumbrista* writers are caught, but he dismisses them for their inability to counteract the new, the present, i.e. modernity: "Todo el costumbrismo español parece nacido de una crisis de nacionalidad, y sentimentalmente, la simpatía de los autores se vuelve hacia el pasado, pero el presente los arrolla." (32) Had nostalgia been the main discursive mode of Spanish literature of manners, the colonial reality would have been the first and most important object of representation: the colonies represent the main loss experienced by the Spanish empire.

Mesonero Romanos, among others, was fully aware that the nostalgic glorification of disappearing traditional types of Spanish society was a narrative practice prevalent among foreign travelers rather than among Spanish writers. As early as 1832, in his "Las costumbres de Madrid," Mesonero Romanos denounced this practice on the part of north European writers:

Y es así como en muchas obras publicadas en el extranjero de algunos años a esta parte con los pomposos títulos de *La España, Madrid o las costumbres españolas, El Español, Viaje a España*, etc. etc., se ha presentado a los jóvenes de Madrid enamorando con la guitarra; a las mujeres asesinando por celos a sus amantes; a las señoritas bailando el bolero; al trabajador descansando *de no hacer nada*; así es como se ha hecho de un sereno un héroe de novela; de un

salteador de caminos un Gil Blas; de una manola de Lavapiés una amazona; de este modo se ha embellecido la plazuela de Afligidos, la venta del Espíritu Santo, los barberos, el coche de colleras y los romances de los ciegos, dándoles un aire a lo Walter Scott, al mismo tiempo que se deprimen nuestros más notables monumentos, las obras más estimadas del arte; y así en fin los más sagrados deberes, la religiosidad, el valor, la amistad, la franqueza, el amor constante, han sido puestos en ridículo y presentados como obstinación, preocupaciones, necesidad y pobreza de espíritu. (124-26, my emphasis)

What Montesinos identified as the core practice of the literature of manners had already been understood and denounced as European romanticism by Mesonero Romanos in his early writings. In short, *costumbrismo* began as a politically situated cultural practice that aimed at counteracting and resisting the northern imperialistic effects of romanticism and modernity over an exoticized and backward European South.

In this context, the acknowledgment of colonial loss would represent a way to further aggravate the processes of postimperial fragmentation and displacement. Only by disavowing colonial loss, by being indifferent to it, and by attempting to reinsert continental Spain within the framework of European modernity could these writers resist imperialist loss and fragmentation while, at the same time, creating a postimperial Spanish location that could serve as a space from which to counteract European modernity. In short, *costumbrismo* and, thus, the Spanish cultural imagination of the early nineteenth century could not afford to mourn or nostalgically reflect on colonial loss. Their interest lied instead in counteracting the ongoing imperialist fragmentation, which was further accentuated not by the ex-colonies but rather by northern Europe.

As I will discuss later on, only in the 1850s and 1860s did, at last, a rising bourgeoisie attempt to become the new subject of Spanish postimperial nationalism, and only then did *costumbrismo* finally turn its gaze towards other Spanish regions and to Latin America to describe them through a form of

colonial nostalgia. There is, then, in Spain long period defined by postimperial indifference, a 30- to 40-year lag between the actual loss of its colonies and their re-emergence in nostalgic representations. It is the historical analysis of this lag, as well as the nostalgic representation that came after it, that interests us here.

Literature of Manners or Customs

Originating at the end of the eighteenth century (Montgomery), the main narrative literary genre that consolidated in the aftermath of the Napoleonic invasion of Spain and of the ensuing Latin-American wars of independence is known as *costumbrismo*. Although the term *costumbrismo* could be translated, and I will translate it, as “literature of manners,” or in French, *littérature de mœurs*, its Spanish strand presents a very characteristic configuration that so far, and with few exceptions (Coffey), has not been analyzed under a postimperial light. Literature of manners developed at the same time, during the 1820s and 1830s, in England, France, and Spain by such different authors as Hunt, Thackeray (even Dickens’s *Sketches by Boz* and *The Pickwick Papers*), Jouy, Balzac (in his *Physiologies*), Mesonero Romanos, Larra, and Estébanez Calderón (Rubio Cremades “Costumbrismo;” Losada). Even the successful *Los españoles pintados por sí mismos* (1843) follows earlier French (*Les français peints par eux-mêmes*, 1839-1842) and English (*Heads of the people*, 1838) models. In the British and French cases, these portrayals of everyday-life urban customs led to the rise of the realist novel (Dickens and Balzac). This early form constitutes the first evidence of the effects of modernization and industrialization in modern European capitalist countries. This literature represents the alienation, exploitation, and decadence resulting from capitalist expansion. In other words, European literature of manners as it morphed into realism, represented history in its modern and reifying effects. It is a literature about history, modernity, and capitalism.

As George Lukács reflects on Balzac's later work *The Human Comedy* (1829-47), he emphasizes the connection between realism, capitalism, and the ascendancy of the bourgeoisie:

he understood the peculiarities in the development of all classes of society in France since the revolution of 1789. But such a statement would be incomplete if it disregarded the other side of the dialectic of class evolution, i.e., the continuity of the evolutionary trends from the French revolution onwards, or rather from the emergence of a *bourgeois* class in France and the beginning of the struggle between feudalism and absolute monarchy. The deep comprehension of this continuity of development was the foundation on which the great edifice of the *Human Comedy* was built. Revolution, Empire, restoration and July monarchy were in Balzac's eyes merely stages in the great, continuous and contradictory process of French evolution towards capitalism, a process in which the irresistible and the atrocious are inseparably linked together. [...] Balzac pursues this theme of the historical continuity of capitalist development in his portrayal of every class of French society. (40-1)

The above lengthy quote from Lukács helps us understand the fact that the emergence of a bourgeois class, capitalism, and literary realism are historically interconnected in such a way that literary realism becomes the modern representation of this history—precisely a narrative form whose origins are in the literature of manners (and the historical novel).

In the Spanish case, where the effects of French (and British) capitalism are being felt as a form of internal European colonialism—from romantic orientalizing to economic investment and exploitation—in a decaying and fragmenting empire, realism has no room. *Costumbrista* writers of vignettes and every-day customs are too aware of this geopolitical divide to even attempt a narrative form that is being developed by French (and British) imperialist culture.

The critic José Montesinos accuses Mesonero Romanos of being morally

reactionary. However, as Lukács himself repeatedly acknowledged, Balzac himself was a reactionary; he was ultimately a sympathizer of the Ancien-Régime landowning class—a class that was bound to disappear. Yet, as Lukács also demonstrated so lucidly, Balzac understood and represented the historical logic that led class struggle in capitalism. And as such, he wrote novels where the form and the content, to use an old dichotomy, represented this class history. Thus, it is not a matter of the author's personal morals but of his or her literary representation.

In this respect, Mesonero Romanos understood that the realist novel was not the answer to the geopolitical situation of postimperial Spain. Montesinos's accusation and discussion of Mesonero Romanos's understanding of the novel clarifies this apparent contradiction:

sus ideas de la novela [...] no eran del todo claras, y aun esos mismos pasajes atestiguan que la novela no le interesaba cosa mayor.[...] De las tres clases de novela de que Mesonero se ocupa, la fantástica y la histórica decayeron pronto de su momentáneo esplendor; sólo la de costumbres es viable, pero la que se cultiva y se lee muestra “el criminal empeño” con que “las emponzoñadas plumas de los Hugos y Dumas, Balzac, Sand y Soulié” se aplican a derrocar la moral. Y esto es todo lo que sabe decirnos Mesonero. Su artículo no trata de la novela propiamente, ni de las posibilidades artísticas del género, ni de novelas buenas o malas por sus cualidades intrínsecas; es un alegato, entre mil, *si no contra la novela de costumbres, contra las costumbres que refleja la novela*, y una incitación a que tales cosas no se hagan en España. *La conciencia de la pobre vida española*—pobre en un sentido, rica en otros—se expresa en forma bien castiza y bien aldeana en la orgullosa modestia *con que Mesonero rechaza hasta la posibilidad de seguir las huellas de los novelistas franceses*. (16-7, my emphasis)

In the Spanish case, the realist novel, as desired by Montesinos, could not be possible since industrialization and modernity, especially in its capital,

Madrid, where *costumbrismo* eventually consolidated, were absent. Madrid only became an industrial center in the twentieth century—the only industrial bourgeoisie of the nineteenth century would flourish in Catalonia and the Basque Country. If in France the bourgeoisie lost its hegemonic hold after 1848, in Spain this class attempted its first revolution in 1868. At that time Spain, and more centrally its capital, only had an incipient bourgeoisie of aristocratic origin (Cruz “Nobility and Revolution”) and a middle class or petty bourgeoisie, which did not consolidate as a hegemonic class till much later. Jesús Cruz does not distinguish between bourgeoisie and middle class:

Burguesía o clase media en el contexto social de la España del siglo XIX se refiere al diverso conglomerado social situado entre la antigua nobleza y las clases trabajadoras. Un segmento que abarcaría desde los grandes capitalistas hasta la pequeña burguesía de modestos niveles de ingresos, aunque con estilos de vida pretenciosos. Incluimos a aquellos burgueses que se aristocratizaron, teniendo en cuenta que también se produjo un aburguesamiento de la vieja aristocracia. (*El surgimiento* 20)

However, in the following I will differentiate between both classes. As Carr notes, the middle class was “neither socially nor politically coherent,” and, in this respect, could be differentiated from the bourgeoisie or “clases acomodadas:”

Spanish speech distinguished between the prosperous upper middle classes and the new aristocracy (*las clases acomodadas*) and the middle class proper (*la clase media*). *This middle class was neither socially nor politically coherent. A whole section was dependent on miserably paid official posts. [...] One of the characteristic features of Spain has been the instability of this class in its lower regions: its history in the nineteenth and twentieth centuries was a calvary of keeping up appearances by means of ‘double employment’.* (287, my emphasis)

Spanish *costumbrismo* does not capture the historical and modern novelty brought about by capitalism and a rising aristocratic bourgeoisie (and middle class) but rather the opposite. *Costumbrismo* chronicles the increasing fragmentation that the Spanish empire underwent in the first half of the nineteenth century after two consecutive French invasions, the Latin American wars of independence, new domestic unrest (Carlist wars), and the new British-controlled economic system of free trade, at a time when the Spanish empire still adhered to a mercantilist economic model within a mostly rural and only marginally industrialized economy (mostly through mines and sugar plantations in Cuba). As Susan Kirkpatrick established in the late 1970s,

[T]he reading public was interested in consuming new images of itself [*costumbrismo*] because it was aware of being in an era of transition: it was disturbed by the disruptive events and deep turmoil of the previous thirty years, excited by the winds of change and possibility, confused about the implications of change and about its own directions and goals. (31)

From a postimperial perspective, aware of the lack of a capitalist industrial development in Spain, as well as of its imperialist fragmentation, Spanish literature of manners seems the most “progressive” and “responsible” literature of the time. *Costumbrismo*’s role of positioning the Spanish subject vis-à-vis capitalism and modernity is the same of that of European realism, although their means are the opposite. In Spain, unlike in France or Great Britain, the consolidation of a national hegemony and ideology does not lie on the representation of the new (class, economy, society, culture), but rather in the preservation of the old (class, economy, society, culture).

Only by holding on to postimperial fragmentation and loss was Spanish literature able to unfurl its ideological and cultural banners. *Costumbrismo* was engaged in creating a cultural and geopolitical space or location from which to counteract European modernity and, at the same time, rewrite a

new genealogy of an older modernity, its modernity, that had originated with Spanish imperialism in the Renaissance. This discourse was neither nostalgic nor reactionary but geopolitically situated.

Costumbrismo's geopolitical situating act accounts for the absent “presence” of a colonial loss constituted as the central violent trauma of nineteenth century Spain. Only by studying colonial loss and Spain's indifference towards it, will we be able to understand the cultural and social struggle taking place in *costumbrista* literature and, more generally, in Spanish culture at that time.

John Sinnigen is so far one of the few critics who has studied the importance of colonialism in nineteenth-century Spanish literature along with Akiko Tsuchiya and William G. Acree Jr. (*Empire's End*) and Lisa Surwillo (*Monsters by Trade*). However, by and large, these works do not address colonial loss and, instead, concentrate on the colonies that were still a part of the Spanish empire during the rise of the naturalist novel. Sinnigen, for example, concentrates on Pérez Galdós in his *Sexo y política*. By doing so, he breaks new ground in the study of literature, but he does not fully explore the complexity of the phenomenon. He claims that:

En cada caso la aportación de la experiencia colonial es fundamental, pero su lugar en el texto es una función de lo que contribuye a la indagación de la cultura nacional. En cuanto a la resistencia colonial, apenas está presente aunque se trata de unas novelas escritas en el período de los veinte años que precedieron a la pérdida definitiva de las colonias de ultramar. (38)

By concentrating on “colonial contribution” and “resistance,” Sinnigen overlooks the fact that colonial loss (most of Latin America) as much as colonial preservation (Cuba, Philippines, Puerto Rico, Guam) mark nineteenth-century Spanish literature and culture: both phenomena, loss and preservation, are part of a colonial continuum rather than distinct and separate processes.

Now that I have resituated the geopolitical and cultural context of Spanish literature of manners under a new postimperial light, it is important to analyze the specific discursive forms, articulations, and shifts that *costumbrismo* effects from the 1820s to the 1870s. As I showed earlier, colonial loss appears only in a later period (1850s and 1860s), a time at which literature no longer had the power to articulate a geopolitical discourse except as a form of nationalist legitimation for the rising new bourgeoisie of the 1860s. It is at that point that *costumbrismo* becomes a nostalgic discourse able to represent for the first time, colonial loss, thus creating an unexplained representational void, a time lag of over 30 years.

Mesonero Romanos

Early Spanish literature of manners is a geopolitical discourse situated vis-à-vis European modernity; it attempts to create a location from which to contain the postimperial fragmentation triggered by North-European modernity. The fact that it does not develop into the realist novel, unlike its French and English counterparts, does not imply that it derives into mere nostalgic stereotyping. Therefore, it is important first to clear the critical negative discourse against *costumbrismo* perpetuated after Montesinos's seminal work.

The three accusations against this body of literature that Montesinos has helped to spread are the following: literature of manners does not represent the bourgeoisie and the middle class, just disappearing and anachronistic types; *costumbrismo* is essentially a nostalgic discourse; its tone or style is not narrative and historical but atemporal and moralistic. A close analysis of several texts by Mesonero Romanos allows us to counteract Montesinos's accusations and, at the same time, to unravel a very different scenario, in which the geopolitical situatedness of *costumbrismo* takes a very specific historical and literary shape.

Montesinos captures very well the contradiction of the incipient and yet

non-consolidated bourgeoisie and middle class in nineteenth-century Spain, when he claims that such classes are not material for typification and, thus, for *costumbrista* literature. Here Montesinos advances a reductive understanding of literature of manners as a (“pintoresco”) discourse that typifies non-modern characters:

Desde Balzac, de ellas [bourgeoisie and middle class] han salido la mayoría de los protagonistas de la moderna novela, aunque también la aristocracia, nueva o vieja, le haya prestado numerosos caracteres. Hubiérase esperado algo parecido en España, pero [...] esas clases “no tienen costumbres”, como dirá más tarde Alarcón; es decir, no tienen carácter; es decir no son pintorescas. En ellas se urden los más agudos dramas de la vida moderna, pero [...] no son pintorescas. Nuevamente [in *costumbrista* literatura] se hace coincidir el carácter con lo pintoresco, con el modo de vivir, con los *usos*. (117)

Yet Montesinos obfuscates the development of literature of manners—Mesonero Romanos does represent the bourgeoisie and middle classes avoiding their reduction to mere types. As Susan Kirkpatrick points out: “costumbrismo was necessarily an ideological manifestation of the transition to modern, bourgeois society, expressing, among other things, the perspective and will of the class whose interest it served.” (31) Furthermore, as Enrique Rubio Cremades clearly demonstrates, the middle class is the main object and subject of representation in Mesonero Romanos’s early work:

Todo este conjunto de cuadros que configuran *El Panorama* [1835] y *Las Escenas* [1842] intenta abarcar todas las clases sociales, pero con especial incidencia a la llamada clase media pues según *El Curioso Parlante* [Mesonero Romanos’s pen name], es el único conjunto social con personalidad propia ya que tanto la nobleza como el pueblo llano apenas ofrecen comportamientos desiguales en la civilizada Europa, de ahí que el autor afirme lo siguiente: “[...] que la clase media, en fin, por su extensión, variedad y distintas aplicaciones, es la

que imprime a los pueblos su fisonomía particular, causando las diferencias que se observan en ellas.” (“Introducción” 88)

Montesinos’s second accusation is concerned with nostalgia. Through the analysis below of one of the articles by Mesonero Romanos (“Antes, ahora y después,” 1837), I contend that most of his early *costumbrista* writings depict different contemporary events relating to the bourgeoisie and the middle classes without any traces of nostalgia. Furthermore, they pursue the opposite effect: they represent the uncanny, horrifying, and deadly effects provoked by the struggle of the bourgeoisie and middle class in their survival against an imported modernity.

Finally and in regards to the third accusation, Montesinos clearly states that: “[E]l costumbrismo *tipifica* casos y personas, mientras que la ficción los *singulariza*—aun allí donde les conserva un *minimum* de tipicidad para hacerlos reconocibles [sic] como exponentes de algo, profesión, clase, etc.” (34). In the case of Mesonero Romanos, this accusation is further complicated by the fact that most critics find his style morose and moralistic. In short, they accuse him of not engaging in historical narration and analysis. As a result of this dismissal (type-casting and morose style), critics were able to displace *costumbrismo* as a moralistic, stale style, out of history and, thus, a non-narrative, a non-historical discourse frozen in time.

In contrast with that prevalent view, Rubio Cremades describes Mesonero Romanos as one of the first authors in Spain who understands the autonomy of literature. He is responsible for creating an autonomous space from which the public can, for the first time, have an aesthetic experience that is neither politically nor socially determined: “El llamado tono dulzón de Mesonero no es sino su equilibrio ante el suceso o el hecho analizado. El justo medio que le aparta de la vida política y motiva, afortunadamente, la fundación de un periódico ecléctico—*Semanario Pintoresco Español*—que, al igual que él, se

apartará de toda connotación política.” (“Introducción” 85-6) His *Semanario pintoresco español* became the most successful literary publication of its time, and as such, created a literary space in which literature of manners did not seek to typify reality. Rather, *costumbrismo* gave its first geopolitically-situated and yet aesthetically-autonomous view of contemporary society, in doing so, it provided that incipient bourgeoisie and middle class with the new optics they were looking for in the midst of postimperial fragmentation. As Michael Larocci concludes when situating *costumbrismo* o *cuadro de costumbres* in the larger historical framework of romantic literature: “[T]he ostensibly objective focus of the *cuadro de costumbres* and the internal world of Romantic poetic expression, however, are in many ways two sides of the same coin. For with few exceptions, and despite Romantic myths to the contrary, the Romantic gaze – whether turned inward to the subject or outward to the objects that surround it – registered a fundamentally *bourgeois world view*.” (387, my emphasis)

The analysis of Mesonero Romanos’s “Antes, ahora y después” (1837), can provide us a new way of understanding much of his early production. This article of manners is focused on a lineage of three women who embody the changes brought about by modernity. More specifically, the article uses the liminal status given to the female gender in modern literature in order to explain the changes undergone by the land-owning aristocracy in its transformation into the new high bourgeoisie of the beginning of the nineteenth century. Mesonero Romanos’s original remark is quite literal and announces the bourgeois divide between public and private spaces: “Las mujeres, según la observación también exacta de otro autor crítico, son las que forman las costumbres, así como los hombres hacen las leyes.” (332) In this genealogy, the first female character, Doña Dorotea Ventosa, is introduced through a history that, first and foremost, is told not in simple chronological or historical terms, but in geopolitical ones (France/Spain/Arab countries):

Doña *Dorotea Ventosa* [...] Nacida de padres nobles, y sesudamente originales, en aquellos tiempos en que los españoles no se habían aún traducido del francés [...she was first educated in a nun convent and then married off by her parents]. Pasó, pues, sin transición gradual, desde el dominio de la hermana superiora, al más positivo del marido superior. Porque es bien que se sepa que por entonces todos *los maridos [españoles] lo eran, y tenían más punto de contacto con la arrogancia de los árabes, que con la acomodaticia cortesanía francesa*. (334-35, my emphasis).

By the time Margarita, the third woman in this lineage, is introduced, she is represented as the embodiment of the new status and values of the bourgeoisie. Yet, her social embrace of modernity is depicted in a two-fold way. On the one hand, the author presents the successful continuity between both classes (land-owning aristocracy > bourgeoisie), and, on the other, he also represents the loss of social and moral values that makes this success an uncanny, violent, and traumatic experience. In the end, the successful continuity results in the death of Margarita. In short, the success of modernity and capitalism is celebrated thought its deadly consequences and transformed into a geopolitical Spanish failure:

Margarita vio entonces de lleno todo el *horror* de su situación, y *tembló* por ella misma y por sus hijos. Vio en Arturo [her son] una fiel *continuación* de la imprudencia de su esposo; vio en Carolina [daughter] un *espejo* fiel de su imprudencia; se vio ella misma víctima del *ejemplo* de su madre, modelo que *dejaba* a sus hijos; y no pudiendo resistir a esta *terrible* idea, sucumbió de allí a poco, dejándolos abandonados en el mar proceloso de la vida.

La sociedad, empero, recogió su herencia, la [sic] inspiró sus ideas, la [sic] comunicó sus ilusiones, y como había *modelado* a la abuela y a la madre, *modeló* también a los nietos, y éstos servirán de fiel *continuación* de aquel drama, y no hay que dudarle, lo que fue *antes*, y lo que es *ahora*, *eso mismo será después*. (351, my emphasis).

In this respect, the story of the female genealogy of this family captures literally what Lukács defines as the realism typical of Balzac's characters:

[E]ach participant in these conflicts of interest is, inseparably from his own purely personal interests, the representative of a certain class, but it is in these purely personal interests and indivisibly from them, that the social cause, the class basis, of these interests finds expression. (41)

In Mesonero Romanos's article on the genealogy of three female generations there is no type-casting nor nostalgia. Furthermore, this article is not an exception to his early production. Most of his *costumbrista* articles represent the (aristocratic) bourgeoisie and middle class in similar terms.

Yet, in the above article—perhaps the one that most successfully represents the transition from the aristocratic to the bourgeois order—the main character dies, as if to imply that the triumph of modernity leaves no location for the Spanish subject—in this case embodied by a liminal female character. In other words, modernity turns out to be deadly for the national Spanish subject.

Costumbrista narratives such as the one analyzed above, because of their geopolitical situatedness, emphasize the lack of continuity, the lack of a modern teleology for the Spanish (bourgeois) subject. There is then little or no difference in the acknowledgment of modernity's violence on display in *costumbrista* literature and its depiction in the European realist novel. As Lukács argues for Balzac's work: “[I]n almost every one of his novels Balzac depicts this capitalist development, the transformation of traditional handicrafts into modern capitalist production; he shows [...] how the old social formations and ideologies must yield before its triumphant onslaught.” (49) However, Balzac's realist novels have a narrative subject that embodies and justifies, subjects, the teleology of modern capitalism. There is a hero at the end of his novels: the new (French) bourgeoisie. Yet, in the case of Spanish *costumbrismo*, the opposite is underscored: the lack of a teleology and of a successful position

for the Spanish subject. In this respect, *costumbrismo* provides a very realistic account of modernity (and its history) in Spain.

By definition these accounts of manners cannot unfold in a teleological manner and thus cannot follow the narrative template, the form of the European realist novel. They are much closer to theater and drama—hence their recourse to the everyday setting and the vignette. Mesonero Romanos repeatedly emphasizes the dramatic nature of his narratives. It is not far-fetched to conclude that Spanish *costumbrismo* is closer to theater than to narrative realism. These scenarios of manners, with their lack of teleology and their high dramatic structure, do not build up to complex realist narratives. They remain small short sketches of an impossible scenario: the inability or incapability of the unstable Spanish middle and bourgeois classes to face European modernity. Instead of narrating in realist terms, *costumbrismo performs* in a dramatic fashion the impossibility of halting postimperialist fragmentation. Traumatic violence, rather than nostalgia, is the key discursive characteristic of these vignettes of manners. Yet their performative and dramatic representation is *geopolitically realistic* as the realist novel is in France or England.

At the same time, these dramatic everyday narratives are devoid of any clear political or moral tone, and thus can be read as existing autonomously from the rest of Spanish reality as literature or art—the irony present in some of them is not directly political or moral. Hence, they become the only site in culture in which history is recaptured, put together, held, as an autonomous literary or aesthetic event. Given that the bourgeoisie and middle class read Mesonero Romanos's literature of manners as an autonomous literary text, rather than as a referential historical or political tract, postimperialist crisis and decadence are aesthetically halted and contained in the *Costumbrista* text: it is transformed into an artistic reality with an aesthetic and literary value beyond postimperial history. As a result, a new literary and autonomous space, a realistic and geopolitically-situated space, emerges in which the middle class

and the bourgeoisie can observe (read) themselves and thus can come to existence, against and in front of modernity. Literature of manners is probably the first cultural, aesthetic autonomous space where the Spanish bourgeoisie and middle class come to existence as such cultural subjects through aesthetic and literary self-recognition.

Yet, colonial loss is almost absent from Mesonero Romanos's *costumbrismo*. Only in an article from 1843-45 entitled "Contrastes. Tipos perdidos, tipos hallados," does a colonial subject appear for the first time: "El consejero de Castilla." The author comments: "[R]egresado luego a la Península, entraba por premio de sus dilatados servicios en el Consejo de las Indias o en el de las Órdenes, y de allí ascendía por último al Supremo de Castilla, a la Cámara, y al favor real" (485).

By the time the above reference to colonial loss appears in Mesonero Romanos's writing, a more powerful presence is constituted, not by the bourgeoisie and middle class, but, rather, by subaltern and provincial types, not identified by class but, rather, by region, origin, and/or gender. Only in the late 1830s and early 1840s does Mesonero Romanos, for the first time, record regional types that begin to resound with nostalgia. In this sense, articles such as "La posada o España en Madrid" (1839) or "La patrona de huéspedes" (1843) are clearly indicative of a new *costumbrista* sensibility. This proliferation of new types constitutes a new phase from the early *costumbrista* literature.

This new phase, which Montesinos interprets as the sole representative of *costumbrismo*'s more complex history, is indeed typecasting and nostalgic. Yet, by the 1840s, literature of manners is not a new genre: it has been canonized and consolidated by one of the most successful publications of the nineteenth century: *Los españoles pintados por sí mismos* (1843). It is also the decade when stereotyping physiologies appear: from the 1842 *Fisiología del estudiante* to the reprint of the 1856 *Fisiología del beso*, Montesinos counts 17 physiologies during this period (103-4). But in order to understand the *costumbrista* turn

from the bourgeoisie and middle class to (gendered) subaltern-regional types and from dramatic realism to nostalgia, once again we must return to the issue of colonial loss. Only by analyzing this loss will we understand the full historical meaning of these cultural changes.

Larra

There is a partial exception in *costumbrismo*'s indifference towards postimperial Spanish fragmentation and colonial loss: one of the late works of Mariano José de Larra. Larra actually makes direct reference to an existing colony—Cuba—rather than to an emancipated one, and in that sense, this is only a partial exception to the logic of postimperial indifference that I have been tracing here. Yet Larra's reference to the colonial space and its logic does explain the relationship between *costumbrismo*, postimperialist fragmentation-indifference, and colonial loss.

Before analyzing Larra's articulation of colonial loss, it is important to emphasize that he also writes a type of literature of manners that represents the bourgeoisie and middle class and their situation vis-à-vis modernity. Similarly, to Mesonero Romanos, he writes accounts in which the bourgeoisie and middle class fall prey to modernity's effects. Perhaps the clearest example is his article "Costumbres. El casarse pronto y mal" (1832; *Figaro* 121-35). This early article foreshadows Mesonero Romanos's vignette analyzed above and, thus, its analysis helps to emphasize a continued obsession over the historical problem of modernity among all *costumbrista* writers and readers.

In Larra's "Costumbres. El casarse pronto y mal," a female character, once again, becomes the original protagonist of the first half of the article. She is a Spanish woman educated in the most conservative fashion who, nevertheless, marries a French man she meets during the Napoleonic invasion. She follows him to France where he dies, and several years later, she returns to Spain with a son. The contrasts in culture and politics between both nations confuse her

and, as a result, she becomes a very disoriented mother without firm cultural or social convictions. Here, needless to say, the romantic ideal of the domestic woman, “void of intellect and full of emotion,” makes the female protagonist the perfect target of modern life’s complexities as she becomes “naturally” unable to face and solve them rationally—thus justifying the ideology of faulting woman for such geopolitical vulnerability.

In the second half of the story, the son becomes the protagonist. As a result of his confused Franco-Hispanic education, the son ends up in a romantic marriage that has no future. Eventually his wife commits adultery. In turn, the despair of the adulterous sight, pushes the son/husband to his own suicide as well as to the mother’s sorrowful death—the adulterous wife also dies in her attempt to flee from her jealous husband. At the end, just before he dies, the son/husband addresses a letter to his mother. The letter is allegorical of Larra’s position:

Madre mía: Dentro de media hora no existiré; cuidado de mis hijos, y si queréis hacerlos verdaderamente *despreocupados* empezad por *instruirlos* [...] Que aprendan en el ejemplo de su padre a *respetar* lo que es peligroso despreciar sin tener antes más *sabiduría*. Si no les podéis dar otra cosa mejor, no les quitéis una religión consoladora. (Figaro 132, my emphasis)

This letter encompasses a new position that is neither modern nor traditional but blends both modern values (“*despreocupación*,” “*instrucción*”) and traditional ones (“*respetar*” “*religión consoladora*”). At the same time, the son’s suicide proves the impossibility of such an eclectic Spanish position. Similarly, to Mesonero Romanos’s article, Larra’s also emphasizes the dramatic impossibility of situating the Spanish subject vis-à-vis modernity. While both authors draw from the romantic trope of the hero’s tragic death, they elaborate a situated position that points to a realist reformulation.

Larra’s article of manners is even more significant given the personal

circumstances of his suicide which was predicated on both his despair for Spanish society and his personal love life. Larra's sensitivity towards the effects of modernity in Spanish culture and literature, he did write an article dealing, not directly with colonial loss, but with a contemporaneous colonial situation, i.e. Cuba. However, this article does expose the importance and centrality of colonial loss in its full structural and historical complexity in *costumbrismo* in general.

As with other Spanish *costumbrista* writers, no article by Larra can be found where Spanish history is reevaluated through a reconsideration of colonial loss. However, towards the end of his life, once he had given up on the idea of progress, modernization, and nationalism, Larra began to make references to Spanish history. In "Horas de invierno" (*Ideario* 63-66), published on December 25th 1836, he gave up on the possibility of a national Spanish literature. As a result, postimperial history made a comeback in Larra's writings. Noting the relation between imperial expansion and literary excellence, Larra reminisces about the "second Rome" (the Habsburg Spanish empire) and the early modern writers of the "Golden Age." At that point, colonial loss appears for the first time:

Volvieran, si posible fuese, nuestras banderas a tremolar sobre las torres de Amberes y las siete colinas de la ciudad espiritual, dominara de nuevo el pabellón español el golfo de México y las sierras de Arauco, y tornáramos los españoles a dar leyes, a hacer Papas, a componer comedias y a encontrar traductores. Con los Fernández de Córdoba, con los Espínolas, los Albas y los Toledos, tornaran los Lopes, los Ercillas y los Calderones. (*Ideario* 65)

Yet, this postimperial nostalgia took a more radical form, a few weeks before his suicide, in an article Larra dedicated an entire article to Cuba: "Fígaro a los redactores del Mundo" (1837; *Obras* 233-35). When Larra wrote the article, the situation in Cuba was unstable. Chaotic and idiosyncratic policies were applied

by the Spanish government in the colony. While Cubans had been sworn by the progressive, liberal Spanish constitution of 1812 for the third time in August of 1836, a new conservative constitution replaced it in 1837. This change deprived Cuba of any representation in the Spanish Cortes and in the local governments (province and city). Instead, Cuba was to be governed directly by a “Capitán General.”

Playing with the irony of these changes in the constitutional provisions about colonial rule and colonial representation, Larra identifies Cuba as the last region of the Spanish empire in which its postimperialist fragmentation and decadence can be contemplated with a “wholesome dignity”—the dignity of the liberal constitution of 1812.

In the article, Larra includes a fictional letter sent by a Cuban reader. The Cuban man’s self-description is telling of Larra’s own situation near suicide: “Soy hombre concienzudo y honrado; no extraña usted este principio extravagante, ni me llame loco todavía; a causa de esas dos cualidades *me ando solo por el mundo*, por no encontrar con quien hacer pareja. Soy además habanero; esto no es tan raro [...]” (*Obras* 233, my emphasis). As the letter progresses, the protagonist’s personal loneliness stops being simply a personal or ethical issue and becomes political. As a colonial subject, he becomes a reminder of the Spanish empire before colonial loss. More specifically, Larra conveys the idea that the Cuban subject, because of his renewed colonial condition, now void of legal and political representation, becomes a reminder of an earlier liberal empire void of colonial loss:

Ya se acordará usted, señor Fígaro, que en agosto pasado se juró la Constitución de 1812 en esta monarquía, y de que por tercera vez dijimos todos: ‘Constitución o muerte’. *Recuerdo este hecho porque como casi nadie la ha observado, pudiera habersele olvidado a usted. Yo soy constitucional, si los hay.*” (*Obras* 233, my emphasis)

This colonial record of an imperialist Spain capable of articulating a liberal response to the threat of colonial loss refers to a key moment in early nineteenth-century history, in which Spain's approach to modernity and its geopolitical position were aligned: in 1812, Spain became the cradle of modern liberalism through the proclamation of an imperial Constitution that envisioned colonial subjects as national citizens. Thus, Larra deploys a colonial testimony in order to return to a geopolitical moment that seems to have been erased from public memory in Spain. Such remembrance actually requires the recollection of imperial loss, even if elliptically.

The Cuban subject then proceeds to relate his personal political situation as "outlaw" when, heading to Madrid from a trip to Paris, he attempts to cross the French border with Spain. At that point, he finds out that "returning home" is not possible: he has become an outlaw because of his colonial, Cuban condition:

Pero es el caso, señor Fígaro, que en el día me encuentro con que en La Habana no sólo no se ha jurado la Constitución [of 1812], sino que no se ha debido jurar; que el gobierno, a quien yo tanto respeto, ha mandado que no se jure, y que los habitantes de la isla de Cuba, que la han jurado, *son rebeldes*; que parece que la *Constitución no es género ultramarino*, ni menos un bien absoluto, sino relativo; en una palabra, que es como un sombrero que no viene bien más que a la cabeza para la cual ha sido hecho, y por tanto sólo en la Península puede convenir; que es como si dijéramos: "tal para cual." (*Obras* 233, my emphasis)

As the writer of the letter clearly states, the very same logic of postimperial Spanish politics both seeks to retain Cuba while curtailing its constitutional rights, thus turning its allegiance to the earlier constitutional rights into a form of rebellion ("rebeldes"). In other words, the confrontation between liberal modernity and traditional imperialist Spain generates the logic that explains imperial fragmentation and colonial loss. That is why the Cuban writer refers to

the constitution of 1812 and its significance back in that year, when modernity and Spanish liberal imperialism had been apparently aligned. In other words, the colonial subject, and his understanding of the logic of colonial loss (he now represents a “rebellious” colony bound to seek independence), explains Spanish history in a way that Larra finds exemplary (“concienzudo y honrado,” “solo”) and with which he identifies.

This colonial exemplarity, as a reminder of imperial loss, is reaffirmed by Larra only a few weeks away from committing suicide. Larra terms this colonial exemplarity “conciencia” in the double sense that the word has in Spanish: conscience and consciousness. Furthermore, the colonial position is the only one in which such “conciencia” still exists, that is, a consciousness that can reestablish a balance between modernity and Spanish imperialism:

Sáqueme usted, señor Fígaro, cuanto antes de estas dudas; cuente que le deberé más que la vida, pues le deberé el honor y mi salvación, y mire que *no se pierda mi conciencia*, siquiera porque tengo para mí que es *la única que ha quedado en todos los dominios* que tan felizmente rige y gobierna el señor Calatrava, q.D.g. (como oro en paño), y que tan anchamente recauda el señor Mendizabal (q.D.h.), si algo le queda por haber. Suyo afectísimo. El Habanero. (*Obras* 235, my emphasis)

In other words, while postimperial forgetfulness of colonial loss had been necessary to create a new geopolitically situated literary location—Larra’s *costumbrismo*—, in the last moment, before he takes his own life, Larra alludes to the memory of an actual colony, Cuba, in order to recreate an earlier political solution that could preempt Spanish postimperialist fragmentation. In other words, Cuba is the only place—the colony—from which he can still imagine a space that is able to escape postimperialist fragmentation through constitutional representation, even if that mode contradictorily announces its “rebellious” future, and the threat of permanent fragmentation through

independence. Before Larra himself falls prey to national fragmentation, he has to imagine himself as colonial, as Cuban, to resist and to imagine a space that is the location par excellence of *costumbrista* literature. The colonial space is the only location, the only true “everyday location,” that in last instance can resist imperialist fragmentation and face modernity at the same time. Only a Cuban Larra can serve to nationally suture a fragmented Spain while also announcing its future full fragmentation.

As Lucy D. Harney explains, the difference between Mesonero and Larra, in their nationalist agendas, is clear:

Mesonero’s rhetorical elimination of all but the middle class in his ideation of national identity results in a reductive social optimism. This as against Larra’s globalizing social pessimism which emerges as he struggles to function as a writer and social thinker within a literary medium whose primary function reveals itself increasingly to be the propagandistic organ of utopic bourgeois positivism. (163)

But this conclusion can be expanded through a postimperial analysis. Mesonero Romanos exemplifies *costumbrismo’s* initial success in holding together, halting, postimperial fragmentation and disavowing colonial loss for the Spanish middle and bourgeois classes in a realist fashion. Larra, instead, represents *costumbrismo’s* realist and dramatic avowal of its ultimate failure in creating a space that would allow the Spanish empire to halt fragmentation and colonial loss while facing modernity. Larra does so by positioning himself and his writing on the colonial field and, with the memory of the failed promise of a transatlantic constitutional modernity, he proceeds to kill himself as a way to inscribe in his own body Spain’s deadly postimperial condition of despair.

As Mary L. Coffey has analyzed, even in the successful *Los españoles* (1843), the colonial presence is limited to the portrait of “el indiano” (the Spaniard who returns from the colonies after trying his fortune there). The goal of this

representation, however, is “rechazar la experiencia colonial y separarla de la nueva definición de España como una nación” (Coffey, “El costumbrismo” 298).

Estébanez Calderón: Nostalgia and its Subaltern Colonial Others

Postimperial fragmentation and indifference towards colonial loss mark the beginnings of *costumbrismo* during the 1830s and 1840s. This literary corpus is both realist and centered on the incipient bourgeoisie and middle classes. It also is articulated alongside libidinal structures such as trauma and disavowal, which ultimately revert to colonial loss: the ultimate unacknowledged horizon of imperialist fragmentation. Nostalgia does not make its appearance in *costumbrismo* until the mid-1840s. Nostalgia is first encoded when Spanish literature of manners finally becomes a successful and mass-consumed cultural phenomenon with the publication of *Los españoles pintados por sí mismos* (1843, Criado Becerro; henceforth *Los españoles*) and with the emergence of a subgenre devoted to physiologies. At the same time, the irruption of nostalgia must be considered as revelatory of a larger social and cultural shift in Spain.

Costumbrista literature’s new shift towards nostalgia is accompanied by a representational change. This literature no longer focuses on the bourgeoisie and the middle class, but rather on subaltern and low-class types. These “types” are truly typifications, as denounced by Montesinos, and respond to representations of social groups and subgroups that are disappearing as a result of modernity’s irruption. Later on, as I will discuss below, stereotyping expands to three other areas: women, Spanish peripheral regions, and Latin America. Yet it is important to underscore that the shift from representations of the bourgeoisie and the middle class to other classes and groups, nevertheless, means a continuity in terms of its reading public: the readers continue to be constituted mainly by the middle class and the bourgeoisie at large. The bourgeoisie and middle classes shift their reading tastes so that they move from reading about *itself* (early *costumbrismo* from the 1830s through the early

1840s) to reading about the *other* (late *costumbrismo* from the early 1840s through the 1870s). As a result, the field of typification (otherness) progressively expands, so that it eventually includes not only subaltern classes but also Spanish regions, women, and even Latin America. Thus, finally *costumbrismo* confronts colonial loss through a nostalgic discourse that places the colonial other within a catalogue of Spanish types.

The representation of peripheral regions was already present at the inception of *costumbrismo*. One of its main practitioners, Estébanez Calderón, wrote specifically about Andalusia. Yet, fully aware of the exoticist and orientalist position—a position of otherness—that Andalusia occupies in north European and modern portrayals of Spain, he also claims for his region a position similar to that of Spain. Thus, there is no contradiction between the representation of Spain—through the bourgeoisie and the middle class—and Andalusia—through rural classes. In this respect, Estébanez Calderón’s literature does not seek to “other” Andalusia through nostalgia and typification:

Así españoles como extranjeros, saben el remoquete con que son señalados los andaluces [they are reputed to be very exaggerated...]. Fuera agraviar a cuatro grandes provincias que valen otros tantos imperios, suponerles en su calidad y condición algo tan rahez y de baja ley que pueda trocarse con el embuste y confundirse con la gratuita mentira. Esto siempre revelará algún defecto en el carácter, cierta falta en el corazón, siendo así que, en contraste con todas las demás de España, no hay ninguna que sobre la Andalucía presente mayor número de héroes, de hombres valientes, y todos saben que la cualidad más contraria al valor es la mentira. (30)

Therefore, even in relation to the Spanish area most overdetermined by orientalism, i.e. Andalusia, *costumbrismo* shows a high level of geopolitical consciousness and criticism.

Los españoles pintados por sí mismos

However, when regionalist types are introduced in 1843 by *Los españoles*, they are othered through typification. In the introduction, the editors claim that: “ofrecemos a la sensatez de nuestros compatriotas una colección de alimañas, tipos degenerados que nos quedan de nuestra bastardeada originalidad” (Criado Becerro vi). Thus, this time, regionalism along with subalternity become elements of a Spanish reality that the reading middle and bourgeois classes are eager to see as they disappear through a discourse of nostalgia. When comparing *Los españoles* with its European counterparts, José Manuel Losada concludes:

The relationship among various types described is striking, especially in the English and French collections. The Spanish case is different. Certainly, a number of social types are repeated: the public writer, the literary novice, the poet, or the convict. Nevertheless, the objective of *Los españoles pintados por sí mismos* is not to produce a systematic sample of all the social types. On the contrary, it offers an abundance of the simpler types and physiognomies that could only be found in Spain: those whom social upheavals had reduced to types on the path to extinction. (344)

Through nostalgia, the Other is acknowledged as “us” and, then, othered through a discourse of modernity that makes it old and, thus, historically bound to disappear. Or to use a more Foucauldian phrasing, the bourgeoisie and middle class are keen to apply to other subaltern groups the violence that modernity had originally exerted on them. As a result, the shift to nostalgia is the first indicator that the Spanish bourgeoisie and middle class think of themselves as modern and, thus, are willing to contemplate postimperialist fragmentation as a cultural spectacle that can be enjoyed as such, as the spectacle of the Other—a spectacle of violence no longer affecting them.

Historically, the 1840s, and especially the 1850s, saw the arrival of French

capital investment and technocrats, as well as an acceptance of French (and British) culture as the new cultural referent by the Spanish bourgeoisie and the middle classes. As Jesús Cruz summarizes in relation to the Spanish bourgeoisie:

A lo largo del siglo XIX, las publicaciones periódicas españolas de moda y cultura de la moda en general continuaron siguiendo el modelo francés y, en menor medida, el inglés. Los periodistas, los consumidores, y el mundo de la confección emulaban con fascinación los dictados de la moda de París. [...] El conde de Ségur escribió en 1818 que la moda de París era el único soberano cuyas órdenes, caprichos y fantasías nunca fueron cuestionados, incluso por los más obstinados. (El surgimiento 191)

By the 1850s and 1860s, the new Spanish bourgeoisie and the middle classes no longer contemplated postimperialist fragmentation and an imported modernity as their problem. Literally, they represented modernity's violence as a problem of the "Other." The Spanish bourgeoisie—and the middle class in so far as it identified with the former—became modern and their deployment of nostalgia was designed to celebrate the disappearance of non-modern Spanish reality, including Spain's fraught postimperialist condition.

Margarita Ucelay Da Cal chronicles the different books that *costumbrismo* yielded from the 1850s through the 1880s. Her study still remains more exhaustive than the more recent by María Angeles Ayala (*Las colecciones*), although not as analytical. A quick glance at Ucelay Da Cal's catalogue permits to see the expansion of otherness to peripheral regions, women, and Latin America: *El álbum del bello sexo o las mujeres pintadas por sí mismas* (1843), *Doce españoles de brocha gorda* (1846), *Los valencianos pintados por sí mismos* (1859), *Las españolas pintadas por los españoles* (1871-72), *Los españoles de ogaño* (1872), *Las habaneras pintadas por sí mismas* (1847), *Los cubanos pintados por sí mismos* (1852), *Los mexicanos pintados por sí mismos* (1854-55), *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas* (1872-76), *Los hombres españoles,*

americanos y lusitanos pintados por sí mismos (1880-82), *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas* (1880-82). Most, but not all, of the above collections were published by Spanish authors in Spain, and so contain a transatlantic diversity of participants and viewpoints that demands further analysis (Coffey “El imperio pintado”). Yet, the impulse towards the expansion of the category of otherness is clear.

This progression in the inclusion of the Other (women, regions, Latin America) goes hand in hand with a new and nostalgic representation, not of social classes (professions, etc.), but rather of folkloric and national types (and of women, as domesticity becomes a space of otherness and other regions/colonies are also feminized). Da Cal reflects on *Las mujeres españolas, portuguesas y americanas* (1872-76) and concludes that:

Aunque este libro pertenece sin ningún género de duda a la corriente que venimos estudiando, marca dentro de ella un punto de evolución de gran interés: *el tránsito de la actitud pintoresquista del costumbrismo, en el tratamiento de los tipos populares, a la visión folklórica de la vida tradicional*. Por eso, a pesar de que en su estructura externa obedece a las normas de las colecciones costumbristas de tipos en colaboración, en lo esencial difiere de ellas. No se puede decir con justicia, que en su espíritu y tendencia generales esta galería pertenezca al género, si bien tiene adherencias todavía muy claras. Para empezar, desaparece aquí completamente la visión de los tipos y su clasificación con arreglo a profesiones, clases, oficios, o trazos psicológicos generales, y en su lugar nos ofrece representantes de zonas geográficas peninsulares de España y de Portugal, así como de las naciones de América.

Al hacerlo así desaparece, como es natural, la posibilidad de caracterización de la especie dentro del conjunto de la sociedad a que pertenece, para darnos en su lugar una serie de monografías más o menos eruditas. En ellas por un proceso bien explicable, se busca definir *a la mujer de cada una de las tierras en cuestión por medio del tipo campesino [...]* (202, my emphasis)

When *costumbrismo* became an expanding nostalgic spectacle portraying the violent disappearance of non-modern Spanish types (regionalist and subaltern types), precisely at that point, (post)colonial Latin America, disavowed until that point from *costumbrista* literature, reemerges. Ironically enough, colonial loss reappears in the 1870s, at the very end of the period dominated by *costumbrismo*. Colonial Cuba had begun to be represented since the 1850s. Despite its inclusion, Latin America was presented as an extension of regional Spain, and, mostly as feminized and subaltern. In short, the re-representation of colonial loss is not articulated alongside postimperialist lines—as loss and fragmentation—but along new nationalist lines, whereby different parts of Latin America are acknowledged as independent nations embodied by their subaltern and rural women. Mary L. Coffey has analyzed in detail the differences between the representations of the independent republics, such as Mexico, and contemporary colonies such as Cuba in several *costumbrista* collections (“El imperio pintado”).

We must conclude that, as the Spanish bourgeoisie and the middle class aligned themselves with modernity, these classes also brought about a new discourse: *nationalism*. Through this new discourse, Spain ceased to portray itself as an empire in decadence and attempted to refashion itself as a new nation, with a cultural and political essence—precisely the essence that subaltern Spanish and Latin American women as well as Spanish regional types can represent from their peripheral and othered positions. Alda Blanco has called this new ideological reconfiguration “imperial nation” (*Cultura y conciencia imperial*). Women, Spain’s different regions, as well as Latin American nations/colonies, constituted a single continuum of otherness for the new Spanish bourgeoisie and middle classes that sought to refashion postimperialist fragmentation through nationalism.

When *costumbrismo* was able to finally contain and other any form of postimperialist fragmentation through the new modern discourse of

nationalism, it faded away as a marginal discourse that no longer was able to represent Spain's new bourgeois, modern, national reality. It appeared to have already fulfilled its function. It was at that point that the naturalist novel emerged with a vigor that still surprises the critics to this day. Although María de los Ángeles Ayala postulates a second moment of popularity and increased publications for *costumbrismo* between the year 1870 and 1885 ("Las colecciones costumbristas" 16), it appears more likely that expansion of the publishing industry accounts for the growth of all literary genres, including literature of manners, which nevertheless loses its central hegemonic position in the Restoration.

The Atlantic Symbolic

The masterpiece of naturalist literature, Galdós's *Fortunata y Jacinta* (1887), also resorts to a colonial logic. Ultimately Spanish literature and culture always revert to the (post)colonial-imperial field of the Hispanic Atlantic as its symbolic order (one that encompasses the entire (post)colonial-imperial field, including non-Atlantic areas such as the Philippines). That is, Spanish nationalist culture finds in the Hispanic Atlantic the order against which it refashions itself as national. At the same time, the Hispanic Atlantic always contains a traumatic kernel, a noise—such as Galdós's subaltern character Fortunata with her Manila shawl—that exceeds this symbolic order and organizes it (Gabilondo "Galdós, Etxeita, Rizal"), so that Spanish culture cannot but continually return to the Hispanic Atlantic to redefine itself unsuccessfully, first, as indifferent postempire (*costumbrismo*) and, then, as nation (late *costumbrismo* and naturalism). This lack of success points to the imaginary nature of a national Spain (or Spain as nation) and to the symbolic nature of the Atlantic—now dominated by Britain.

In 1898, Spain finally lost the remains of its imperial past. The complete loss of its colonies underscored a cultural and political reality that the naturalist

novel and the culture of the Restoration could no longer contain within an imaginary nationalist identity: the full fragmentation and dismantling of the Spanish empire. Spanish culture was no longer able to other its own postimperialist fragmentation (as *costumbrista* type, regional, female, Latin-American, or otherwise) and, by default, fashions itself as nation. Consequently, the Generation of 98 turned to metaphysical reformulations of Spanish otherness—the empty Castile and Don Quixote—as a way to hold on to an imaginary national identity for the postempire. Yet these forms of otherness ultimately do not escape the Hispanic Atlantic symbolic order that regulates them: after all, Castile nostalgically stands for the empty center of the long-gone Spanish/Habsburg empire of the Renaissance. Postimperialist loss can no longer be contained as an imaginary reality through the deployment of a discourse of national identity and its others. Colonial loss becomes real and traumatic: the Disaster of 1898 cannot be imagined and symbolized by the national and naturalist culture of the Restoration. Consequently, the Generation of 98 becomes entrusted with the task of reorganizing a new postimperial national discourse that finds its Others in a history that disavows colonial loss but avows its long-gone imperialist dimension: Castile as the empty center of a long-gone Spanish imperialist project, that is, as a sublimated form of imperialism and/or as the imperial sublime. Hence, the traumatic nature of 1898 and its marked contrast with the postimperial indifference at the beginning of the century.

Global/Postmodern Nostalgia and a Hispanic Return to Modernity

Reflecting on postmodern culture and its avid tendency to represent nostalgia, Jameson concludes that its affective structure is the key element that points to the end of history and, thus, to our inability to access our own historicity in globalization (postmodernism):

Yet this mesmerizing new aesthetic mode [nostalgia] itself emerged as an elaborate symptom of the waning of our historicity, or our lived possibility of experiencing history in some active way. It cannot therefore be said to produce this strange occultation of the present by its own formal power, but rather merely to demonstrate, through these inner contradictions, the enormity of a situation in which we seem increasingly incapable of fashioning representations of our own current experience. (21)

As Jameson clearly states, the “waning of our historicity” first and foremost is a process that points to our inability to fashion “representations of our own current experience.” At the same time, this inability to fashion the global present ultimately brings about an inability to represent the past. Jameson concludes that we are placed in “a new and original historical situation in which we are condemned to seek History by way of our pop images and simulacra of that history, which itself remains forever out of reach.” (25) Jameson relates this waning of historicity to the fragmentariness that pervades postmodern (global) culture: “If, indeed, the subject has lost its capacity [...] to organize its past and future into coherent experience, it becomes difficult enough to see how the cultural productions of such a subject could result in anything but ‘heaps of fragments’ and in a practice of the randomly heterogeneous and fragmentary and the aleatory.” (25) From a North-American perspective, it would seem that global/postmodern nostalgia, in its “new” and “unprecedented” reorganization of culture, through fragmentation, blocks any access to history and modernity. Yet, if the analysis of nostalgia and *costumbrista* literature in postimperial Spain is applied to Jameson’s global dilemma, a very different reading of the “newness” of global/postmodernist nostalgia can be elicited.

First of all, nostalgia and fragmentariness simply constitute a reorganization of cultural representation effected by a new emergent class that pays farewell to forms of modernity that no longer are necessary for its cultural hegemony. In the case of nineteenth-century Spain, this reorganization is carried out by a new

bourgeois (and middle) class and its nationalist refashioning of postimperialist fragmentation. In the case of a globalized North America and, more generally, of the Global North, the process is the opposite: a new elite is refashioning itself in imperialist/global terms and thus its local nationalist markers—its regional North American national traces—are othered and ultimately shed away. This othering process explains North America's nostalgic fascination with the 50s, i.e. its foundational, national origin as global superpower. Thus, global/postmodern nostalgia has little to do with not having access to both history and modernity, and much to do with a new reorganization of history and reality along the geopolitical emergence of a new (neoliberal) global class. This new reorganization is neither unthinkable nor non-accessible if a non-postmodern position, such as the Atlantic Hispanic, is adopted. Homi Bhabha made a similar case for the postcolonial world (*The Location of Culture*).

If Spain (along with Portugal) was the first modern empire suffering fragmentation and decadence in the nineteenth century, then a genealogy of nostalgia would require to downplay the novelty of globalization/postmodernism and, instead, to underscore the relationship between nostalgia and the emergence of new global geopolitical realities. Global/postmodern nostalgia, just as Spanish nostalgia did in the nineteenth century, points to the fragmentation and decay of North American hegemony and to the rise of a new postnational, neoliberal, and global elite who no longer shows clear allegiances with any nationalist agenda, be it North American or Spanish. In this context, nineteenth-century Spanish *costumbrista* nostalgia can be rescued as the first massive elaboration of nostalgia in modernity. Nineteenth-century Spain nostalgically mourns the loss of its version of *modernity*, which emerged with its constitution as a *modern* empire in the sixteenth century. This is not the north European romantic nostalgia for the *Ancien Régime*. Nineteenth-century postimperial Spanish nostalgia is, in strict historical and literal terms, *post-modern nostalgia: the nostalgia that emerged after imperialist Spanish modernity*

was lost. Exploring its epochal consciousness allows us to question the almost unthinkable difference between modernity and postmodernity/globalization, a boundary that becomes blurred as a new historical continuity emerges in the Hispanic Atlantic.

Works Cited

Ayala, María Ángeles. *Las colecciones costumbristas (1870-1885)*. Universidad de Alicante, 1992.

—. “Las colecciones costumbristas en la segunda mitad del siglo XIX: entre la nostalgia y la crítica.” *Ínsula: Revista de letras y ciencias humanas*, no. 637, 2000, pp. 16-18.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

Blanco, Alda. *Cultura y conciencia imperial en la España del siglo XIX*. Publicacions de la Universitat de València, 2012.

Carr, Raymond. *Spain 1808-1975*. Oxford University Press, 1982.

Coffey, Mary L. “El costumbrismo decimonónico y la ansiedad colonial, o cómo representar la pérdida de un imperio.” *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo*. Vol. 2. Eds. Pierre Civil and Françoise Crémoux. Iberoamericana Vervuert, 2010, pp. 296-302.

—. “El imperio pintado por sí mismo: el costumbrismo transatlántico,” *Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el Sur*. Digital Anex. Section V. Ed. Leonardo Funes. Miño y Dávila, 2016, pp. 139-50.

Criado Becerro, Agustín ed. *Los españoles pintados por sí mismos*. Madrid: Dossat, 1992.

Cruz, Jesús. “Nobility and Revolution: Social Origins of the Political Elite in Liberal Spain, 1800 to 1853.” *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, 1994, pp. 97-121.

—. *El surgimiento de la cultura burguesa: Personas, hogares y ciudades en la España del siglo XIX*. Siglo XXI, 2014.

Estébanez Calderón, Serafín. *Escenas andaluzas*. Espasa-Calpe Argentina, 1941.

Freud, Sigmund. “Mourning and Melancholia.” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Ed. James Strachey, vol. XIV, The Hogarth Press, 1953-74, pp. 243-58.

- Gabilondo, Joseba. "Galdós, Etxeita, Rizal – Madrid, Mundaka, Manila: On Colonial Disavowal and (Post)Imperial Articulations of the Hispanic Pacific-Atlantic." *452F: Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, vol. 9, 2013, pp. 13-43.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. MA: Harvard UP, 1993.
- Harney, Lucy D. "Audience and Representation in Costumbrismo." *Torre: Revista de la Universidad de Puerto Rico*, vol. 7, no. 24, 2002, pp. 145-66.
- Iarocci, Michael. "Romantic Prose, Journalism, and Costumbrismo." *The Cambridge History of Spanish Literature*. David T Gies, ed. Cambridge UP, 2004, pp. 381-91.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991.
- Kirkpatrick, Susan. "The Ideology of Costumbrismo." *Ideologies and Literature: A Journal of Hispanic and Luso-Brazilian Studies*, vol 2, no. 7, 1978, pp. 28-44.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. Columbia UP, 1982.
- Lacan, Jacques. "La signification du Phallus." *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, pp. 685-95.
- Larra, Mariano José. *Figaro: Colección de artículos dramáticos, literarios, políticos y de costumbres*. Ed. Alejandro Pérez Vidal. Crítica, 1997.
- . *Ideario español*. Linkgua ediciones, 2019.
- . *Obras completas de Figaro (Don Mariano José de Larra)*, vol. 3, Imprenta de Yenes, 1843.
- Lukács, George. *Studies in European Realism*. Hillway, 1950.
- Mesonero Romanos, Ramón de. *Escenas y tipos matritenses*. Ed. Enrique Rubio Cremades, Cátedra, 1993.
- Montesinos, José F. *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*. Castalia, 1960.
- Montgomery, C. M. *Early costumbrista writers in Spain, 1750-1830*. University of Pennsylvania, 1931.
- Rubio Cremades, Enrique. "Introducción." *Escenas y tipos matritenses*, de Ramón de Mesonero Romanos, 1993, pp. 9-118.

—. “Costumbrismo: Definición, cronología y su relación con la novela.” *Siglo Diecinueve*, vol. 1, 1995, pp. 7-25.

Sinnigen, John. *Sexo y política: lecturas Galdosianas*. Ediciones de la Torre, 1996.

Suárez Fernández, Luis. *Historia General de España y América*. Vol. 15. *Reformismo y progreso en América (1840-1905)*. Rialp, 1989.

Surwillo, Lisa. *Monsters by Trade. Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture*. Stanford University Press, 2014.

Tsuchiya, Akiko and William G. Acree Jr. eds. *Empire's End. Transnational Connections in the Hispanic World*. Vanderbilt University Press, 2016.

Ucelay Da Cal, Margarita. *Los españoles pintados por sí mismos (1843-44)*. Colegio de México, 1951.

“Esa euforia rusófila”: La opinión americana sobre la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial y *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier.

David Becerra Mayor
Université catholique de Louvain
david.becerra@uclouvain.be

Abstract

The novel *La Consagración de la primavera* [*The Rite of Spring*] by Alejo Carpentier describes the favorable opinion of the American people about the Soviet Union during the Second World War as a phenomenon of “Russophile euphoria.” This article aims to start from this concept that the novel presents, as a Benjaminian ragpicker, rediscover the historical residues that have remained on the margins of official history. Reviewing the cultural context, the books, the films, the press, and the events that took place in the United States in support of the

Soviet Union, this article has two objectives: 1) to describe the context of that cultural production and verify that what Carpentier account is not the result of the invention of an ingenious novelist, but part of a forgotten history that the novel rescues; 2) explore the possibilities of literature to bring up an “other” memory and to articulate a new reading on the relations between the United States and the Soviet Union that challenges the official historical account and exposes the relationship between narration and power.

Keywords: Alejo Carpentier; *La consagración de la primavera*; russophilia; Second World War; propaganda.

Resumen

La novela *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier describe la opinión favorable del pueblo estadounidense sobre la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial como un fenómeno de “euforia rusófila”. Este artículo tiene como objetivo partir de este concepto que la novela presenta para, como un trapero benjaminiano, redescubrir los residuos históricos que han quedado en los márgenes de la historia oficial. Revisando el contexto cultural, los libros, las películas, la prensa, y los eventos que se celebraron en Estados Unidos en apoyo a la Unión Soviética, este artículo persigue dos objetivos: 1) describir el conjunto de esa producción cultural y comprobar que lo que Carpentier cuenta no es fruto de la invención de un novelista ingenioso, sino parte de una historia olvidada que la novela rescata; 2) explorar las posibilidades de la literatura para hacer emerger una memoria “otra” y para articular una nueva lectura sobre las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética que desafíe el relato histórico oficial y ponga al descubierto la relación entre narración y poder.

Palabras clave: Alejo Carpentier; *La consagración de la primavera*; rusofilia; Segunda Guerra Mundial; propaganda.

“Esa euforia rusófila”

Enero, 1943. Enrique aterriza en Nueva York. Después de pasar un largo periodo en Europa, que le lleva a conocer de primera mano los horrores del nazismo y la guerra, Enrique decide regresar a Cuba, su país natal, mientras contempla el “ocaso de Europa”.¹ Una vez instalado en La Habana se entera por la prensa de que la Segunda Guerra Mundial ha comenzado. A diferencia de lo que sucede en la Guerra Civil española, donde vive y cuenta en primera persona el conflicto, la Segunda Guerra Mundial la observa desde la distancia, desde la protección que le concede un océano de por medio, que le mantiene ahora alejado de las bombas y de las trincheras, primero en La Habana y después en Nueva York. La distancia sustituye el testimonio por la propaganda y la visión directa por la construcción simbólica de la guerra. “Aquí, por la distancia, la guerra se traducía en imágenes”, dice Enrique nada más pisar Nueva York en *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier (553).

En los subcapítulos 22 y 23 del capítulo IV de *La consagración de la primavera*, Alejo Carpentier describe, con el rigor y la minuciosidad a la que nos tiene acostumbrados el narrador cubano, cómo se vivió la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos, a través de las impresiones que extrae Enrique, su protagonista, durante su estancia de dos meses en Nueva York. Enrique reconoce que en Nueva York “me sentí agarrado por una cierta ‘atmósfera de guerra’” (553), debido a la euforia de un pueblo –el pueblo norteamericano– que vivía intensamente la guerra mediada por la prensa y las imágenes que llegaban a los cines y los carteles. Para definir esa “atmósfera de guerra”, Enrique/Carpentier emplea un sintagma sin duda sorprendente: “esa euforia rusófila” (563), que podríamos definir como la existencia de una corriente de opinión mayoritaria que se muestra muy favorable al rol desempeñado por la Unión Soviética en la Segunda Guerra Mundial, o como la existencia de un imaginario que concibe al pueblo ruso como un pueblo honrado, noble y trabajador, valiente y heroico, que está dando su vida, incluso pagando con la

muerte, en la defensa de aquellos valores que se encuentran en seria amenaza a causa del peligro que supone el nazismo y su política de guerra expansionista. En efecto, como Enrique señala, los valores de occidente –la vida y la libertad– “se estaban defendiendo en Stalingrado” (552), y así lo propagaban los medios de comunicación estadounidenses. Enrique descubre en Nueva York la simpatía que despierta Rusia entre el pueblo americano. Obsérvese que no se dice “Unión Soviética”, sino “Rusia”, como fórmula eufemística:

...y digo [euforia] “rusófila” y no “soviétófila”, ya que las estaciones de radio de aquí eran más dadas a hablar de *Rusia* que de la *Unión Soviética* porque, en fin, Rusia era de hoy y de ayer, la permanente: la de Chostakovitch pero también la de Tchaikovski; la de Cholojof, pero también la de Tolstoi y Pushkin, a la vez que decir URSS hubiera impuesto a los locutores el reiterado trabalenguas de: IU-AR-IS-IS, con la ambigüedad fonética de un YOU ARE que se prestaba a chistes.² (563-4)

Stalingrado fue el punto de inflexión. El 25 de agosto de 1942 se declaró el estado de sitio en Stalingrado. Las fuerzas soviéticas fueron obligadas a retroceder a las afueras de Stalingrado ante el rápido avance de los panzer alemanes (Beevor 501). El 2 de febrero de 1943 el ejército alemán, compuesto por más de 300.000 hombres, fue derrotado en Stalingrado por el Ejército Rojo tras una larga batalla. Como se apunta en *La consagración de la primavera*:

...a medidados de enero, las gentes empezaron a maravillarse ante aquella increíble Batalla de Stalingrado (ya escrita en singular, con B mayúscula), que se venía prolongando desde hacía varias semanas y donde era evidente que los nazis no alcanzaban ventaja alguna. Y la idea de que esa Batalla se estaba constituyendo en el acontecimiento mayor de la Guerra, alentaba una creciente y esperanzada expectación en las gentes, expectación que desembocó en un amor “*coast to coast*” hacia la Unión Soviética. (556-7)

La victoria soviética en la batalla de Stalingrado constituye, en efecto, el momento de mayor euforia rusófila:

Un calendario con vista de la bahía de Nápoles [Enrique se encuentra en el restaurante italiano Gran Ticino de Nueva York] marcaba la fecha del 2 de febrero. Y no había acabado de almorzar cuando los radios, los altavoces, las ediciones especiales, anunciaron la derrota de los alemanes en Stalingrado, la capitulación de Von Paulus, el desplome (¡primero en esta guerra!) de todo un ejército nazi. Y fue el entusiasmo, y fue la grita y fue el júbilo. Y, ese día, el éter se llenó de ondas que, sobre los cielos turbios y revueltos de New York, hicieron sonar las campanas de *La gran pascua rusa*, y los acordes macizos y triunfales de *La gran puerta de los boyardos* de Moussorgsky. (563)

La euforia rusófila, la expectación que desemboca en amor, se registra en periódicos, revistas, en las carteleras de los cines y en las canciones que suenan en la radio. Rusia se vuelve omnipresente y su presencia es siempre positiva:

Ahora, a todas horas, sonaban *Grandes pascuas rusas*, danza del *Príncipe Igor*, *Obertura 1812*, *Rusias* de Balakirew, batallas de *La ciudad invisible de Kitêje*, *dumkas* y *balalaikas*, coros cosacos, *gopaks* y *trepakcs*, músicas de César Cui, de Glinka, de Liadow, y sobre todo, de Chostakovitch, apareado a Tchaikovski en todos los aparatos de radio del país. (557)

Y añade:

Muy de prisa, luchando contra el reloj, y con enormes despilfarros de bicarbonato en los estudios para nevar falsas calles, techos de isbas y cúpulas periformes, había sacado ya Hollywood una primera película (...) donde se exaltaba el heroísmo del pueblo soviético. *El acorazado Potemkine* [sic], *Octubre*, *Tchapaieff*, *La línea general*, aparecieron en las carteleras de varios cines. Boris Godunof fue coronado nuevamente en el Metropolitan. (557)

De igual modo, Enrique observa “en una edición de *Life*, las filas de prisioneros alemanes macilentos, maltrechos, de cabezas vendadas, de brazos en cabestrillo, sacados por soldados soviéticos de las ruinas de Stalingrado” (564), pero también contempla horrorizado cómo *La Internacional* se ha convertido en un baile en el cabaré Rainbow Room, frecuentado por la alta sociedad neoyorquina (568-9). La Unión Soviética –sus iconos, sus símbolos, sus películas, sus canciones– se ha integrado plenamente en la vida cotidiana del pueblo norteamericano, que ahora siente admiración –“esa euforia rusófila”– por quienes habían representado (y representarán en la Guerra Fría) un modelo de vida y de sociedad antagónico del que defiende el modelo capitalista de Estados Unidos.

Si se tratara de otro escritor, podríamos llegar a especular si acaso no estamos ante una invención de un novelista ingenioso; pero teniendo en cuenta que estamos hablando de Alejo Carpentier, un autor que documenta con rigor y exhaustividad todo lo que escribe, nos vemos abocados a pensar que lo que la novela describe es históricamente cierto. Como señala Julio Rodríguez Puértolas, Carpentier “se documenta hasta el detalle” con “afán de exactitud y rigurosidad (de verosimilitud)” (45). Por su parte, Roberto González Echevarría apunta que “la historia está presente en la narrativa de Carpentier de forma rigurosa; no evocan sus novelas un pasado creando un vago ‘aire de época’, sino mediante una sólida documentación y una impecable y a veces alucinante fidelidad cronológica” (203). Carpentier, que reivindicaba la tarea del novelista como la del “cronista de Indias” (“La novela latinoamericana...” 48), hizo de la literatura un documento para narrar la historia y un lugar de memoria donde los acontecimientos que el relato oficial secuestra y borra pudieran permanecer inalterables con el paso del tiempo. Pero el objetivo de este artículo no es únicamente verificar, como si la labor del historiador se redujera simplemente a la de un notario de la realidad, si lo que Carpentier ha escrito en su novela es verdadero o no, o evaluar la solvencia del escritor como

documentalista; se trata también –o más bien– de articular y de hacer posible una nueva lectura acerca de las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la Segunda Guerra Mundial, y de desafiar, con ella, el modo en que se ha construido un relato histórico que ha prescindido de una parte, sin duda relevante, de esa misma historia. Se trata de recuperar una parte del acontecimiento borrado para producir un nuevo sentido de la historia.

Volver al capítulo IV de *La consagración de la primavera* nos permite constatar que la historia fue de una forma distinta a como esta ha sido contada, pero también nos permite imaginar que, en cierto momento de la historia, siempre contingente, los acontecimientos podrían haberse desarrollado de otro modo. No se trata de pensar y leer *La consagración de la primavera* solamente como un documento histórico que nos permita extraer un conocimiento de la historia, sino como un texto que, al poner ante nosotros un nuevo conocimiento –o mejor: al permitirnos redescubrir un conocimiento secuestrado–, nos impulsa a exhumar imaginarios históricos olvidados para actualizar unas condiciones de posibilidad para una historia distinta. El relato histórico que se configuró durante la Guerra Fría hace pasar por inverosímil la existencia de un periodo histórico en que ambas potencias y ambos modelos económicos, irreconciliables según el relato oficial, pudieron cooperar y sentir admiración mutua, un momento histórico que dio lugar a una inmensa producción cultural en la que “esa euforia rusófila” quedó registrada. Para establecer este relato se borró este breve paréntesis que describe –y en cierto modo rescata– Carpentier en su novela. El relato de la Guerra Fría prescindió de este paréntesis para actualizar el anticomunismo estadounidense anterior a la Segunda Guerra Mundial y para así nutrir el anticomunismo posterior a la guerra, que tuvo su punto álgido en el macartismo, entre 1950 y 1956. Esta novela de Alejo Carpentier, al conferirle de nuevo existencia a ese fenómeno cultural borrado, no solo le devuelve la *historicidad* –este episodio ha existido realmente– sino que evidencia que la historia, o su relato, se escribe en función

de intereses concretos, y, en consecuencia, el cuestionamiento del relato dominante supone así mismo un desafío a aquellos que lo han construido para mantener su hegemonía y su régimen de verdad.

El objetivo de este artículo es reconstruir, a partir de los subcapítulos 22 y 23 del capítulo IV de *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier, la “estructura de sentimiento” –siguiendo la terminología de Raymond Williams (174-85)– de una época concreta y en un lugar específico, contrastando con datos estadísticos lo que el novelista cubano referenció en su novela, pero también con la producción cultural del tiempo histórico que la novela describe. Para eso, y acaso como un traperero benjaminiano, traté de encontrar y recoger, en los márgenes del relato oficial, los residuos históricos que ese mismo relato oficial había desechado para constituirse. Como en *El libro de los Pasajes* de Walter Benjamin, la memoria solo se puede rescatar descubriéndola entre “harapos y desechos” (739). Cuando el historiador se sitúa en los márgenes y observa lo que ha quedado fuera del relato, es entonces capaz de entender el modo en que los vencedores escriben la historia, y de descubrir que en los residuos, en los episodios históricos de los que el relato oficial prescinde, se encuentra el sentido que vincula narración y poder, que en la borradura de un periodo de la historia se halla la explicación de la permanencia de las clases dirigentes en el poder. Para llevar a cabo esta tarea, aproveché una estancia de investigación en la New York University para, durante dos meses, tratar de revivir aquellos dos meses –enero y febrero– de 1943 en los que el protagonista de *La consagración de la primavera* permaneció en Nueva York. Seguir los pasos del personaje para, una vez recorridos de nuevo, poder captar esa misma atmósfera, esa misma “euforia rusófila”. Leer los libros que Enrique pudo leer, asistir a los lugares a los que asistió, ver las películas que se anunciaban en las carteleras del Nueva York en enero y febrero de 1943, leer los periódicos de aquellos días; en definitiva, poder volver a ese momento de la historia en que los hechos se produjeron de una manera *otra*.

Las encuestas y el estado de opinión

El primer paso para comprobar la existencia de esa “euforia rusófila” de la que nos habla Carpentier en su novela se ha de dar en la revisión de las encuestas realizadas en Estados Unidos durante los años que duró la Segunda Guerra Mundial.

En su desmitificador ensayo *American Opinion and the Russian Alliance (1939-1945)*, Ralph B. Levering saca a colación unas encuestas realizadas en julio de 1941. A la pregunta “In the present war between Germany and Russia, which side would you like to see win?”, el 72% de los encuestados respondió que prefería la victoria de los rusos frente al 4% que se descartaba por la victoria alemana; sin embargo, su preferencia no iba acompañada de optimismo: el 47% creía que los alemanes se iban a imponer a los rusos, en cuya victoria solo confiaba un 22% de los encuestados. Del mismo modo, los resultados de la encuesta mostraban que “the typical response of the members of the sample as follows: ‘Russia is not imperialistic, but Germany is. Russia, even if she won, would not invade the United States, whereas Germany probably would’” (Levering 43).

En su artículo “American Attitudes toward Russia”, publicado apenas dos años después de terminada la guerra, Warren B. Walsh señalaba que, si bien en un primer momento “[f]or some time the majority of Americans felt that nazism, as typified by Germany, was less bad than communism as typified by Russia” (184), “[o]ur sympathies, however, swung sharply in favor of Russia after Germany invaded the USSR. When asked which side we wanted to see victorious we picked Russia three to one, although some twenty-two million people said they didn’t have a preference. The Red Army was much more popular with us than the Soviet government” (185). El historiador belga Jacques R. Pauwels en *El mito de la guerra buena* detalla cómo buena parte del capital financiero de los Estados Unidos y empresas como Esso, Ford, JP Morgan, Kodak o General Motors colaboraron estrechamente con Hitler durante los años 30

y 40. Para el capital financiero, el fascismo constituía un peligro menor que el que representaba el comunismo para sus intereses, a la vez que recibían algunas de sus políticas –como la prohibición de los sindicatos– como muy positivas para la concepción de sociedad que ellos tenían (36, 39, 48, 48). De hecho, estos sectores de la sociedad, cuando se inicia la cooperación entre Estados Unidos y la Unión Soviética, para enfrentarse al enemigo común que constituía el nazismo, consideraron que Estados Unidos había elegido el “enemigo equivocado” (193). Como apunta Chris Bamberg, “entre las clases dirigentes existía un grupo que no percibía a Hitler como una amenaza” (55) y, en junio de 1941, Harry S. Truman, a la sazón vicepresidente de Franklin D. Roosevelt, declaró ante la prensa: “Si vemos que Alemania, gana, debemos ayudar a Rusia; si gana Rusia, tendremos que ayudar a Alemania y, de ese modo, dejar que se maten cuantos más mejor” (cit. en Bamberg 55). Fue la batalla de Stalingrado, como hemos visto en *La consagración de la primavera*, la que impulsó el cambio en la “estructura de sentimiento” en Estados Unidos. Según Walsh, a mediados de 1943, casi 73 millones de estadounidenses estaban a favor de una asociación igualitaria con Rusia en la guerra y en la paz (185).

Del mismo modo, en su libro *Aid to Russia, 1941-1946: Strategy, Diplomacy, the Origins of the Cold War*, George C. Herring Jr. apunta que el respaldo popular a la Unión Soviética aumentó significativamente entre julio y agosto de 1941. Una encuesta de Gallup del 5 de agosto de 1941 –señala Herring– mostraba que el 70% de los encuestados estaba a favor de la venta de suministros de guerra a la URSS, y otra encuesta, realizada en septiembre, revelaba que el 49% aprobaba la concesión de créditos (18). Incluso, según Herring, un bastión anticomunista como la American Federation of Labor, respaldó la provisión de suministros para derrotar la “Nazi war machine” (18).

Por su parte, Jacques R. Pauwels muestra cómo “esa euforia rusófila” incluso se mantuvo cuando las circunstancias geopolíticas ya habían cambiado. Dice Pauwels que “en la primavera de 1945 todavía el aliado soviético contaba

con el aprecio del pueblo americano, así como de los soldados americanos estacionados en Europa” (168-9). Una nueva encuesta Gallup, de marzo de 1945, reveló que el 55% de los americanos se posicionaba a favor de que su país siguiera manteniendo a la URSS como aliado tras el fin de la guerra. La encuesta también mostraba que los soldados americanos “sentían por sus camaradas del Ejército Rojo, casi sin excepción, una mezcla de simpatía, admiración y respeto” (169).

Sin embargo, conviene así mismo señalar, siguiendo a Melvin Small, que las encuestas solamente ofrecen una parte de la historia. En su artículo de transparente título, “How We Learned to Love the Russians”, Small plantea que, para tener un perfil completo del estado de opinión hacia la Unión Soviética en Estados Unidos, resulta imprescindible observar el modo en que se construye la opinión pública. Para alcanzar una respuesta satisfactoria, Small revisa la presencia de la Unión Soviética en revistas, periódicos, ensayos, películas y reportajes de guerra en Estados Unidos. En este sentido, el artículo de Melvin Small resulta de consulta fundamental. En primer lugar, Small recoge los datos de la presencia de la Unión Soviética en los medios de comunicación americanos y, a partir de ellos, elabora unas conclusiones sin duda significativas. Small sostiene que, durante los años de la guerra, las revistas estadounidenses dieron un giro notable en su manera de tratar a la Unión Soviética. Small recogió 795 artículos de 23 publicaciones distintas y, para evaluarlos, dividió en tres periodos los años de la guerra: de agosto de 1939 a junio de 1940, de julio de 1940 a junio de 1941, y de julio de 1941 a diciembre de 1944. Luego, confeccionó unas tablas que muestran que, en el tercer periodo, que es el que ahora nos interesa, Rusia fue tratada de forma más favorable durante el tercer período que durante los dos primeros (459); incluso los medios más conservadores aprobaron la labor de los rusos en la guerra y se redujeron –si bien nunca llegaron a desaparecer– los artículos abiertamente antisoviéticos.

En una de las tablas que presenta Small se observa la línea ascendente que registra la opinión favorable hacia la Unión Soviética en todo el espectro político –en revistas tanto conservadoras como liberales o moderadas– en el tercer periodo de la Segunda Guerra Mundial. Si en el primer periodo de la guerra solamente se publicaron 13 artículos favorables sobre la URSS en la prensa liberal, uno en las revistas moderadas y tres en las más conservadoras, en el tercer periodo los artículos favorables se multiplicaron por 13 en las revistas liberales, llegando a alcanzar un total de 74 (el 55% del total), al tiempo que se publicaron 95 artículos favorales en las revistas moderadas (el 50% del total) y hasta 50 en las conservadoras (alcanzado el nada desdeñable porcentaje del 33% del total, siendo el 41% artículos negativos y el 23% neutrales).

Por lo que respecta a la prensa diaria, Small subraya, tras analizar sus editoriales, que las victorias soviéticas de 1943 llevaron a los editores a adoptar un punto de vista sobre la Unión Soviética “sorprendentemente benévolo” (462). De hecho, a finales de 1944, según Small, solamente cabeceras como *New York Daily News*, el *Chicago Tribune* y el *Wall Street Journal* podían considerarse antisoviéticas, e incluso periódicos como el *Kansas City Star* y el *Detroit News*, bastiones del “Middle American thought”, ofrecían opiniones más favorables que desfavorables sobre la URSS (462). Parece indiscutible la alta presencia que tuvo, en aquellos años, la Unión Soviética en la prensa norteamericana. Según los datos que ofrece Levering, solo durante la última semana de junio de 1941, la guerra entre la Unión Soviética y la Alemania nazi, así como las relaciones entre Estados Unidos y la Unión Soviética, ocuparon el 72,3% de las portadas de los periódicos norteamericanos; esta cifra se redujo drásticamente solo un mes después, ocupando estos temas un 21,7% de las portadas, pero, en opinión de Levering, incluso este porcentaje, claramente inferior, “represents several thousand words of news each week on the page most likely to be read” (Levering 54).

Pero más allá de los datos, que son sin duda elocuentes, resulta así mismo pertinente revisar –para obtener una visión más detallada del fenómeno– el contenido de esos artículos. Levering, en su libro, ofrece una descripción exhaustiva de cómo fue retratado el pueblo ruso en las revistas norteamericanas:

Life carried picture stories favorable to Russia with such concrete titles as “Russian Courage and Cold Rout Nazis” and “Russian Parents Lament Dead Son at Scene of German Execution.” *Time* selected President Roosevelt as its man of the year for 1941 because of his foresight in supporting preparedness and aid to the Allies, and underlined the importance of unity by placing Stalin to Roosevelt’s left and Churchill to his right on the cover of the 5 January 1942 issue. In the lead article Stalin was recognized as “the only leader who has yet to face a major German drive without a military disaster,” and Roosevelt was hailed as the “leader of the democracies against Hitler.” Such recognition of Stalin as Roosevelt’s partner in Allied leadership redounded to Russia’s benefit among Americans. Of more specific assistance were the several Russian military leaders and strategists introduced to the public on the covers of *Time* during the year. (70)

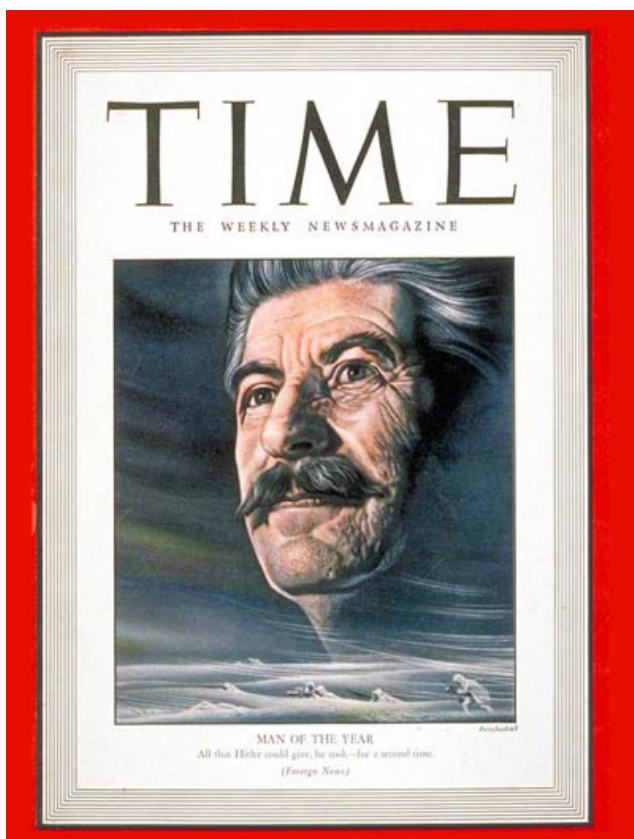
Como se observa, no era solamente el “pueblo ruso” –categoría más neutral y despolitizada– la que acaparaba la atención en Estados Unidos, sino también el propio Stalin, retratado como un político que reunía todas las cualidades que un gran líder debe tener: “Stalin has all the qualities of the great fighting leader”, dijo Averell Harriman en la radio CBS en 1942, añadiendo después: “He has confidence in the Red Army and the Russian people, and they have implicit confidence in him. He knows that Hitler will be destroyed and that the Red Army will play a leading role in the glory of this achievement. But he looks upon the war against Hiler as a united effort with Britain and the United States.” (cit. en Levering 104-5). Según Levering:

The culmination of the pro-Russian blitz in the fall of 1942 was the benign, almost saintly painting of Joseph Stalin with the snowy Russian winter as backdrop which appeared on the cover of *Time's* New Year's issue. Stalin had been man of the year for 1939 as well, but what a different man he was now! In 1939 he had been Hitler's partner in evil, the shrewd, ruthless Bolshevik whose moves had thrown the world into war. Now he had almost supernatural wisdom and understanding. "Only Joseph Stalin fully knew how close Russia stood to defeat in 1942," *Time* said with genuine awe, "and only Joseph Stalin fully knew how he brought Russia through." Stalin's achievements were unequalled in the modern era, *Time* implied: "He collectivized the farms and built Russia into one of the four great industrial powers on earth." "The U.S., of all nations, should have been the first to understand Russia," the article stated in reference to the similarities between the two nations. "Ignorance of Russia and suspicion of Stalin were the two things that prevented it." "As Allies fighting the common enemy, the Russians have fought the best fight so far," *Time* concluded. "As post-war collaborators, they hold many of the keys to a successful peace." (105)

En breve: "Stalin himself, *Time* remarked, once regarded as a 'sort of unwashed Genghis Khan with blood dripping from his fingertips', had come to see 'increasingly benign,' even a 'nice old gentleman'" (Herring 22). La descripción de Stalin de *Time* se complementa con la fotografía que ilustra la portada del número en la que anuncia a Stalin como "man of the year" en 1942.

Cine y espectáculos

No solo la prensa escrita favoreció ese clima de opinión; también Hollywood participó activamente en generar "esa euforia rusófila" de la que hablaba Carpentier. De hecho, veíamos arriba que *La consagración de la primavera* narra cómo la industria del cine empezó a improvisar decorados nevados para representar escenas bélicas en las que narrar las heroicas gestas del ejército y del pueblo ruso.



Time, 4 de enero de 1943

Small cuenta en su artículo ya citado que la imagen de la URSS en el cine norteamericano cambió radicalmente en 1942. Fue entonces cuando se descolgaron de las carteleras las películas satíricas y antisoviéticas –como *Ninotchka*, *Comrade X*, *Public Deb Number One* o *He Stayed for Breakfast*–, para dejar su espacio a reportajes sobre las heroicas batallas del Ejército Rojo, documentales producidos en la Unión Soviética y narrados por respetadas

personalidades estadounidenses, o películas producidas en Hollywood con un fuerte componente épico y protagonizadas también por las estrellas de cine del momento, como Walter Brennan, Robert Taylor, Walter Huston, Gregory Peck y Susan Peters, que mostraban la valentía y la heroicidad del pueblo ruso en su lucha contra el nazismo. Entre estas películas Small menciona *Mission to Moscow*, *The North Star*, y *Song of Russia*. Estas películas, además, tuvieron un enorme éxito de taquilla (Small 460-1). Levering añade a la relación de títulos presentada por Small otros títulos como *The Siege of Leningrad*, *The City That Stopped Hitler-Heroic Stalingrad*, *We Will Come Back*, o *Day After Day* (Levering 123). Pero, en la opinión de Levering, la película que constituye la culminación de esa campaña de amistad entre Estados Unidos y la Unión Soviética –y que promueve esa “euforia rusófila”– es *The Battle of Russia*:

Beginning in 1943, this extremely favorable portrait of a courageous ally was shown to each of the several million Americans who entered the services. With equal courage and willingness to sacrifice, the film implied strongly, Hitler would soon be doomed. It was a patch-work movie, bringing together highlights from several previous movies about Russian resistance. *The Battle of Russia*, which was released for commercial showing in the fall of 1943, was in many respects the culmination of the official and private campaigns in this country for friendship toward Russia. (123)

Pero no menos significativas son *Mission to Moscow*, y *North Star*. La primera, filmada en 1943 y dirigida por Michael Curtiz, está basada en el diario de Joseph E. Davies, embajador de los Estados Unidos en la Unión Soviética entre 1936 y 1938 –de quien más adelante volveremos a hablar. La versión cinematográfica del libro de Davies está protagonizada por un empresario norteamericano que es nombrado embajador de Estados Unidos ante la Unión Soviética por el presidente Roosevelt, quien le encomienda la misión de indagar las verdaderas intenciones de la URSS en la Segunda Guerra Mundial. A través de los ojos

del embajador, la película de Curtiz no solo ensalza a un pueblo laborioso que trabaja por el bien común, sino que también pone en valor el milagro económico soviético e, incluso, se describen las denominadas purgas de Stalin como juicios justos. *Mission to Moscow* constituye un auténtico retrato propagandístico de la Unión Soviética, curiosamente diseñado por Hollywood. Por su parte, *North Star*, de Lewis Milestone, también producida en 1943, narra la heroicidad y la hazaña de unos jóvenes rusos que se ven obligados a abandonar su vida sencilla para combatir a Hitler, una vez el dictador nazi ha puesto en marcha su “Operación Barbarroja” contra la URSS.

El cine no fue el único espectáculo que sirvió para modificar la opinión del pueblo norteamericano. Paul Willen, en un artículo titulado “Who ‘Collaborated’ with Russia?”, publicado en 1954, describe el papel destacado que representó el Congress of American-Soviet Friendship en la organización de importantes eventos que tenían por objetivo la rendición de un tributo al pueblo ruso por la extraordinaria labor que estaba realizando en el frente de batalla. Willen destaca, entre los múltiples eventos organizados por este Congreso, un encuentro celebrado en 1943, que se organizó para conmemorar el aniversario de la Revolución de Octubre, y así mismo la multitudinaria manifestación que tuvo lugar en el Madison Square de Nueva York el 22 de julio de 1942, unos meses antes de la llegada de Enrique en *La consagración de la primavera*.

A juzgar por los ensayos citados, parece que existió “esa euforia rusófila” en las calles de Nueva York. Para corroborar la veracidad histórica de esta propuesta literaria de Carpentier, tanto la lectura de fuentes primarias como el estudio de la prensa de la época –la misma que Enrique leería en su estancia en Nueva York– permiten calibrar la verdadera dimensión de “esa euforia rusófila” de la que hablaba Carpentier y que los ensayos consultados y hasta el momento referidos parecían verificar. Una lectura atenta de las páginas de cultura y espectáculos del *New York Times* de enero y febrero de 1943, meses

en los que dura la estancia de Enrique en Nueva York en *La consagración de la primavera*, nos permite advertir que, en efecto, se sucedían eventos con temática rusa o soviética en Nueva York. Por ejemplo, en la edición del 7 de enero de 1943 (“Concert Committee Head”), se anuncia que el famoso Carnegie Hall de Manhattan iba a acoger, el 23 de enero, un concierto del celeberrimo compositor y pianista de jazz Duke Ellington, auspiciado por el no menos célebre Orson Welles, para recaudar fondos con los que ayudar a la Unión Soviética. Del mismo modo, se anuncian en las páginas del *New York Times* las nuevas producciones cinematográficas que sobre Rusia se iban a filmar: se habla, por ejemplo, de la película *This is Russia* de Casey Robinson, que finalmente se estrenaría bajo el título de *Days of Glory* en 1944 (“By Telephone to”), y así mismo comprobamos que había varias películas soviéticas de temática revolucionaria en cartera simultáneamente: *Moscow Strikes Back*, *Fortress on the Volga*, y *Ten Days That Shook the World* (“Best War Fact Film Opens”). También *New York Times* recoge noticias curiosas sobre la vida cotidiana en la URSS –acaso para espantar el fantasma del comunismo entre sus lectores y tratar de identificar valores comunes y de este modo reducir aquello que les distanciaba del *otro*– como un artículo sobre las navidades en Rusia, que celebran incluso los no creyentes, publicado el 7 de enero de 1943 (“Christmas Eve in Russia”). Sin duda contribuyeron a “esa euforia rusófila” artículos como el publicado por el músico soviético Sergei Prokofieff sobre la admiración mutua y el intercambio cultural que se estaba produciendo entre el pueblo ruso y el pueblo norteamericano, publicado el 2 de enero de 1943 (“Prokofieff, Soviet Composer”). La lectura de la prensa de la época evidencia que, en efecto, la presencia de la URSS era constante en la vida norteamericana en enero y febrero de 1943.

Libros

En la vida, pero también en las librerías. No fueron pocos los libros que durante estos años se publicaron sobre la Unión Soviética en Estados Unidos, algunos para tratar de ofrecer explicaciones sobre el verdadero funcionamiento del Estado socialista nacido con el triunfo de la Revolución, otros para abiertamente elogiarlo, incluso justificando o edulcorando los aspectos más controvertidos del estalinismo. Resulta paradigmático el libro *The Russians* de Albert Rhys Williams, publicado en 1943 y reseñado en *New York Times* el 10 de enero de 1943. Aunque resulta imposible ofrecer, por una cuestión de espacio, un análisis detenido del libro de Williams, que sin duda lo merecería, sí es preciso mostrar de forma detallada algunos aspectos del mismo que consideramos relevantes. El libro describe, de forma minuciosa, los distintos aspectos relativos a la guerra, desde el funcionamiento de la guerrillas (Williams 62-4) hasta la propaganda y la cultura en el frente (60, 66), o las virtudes de un pueblo que se encuentra en todo momento preparado para la defensa (66); pero también otros aspectos que tienen que ver con el funcionamiento del Estado y la sociedad soviética: el sufragio universal (85-7), los logros de los planes quinquenales (101-3), la agricultura (108-13), la industria (120-1), los sindicatos (142-3), la mujer (167-8), la educación (183), la salud (187), la prensa (202-3), la religión (209) o la cuestión del socialismo en un solo país (221-2). Si bien no es posible mostrar fragmentos sobre todas las cuestiones citadas, no podemos sino dejar de reproducir un fragmento que se encuentra al comienzo de *The Russians* en el que su autor anota los diez logros más encomiables de la Revolución; el fragmento, aunque largo, merece ser reproducido por entero, ya que nos permite captar, de un solo vistazo, el estilo y el objetivo del libro:

What is it that the Revolution has given him to fight for? Or rather, what has he achieved for himself through the Revolution?

First- the 250,000 collective farms equipped with modern machinery and power, in which all members have a stake and share.

Second- the practical disappearance of racial and national antagonism among Jews, Russians, Tartars, Armenians, and 185 other peoples now enjoying equal rights and privileges.

Third- an ever-expanding economy, creating a ceaseless demand for more and more technicians, foremen, engineers, chemists, architects, teachers, journalists, physicians.

Fourth- the extensive system of schools, colleges, technicums, training the youth for these positions. Teaching 50 million illiterates to read and write; publishing over 30,000 new book titles each year.

Fifth- the emancipation of women from old sex taboos and disabilities of the past –all positions and professions now open to them on the same terms as men; establishing a nation-wide system of nurseries and kindergartens.

Sixth- the practical elimination of those scourges of cholera, smallpox, and typhus that once ravaged the country.

Seventh- abolition of the unemployment, with the right of every citizen to work, education, and leisure written into the Constitution.

Eight- the system of insurance against accident, illness, and old age, liberating the people from the fear and dread of want.

Ninth- the elimination of crises and depressions by striking a balance between production and consumption—putting the money into the pockets of the people to buy back the good that they make as fast as they can make them.

Tenth- a system of planning, working toward an ordered, wasteless development of the nation's resources. (5-6)

En *The Russians*, Williams ofrece así mismo una descripción muy positiva de Stalin. Williams destaca, en primer lugar, su altura política (74) para, más adelante, subrayar el carácter sencillo y el estilo austero del líder soviético:

That is the great simplicity of the man in private life and public address (...) Quite as unostentatious is he in dress, bearing, and manner of life. With his wife, the sister of Kaganovich, he lives in a modest three-room apartment in the Kremlin, and has a house in the country an hour away from Moscow. With simple, almost ascetic tastes, he prefers the classics, enjoys the company of old comrades who, with him, were unswerving in devotion to the cause from the beginning. (79)

Por otro lado, si bien señala que las purgas crearon consternación en la Unión Soviética (97) y que fueron “a massacre and madness” (97), también afirma que sin ellas la Unión Soviética se hubiera encontrado en una situación de permanente debilidad con la que no hubiera sido capaz de resistir la infiltración y la invasión nazi (97-8).

Más o menos en la misma línea se encuentra el libro *The Truth about Soviet Russia*, publicado en 1942 por Sidney Webb. El libro contiene secciones donde el autor se interroga sobre algunas cuestiones que, en su opinión, conviene aclarar para evitar malentendidos o despejar los prejuicios que existen en Estados Unidos acerca del sistema político soviético. Por ejemplo, se formulan las preguntas “Is Stalin a Dictator?” o “Is the USSR a Political Democracy?” La respuesta a la primera pregunta es la siguiente:

To answer the first question –Is Stalin a dictator?– we must agree on what meaning is to be attached to the term *dictator*: otherwise the argument is a waste of time. Assuming that we accept the primary meaning of the term *dictator*, as it is defined in the *New English Dictionary* –“a ruler or governor whose word is law; an absolute ruler of the state –and who authoritatively prescribes a course of action or dictates what is to be done” (the example given being the Dictators of ancient Rome) –Stalin is not a dictator. So far as Stalin is related to the constitution of the USSR, as amended in 1936, he is a duly elected representative of one of the Moscow constituencies to the Supreme

Soviet of the USSR. By this assembly he has been selected as one of the thirty members of the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR, accountable to the representative assembly for all its activities. It is this Presidium which selects the Council of Commissars (Sovnarkom) and, during the intervals between the meetings of the Supreme Soviet, controls the policy of the Sovnarkom. (Webb 16)

Y añade:

In May 1941, Stalin hitherto content to be a member of the Presidium, alarmed at the menace of a victorious German army invading the Ukraine, took over, with the consent of the Presidium the office of Prime Minister and Minister of Defense (...); in exactly the same way, and for a similar reason –the world war– that Winston Churchill, with the consent of the House of the Commons, became Prime Minister and Minister of Defense with Chamberlain, the outgoing Prime Minister, as a prominent member of the British Cabinet (...) By declaring, in May 1941, a state of unlimited national emergency, President Roosevelt legally assumes a virtual dictatorship of the United States. He has power to take over transport, to commandeer the radio for the purposes of propaganda, to control imports and all exchange transactions, to requisition ships and to suspend laws governing working hours, and, most important of all, to decide on industrial priorities and, if necessary, to take over industrial plants. (16-8)

Stalin, pues, apunta Webb, si llevó a cabo una concentración de poderes lo hizo forzado por las circunstancias, del mismo modo que lo hizo su homólogo británico. La segunda cuestión la responde de la siguiente manera:

In answer to the second question –Is the USSR a political democracy?– it is clear that, tested by the Constitution of the Soviet Union as revised and enacted in 1939, the USSR is the most inclusive and equalized democracy in the world. The Supreme Soviet of the USSR consists of two chambers –the Soviet of the Union and the Soviet of Nationalities. The Soviet of the Union is directly elected

by the citizens in electoral districts of one deputy for three hundred thousand inhabitants, the number of deputies today being over twelve hundred. The Soviet of Nationalities, with over six hundred deputies, also directly elected, aims at giving additional representation to ethnical groups whether manifested in colour or figure, language or literature, religion or manners, inhabiting large areas of the USSR. (19-20)

La promoción de una representación adicional a los grupos étnicos minoritarios le confiere al sistema soviético un grado democratizador del que carecen los sistemas parlamentarios occidentales. Webb enfatiza, a lo largo su ensayo, la igualdad racial que, a diferencia de Estados Unidos o Europa, ha alcanzado la Unión Soviética (23).

Otro libro interesante es *One World* de Wendell L. Willkie, publicado en 1943; y lo es no solo por su contenido, muy relacionado con los otros libros mostrados, sino también como objeto histórico, ya que su formato peculiar –folios sin prácticamente margen que contienen más de una página cada uno– es consecuencia de la escasez de papel durante la guerra, lo que obligaba a los editores a inventar nuevos formatos de libro para ahorrar papel.³ En lo que concierne a su contenido, el libro cuenta, entre otras cosas, el viaje que realizó su autor a la República de Yakutsk, cuya visita le permitió contemplar el funcionamiento real del sistema soviético y destacar el papel central de la educación en la URSS (Willkie 38-39), así como las ventajas del sistema del Partido Único (40). Pero lo más interesante del libro acaso sea la narración de sus dos largos encuentros con Stalin, de tres y cinco horas cada uno. Un Stalin cansado, duro y sencillo aparece retratado en *One World*:

...he looked tired in September –not sick, as is so often reported, but desperately tired He had a right to be. He talks quietly, readily, and at times with a simple, moving eloquence (...) He has, I would say, a hard, tenacious, driving mind (...) Stalin is a hard man, perhaps even a cruel man, but a very able one. He has few illusions (...) On the personal side Stalin is a simple man, with no affectations

or poses. He does not seek to impress by any artificial mannerisms. His sense of humor is a robust one, and he laughs readily at unsubtle jokes and repartee. (33-4)

Del mismo modo, el libro apacigua a sus lectores americanos asegurando que no hay que temer a la Unión Soviética, más bien, y al contrario, hay que apoyarla en su lucha contra el enemigo común, aprender de sus políticas y aprender a cooperar una vez termine la guerra:

Many among the democracies fear and mistrust Soviet Russia. They dread the inroads of an economic order that would be destructive of their own. Such fear is weakness. Russia is neither going to eat us nor seduce us. That is –and this is something for us to think about– that is, unless our democratic institutions and our free economy become so frail through abuse and failure in practice as to make us soft and vulnerable. The best answer to Communism is a living, vibrant, fearless democracy –economic, social, and political. All we need to do is to stand up and perform according to our professed ideals. Then those ideals will be safe. (35-6)

Y añade:

No, we do not need to fear Russia. We need to learn to work with her against our common enemy, Hitler. We need to learn to work with her in the world after the war. For Russia is a dynamic country, a vital new society, a force that cannot be bypassed in any future world. (36)

Otro libro peculiar es *Shooting the Russian War*, un reportaje fotográfico firmado por Margaret Bourke-White, publicado en 1942. La mirada de la fotógrafa puso el foco en la situación de la mujer en la Unión Soviética, que gracias a las políticas de igualdad impulsadas por el gobierno pudo convertirse en una ciudadana activa, en idéntico plano que los hombres. La presencia de

la mujer como sujeto político activo acaso sea lo más destacable del libro, pero resulta así mismo interesante observar, como lo hemos hecho con otros libros, los argumentos de los que se sirve la autora para justificar las purgas como elemento garante de la unidad:

The unity of the Soviet people has been assured because whatever dissention existed during the last few years was wiped out. Thus no organized opposition is left. These drastic measures offer another explanation of why there is no fifth-column movement in the country –one secret of the Soviet Union’s strength. But the all-sweeping corrective measures which were taken did leave a wake of fear. Even among the patriotic and loyal, this fear was noticeable (...). When I returned in the spring of 1941 I found that a crystallization had taken place. There was less of that refreshing experimentation with new things, and more conformity. No one could afford to make a mistake in ideology.

But in regard to this fear, the war was the great healer. With each month of the conflict, unity became more pronounced and dread lessened. Citizens had so many new tasks to do, tasks which demonstrated their loyalty, that they no longer had to fear whether their patriotism might be open to question. (177-80).

También resulta oportuno, para medir la “euforia rusófila” de la autora, reseñar la presencia de Stalin en su libro. En un apartado titulado “I photograph Stalin” cuenta con todo detalle el momento en que fotografió a Stalin:

As I crawled on my hands and knees from one low camera angle to another, Stalin thought it was funny and started to laugh.

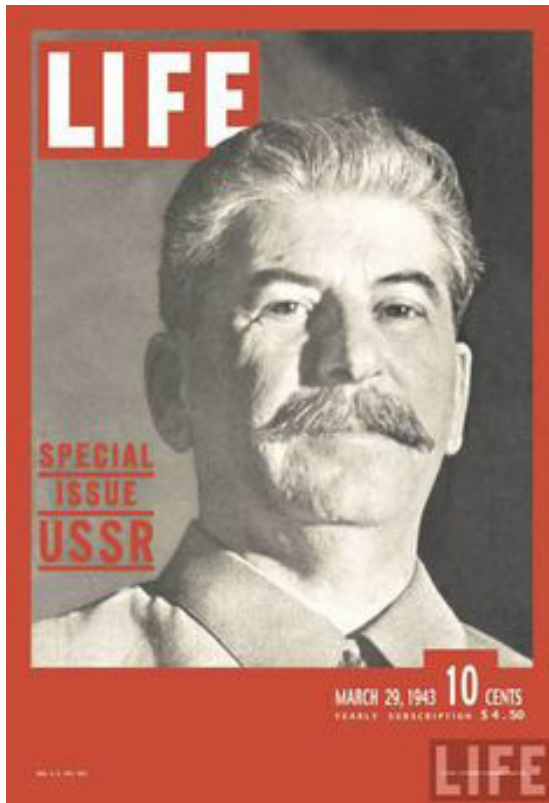
When his face lighted up with a smile, the change was miraculous. It was as though a second personality had come to the front, genial, cordial, and kindly. I pressed on through two more exposures, until I had the expression that I wanted.

I got ready to go, and threw my stuff back into the camera case; then I noticed a peculiar thing about Stalin’s face. When the smile ended, it

was as though a veil had been drawn over his features. Again he looked as if he had been turned into granite, and I went away thinking that this was the strongest, most determined face I had ever seen. (217)

La fotografía fue portada del número del 29 de marzo de 1943 de la revista *Life*.

Otros libros de la época sobre la Unión Soviética, acaso menos apologéticos, pero igualmente importantes para aprehender la totalidad del fenómeno,



Life, 29 de marzo de 1943

son *American Opinion of Soviet Russia* de Meno Lovenstein, publicado en 1941; *Prelude to Victory* de James B. Reston, publicado en 1943, o más tardío, *From A Political Diary. Russia, the Ukraine, and America (1905-1945)* de Arnold D. Margolin, publicado ya en 1946. Tanto el libro de Lovenstein como el de Margolin se dedican a resaltar el nuevo rumbo, más moderado, que inició la Unión Soviética desde la promulgación de la Constitución de 1936, mientras que en el libro de Reston se pone el acento en la necesidad de cooperar con los rusos para vencer al enemigo común.

Pero no podemos terminar este repaso bibliográfico sin detenernos en la lectura de *Mission to Moscow*, el diario escrito por el embajador Joseph E. Davies en la Unión Soviética y publicado en 1941. El libro, si bien parte de la firme convicción anticomunista del autor, muestra todo lo que aprendió tras su paso por la URSS. De esta forma tan clara lo expone en la introducción:

I am equally firmly convinced that Communism, as such, cannot work on this earth, with human nature as it is (...) I am a firm believer in evolution as against revolution. I think our system is doing the best job for the common man and doing it more slowly but more surely because it seeks advance through evolution rather than through revolution.

Those convictions with which I went to Moscow, I brought back unchanged. I had, however, seen and learned much that I had not known, and I saw forces in being and apparently evolving which would have far-reaching effects on social and political conditions of the future. It renewed my faith in the Christian religion as indestructible and in the beneficences of our own form of government and our own way of life. (Davies xvi-xv)

Buena parte de las notas de su diario están dedicadas a los “Moscow trials” de febrero de 1937, y admite claramente que tuvieron un fin propagandístico (42), aunque del mismo modo afirma que las violentas purgas sirvieron para evitar un golpe de Estado (161) o la descomposición del ejército, que tras superar las adversidades se hizo más fuerte (168, 202-3). También destaca algunos de

los avances más positivos que registró la Unión Soviética, como el desarrollo industrial o la promoción del trabajo público, aunque inmeditamente después saque de nuevo a colación el relato del terror estalinista (302-3).

En su libro Davies incluye una carta, fechada el 5 de junio de 1938, en la que cuenta el encuentro fortuito, pero muy agradable, que tuvo con Stalin, y donde le describe de forma muy positiva, como se puede ver en el siguiente extracto:

Upon the occasion of making my formal parting call upon President Kalinin and Premier Molotov on June 5, 1938, a very interesting situation developed.

When I was in Premier Molotov's apartment in the Kremlin, and within a very few moments after I had been seated, Mr. Stalin entered the room alone, came forward, greeted me very cordially, and he, Molotov, and myself engaged in discussions for two hours and fifteen minutes. Supplementing my telegram, I have the honor to report with reference thereto as follows:

After the usual preliminary amenities incident to the occasion of my call on the Premier by reason of my departure and transfer to Belgium, we entered upon a friendly and interesting talk. Stalin was particularly interested in President Roosevelt and asked many questions about him. He also referred in terms of much admiration to your Washington speech. (338-9)

Como curiosidad, diremos que se adjunta a la carta una fotografía dedicada de Stalin. Sus conclusiones, que están presentes a lo largo del libro, son claras y se pueden resumir en el siguiente párrafo:

Many fine things are being done under the present regime. Many noble enterprises have been projected which arouse sympathy and inspire intense admiration. No degree of altruism, humanitarian effort, or high and noble purpose, and no amount of material improvement in providing for things which elevate the standard of living of the proletariat, can ever compensate for the denial of freedom, of liberty, and the rights of the individual even as against the king. (308)

Afirma también que “I do not think that the world is in any real danger from communism for many years to come” (317), precisamente porque “The Russia of Lenin and Trotsky –the Russia of the Bolshevik Revolution– no longer exists” (511). El libro de Davies es sorprendente en un sentido: a pesar de ser un convencido anticomunista muestra un retrato muy positivo de la URSS, si bien nunca deja de condenar –a diferencia de lo que ocurre en otros libros– las purgas.

“Dramatic broadcast” y la construcción de la opinión

Todos estos libros –salvo el publicado en 1946– pudo haberlos leído Enrique durante su estancia en Nueva York. Si nos hemos detenido a reseñarlos, es porque consideramos que sin duda tal producción bibliográfica contribuyó a la creación de ese estado de ánimo colectivo que en *La consagración de la primavera* se denomina “euforia rusófila”.

Aunque buena parte de los libros y artículos publicados acerca de la Unión Soviética, como también las películas producidas o los eventos y las campañas organizadas para ayudar a la URSS, nacieron de una profunda y sincera admiración por el país de los soviets, es así mismo importante observar cómo “esa euforia rusófila” no fue solamente una reacción espontánea por parte del pueblo, sino que también estuvo diseñada “desde arriba”: la construcción de esa opinión favorable respondía a una clara estrategia del gobierno para justificar su cooperación con quien hasta el momento había aparecido en el relato oficial como el mayor enemigo de los Estados Unidos y la democracia occidental: la Unión Soviética. El cambio de la política exterior y la diplomacia norteamericana no iba a ser aceptada por un pueblo que tenía una mirada prejuiciada y temerosa sobre todo aquello que concernía a la revolución y al comunismo. Era necesario modificar esa percepción para justificar el viraje diplomático y la cooperación con la Unión Soviética. El Estado puso entonces toda la maquinaria propagandística a trabajar –prensa, radio, cines, editoriales,

etc.– para construir esa opinión favorable.

Todo empezó la noche del 22 de junio de 1941 con un discurso del primer ministro británico Winston S. Churchill, que millones de americanos escucharon a través de la NBC. El discurso se pronunció cuando apenas habían pasado unas horas desde la invasión de Alemania y sus aliados a la Unión Soviética (Levering 39). Como afirma Albert Rhys Williams en *The Russians*, los americanos

...knew little about Soviet achievements; a great deal about Soviet follies, failures, cruelties. With this one-sided, distorted picture, no wonder Americans were amazed by the turn of events in Russia. They had come to believe that the country, hopelessly disorganized, was infested with Quislings and traitors (...). They had come to believe that the Soviets were on the road leading back to the Middle Ages and barbarism (...) They had come to believe that the Soviet people were cowed and spiritless or, seething with rebellion, were ready to rise up and welcome the invader. Then they hear Winston Churchill calling upon the British public to emulate the devotion and loyalty of the Soviet peoples to their leaders and government. They saw almost every Russian man, woman, and child working or fighting in defense of their soldiers are all vindicating that statement of Voroshilov, "Our soldiers are all the Soviet people." (4)

¿Qué dijo Churchill para modificar radicalmente la opinión de los americanos respecto a la Unión Soviética? Básicamente que la defensa de la integridad del Reino Unido y de Estados Unidos pasaba por la alianza y la cooperación con la Unión Soviética. Y lo hacía, acaso para despejar posibles sospechas ideológicas, apelando primero a su más firme anticomunismo:

No one has been a more consistent opponent of Communism than I have for the last twenty-five years. I will unsay no words that I have spoken about it. But all this fades away before the spectacle which is now unfolding. The past with its crimes, its follies its tragedies flashes way. (cit. en Levering 39)

El tiempo presente exigía cooperar con el enemigo comunista del pasado para vencer al nuevo enemigo común que representaba ahora el nazismo. Si bien había visto en el pasado crímenes, tragedias y locuras, reconoce ver ahora a un pueblo que protege su tierra y sus casas, donde las madres y las mujeres rezan y los niños juegan alegremente en los parques, y cuya alegría y dignidad contrasta con la brutalidad del ejército nazi. Estas fueron las palabras de Churchill:

I see Russian soldiers standing on the threshold of their native land guarding the fields which their fathers have tilled from time immemorial. I see them guarding their homes, where mothers and wives pray. Ah, yes, for there are times when all pray for the safety of their loved ones, for the return of the bread winner, of the champion of their protector. I see the 10,000 villages in Russia where the means of existence is wrung so hardly from the soil, but where there are still primordial human joys, where maidens laugh and children play. I see advancing upon all this the invidious onslaught of the Nazi war machine, with its clanging, heel-clicking, dandified Prussian officers, its crafty expert agents, fresh from cutting and cowering down of a dozen countries. I see also the dull, drilled, docile, brutish masses of the Hun soldiery coming on like a swarm of crawling locusts. I see the German bombers and fighters in the sky, still smarting from may a British whipping, and they are likely to find, they believe, an easier and safer prey.

Behind all this storm, I see that small group of venomous men who planned, organized and launched this cataract of horrors upon mankind. Then my mind goes back across the years to the day when Russian armies were our allies against the same deadly foe, when they fought with so much valor and constancy and helped to gain a victory, from a share of which, alas, they were, from no fault of ours, utterly cut out. (cit. en Levering 39-40)

Como dice Herring, con el “dramatic broadcast” de la noche del 22 de junio de 1941, Churchill dio la bienvenida a la Unión Soviética en la lucha contra el nazismo y exhortó al pueblo británico a dejar de lado las diferencias que en el

pasado tuvo con la URSS, a la vez que dirigió su apelación final al presidente norteamericano Franklin D. Roosevelt para que abandonara su posición neutral que había adoptado al inicio del conflicto. Finalmente, Estados Unidos abandonó su neutralidad en junio de 1941 (Herring 2-3).

Sin embargo, por mucho que su suerte como pueblo dependiera de la defensa de Stalingrado, era muy difícil contrarrestar, de la noche a la mañana, el relato consolidado en el imaginario norteamericano sobre la Unión Soviética. Sobre todo, entre los sectores más conservadores de la sociedad, incluyendo a los católicos, que veían la URSS como una suerte de infierno ateo. Era necesario desplazar a los conservadores católicos de sus posiciones, y Roosevelt decidió entonces escribir al Papa Pío XII. La carta decía lo siguiente:

In so far as I am informed, churches in Russia are open. I believe there is a real possibility that Russia may as a result of the present conflict recognize freedom of religion in Russia, although, of course, without recognition of any official intervention on the part of any church in education or political matters within Russia. I feel that if this can be accomplished it will put the possibility of the restoration of real religious liberty in Russia on a much better footing than religious freedom is in Germany today. (cit. en Levering 51)

Y seguidamente:

I believe that the survival of Russia is less dangerous to religion, to the church as such, and to humanity in general than would be the survival of the German form of dictatorship. Furthermore, it is my belief that the leaders of all churches in the United States should recognize these facts clearly and should not close their eyes to these basic questions and by their present attitude on this question directly assist Germany in her present objectives. (51)

Conclusión

La opinión hacia la Unión Soviética en los Estados Unidos se fue modificando en los años cruciales de la Segunda Guerra Mundial. Las dos potencias irreconciliables, con proyectos políticos y económicos diametralmente opuestos, parecían condenadas a entenderse: el ascenso del nazismo, su política de guerra expansionista y, sobre todo, la invasión a la Unión Soviética, constituían una seria amenaza para Europa y los Estados Unidos. Si la Unión Soviética caía, el Reino Unido y los Estados Unidos irían detrás. Había que cooperar con la URSS, ayudarla militarmente para contener al nazismo, no por altruismo, no por solidaridad entre los pueblos, sino por mera supervivencia. La alianza con el país comunista era imprescindible. Pero, ante los ojos de la opinión pública, un apoyo al antiguo enemigo comunista –que para algunos, sobre todo para los sectores más conservadores de la sociedad, pero también para el capital privado, constituía un peligro mayor que el nazismo– no iba a ser en absoluto bien visto, iba a ser cuestionado. Era necesario movilizar todos los recursos propagandísticos para modificar la opinión entre los sectores más conservadores. Libros, revistas, periódicos, radios, eventos, cine, declaraciones públicas, la mediación del Papa de Roma, todo ello contribuyó a transformar el estado de opinión y a construir “esa euforia rusófila” de la que nos habla Alejo Carpentier en *La consagración de la primavera*.

El modo en que el estado movilizó sus recursos para modificar la opinión de un pueblo bien merece una reflexión, pero también una llamada de alerta. Si bien es cierto que, como dice Small, de forma muy positiva, “the American mass media did a reasonably good job. At least, they offered views of Russia which were more balanced than those presented before the war” (477), el rápido cambio de opinión del pueblo norteamericano, que del rechazo inicial a la URSS pasó a “esa euforia rusófila”, debería obligarnos a hacer una reflexión

profunda acerca del poder que tienen los medios de comunicación en la construcción de subjetividades. Porque, como advierte Small, en otro lugar de su texto:

Such an inquiry, of course, involves the more general questions of how media shape, reinforce, and alter images of foreign countries, and whether the public can change its mind about a major issue in a short period of time. And, with relevance for the present, how quickly can the media transform the enemy of yesterday into the friend of tomorrow? (457)

La investigación sobre este fenómeno cultural que *La consagración de la primavera* de Alejo Carpentier recupera –o nos impulsa a recuperar, como se ha tratado de hacer con este artículo– involucra una serie de preguntas críticas que tienen que ver con el modo en que se producen los estados de opinión, el *sentido común* de una época o los relatos históricos. A través de la verticalidad de las creencias, ideas y valores. El rápido cambio de opinión sobre la Unión Soviética, vivido en Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial, y la manera en que el poder movilizó sus recursos para que este cambio en efecto se produjera, nos insta a pensar, siguiendo a Small, si lo que consideramos como nuestras opiniones son de verdad nuestras, si de verdad nos pertenecen o si, al contrario, son una suerte de “falsa conciencia” (Engels 523) funcional a los intereses de las clases dirigentes.

Por otro lado, la existencia de la producción cultural y el estado de opinión positiva del pueblo norteamericano hacia el pueblo ruso durante ese breve paréntesis de alianza entre Estados Unidos y la Unión Soviética en la Segunda Guerra Mundial, contiene otra lectura posible, menos vertical que aquella que se extrae de las conclusiones de Small. Esa otra lectura posible, que deja un espacio en esta historia para la contingencia, permite entender o leer este fenómeno como la expresión política y cultural de un pueblo que, de

forma más o menos espontánea, y al margen de los prejuicios o las ideas que anteriormente tenía sobre la Unión Soviética, elabora una forma de pensar distinta, en consonancia con los nuevos tiempos. La nueva realidad histórica produce así mismo una nueva forma de pensar, de situarse en el mundo y de interpretarlo.

En cualquier caso, el redescubrimiento de este fenómeno a través de la literatura permite la articulación o la búsqueda de un nuevo lugar desde el que leer e interpretar la historia, fuera del marco interpretativo que nos dejó la Guerra Fría. Descubrir o redescubrir esa producción cultural nos impulsa a redefinir la historia, a tomar conciencia de que lo que asumíamos como histórico no era sino una forma de narratividad, un relato construido para legitimar una visión geopolítica del mundo –partido en dos– y unas políticas concretas para mantener ese escenario de conflicto que acaso beneficiaba a las fuerzas contingentes. La emergencia de este fenómeno y su lectura en el *aquí y ahora* permite desafiar el relato dominante y así mismo imaginar que la historia hubiera podido ser de otra manera; la recuperación y su posterior lectura de este fenómeno cultural nos permite regresar a él no como un lugar perdido para siempre sino como un lugar que, rememorándolo, es posible actualizar.

La consagración de la primavera de Alejo Carpentier demuestra que la literatura, en ocasiones, hace posible el viaje a ese pasado frustrado, a ese pasado que fue, pero cuyas condiciones de posibilidad dejaron rápidamente de serlo; a ese pasado no amortizado en el presente. La literatura, a veces, y acaso la novela de Carpentier sea un ejemplo de ello, contiene el potencial político necesario para hacer emerger una memoria que ayude a recuperar y a actualizar los acontecimientos del pasado, a cuestionar la constitución de los regímenes de verdad y a repensar la relación entre narración y poder.

Notas

Esta investigación se inició durante una estancia de investigación en la New York University en la primavera-verano de 2016. Agradezco profundamente a la profesora Jo Labanyi que cursara la invitación. La continuación de la investigación ha sido posible gracias al programa internacional de investigación post-doctoral “Move-in Louvain” de la Université catholique de Louvain.

- 1 “El ocaso de Europa” es el título de un artículo publicado en 1941 por Carpentier en la revista cubana *Carteles*.
- 2 En verdad, tal trabalenguas no se pudo haber producido del modo explicado por Carpentier, ni se produciría el calambur “you are”, debido a que en inglés las siglas de la Unión Soviética no son URSS, como en español, sino USSR [Union of Soviet Socialist Republics]. Aunque no es frecuente, a veces Carpentier también se equivoca.
- 3 De hecho, el libro se publica con esta advertencia al lector sobre la apariencia del libro:

ABOUT THE APPEARANCE OF BOOKS IN WAR TIME:

A recent ruling by the War Production Board has curtailed the use of paper by book publishers in 1943. in line with this ruling and in order to conserve materials and manpower, we are cooperating by:

1. Using lighter-weight paper which reduces the bulk of our books substantially.
 2. Printing books with smaller margins and with more words to each page.
- Result: fewer pages per book.

Slimmer and smaller books will save paper and plate metal and labor. We are sure that readers will understand the publishers’ desire to co-operate as fully as possible with the objectives of the War Production Board and our government.

Obras citadas

- Bamberg, Chris. *Historia marxista de la Segunda Guerra Mundial*. Pasado & Presente, 2015.
- Beevor, Antony. *La Segunda Guerra Mundial*. Pasado & Presente, 2012.
- Benjamin, Walter. *Atlas/Constelaciones*. Círculo de Bellas Artes, 2010.
- Bourke-White, Margaret. *Shooting the Russian War*. Simon and Schuster, 1942.
- Carpentier, Alejo. *La consagración de la primavera*. 1978. Edición de David Becerra Mayor. Akal, 2015.
- . “La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo.” En Roberto González Echevarría, comp. *Historia y ficción en la narrativa latinoamericana*. Monte Ávila, 1984, pp. 19-48.
- Davies, Joseph E. *Mission to Moscow*. Simon and Schuster, 1941.
- Dennett, Raymond, y Joseph E. Johnson, editores. *Negotiating with the Russians*. World Peace Foundation, 1951.
- Engels, Friedrich. Carta de Friedrich Engels a Franz Mehring. Londres, 14 de julio de 1893. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*. Progreso, 1974, p. 523.
- González Echevarría, Roberto. “Historia y alegoría en la narrativa de Carpentier.” *Cuadernos Americanos*, no. 1, enero-febrero 1980, pp. 200-20.
- Herring Jr., George C. *Aid to Russia, 1941-1946: Strategy, Diplomacy, the Origins of the Cold War*. Columbia University Press, 1973.
- Levering, Ralph B. *American Opinion and the Russian Alliance (1939-1945)*. The University of North Carolina Press, 1976.
- Lovenstein, Meno. *American Opinion of Soviet Russia*. American Council on Public Affairs, 1941.
- Margolin, Arnold D. *From A Political Diary. Russia, the Ukraine, and America (1905-1945)*. Columbia University Press, 1946.
- New York Times*. “Best War Fact Film Opens” (31 de diciembre de 1942). *ProQuest Historical Newspapers: The New York Times with Index*, p. 21.
- . “Prokofieff, Soviet Composer, Sends Greetings to U.S. for Colleagues” (2 de enero de 1943). *ProQuest Historical Newspapers: The New York Times with Index*, p. 15.
- . “By Telephone to THE NEW YORK TIMES” (7 de enero de 1943). *ProQuest Historical Newspapers: The New York Times with Index*, p. 2.

- . "Christmas Eve in Russia" (7 de enero de 1943). *ProQuest Historical Newspapers: The New York Times with Index*, p. 3.
- . "Concert Committee Head" (7 de enero de 1943). *ProQuest Historical Newspapers: The New York Times with Index*, p. 25.
- Pauwels, Jacques R. *El mito de la guerra buena*. Hiru, 2002.
- Reston, James B. *Prelude to Victory*. Alfred A Knopf, 1943.
- Rodríguez Puértolas, Julio. Introducción. *La consagración de la primavera*. Castalia, 1998, pp. 9-88.
- Small, Melvin. "How We Learned to Love the Russians: American Media and the Soviet Union During the World War II." *The Historian*, vol. 36, no. 3, mayo 1974, pp. 455-78.
- Walsh, Warren B. "American Attitudes toward Russia." *The Antioch Review*, vol. 7, no. 2, verano, 1947, pp. 183-190.
- Webb, Sidney, y Beatrice Webb. *The truth about Soviet Russia*. Green and Co. 1942.
- Willen, Paul. "Who 'Collaborated' with Russia." *The Antioch Review*, vol. 14, no. 3, otoño 1954, pp. 259-83.
- Williams, Albert Rhys. *The Russians: The Land, The People, and Why They Fight*. Harcourt, Brace and Company, 1943.
- Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Las cuarenta, 2009.
- Willkie, Wendell L. *One World*. Simon and Schuster. 1943.

Solitude and the Consent of Language: Marosa di Giorgio and Emily Dickinson.

Anna Deeny
Georgetown University
ad1414@georgetown.edu

Abstract

“Solitude and the Consent of Language: Marosa di Giorgio and Emily Dickinson,” examines how the Uruguayan, Marosa di Giorgio, draws from Emily Dickinson’s poetry to imagine the mind’s solitude as a recuperation of linguistic and signifying freedom within the acute context of imposed consent during the Uruguayan dictatorship. I suggest that the question at work within both poet’s oeuvre has to do with how poetic form might access the tension between what each understood as the mind’s solitude, that is, its individual interpretive processes, and the pulls of communal life, which include governmental, juridical, narrative and pedagogical systems, as they are negotiated through language. In addition to being an interdisciplinary analysis that brings together the fields of philosophy, U.S., and Latin American letters, this paper calls attention to two women writers who are rarely considered together within literary and cultural studies.

Keywords: Marosa di Giorgio; Emily Dickinson; solitude; consent; John Locke; poetry.

Resumen

“Soledad y consentimiento del lenguaje: Marosa di Giorgio y Emily Dickinson” considera cómo la uruguaya, Marosa di Giorgio, coincide con la escritora decimonónica, Emily Dickinson, en su figuración poética de la soledad y el lenguaje tal como existen en tensión con los mecanismos sociales que difunden y estandarizan un lenguaje común y los dominios del conocimiento. Además de ser un análisis interdisciplinario que alude a los campos de la filosofía, y la historia cultural de los Estados Unidos y de las letras latinoamericanas, este artículo estudia la obra de dos mujeres escritoras que rara vez se consideran juntas dentro de los estudios literarios y culturales.

Palabras clave: Marosa di Giorgio; Emily Dickinson; soledad; consentimiento; John Locke; poesía.

Estoy en la misma casa. El viento sacude los álamos apaches y los cañamos donde un día las hadas dejaron su proposición de azúcar y de sal.

Allá, en la cocina, el ama de llaves picotea las ciruelas, los capullos, las antiguas carnes de cerdo salvaje.

Y no hay nadie más.

Junto los lápices, los cuadernos, y los desparramo.

Lejos, se quedan las poblaciones y los príncipes.

Estaré, siempre, en la rama natal, en el nido de los tules y la o.

—Marosa di Giorgio, “104,” *Clavel y tenebrario*

[I'm in the same house. The wind shakes apache poplars and hemp where fairies once left their gift of sugar and salt.

Over there, in the kitchen, the housekeeper pecks at plums, buds, the old wild hog meats.

And there is no one else.

I gather the pencils, the notebooks, and scatter them.
Far away, towns and princes remain.
I will be, always, on the branch where I was born, in the nest of tulles
and o.]¹

Marosa di Giorgio's oeuvre depicts country homes populated by things like fairies, personified flora and fauna, precariously wandering children and adolescents, unknown languages, metamorphoses, and bestiality. As in the case of the poem above, di Giorgio grounds such manifold elements, that critics have tentatively described as neo-baroque, kitsch, and *lo maravilloso negro*, in the speaker's constant solitude. (Achugar "Kitsch"; Echevarren; Olivera-Williams; and Bravo). And just as di Giorgio's oeuvre seems to circumvent facile categorization, the solitude within her poems always stands in opposition to various forces of communal belonging. In this poem, from *Clavel y tenebrario (Carnation and Tenebrae)* (1979), the poetic voice maps a "house" that includes what is "there" and also what is "[f]ar away." The "I" orders and disorders scholastic tools that disseminate as well as standardize a common language and domains of knowledge. The poetic voice is alone, remote from "towns" and "princes," governments, urban communities and sovereigns. This spatial stance is temporally intensified through "I am" and "I will always be," and then centered in a diaphanous nest of tulle. Like the brain's meters of folded surfaces, the nest of tulle carries the "o," which is as much the shape of an egg, as a vowel sound and the word for "or" in Spanish. "[O]" recalls the unfurling fabric of meaning, the constant bend of *this* "or" *that* held by sound and language within the mind. Di Giorgio thus draws attention to physical solitude as well as the solitary processes of thought, or consciousness, as they exist with time, sound, and language vis-à-vis the ordering principals identified throughout the poem.

Many critics have observed that di Giorgio's poetry indeed manifests a solitary mental or "interior" realm associated with what they describe as a lack

of civility, an absence of moral frameworks, or a disregard for narrative and aesthetic conventions. Ricardo Pallares, for example, associates the subjective forcefulness made possible by the poet's lyricism with the revelations of an unconscious mind. He writes,

There is no narrative element but an intense lyricism since everything is at the service of the expression of the subjectivity of the 'I'. At the same time, poetic recreation elaborates a vision, an interior world that, to add, categories, and conventions are abolished since they give form to confused perturbations of the unconscious mind without an edifying or paradigmatic purpose (44).²

Similarly, Herbert Benítez Pezzolano notes that di Giorgio's poems "push from the immediate, evading preambles and tunnels . . . because they lack calming gestures or pacts..." (54).³ Luis Bravo extends these ideas regarding the absence of pacts, categories and conventions, to include a lack of morality or ethical grounding. He writes that "[i]n the universe of *Los papeles salvajes* ...nothing is impossible. There, the movement between the imaginary and the everyday functions in a perverse way, without moral parameters of any kind ..." (259).⁴ Finally, Teresa Porzecanski suggests that the dearth of a commonly experienced order of things in di Giorgio's poetry, including animals, flora and fauna, is indicative of Claude Levi-Strauss' concept of the "savage mind," that is not yet "cultivated," "domesticated," "subject to discipline, [or] a certain order, so as to produce particular results" ("Marosa di Giorgio" 311). However, what if the "results" of di Giorgio's poetic making are found precisely in the tension between an idea of the speaker's solitude and the "moral parameters," "categories and conventions," or "calming gestures or pacts," that are apparently lacking?

The fact that such ordering structures would seem so conspicuously absent or, as in the poem above, present and actively distanced within the poem's structure, suggests that di Giorgio was fully engaging them. In fact,

she placed these standardizing forces at the center of her oeuvre through spatial, temporal, and linguistic frameworks in order to challenge and readjust the models with which they're engaged. Thus, the deeper question at work here has to do with how poetic form might access and unbind the strains between what di Giorgio understood as the mind's solitude, that is, its individual interpretive processes, and the pulls of communal life, which include the conventions of moral, governmental, juridical, and pedagogical systems as they are negotiated through language. Furthermore, as di Giorgio accesses and unfastens those pulls that hold communal belonging, what forms of belonging, community or affiliation, if any, emerge?

I believe that di Giorgio's poetry emphasizes the relationship between solitude and our modes of communal participation through foregrounding what Cristanne Miller has identified as the "consent of language" in her analysis of Emily Dickinson's poetry ("The Consent" 172). Di Giorgio acknowledged an affinity to Dickinson (1830–1886), a "soul," she explained, "that looks at me and that I look back to" (413).⁵ However, the Anglo-American poet's incisive, taut, and elliptical verses seem distant from di Giorgio's extravagant poetry paragraphs, an unrestrained movement between the human and animal, intimate sensualities and overt sexual transgression. Nonetheless, di Giorgio coincides with the nineteenth-century poet in her representation of consciousness and language as decidedly solitary entities that, in being so, incite the problem of consent. The "consent of language" is how language gives way to constant modifications, adjustments or changes in meaning, from one person to another, from one moment to the next. Dickinson thought that individuals are not bound to consent to the communal forces that determine the meaning, or life, of words, but rather, that language itself consents to an individual's use of it. The poet's preoccupation with consent reflects her grappling with issues of gender, the primacy of her Calvinist upbringing that emphasized individual exegesis, and her familiarity with John

Locke's foundational political philosophy regarding language and civil society. Indeed, I place Dickinson and di Giorgio in dialogue with one another, along with Locke, by focusing on what was Dickinson's explicit and di Giorgio's implicit consideration of the "consent of language." Such an analysis helps us understand how di Giorgio's radical approach to language is, ironically, as much bound to her sense of solitude as to her deep concern for what irrevocably binds us, that is, for humanity itself.

Emily Dickinson and the Consent of Language

Miller suggests that Emily Dickinson connects the "unclear" and elliptical elements throughout her poetry to the physical articulation of meaning and "consent of language." She explains, "The language of Dickinson's poetry is elliptically compressed, disjunctive, at times ungrammatical; its reference is unclear; its metaphors are so densely compacted that literal components of meaning fade. Yet Dickinson believes that a 'syllable' has meaning when it is . . . 'made Flesh' in an act of communication" (1). Miller derives this relationship from Dickinson's "A Word made Flesh is seldom."

A Word made Flesh is seldom
And tremblingly partook
Nor then perhaps reported
But have I not mistook
Each one of us has tasted
With ecstasies of stealth
The very food debated
To our specific strength—
A Word that breathes distinctly
Has not the power to die
Cohesive as the Spirit

It may expire if He—
“Made Flesh and dwelt among us”
Could condescension be
Like this consent of Language
This loved Philology. (1651)

Miller observes that Dickinson chooses the human word over God’s. “[Human language is twice ‘loved’ (in the adjective and, etymologically, in *philo-logos*) because it communicates *with* us; it consents to our manipulation, which in turn replenishes its meaning” (171). God’s word, the nature of which is “condescension,” on the other hand, does not consent to this continuous, uniquely human, dynamic play of language. A language of “condescension” is a language of terms and meanings that are centrally, univocally determined rather than individually sought and interpreted. Miller continues, “[a]s Dickinson explains in another poem, a word ‘just/ Begins to live’ when it is spoken” because “in the personae of her poems, Dickinson is a poet of ‘consent,’ of the shifting transformation rather than the authoritative establishment of meaning” (172). Thus, language consents to what we do to it, consents to its and our own instability, its and our own shifting possibilities. Most important, this consent does not occur between an individual and others who participate in language, but between an individual and language itself.

Dickinson establishes the “consent of language” as the “shifting transformation... of meaning” enabled through a word’s material utterance. She thus opens a possibility to how we might think about the relationship between language and consciousness. Consider the dynamic between speech and silence developed in “A word is dead.”

A word is dead
When it is said,
Some say.

I say it just
Begins to live
That day. (1212)

The word “Begins to live” when spoken by “I,” when the physical gestures of mouth and lungs coordinate to emit that word from the body. In the first stanza, according to “Some,” the implied silence, or life of the word, would suggest that the word’s ideal place is within the realm of immaterial thoughts as opposed to that of material speech. Thus, Dickinson engages the question of thought as it exists to oneself versus language as it exists among others. Here, when the word is uttered, it gains its individualized vitality. She then sets this question against time. The circumstances of “Begins to live” are determined by the distinctive meaning, or how the speaker uses that word, “that” continuously particular “day.” The word’s meaning is as much released from any communal approval as it is released from any temporal demands. Individual meaning is not precluded by the past or future, but free from both. Conversely, the word is “dead” when uttered by “Some,” when it is collectively determined and held through time from the past and into the future. Dickinson delineates meaning through language as highly individualized, visceral, and unbound from the future and past. She achieves this by focusing on the moment at which a word “just / Begins to live,” the moment of consent, or hinge, between consciousness and the communal.

Consent and Humanity

“Consent” is the permission for something to happen or agreement to do something. The Latin derivation of “consent,” *consentire*, from *con* (“with”) and *sentire* (“feeling”), as well as the derivation of “permission,” *permittere*, from *per* (“through”) and *mittere*, (“send” or “let go”), teaches us more palpably that “consent” means that what is said or done is said or done through or with feeling. Thus, consent is a pathway, the “with” and the “through” between what is “said or done” and an interior experience of “feeling” to which we will add “thinking” or consciousness. By its very definition consent unleashes a fundamental problem of language itself, that is, the problem of how a person’s feelings and thoughts—*what* is “sent” or “let go”— exist with and through language into the future—“something *to* happen” and “to do something.”

The paradigm of consent that is integral to both Anglo and Latin American concepts of natural law and nations, independence, and civil society is largely derived from the philosophical and political theories of John Locke (1632–1704).⁶ Locke’s understanding of how consent is bound to things like consciousness, government, progress, time, language and, most important, how we define humanity, helps us address the deep language structures at play in Dickinson’s and di Giorgio’s poetries. The seventeenth-century founder of British empiricism, like Dickinson, imagines two types of consent—express and tacit— as “Earthly,” as natural to “man” and the ways in which he is “naturally free” (*Second Treatise* 219–220). Express and tacit consent are the explicit and implicit contracts, or contingencies, that fasten individuals to social, political, juridical, and economic systems. While Locke believed that express consent appears to occur clearly, for example, in the signing of a lease, tacit consent is a problem of practice, of everyday activities and everyday language. He

viewed these forms of consent as highly unstable yet powerful dynamics that fix us interminably within multiple networks outside of and temporally beyond ourselves—“to him and his Heirs forever.” Said or done “freely,” Locke deemed consent the most binding force of any civil society as it connects us to a compelling web of relationships that “reaches as far as to the very being [and beyond] of any one” (*Second Treatise* 219–220).

Language, Locke believed, like tacit consent, is the “common conduit” and the “great bond that holds society together.”⁷ It is the highway through which all of these networks of meaning and power are negotiated. Although Locke had liberated the sign from a necessary relationship to a fixed referent, such as an “original meaning,” he links the authoritative meaning of a word through tacit consent to the collective and “familiar use of words” through time (*Essay* 178; III.ii.1). Therefore, while on the one hand, Locke conceived of language as uniquely human and individualized, on the other hand, it is only so in order for us to progress together from “one generation to another” (*Essay* 215; III.xi.1). This temporal element results in the idea that a communal valuation of an individual’s humanity—her or his actual humanness—lies in that individual’s ability to publicly convey the unity of her memories and the activities of her thoughts through time. This means that how we speak and how that language is communally understood or not understood is privileged over how or what we are actually thinking and the ever-changing processes of those thoughts. In this way, a disconcerting turn occurred in Locke’s logic when that “mental life” *as speech* becomes the defining factor of the individual’s humanity (Aarsleff 271).⁸ As Charles Taylor has observed, the “primal expressions of human life” are not found in the physical substance of the body, for example, but in the immaterial activities of consciousness as they are spoken and, more important, as they are communally perceived. A person’s humanity hinges upon a socially recognizable ability, her ability to think and express, through a consensually

established language, the supposed unity of her mind.⁹

This is the quandary that both Dickinson and di Giorgio negotiate in their respective poetries. If a word, as Dickinson suggests, “Begins to live” when it is unbound from an original meaning in addition to social recognition, unbound from the past and future, what happens to Locke’s idea of humanity? Both poets snip away at the implicit contingencies of his elaborate web. Thus, what both Dickinson and, as I will explain, di Giorgio, put forth is nothing less than a definition of how we evaluate the fundamental, binding language structures of human relationships in as much as these structures define us as human. The moment and processes through which we coordinate sound through breath, lips, jaw, tongue, and larynx, are as important to Dickinson as the word that is actually said, the meaning conveyed, the thoughts thought. Furthermore, whether that physical and temporally specific articulation is socially recognized is secondary to Dickinson, rather than primary. The particularities of individual thought equal the particularities of body and time. A communal language and a collective future are not privileged over the multifarious possibilities of a present meaning. In fact, to be public in language is to deform thought, meaning, sound and an individual’s identity itself, as in the poem “I’m Nobody! Who are you?”:

I’m Nobody! Who are you?
Are you—Nobody—too?
Then there’s a pair of us!
Don’t tell! they’d advertise—you know!

How dreary—to be—Somebody!
How public—like a Frog—
To tell your name—the livelong June—
To an admiring Bog! (288)

What Miller identifies as the unclear and elliptical elements of Dickinson's poetry are here again linked directly to the issue of public utterance. Terms are not clarified, delineated, or established as they are placed in contrast, but unbound, even made immense, terrifying and vast, in their indefiniteness. We are led more toward what words do not mean than to what they do mean. "Nobody" risks being made more public ("they'd advertise") if discovered, while "Somebody's" mouth is disfigured by the very sound he utters, which is his own name. He is metamorphosed in his condemnation to repeat a meaningless, formless grunt "like a Frog" the "livelong June." The "Bog" is the distorted, gazing mouth, sound and ears of communal recognition. To speak *publicly*, to heed to a "Bog's" confirmation, is for a person to deform the name by which he is called forever. Thus, to be human, for Dickinson, is to speak as "Nobody," regardless of others and regardless of the future.

Marosa di Giorgio, Sound and Solitude

Marosa di Giorgio would also focus on individualized meaning as contingent upon solitude, the physical articulation of words, and a release from the future. Like Dickinson, this would be her model for the "consent of language," which is, again, the shifting transformation, as opposed to the authoritative or communal, establishment of meaning. Indeed, the relationship between the mind's individual work in language and the forces that strive to systematize such work through explicit and implicit forms of consent constitutes one of the foundational energies of di Giorgio's oeuvre, particularly during Uruguay's military dictatorship from 1973 to 1985. Di Giorgio, who lived from 1932 to 2004, published a significant portion of her oeuvre during this period: *La guerra de los huertos* (1971), *Está en llamas el jardín natal* (1971), *Clavel y tenebrario* (1979) and *La liebre de marzo* (1981). In this essay I consider the second and third books of this group published in di Giorgio's collected works, *Los papeles salvajes* (*The Savage Papers*) in 2000.

Throughout the 1970s and '80s, Uruguay, like much of Latin America, lived under a climate of terror and institutionalized violence enforced through imprisonment, torture and persecution while thousands were disappeared.¹⁰ The government embarked upon a multi-front effort to circumscribe and regulate every mode of communal participation and effort at meaning within the highly restricted military state. Those involved or associated with militant as well as non-militant left-wing organizations, in addition to many who worked in cultural fields, such as journalism, theatre, education and psychology, were particularly targeted.¹¹ Individuals who were not imprisoned or disappeared suffered under the pressures of censorship, constant surveillance and the junta's methodical privation of freedom of conscience, speech, assembly, liberties, and civil rights. However, Mauricio Rosencof (1933–), a political activist, poet, and playwright explains that as early as 1966 there were “political prisoners, and ‘extraofficially,’ the governments headed by Pacheco and his successor, Juan María Bordaberry, were dictatorial in nature. Pacheco governed by decree, established a ‘death squad,’ closed newspapers, censored songs, and killed students. By 1972 Uruguayan prisons and barracks were filled to capacity. Torture, rape and death were the order of the day even before the coup of February 9 (1973). This remained the state of affairs until March 1984” (120–122). Thus, during the years leading up to and throughout the dictatorship, intellectuals were interpreting what Teresa Porzecanski has called “a reality under siege” (“Fiction and Friction” 216). Writers were forced to contend with the regime’s official discourse that “emblematically eluded any semblance of truth” and imposed a “world . . . described consensually” (“Fiction and Friction” 216). Works such as Idea Vilariño’s (1920–2009) *Pobre mundo* (1966), Cristina Perri Rossi’s (1941–) *Evohé* (1971) and Amanda Berenguer’s (1921–2010) *Materia Prima* (1966), question what types of language might undermine such an imposed consensus at the same time that they maintain a certain political efficacy. Consider, for example, Berenguer’s “Comunicado”:

Malas palabras obscenas locas
lunfardas bárbaras otras
que puedan con esto:
descuartizada la forma
valgan las tripas
a cambio de la apariencia.
Lo que se quiere decir
no se dice, se hace. (33)

[Bad words obscene insane
lunfardic barbaric others
that can handle this:
form dismembered
let the entrails count
for what is seen.
What you want to say
you don't say, you do.]

Words, like bodies, that have been dismembered or quartered through torture, speak for themselves. For Berenguer it seems that only peripheral, broken, exposed and even gutted forms might be politically viable. Mario Benedetti (1920–2009) and Hugo Achugar (1944–) identify a crisis in the ability to produce meaning due to the suppression or destruction of sound itself. Benedetti's "De lo prohibido" ("On the Prohibited") from *Cotidianas: 1978–1979*, lists a range of forbidden cultural markers, types of people, groups, emotions, and language as well as any oral or corporeal utterance.

Prohibidos los silencios y los gritos unánimes
las minifaldas y los sindicatos
artigas y gardel
la oreja en radio habana
el pelo largo la condena corta

josé pedro varela y la vía lactea
la corrupción venial el pantalón vaquero
los perros vagos y los vagabundos
también los abogados defensores
que sobrevivan a sus defendidos
y los pocos fiscales con principio de angustia
prohibida sin perdón la ineficacia
todo ha de ser eficaz como un cepo
prohibida la lealtad y sobre todo la tristeza
esa que va de sol a sol
y claro la inquietante primavera
prohibidas las reuniones
de más de una persona
excepto las del lecho conyugal
siempre y cuando hayan sido
previa y debidamente autorizadas
prohibidos el murmullo de las tripas
el padrenuestro y la internacional
el bajo costo de la vida y la muerte
las palabritas y las palabrotas
los estruendos molestos el jilguero los zurdos
los anticonceptivos pero quién va a nacer. (111–112)

[Prohibited: unanimous silences and screams
miniskirts and unions
artigas and gardel
an ear to radio havana
long hair condemned short
josé pedro varela and the milky way
venial corruption and jeans
lazy dogs and vagabonds
also defense attorneys
that outlive the people they defend

and the handful of prosecutors with the onset of anguish
prohibited without pardon: inefficiency
everything must be efficient like the stocks
prohibited: loyalty and above all sadness
the kind that goes from sun to sun
and of course the disconcerting spring
prohibited: meetings
of more than one person
except in the conjugal bed
when and only when it has been
previously and duly authorized
prohibited: intestinal murmurs
the our father and internationals
the low cost of living and death
good words and bad words
bothersome racket the goldfinch lefties
contraceptives but how could anyone be born.]

And here is Achugar's poem from *Textos para decir María* (1976):

Lento Uruguay rico en praderas
con cenizo fonema
calzo mi lengua y te nombro:
tu carne no se levanta. (22)

[Slow Uruguay rich in prairies
with ashen phonemes
I shoe my tongue and name you:
but your flesh is not roused.]

For Achugar, the naming of Uruguay through prosopopoeia and “ashen phonemes” reveals ineffectual poetic techniques and, indeed, a dead language.

This state of language and poetic form in turn reflects Uruguay itself, a country whose “flesh is not roused,” that is, a dead country. Benedetti and Achugar establish the materiality of language, which includes the tongue as well as phonemes, screams as well as a hungry, murmuring stomach, as the ground zero of meaning. Indeed, for these poets, the condition of such a language that speaks directly to a communal reality constitutes nothing less than the condition of possibility for human life. “[B]ut how,” writes Benedetti above, “could anyone be born.”

Di Giorgio, on the other hand, never questions the efficacy of language or its political viability, because she deems language an experience of solitude and, in being so, is first one’s own. Consider, for example, poem “21” from *Clavel y tenebrario*:

Existe un hermosísimo idioma, cuyas palabras parecen casitas hechas con hongos. A su lado, palidecen las más bellas letras rúnicas.

Lo descubrí una tarde, y, no, lejos: aquí, nomás, mientras avanzaba entre las boticas de los eucaliptos, a la hora en que las paredes se colman de estrellas, y desde los árboles y el cielo, caen pastillas y perlas, vi el idioma, y lo entendí, enseguida, como si siempre, hubiera sido el mío. (*Clavel* 189)

[An exquisite language exists, and its words look like small houses made with mushrooms. Beside them, the most beautiful runic letters pale.

I discovered it one afternoon, and, not, far: right here, as I walked among the eucalyptus pharmacies, when walls are filled with stars, and pellets and pearls fall from the trees and sky, I saw the language, and understood it, right away, as if it had always, been my language.]

The “exquisite language,” like the “nest of tulle” in poem “104,” contrasts the cultivated domain of runic letters, like “notebooks” and “pencils.” The speaker has discovered a language that is already understood and proper to her—“it had always, been my language.” That is, language consents to the individual’s use

of it. However, between the identification of its existence and the expression of the speaker's ownership, the poetic voice delights in the process of what would seem an unintended and unexpected discovering. Even though we're presented with a brief list of natural elements, the effect is slightly dizzying as we're drawn by a certain familiarity of the image and then unsettled by it. Mushrooms, eucalyptus trees, stars and sky are all common things among nature. However, a language of runic letters, pellets, pharmacies, and pearls here are not common natural elements. The list, more than describe the details of a particular landscape, takes pleasure in it and, more important, the "exquisite language" is contingent upon this pleasure.

Roland Barthes would call di Giorgio's poem a "text of bliss." Barthes suggests that such a text "imposes a state of loss" as it "discomforts (perhaps to the point of a certain boredom), unsettles the reader's historical, cultural, psychological assumptions, the consistency of his tastes, values, memories, brings to a crisis his relation with language" (14). In the poem above, even though the "exquisite language exists" in the present, it had not been accessible or commonly known. The poetic voice then retrieves that language as it, nonetheless, remained in its original, not commonly known state. Thus, the pleasure of the recuperation of this language inevitably involves loss. We're led from the present tense to a nostalgic imperfect tense (in Spanish), to the past perfect subjunctive, "had always, been." While the shift in tenses might suggest an ahistorical experience, what the preterit, "discovered," and "right here" trigger is an unsettling relationship between the poem's pleasure and an historical indexing. Through the folding back and over of these tenses, as in Dickinson's "A word is dead," di Giorgio unbinds that "exquisite language" from any future contingencies. The delicate bliss of her texts signals a language of one's own that, in this case, as Barthes suggests, unexpectedly "brings to a crisis" the reader's relation with the implicit contracts of Locke's temporal tethers (14). Here there is certainly no "progress together." Dickinson's texts

also manifest this “bliss” in their focus on the present, their attention to the minute details of nature, their irregular punctuation and apparently simple rhymes that, simultaneously, reveal sharp social critique or extraordinary philosophical and theological insight. While di Giorgio seems dislodged from any social or political denunciation, she is in fact renegotiating a sense of individual ownership and vitality regarding the conditions of language within a society in which those conditions have been besieged.

Similarly, in poem “19,” di Giorgio intersects the senses of pleasure and loss with the spontaneous recitation of memorized “lines” among “cedar and carob trees.” However, the speaker emphasizes that these recitations do not require the public’s recognition or participation:

Hacíamos representaciones en los jardines, a la caída de la tarde, junto a los cedros y las algarrobos; la obra era improvisada, ahí mismo, y yo, siempre, tenía miedo de perder la letra, aunque, nunca, ocurrió tal cosa. Íbamos, de aquí para allá, entre los cedros y los naranjos, y acudían a espiarnos, a escucharnos, los habitantes de todas las casonas vecinas.

También, teníamos algunos animales en el elenco; habían aprendido a moverse en un escenario, a vestirse, a calzarse, y hasta decían algunas palabras.

Desde los doce a los veinte años, representé en todos los jardines.

Pero, después, todo se deshizo.

Y los animales volvieron al bosque a continuar su vida silenciosa.
(*Clavel* 188–189)

[We recited in the gardens, at sunset, near the cedar and carob trees; the show was improvised, right there, and I, always, feared forgetting my lines, even though, never, such a thing occurred. We would move, from here to there, between the cedars and orange trees, and they would come to spy on us, to listen to us, the inhabitants of all the neighboring country houses.

We would include some animals in the cast as well; they had learned to move upon a stage, to dress up, wear shoes, and even said a few words.

From twelve until twenty, I performed in every garden.

But, then, it was all undone.

And the animals returned to the woods to continue their silent life.]

Although it would appear that the “inhabitants of nearby houses” assume the role of addressees, of “listen[ers],” their presence, like Dickinson’s admiring “Bog,” is unnecessary for the representation to occur; the neighbors “spied.” Furthermore, the poem points to rudimentary or initial representational processes. The “show was improvised, right there,” the animals only “learned to . . . [say] a few words,” and upon the speaker’s transition to adulthood, “it was all undone.” In addition to being independent of communal reciprocity, here representation is not an accomplished or finite act, but a developmental process.

In di Giorgio’s poetry, this blissful encounter with nature, and any type of partial or full metamorphoses, is tied to the equally pleasurable acquisition of language. In poem “21” from the 1971 book, *Está en llamas el jardín natal* [*The Garden of My Birth Is on Fire*], the complete metamorphosis of the speaker involves the “birth” of lilies and the incomplete transition from babble to speech.

De pronto, nacieron las azucenas:

en el aire oscuro de la noche, del atardecer, abrieron sus caras blancas, sus fosas blancas, ¿qué iba a hacer yo, con esa gente blanquísima?

Me ocurrían cosas extrañas, silabeaba, deletreaba como si sólo tu-viera dos o tres años, me parecía que veía, a lo lejos, flotar en el aire, a papá y a mamá, o que escuchaba conversaciones anticísimas [sic] en un idioma que sólo se conocía en la casa. Tal vez, me iba a morir. Me arrodillé, el cabello me cubrió el rostro; quise rezar y llorar. Pero, sólo me erguí, y con un paso de bailarín, de sonámbula, llegué hasta la casa; mamá proseguía su eterna labor, pasé al través de las habitaciones, volando, logré izarme sobre las arboledas; me había vuelto un ser extraño, un monstruo, con muchas alas, volaba, planeaba, mirando siempre hacia allá, hacia el lugar donde habían nacido las azucenas. (173)

[Suddenly, the lilies were born:

in the dark night air, at sunset, they opened their white faces, their white hollows. What would I do, with such white people?

Strange things occurred to me, I syllabicated, spelled out as if I were only two or three years old, and it seemed that I could see, far away, floating in the air, mama and papa, or that I could hear antient conversations in a language that was only known at my house. Maybe, I was going to die. I kneeled down, hair covered my face; I wanted to pray and cry. But, I just stood up straight, and with a dancer's or a sleepwalker's step, I arrived to the house; mama went about her never-ending work, I passed through the rooms, flying, I managed to hoist myself up on the groves; I had become a strange being, a monster, with many wings, flying, gliding, always watching over there, over in the place where the lilies had been born.]

The lilies' "white faces" incite the speaker to lose her human form as well as her voice, or the capacity to speak a fully developed language. Susan Stewart has considered the loss of voice as it relates to individuation in Ovid's *Metamorphoses*. She suggests that "[f]or these characters, losing a capacity for speech is yoked not just to the loss of their human form but also to the loss of the form of their persons or proper names—that name by which they are called or summoned into the reciprocity of living human speech" (61). Thus to be human, for Ovid, is to possess the human form but, more important, to be distinguishable from others through the proper name as we are "summoned into the reciprocity" of spoken language. However, for di Giorgio, to be human is to recall the sound processes that come *before* we are "summoned into the reciprocity" that is the decipherability of our proper names.

The learning and loss of language here involves the memory of language itself through sounds that tie us as much to the animal and natural world as to our own physical stages of development. Daniel Heller-Roazen has explored the memory of linguistic sounds lost upon a child's acquisition of language. Roman

Jakobson, he explains, learned that the repetitive vocalizations of infants, called echolalia, contained all possible human sounds. Heller-Roazen thus asks: “Do the languages of the adult retain anything of the infinitely varied babble from which they emerged? If they did, then it would be only an echo, since where there are languages, the infant’s prattle has long ago vanished, at least in the form it once had in the mouth of the child who could not yet speak. It would be only an echo, of another speech and of something other than speech: an echolalia, which guarded the memory of the indistinct and immemorial babble that, in being lost, allowed all languages to be” (“The Apex” 11–12). When an infant enters into the formality of a common language, the majority of those echolalic sounds are lost except, Heller-Roazen later suggests, within poetic form as, for example, echoes of syllabic count (“Persian” 195–202). Di Giorgio’s poetry, always nostalgic, attempts to recuperate the idea of those possibilities at the moments before they’re dissolved in the centripetal pull of that communal language. In this sense, words, for di Giorgio, are embedded with the loss of what allowed them to be. But this loss, as both di Giorgio and Heller-Roazen suggest, might be recuperated—or at least remembered as a future possibility—through sounds as they are accessed in poetic form.

What could be more pleasurable than the echolalia of a child? But who is more in need of the communal than that child as she is completely dependent on her family or other adults who surround her? Although di Giorgio interrupts the call for reciprocity within a common language, in poem “21” (“Suddenly, the lilies”), to syllabicate or spell out like an infant learning to speak involves the memory of a language that is proper to the speaker’s family. It is as if those particular sounds recall what is genetically embedded, or known differently, among familial relations. But the poem identifies syllabication as well as the “conversaciones anticísimas” or “antient conversations,” like a familial idiolect. “[A]nticísimas,” an incorrect spelling of “antiquísimas,” refers to the word’s dual meaning through an etymological reference: “antiguo” comes from

the Latin “anticus,” temporally “before” or “former.” The word also refers to “ante,” as in physically “before” or “in front of.” “[A]nticísimos” speaks to the familial relations of words, to language here among us like family members whose genetically present ancestors are nonetheless inaccessible to us. Again, this is Barthes’ sense of loss within the text of bliss that, for di Giorgio, is the condition of language. But what the connection between an echolalic state and familial relations stresses is an absolute dependency—that of the child—as the foundation of our humanity. Solitude is the memory of this relationship within language. Furthermore, for di Giorgio, the poetic voice that loses the capacity for speech and metamorphoses into a flying “monster,” is actually becoming more human.

Thus, the poet’s interruption of communal consent unsettles Locke’s sense of contingent and reciprocal communal bonds to replace them with a notion of the familial community. What makes di Giorgio’s community familial, that is genetically or etymologically connected, however, is how that family is retrieved through sounds and common longing. Here is poem “23” of *Está en llamas el jardín natal*:

Oh, volver a la propiedad familiar, a la tarde cruzar el campo donde la hortensia levanta su cara de humo, de pluma, su cabeza murmurante, su sombrero de vidrio, de turquesas, donde nace la honga feroz, la seta de venenosa espuma, cruzar los campos durmiendo, con los ojos bien abiertos, bien cerrados, sin equivocarse nunca, sin caer sobre las zarzas, las fogatas, los otros seres que van por el campo soñando, hasta aquella ciudadela siempre visible y perdida, entrar en ella, cenar, pecar furiosamente.

Años sin fecha, cerrados como pastos, la neblina. (174)

[Oh, to return to the familial property, in the afternoon cross the field where the hydrangea lifts her smoky face, of plume, her murmuring head, her hat made of glass, of turquoises, where the ferocious fungus, the venomous froth mushroom, traverse the countryside asleep, with eyes wide open, sealed shut,

without ever making a mistake, without stumbling on the briars, the bonfires, or other beings that wander through the countryside dreaming, to that always visible and lost citadel, go in there, dine, and sin furiously.

Years without date, closed like pastures, the fog.]

The speaker, again, longs to go back to what is always present, like the discovery of a language that is already known or the “antient conversations.” This going back is accessed through the unconscious dreaming mind whose eyes are “wide open” yet “sealed shut.” But once the focus of the poem, the “always visible and lost citadel,” like the already known language, is reached, the poem is overcome by a sense of loss. Furthermore, the presence of “other beings,” also dreaming and wandering, emphasizes a common search for what is ultimately also “familiar,” that is, intimately and singularly known, yet “lost” to all. While other poems establish the speaker’s relationship to the “consent of language,” which involves a necessary distance from governmental, juridical, or pedagogically ordering principles, here is the idea of a governing community. Di Giorgio’s “citadel,” like echolalia, is one of sounds that allowed all languages to be. We access this “citadel” through the bliss of poetry, the genre that remembers the learning of language, the moment at which all languages and meanings were possible. And to return to such a place would be to “sin furiously” against a “world...described consensually.” It would be to achieve a crisis in one’s relationship to language and reject the most basic structures through which communal consent is imposed. But what is most radical about di Giorgio’s “citadel” is that it is a place in which individuals, like small children, are completely reliant upon those around them. This reliance is expressed through sound and, in this poem, the senses.

Dickinson’s and di Giorgio’s ideas of solitude are definitions of what it means to be human among others. However, while for Dickinson, solitude is a state that does not involve nostalgia for the past or longing to congeal

with others into the future, for di Giorgio, it is language's painful ever-present memory of togetherness. Such togetherness, ironically, is the moment we are fully vulnerable upon others as in a childlike state, which demands even more interconnectedness than Locke's sense of the communal in that the latter would imply consent, something a child cannot achieve. Sounds signify our dependency upon others before the terms of that dependency are circumscribed by our actual ability to speak it. Solitude is what di Giorgio believes to be our embedded memory of the "citadel," of that intimate and precarious interconnectedness *before* our coming into languages which sets more rigid (although, perhaps equally precarious) terms of participation in motion. And if there is a place to relieve this solitude, or at least, to acknowledge it, it is in the lost citadel of poetic form.

Notes

This article first appeared in Spanish as "Soledad y el consentir del lenguaje: Marosa di Giorgio y Emily Dickinson" *Revista de la Biblioteca Nacional de Uruguay*, vol. 13, 2017, pp. 125-45. The author and editors wish to thank the original publishers for the permission to publish this translated version.

- 1 This and all translations of poetry and secondary sources are my own.
- 2 "No hay narratividad sino un intenso lirismo ya que todo está al servicio de la expresión de la subjetividad del yo. Al mismo tiempo, la recreación poética elabora una visión, un mundo interior en el que, por añadidura, quedan abolidas todas las categorías y convenciones desde que da forma a confuses perturbaciones del inconsciente sin propósito edificante ni paradigmático." (Pallares 44).
- 3 "Los poemas y relatos de Marosa di Giorgio empujan de inmediato, evadiendo preámbulos y túneles—a lo Lewis Carroll en el descenso de Alicia—, ya que carecen de gestos o pactos tranquilizantes con los lectores, tales como los de espacio mítico, o alegoría, o categorías de lo fantástico." (Pezzolano 54).
- 4 "En el universo de *Los Papeles Salvajes*... nada es imposible. Allí, el trasiego entre lo imaginario y lo cotidiano se comporta de manera aviesa, sin parámetros morales de ningún tipo..." (Bravo 259).
- 5 Di Giorgio wrote a short essay on Emily Brontë and Emily Dickinson called "Emily y Emily" that was published in the December 1995 issue of *Posdata*. She describes

Dickinson as follows: “En su adolescencia acaso brilló fugazmente en las reuniones sociales del pueblo. Luego, se volcó de modo definitivo, sobre sí misma, y al interior de su caserón.” (159) (“During her adolescence perhaps she shined briefly in the towns’ social gatherings. Then, she turned definitively, upon herself, to the interior spaces of her family home.”)

- 6 For a comparative study of the extent to which Locke’s theories informed political philosophy in the US and Latin America, see Chiaramonte.
- 7 At the same time Locke cannot ignore the fact that to unleash meaning to consensual collective usage is to open a Pandora’s box of what he feared would be incorrect usage. Throughout Book III of *An Essay Concerning Human Understanding* (1689) is a desire to fix language, moderate and establish the bounds of meaning, make words count mathematically in such a way that they, as precisely as possible, match particular yet commonly recognized and understood ideas. In the Book’s first chapter that addresses the “abuse of words,” such “abuses” include “words without any, or without clear ideas,” “inconsistency,” “obscurity,” “empty speculations,” “taking a word for the thing,” and even “figurative speech.” Again, because speech, Locke concludes, is “the great bond that holds society together, and the common conduit, whereby the improvement of knowledge are conveyed from one man, and one generation to another” we must “consider what *remedies* are to be found *for these inconveniences* above-mentioned.” (III, x-xi: 208–215).
- 8 As Hans Aarsleff has pointed out, “[i]nstead of securing that language kept its place as the docile servant of thought, [Locke]... gave so much power to words that they were poised to become the very agency of mental life... It became the central doctrine of this new conception that language (as speech) has a human origin and that both its creation and its continued use are primal expressions of our humanity.” See “Locke’s Influence,” 271. Aarsleff here refers to Book IV, Chapter vi, § 1 of the Essay.
- 9 For a consideration of Locke’s influence on modern concepts of “identity” and time, see Taylor.
- 10 During the first four years of the dictatorship, Uruguay had the highest per capita of political detainees in the world. Overall, more than 60,000 people were imprisoned in this country. See Lessa and Druliolle; Pearce; Sondrol 196; Weinstein.
- 11 For a consideration of the dictatorship’s impact on cultural fields in Uruguay see Sosnowski and Popkin; Rey Tristán; Moraña.

Works Cited

- Aarsleff, Hans. "Locke's Influence." *The Cambridge Companion to Locke*. Ed. Vere Chappell. Cambridge UP, 1999, pp. 252–89.
- , "¿Kitsch, vanguardia o estética camp? Apuntes fragmentarios sobre Marosa di Giorgio: acerca de la imposibilidad de atrapar a Marosa," *Hispanamérica*, vol. 34, no. 101, Aug. 2005, pp. 105–110.
- Achugar, Hugo. *Textos para decir María*. Caracas: Monte Avila Editores, 1976.
- Barthes, Roland. *The Pleasure of the Text*. Translation by Richard Miller. Hill and Wang, 1975.
- Benedetti, Mario. *Inventario uno: poesía completa 1950–1985*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 2001.
- Benítez Pezzolano, Herbert. "Marosa Di Giorgio en las bocas de la luz." *Interpretación y eclipse: Ensayos sobre literatura uruguaya*. Montevideo: Librería Linardi y Risso, 2000, pp. 51–61.
- Berenguer, Amanda. "Comunicado," *Poesía rebelde uruguaya: 1967–1971*. Ed. Hugo Achugar. Montevideo: Biblioteca de marcha, 1971.
- Brantley, Richard E., "Emily Dickinson's Empirical Voice," *Symbiosis: A Journal of Anglo-American Literary Relations*, vol. 15, no. 1, April 2011, pp. 205–31.
- Bravo, Luis. "Marosa di Giorgio: lecturas herme(neú)ticas de c.dice Los papeles salvajes," *Voz y palabra: historia transversal de la poesía uruguaya 1950–1973*. Montevideo: Estuario Editora, 2012, pp. 353–75.
- Chiaromonte, José Carlos. "The Principle of Consent in Latin and Anglo-American Independence." *Journal of Latin American Studies*, vol. 36, no. 3, Aug. 2004, pp. 563–86.
- Dickinson, Emily. *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Ed. Thomas H. Johnson. Little Brown and Company, 1961.
- Di Giorgio, Marosa. *Los papeles salvajes: Edición definitiva de la obra poética reunida*. Ed. Daniel García Helder. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- , "Emily y Emily." *Pasajes de un memorial: Al abuelo toscano Eugenio Médici*. Ed. Leonardo Garet. Salto: Centro Comercial e Industrial de Salto, 2006. 158–9. First published in *Posdata*, December, 1995.
- Echavarren, Roberto. "Marosa Di Giorgio, Última poeta del Uruguay." *Revista Iberoamericana*, vol. 58, no. 160–1, July–Dec 1992, pp. 1103–15.

- Heller-Roazen, Daniel. *Echolalias: On the Forgetting of Language*. Zone Books, 2005.
- Lessa, Francesa and Vincent Druliolle, eds. *The Memory of State Terrorism in the Southern Cone: Chile, Argentina, and Uruguay*, Palgrave Macmillan, 2011.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Hackett, 1980.
- , *An Essay Concerning Human Understanding*. Ed., Intro., and Notes by Kenneth P. Winkler. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1996.
- Miller, Cristanne. *Emily Dickinson: A Poet's Grammar*. Harvard UP, 1995.
- Moraña, Mabel. "Ideología y autocensura en la producción literaria: El caso de la lírica uruguaya, cinco años de dictadura (1973-1978)," *Revista de crítica literaria latinoamericana*, vol. 6, no. 11, 1980, pp. 65-84.
- Olivera-Williams, María Rosa. "La imaginación salvaje: Marosa di Giorgio." *Revista Iberoamericana*, vol. 71, no. 211, April-June, 2005, pp. 403-16.
- Pallares, Ricardo. "Marosa Di Giorgio." *Tres mundos en la lírica uruguaya actual: W. Benavides, J. Arbeleche, M. Di Giorgio*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1992, pp. 43-58.
- Pearce, Jenny. *Uruguay: Generals Rule*, Latin America Bureau, 1980.
- Porzecanski, Teresa. "Fiction and Friction in the Imaginative Narrative Written inside Uruguay." *Repression, Exile, and Democracy: Uruguayan Culture*. Ed. Saúl Sosnowsky and Louise B. Popkin. Trans. Louise B. Popkin. Duke University Press, 1993, pp. 213-23.
- , "Marosa Di Giorgio: Uruguay's Sacred Poet of the Garden." *A Dream of Light and Shadow: Portraits of Latin American Women Writers*. Ed. and Intro. Marjorie Agosín. University of New Mexico Press, 1995, pp. 303-14.
- Rey Tristán, Eduardo, ed. *Memorias de la violencia en Uruguay y Argentina: golpes, dictaduras, exilios, 1973-2006*. Santiago de Compostela, Spain: Centro Interdisciplinario de Estudios Americanistas "Gumersindo Busto," 2007.
- Sondrol, Paul C. "1984 Revisited? A Re-Examination of Uruguay's Military Dictatorship" *Bulletin of Latin America Research*, vol. 11, no. 2, 1992, pp. 187-203
- Sosnowski, Saúl and Louise B. Popkin, eds. *Repression, Exile, and Democracy*, Duke University Press, 1993.
- Taylor, Charles. "Locke's Punctual Self," *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, pp. 150-76.
- Weinstein, Martin. *Uruguay: Democracy at the Crossroads*, Westview, 1988.

e

Interviews/Entrevistas

El reino de dios entre nosotros o los anteojos de la historia. Conversación con Artur Becker.

Jesús Sepúlveda
University of Oregon
jsepulve@uoregon.edu

“**G**ottes Reich Unter Uns” reza una de las inscripciones en las estelas del parque *Sachsenhain* en las afueras de la ciudad de Verden en el norte de Alemania. Las estelas forman parte de un conjunto de rocas que demarcan el parque, simulando senderos que en un principio debían figurar la cruz gamada. Las sendas están bordeadas por árboles y arbustos que alguna vez fueron plantados como tributo a la antigua religión alemana: el paganismo. En total hay 4500 rocas de granito. Cada una de ellas conmemora a uno de los 4500 sajones masacrados por Carlomagno en el año 782 E.C.

Fue durante una campaña populista de rescate de las raíces pre-cristianas del Tercer Reich que los vecinos enviaron desde cada ciudad alemana una

roca como aporte a la construcción del memorial. Su construcción estuvo a cargo de Heimrich Himmler, el omnipotente jefe de la SS, quien vio en la arboleda de *Sachsenhain* las bases épicas para la fundación ideológica del nacionalsocialismo. El propio Himmler inauguró el sitio. Y para ello eligió como fecha emblemática el solsticio de verano. Era el año 1935 y el esoterismo le daba la mano al militarismo para dar los primeros pasos de esa danza asesina que se llamó Segunda Guerra mundial.

Alfred Rosenberg, ideólogo y fundador de la teoría de la pirámide racial, pronunció el discurso inaugural. Sin hacer paralelismos, habló de la crueldad de los métodos cristianos de conversión, condoliéndose de los paganos masacrados. Y así como los navarros acusados de brujería por el Santo Oficio fueron obligados a portar una estrella verde durante el siglo XVII, los judíos se vieron forzados a portar una estrella amarilla en el horroroso siglo XX. Quizás la llamada “solución final” no solo fuera una política de exterminio sistemático, sino también una parodia de la tragedia histórica.

Seguramente fue por su belleza natural que *Sachsenhain* se transformó rápidamente en un centro de vacaciones y adoctrinamiento para la Juventud Nazi. Para el término del último lustro de la década del treinta, el nazismo ya se había desprendido de todo esoterismo pagano, comenzando a instrumentalizar el cristianismo y a apropiarse de la figura de Carlomagno. Por ello se hizo hincapié en su entronización como emperador de Europa en el año 800 E.C. Su figura representaba –y quizás lo siga haciendo– el origen genealógico de la fundación cristiana de Occidente, al mismo tiempo que auto legitimaba el nazismo como heredero de un proyecto civilizatorio de expansión, que abarcaba desde el control territorial hasta la experimentación genética. *Karl der Große* fue uno de los mitos fundacionales del nacionalsocialismo, cuya máquina ideológica orientada a garantizar “el reino de dios” entre sus descendientes no podía sino discriminar, excluir y asesinar a los que no formaran parte de su rebaño. Y si esto fue cierto para los nazis, como lo fue para la Contrarreforma



española, también lo es hoy para el imperio occidental norteamericano, el fundamentalismo religioso, el sionismo y todo lazo de fascismo populista y evangelismo intolerante incubado en el huevo de la serpiente. Pensar que haya dos rebaños, el de dios y el de los enemigos de dios, abre las compuertas del infierno. No hay nada divino en la idea de un dios que se transforma en una empresa bélica y privada: “Gottes Reich Unter Uns” –el reino de dios entre nosotros (y no para ellos).

Finalizada la guerra, muchos alemanes –en su proceso de expiación– propusieron destruir el parque. Hubo voces que, sin embargo, se opusieron, argumentando que había que mantenerlo como una suerte de museo de la memoria. Y no se equivocaron.

Hoy por hoy, el sitio está administrado por una iglesia evangélica que lo mantiene para profesar la fe luterana. Curioso: aunque las creencias sean efímeras, la energía de los lugares permanece.

Sachsenhain es, sin lugar a dudas, uno de esos lugares del planeta donde confluyen fuerzas geológicas cuyo magnetismo es palpable a flor de piel. Por allí caminé con el poeta Artur Becker, quien me explicó en detalle el significado histórico de este sitio, estableciendo paralelismos entre la Alemania nazi y el régimen soviético de Polonia. De paso, hablamos del horror de la dictadura chilena. También intercambiamos ideas y percepciones sobre el arte de la palabra. Y concordamos que la poesía no es solo lenguaje, sino también un modo de vida: una forma de ser y sentir.

Conocí a Artur en diciembre de 2017 en Santiago de Chile. Invitado por la Fundación Sylt, Artur cumplía una residencia en un barrio colindante al río Mapocho, mientras se enteraba de la rica tradición poética chilena, conociendo a escritores y apuntando nombres para luego leer y traducir. Admirador de Czesław Miłosz, Artur también es una de esas rarezas biculturales que alternan dos idiomas como lenguas literarias. En su caso: el polaco y el alemán.

No sé si fue en Santiago, en una conversación propiciada por la curadora y crítica de arte Indra Wussow, o luego en Verden, “ese tipo de suburbio de Bremen”, a decir del propio Artur, que me enteré de *Sachsenhain*. El parque, próximo al río Aller, cuyo significado de “totalidad” fue simbólico para la psicología vernacular, fue un centro de operaciones durante la Segunda Guerra mundial. Testigo de los rituales nocturnos de la Juventud Nazi, Hitler aleonaba a sus huéspedes al compás de los tambores y el fuego de las antorchas, dejando en claro que el nazismo no solo fue –y es– una ideología sino también “una suerte de religión artificial y asesina”, tal como lo caracteriza Becker. Pero ¿qué ideología no ha manchado con sangre los muros de sus instituciones y qué religión no ha alimentado el monstruo que supone superiores a unos sobre otros? Cuando hay colusión entre el populismo y las instituciones religiosas, las masas enarbolan caudillos todopoderosos, cuyos totalitarismos suelen ser cruentos y fatales.

Pero *Sachsenhain* es también un lugar de caminata, un lugar para pasear

con los amigos y conversar. Allí también, según Becker, “se hace visible la historia de Alemania” y se divaga sobre poesía: esa condición del espíritu que hace que unos se pongan bravos con el poder, las instituciones y toda suerte de autoritarismos.

Allí acordamos con Artur la siguiente conversación (electrónica), que poco a poco he ido traduciendo. Quizás lo que siga pueda, en cierto modo, aluzar al lector hispanohablante sobre el pensamiento de este multifacético escritor polaco-alemán nacido en la región eslava de Masuria hace 50 años. Quizás también haya que decir que Artur Becker es poeta, novelista y ensayista, autor de una veintena de libros, entre los que destaca la antología *Ein Kiosk mit elf Millionenn Nächten* [Un quiosco con once millones de noches] publicada en 2008 y el libro de ensayos *Kosmopolen. Auf der Suche nach einem europäischen Zuhause* [Kosmopolen. En busca de un hogar europeo] publicado en 2016. O quizás no haya que decir nada y dejar simplemente que la conversación fluya como vertiente de valle entre las montañas.

Sepúlveda: Estimado Artur: hemos hablado de la energía poética, que se siente o no se canaliza, su vibración vital, pero también de su cuerpo en tanto palabra y significado. En este sentido, cuéntenos cómo empezaste a escribir y qué influencias literarias –y vitales– reconoces. ¿Cómo fue el proceso de tu formación? ¿Ves acaso en las imperfecciones de la realidad, a decir de Adorno, algún tipo de motivación poética?

Becker: Vengo de un país en el que el principal género literario es la poesía, incluso más importante que la novelística. La figura del poeta polaco es principalmente la de un autor de poemas y ensayos y, ocasionalmente, de prosa: novelas y cuentos. También es un traductor. Publiqué mis primeros poemas en Polonia cuando



tenía 15 años. Hoy en día, las personas piensan que establecer conexiones con otros poetas, revistas y periódicos es muy bueno. Aquello fue entre 1983 y 1987 en pleno socialismo. Fui también afortunado de que mi madre fuera profesora de polaco y que a menudo invitara poetas a su escuela. Estaba, por decirlo de algún modo, bien “conectada”. Además amaba la poesía y a los poetas. Recuerdo que una vez un escritor mayor me envió una postal que decía: “Si quieres ser poeta, debes leer y escribir mucho”. Por supuesto, tomé aquel consejo al pie de la letra. En mi formación hubo además coincidencias maravillosas: la casa donde crecí era un típico edificio de concreto en el que también vivía una mujer estalinista, a quien describo treinta años más tarde en mi novela de iniciación: *Der Lippenstift meiner Mutter* [El lápiz labial de mi

madre] (2010). La mujer escribía poemas patéticos sobre nuestra pequeña y rancia ciudad llamada Bartoszyce. Pero ella fue mi primera editora y adoraba mi poesía moderna. Además, mi madre tenía una biblioteca personal considerable: Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz, Konstanty Ildefons Gałczyński, Thomas Mann, Alberto Moravia, Albert Camus, y Shakespeare. Rápidamente leí sus libros. Inmediatamente comprendí que entendía mejor el mundo de la literatura que la llamada realidad exterior. Al mismo tiempo, con solo 15 años, me enamoré de una muchacha junto a un lago sobre quien escribí más tarde, además de poemas, la novela *Wodka und Messer. Lied vom Ertrinken* [*Vodka y cuchillo. Canción de ahogo*] (2008). Los primeros poemas que escribí eran poemas de amor dedicados a Magdalena, con quien permanezco hasta hoy tal como lo hizo Nabokov con su Vera. Pero mi mayor fortuna fue publicar poemas siendo adolescente y ser invitado a encuentros de poesía. Entonces era ingenuo y estúpido y no me había dado cuenta de que el trabajo de un escritor es estudiar la realidad tal como lo hace un físico. Al comienzo, no sabía lo que era la poesía. Solo fluía en el papel de una manera exaltada. No sabía que la poesía es ante todo un trabajo agotador y muy peligroso porque como poeta uno desarticula el espacio y el tiempo como un reloj para luego volver a ensamblarlo. Lo que quiero decir es que la principal razón para escribir fue que sabía que algo no estaba bien en el mundo, la realidad y la gente. Todo parecía un drama sin fin, una comedia. Esto probablemente es porque crecí en un país católico y socialista, que era un régimen tanto comunista como religioso. La naturaleza también cumplió un rol fundamental en mí: crecí en Masuria, en la antigua Prusia Oriental, que hoy es territorio polaco. Esta región está llena

de lagos, bosques, estrellas y animales. El realismo mágico de la provincia, la naturaleza maniquea y su territorio fronterizo también jugaron un rol importante. Además, esta frontera europea es muy importante por su historia cultural: Immanuel Kant, Hannah Arendt, Johann Gottfried Herder, y Siegfried Lenz vienen de mi terruño natal. ¡La ilustración!

Sepúlveda: Cuéntanos, ¿cuál es tu impresión de la poesía alemana y polaca actual? ¿Cómo evalúas esta poesía en el contexto poético europeo de los siglos XX y XXI?

Becker: Ambos países, Alemania y Polonia, son muy responsables con su poesía. Alemania produjo a Gottfried Benn y Bertold Brecht en el siglo XX; pero la segunda mitad de esta centuria asesina pertenece a los polacos: Czesław Miłosz (Premio Nobel en 1980), Tadeusz Różewicz, Zbigniew Herbert y Wisława Szymborska (Premio Nobel en 1996), quienes establecieron la famosa “escuela polaca”. En general, en Europa, y no solo en Polonia, somos muy afortunados de que Czesław Miłosz haya nacido y se haya hecho poeta. Él fue uno de los grandes poetas del siglo XX, junto a T. S. Eliot y Constantino Cavafis. Pero todo este legado es enorme y difícil y, ciertamente, Adam Zagajewski fue capaz de asumir tal legado y desarrollarlo luego en la poesía polaca: la llamada “escuela polaca”. En los años 80 y 90 la nueva poesía polaca abrió nuevos caminos: lo personal y lo fenomenológico conquistaron la esfera de lo poético, tal como se puede apreciar en los poemas de Jacek Podsiadło. Frank O’Hara fue revivido en Polonia. Hay que agregar a esto la transformación de 1989, cuando los poetas polacos escribieron sobre la nueva realidad capitalista. Pero en

la reducción del yo lírico a la privacidad, el poeta ha funcionado durante mucho tiempo. Desde hace unos pocos años, la poesía polaca ha vuelto a una nueva dirección, especialmente con la poesía femenina, que tiene una larga tradición en Polonia. Al menos todo el mundo conoce a Szymborska y Julia Hartwig, y también a María Pawlikowska-Jasnorzewska. La poesía polaca de hoy es probablemente la más temática y estilística de Europa en lo que respecta al procesamiento del relato histórico y privado. Eugeniusz Tkacyszyn-Dycki escribe salmos barrocos sobre la gente de su tierra natal en la zona fronteriza de Polonia y Ucrania. Tomasz Różycki, proveniente de una antigua ciudad alemana llamada Opole [hoy en el sur de Polonia], es un poeta educado e intelectual que, exactamente como Tkacyszyn-Dycki, habla de su infancia en el contexto de la historia de su país. Pero la poesía de Różycki no es barroca; al contrario, cautiva con su riqueza inventiva de imágenes y su estilo de escritura claro y sofisticado. Julia Fiedorczuk fue galardonada este año con el Premio de Poesía Wisława Szymborska. Ella elabora un discurso sobre el mundo, escribiendo poemas de días y épocas pasadas. Si uno compara la poesía lírica moderna polaca con la alemana, se nota que la poesía lírica alemana después de 1989 ha sido muy homogénea durante muchos años, estando ocupada consigo misma y, por lo tanto, de difícil acceso para los extranjeros, aunque Adam Zagajewski haya hecho una gran carrera internacional. Además, los alemanes estuvieron ocupados durante mucho tiempo con su unificación en 1990 y los poetas de Alemania Oriental, tal como Kurt Drawert, tuvieron una experiencia muy distinta de la historia occidental de su país, trayendo una metafísica y ontología muy diferente a la de los poetas de Alemania Occidental. Hoy en

día, la poesía alemana moderna es mucho más cosmopolita y accesible para los extranjeros, como se puede ver en el ejemplo de la poesía de Jang Wagner, Norbert Hummelt o Monika Rinck. La educación juega un papel importante, al igual que la cultura pop, pero la poesía alemana moderna, como la polaca, busca un enfoque ontológico. Esta es ciertamente una característica común porque se trata de la cuestión de la calidad de nuestra existencia humana y nuestra realidad. Estoy principalmente interesado en temas filosófico-teológicos antes que nada.

Sepúlveda: Sé que admiras a Czesław Miłosz. ¿Qué papel ha jugado él en tu formación como escritor? ¿Qué nos puedes decir de tu amor por su poesía?

Becker: La poesía polaca tiene una larga tradición de inmigración. Para mí, que salí de Polonia a la edad de 17 años en 1985, la búsqueda de modelos a seguir fue relativamente fácil porque estaba interesado en los poetas polacos del círculo de inmigrantes de París que publicaban la revista *Kultura*. No solo Miłosz era uno de los poetas de *Kultura* sino que también el antipoeta y anti-lírico Witold Gombrowicz, quien es bastante conocido en América Latina. El país de la infancia de Miłosz en Lituania y su mitología de “Paraíso Perdido” me recuerda mi propio lugar de origen en los límites de Masuria. Su novela *Valle de Issa* habla universalmente del antiguo mito del Jardín del Edén y de la expulsión. Pero lo que más me atrajo hacia él fueron sus poemas, que son filosóficos, enigmáticos, teológicos, sabios y “catastróficos”. Y Miłosz estaba constantemente buscando una forma perfecta, que él llamaba “forma con mayor plenitud”. Un poema nunca debiera ser reducido a su función y gesto poético y estilístico. Un poema

debiera ser también un estudio ontológico y metafísico de la realidad y del presente eterno. Y específicamente debe estar anclado en nuestra historia; esto es, en nuestra historia cultural, religiosa, filosófica, privada. Los problemas reales en el socialismo y la confrontación con Hegel y la gnosis, la teosofía y la religión fueron sus temas: ¿Qué otro poeta tiene tal rango temático? Todo el mundo debiera leer su ensayo “*El país Ulro*”, que se considera un poema. Por sobre todo, Miłosz estaba preocupado del conflicto entre el racionalismo exagerado (positivismo, cientificismo) y el romanticismo profético (idealización). Fue, en su opinión, el énfasis desmedido de lo racional lo que ha conducido a muchos conflictos. Miłosz no solo fue un enemigo declarado del frío entendimiento de la poesía de William Blake o de la gran poesía nacional de Adam Mickiewicz. Este poeta polaco y Nobel de literatura, nacido en 1911, experimentó en forma personal –a través del nacionalsocialismo y el comunismo estalinista– lo que la mente es capaz de hacer si el ser humano se reduce a un puro y crudo material histórico. No por nada Miłosz fue amigo de Albert Camus, quien lo defendió en Francia en 1951, cuando el poeta polaco partió al exilio. Neruda y Sartre consideraron a Miłosz un traidor de la causa socialista (izquierdista). Creo que lo que me intriga de Miłosz es su falta de unidad entre Occidente y Oriente, entre la izquierda y los conservadores, entre la ilustración y el romanticismo, entre el amor a la vida y la tristeza porque todo es pasajero. No conozco a ningún otro poeta que, además de escribir poemas filosóficos en los que aparecen Swedenborg o Descartes, escribiera maravillosos poemas sobre los pequeños goces de la vida tal como en su poema “El regalo”. En fin, me encanta Miłosz porque escribió y pensó en forma holística, global, cósmica y, al

mismo tiempo, realista. En su trabajo el poema nunca es escrito con un propósito personal.

Sepúlveda: Siendo originario de Polonia, llevas más de 30 años viviendo en Alemania. ¿Cómo afecta esto tu modo de escribir y tu identidad literaria? ¿Te sientas un poeta alemán que además escribe en polaco, o un escritor polaco que escribe en su segundo idioma? ¿Cómo enfrentas el bilingüismo y la escritura? ¿Dónde terminan, comienzan o se deshacen las fronteras?

Becker: Hoy en día ser un hablante y un poeta en un idioma nativo no es suficiente. Después de todo, todos somos refugiados y la movilidad de nuestro tiempo será incluso mayor y más poderosa. Aprendí alemán a los 17 años, pero el descubrimiento más maravilloso para mí fue que me di cuenta de que el alemán es tan poético y tan flexible como mi polaco natal. En una entrevista dije algo irónico y provocador respecto a la locura que es la literatura nacional. Dejé de escribir en polaco en 1989. Desde entonces he publicado en Alemania alrededor de 20 libros. Pero en 2015 mi añoranza por el idioma polaco despertó repentinamente y comencé a escribir de nuevo poemas en polaco, además de ensayos para los periódicos más importantes de Polonia, el *Rzeczpospolita* y la *Gaceta Wyborcza*. Y ahora escribo en dos idiomas y me maravillo que no haya conflicto. De igual modo publicaré mi próximo poemario –escrito en alemán en Polonia, que he traducido al polaco. Este doble trabajo es cansador, pero después de que escribo un poema en polaco, ansío tenerlo inmediatamente en alemán. Me encanta escribir novelas en alemán. El idioma alemán –con su larga tradición poético-filosófica (del idealismo alemán a

Nietzsche y Rilke) es increíblemente vívido, pero también muy concreto y estricto, ideal para contar historias. Pero no quiero hacer generalizaciones. Solo un tonto las haría. A través del cambio de idiomas, he desarrollado un enorme respeto por otros idiomas y culturas y reverencio toda poesía, incluyendo la chilena o mexicana. Me he dado cuenta cuán frágil son nuestros idiomas. La poesía no es esclava de los idiomas. Ella se siente en casa en cualquier idioma. Uno solo tiene que capturarla. Ella es libre.

Sepúlveda: En diciembre de 2017 tú estuviste en Chile invitado por la Fundación Sylt como escritor en residencia. ¿Cuál fue tu impresión de Chile? ¿Confirmó acaso esta visita lo que alguna vez Gastón Salvatore te informara en las conversaciones que mantuviste con él? ¿Qué paralelos hay entre la historia reciente de Chile, Alemania y Polonia?

Becker: Chile me recuerda mucho a Polonia, especialmente por las transformaciones de ambos países en los años 1989-1990, que me parecen similares en muchos sentidos. Nuestro general Jaruzelski no fue tan sanguinario como Pinochet y además era comunista. Por lo mismo, puedo entender la transaformación social de Chile muy bien. Tampoco me molesta haber encontrado amigos chilenos que consideren el comunismo de manera tan ingenua porque nunca han experimentado el socialismo real. El comunismo polaco fue un régimen, un sistema criminal que todos sufrimos tanto en el plano humano, estético, legal, judicial como libertario. Por ello me fascinaron tanto las diferencias que hay en cómo definimos la izquierda y la derecha. Por supuesto, en Chile también se ha leído a Didier Eribon, Michel Foucault o Zygmunt Bauman, quien no

solo era socialista sino también freudiano. Pero en Chile, como en Polonia y Alemania, todavía tenemos una visión muy diferente de la historia de nuestros países, de Europa, de América, etcétera. Me sorprendió, sin embargo, lo similar de nuestra mentalidad, de algún modo europea, polaca, alemana, chilena, (post) post-colonial, global, o sea, humana y *poetológicamente* similar. Esto quizás se relacione al hecho de que los chilenos, como los polacos y los alemanes, sean también transgresores fronterizos, geopolítica y culturalmente hablando. De todos modos, Chile me parece increíblemente vivo y abierto. Ese es un aspecto. El otro es, por supuesto, más complicado. Como Alemania y Polonia, Chile tiene mucho que mordisquear y sufrir cuando trata de lidiar con su propia historia. Algunos cierran sus ojos. Otros no pueden olvidar. Tal proceso llevará mucho tiempo. Lo sé por experiencia propia al haber vivido los procesos de Alemania y Polonia y visto tanto a perpetradores y víctimas. Esta es la razón por la cual fue tan importante para mí venir a Chile y estudiarlo cuidadosamente. La curadora de la Fundación Sylt, residente en Johannesburgo, Indra Wussow, hizo posible este viaje. Y estoy muy agradecido de ella, especialmente porque a través de ella te conocí a ti, a Enrique Winter, a Rodrigo Naranjo y a Carmen Berenguer. También he escrito poemas y ensayos sobre estos encuentros en Alemania y Polonia y los he publicado en ambos países. Soy, en general, una persona de pensamiento optimista, aunque los filósofos digan que los optimistas son unos idiotas, igual que los pesimistas. He visto, sin embargo, un Chile maravilloso; y no solo los tanques de Pinochet, las tres casonas de Neruda o los clásicos errores de la economía socialista de Allende o del neoliberalismo económico. Eso es solo parte de la historia. También busqué a las personas

comunes de Chile y su metafísica. Y las hallé. Las raíces europeas comunes también me han sorprendido mucho. Me llamo a mí mismo un “cosmopolaco”. En Chile sería un “cosmochileno” o, como tú dices, un “panamericano”.

Sepúlveda: ¿Qué proyectos tienes actualmente? ¿Podrías hablar un poco sobre tu trabajo actual y tus intereses temáticos?

Becker: Por el momento tengo dos novelas que serán publicadas en Alemania. Te doy sus títulos en inglés: *The Immortal Mr. Lindley* [*El inmortal Sr. Lindley*] e *Urge to the East* [*Impulso hacia el Este*]. Una es una novela irónica sobre los problemas de identidad europeos y la otra una novela ambientada entre 1945 y hoy, y nuestra urgencia de libertad, también en un sentido negativo, por supuesto, contra el trasfondo de la difícil historia de Alemania en el siglo XX. Me interesan las corrientes filosóficas, psicológicas e históricas concretas; es por eso que mis personajes hablan como en las novelas de Issac B. Singer.

En Polonia será publicado mi ensayo “Cosmo-Polonia y Cosmopolaco: En búsqueda de un hogar europeo” y preparo tanto para Alemania como para Polonia mi nuevo poemario: *Bartel y Gustabalda*, una suerte de conversación con nuestros dioses y diablos, pero muy concretamente anclado en mi biografía y en la historia de Europa y el mundo.

Pero ahora estoy trabajando en una novela infantil porque siempre he querido describir un centro recreacional socialista para los trabajadores y directores de empresas, doctores y actores: una pequeña locación a orillas del lago que es el escenario mundial. Bueno, también terminé el poemario en polaco *Detrás*



de las Columnas de Hércules. Estoy solo interesado en lo que hay detrás de esas columnas. No solo en Chile, América, la Atlántida, ¿qué hay allí, donde tal vez tengamos un origen común y cómo uno puede describir ese logos? ¿Dónde está ese lugar inefable? Quizás no lo veamos porque en realidad está en nosotros mismos como un par de anteojos que buscamos y que llevamos puestos sin que nos demos cuenta...

Agosto-septiembre de 2018

Los migrantes: signos de una nueva era. Entrevista al Padre Solalinde.

Diego Contreras-Medrano, University of Oregon
Diegoc@uoregon.edu
Pedro García-Caro, University of Oregon
pgcaro@uoregon.edu

Resumen

Esta entrevista acerca de las políticas migratorias de EEUU y México y las estrategias de resistencia que se han creado en los últimos años para huir de la represión a los migrantes, se llevó a cabo en el contexto de la visita del Padre Solalinde a la Universidad de Oregón en mayo de 2018. Importante para el contexto es también la campaña presidencial de Andrés Manuel López Obrador que resultaría victorioso en julio y cuyo sexenio dio comienzo en diciembre de ese mismo año.

Palabras clave: Migración mexicana, política mexicana, AMLO, campo de refugiados, carteles de droga

Alejandro Solalinde Guerra (México, 1945) es un sacerdote católico mexicano que continúa una larga tradición de religiosos disconformes con el orden social, rebeldes contra la injusticia. Solalinde vino a la Universidad de Oregón en mayo de 2018 para ofrecer la “Conferencia Anual Padre Las Casas sobre Derechos Humanos” bajo los auspicios del Programa de Estudios Latinoamericanos de la UO, las organizaciones MeCha, “Adelante Sí”, el Instituto Migrante Guanajuatense, Oak Hill School, y la Oficina de la Vicepresidenta para la Equidad y la Inclusión, Yvette Alex Assensoh. Durante los seis días que estuvo en Eugene, sus apariciones se multiplicaron: estuvo en la radio pública local, invitado al programa “Ahora Sí” de Armando Morales (KLCC 89.7) para una entrevista bilingüe, se reunió con clases de Estudios Latinoamericanos, con el grupo de estudiantes de MeCha de la UO, y con representantes de MORENA en Oregón.

Sus formas son directas, su análisis también. Solalinde es un defensor de los derechos humanos con una voz y una acción inconfundibles a lo largo de las últimas dos décadas. En sus escritos, en sus homilías, en sus numerosas apariciones en los medios públicos, el mensaje de Solalinde es fácilmente comprensible: dignidad y trato humano para todos, transgrediendo las fronteras trazadas en la piel, entre etnicidades, entre nacionalidades, creencias, y clases. Fundador en julio de 2007 del albergue “Hermanos en el camino”, en ciudad Ixtepec (Oaxaca), Solalinde ha creado una red de refugio, seguimiento, y apoyo a los migrantes que atraviesan el territorio mexicano con destino a EEUU. Solalinde lucha por despertar una conciencia de la crisis humanitaria y la pasividad de todos los estados y agentes involucrados. Las dimensiones y la función de su albergue se asemejan a las de un campo de refugiados: un espacio de acogida que ha llegado a tener a más de mil personas en distintos momentos, y que el Padre Solalinde ha llegado a defender poniendo su vida en peligro, como revela en esta entrevista. Sus públicos desafíos a la jerarquía católica en México y su denuncia de las autoridades locales y nacionales

demuestran que la labor de Solalinde es efectiva: Solalinde se ha convertido en portavoz público de cientos de miles de seres humanos que no tienen acceso a una vida digna y que son tratados como verdaderos rebaños humanos en un contexto de violencias impunes, de ausencia de políticas públicas humanitarias efectivas, y tráficos masivos de personas y de estupefacientes, a menudo coordinados por criminales organizados y agentes estatales fuera de todo control. Solalinde visualiza la migración hacia el norte como una señal del colapso del estado moderno en amplias partes de Centroamérica y de México: los migrantes son actores de cambio que marcan el final de una era y el comienzo de otra. Pese a las dificultades, las prohibiciones, la violencia, los muros y fronteras, la gente marcha ocupando el espacio, huyendo de violencias cotidianas sin nombre, buscando nuevas oportunidades para una vida mejor. Pero antes que nada, marcha transformando el miedo en coraje, demandando dignidad y un completo reconocimiento de su derecho humano a una vida completa y en paz.

En la entrevista, Solalinde evoca “El sueño imposible” [The Impossible Dream], un tema de *Man of La Mancha*, la versión de *Don Quijote* estrenada en 1965 en Broadway, una canción que celebra la lucha por llegar a una estrella inalcanzable, y que imagina una marcha a través del infierno para hacer realidad nobles ideales: “To be willing to march / March into hell / For that heavenly cause [...]”. La nueva era que según Solalinde inauguran estos migrantes y refugiados es un ideal noble, un futuro de reconocimiento de injusticias y de reparaciones, del triunfo de la humanidad sobre los mercaderes de cuerpos y cosas, una nueva era que está siempre a la vuelta de la esquina.

García-Caro: Ayer estuvimos hablando del libro de “Los migrantes del Sur”, su libro que salió en diciembre de 2017 y del momento en el que [usted] decide construir el albergue. También hoy en el almuerzo hemos estado hablando

de la pelea con el obispo local acerca del albergue, la propiedad del albergue y a quién le pertenece. Me gustaría pensar en la posible expansión de la Red de albergues. Me parece una imagen muy potente, que la Red de albergues se convierta casi en una especie de alternativa directa que rompe con el muro. Es como una línea perpendicular al muro, y que supone en término simbólicos el quiebre del modelo de control... [Solalinde pide que paremos la grabación brevemente].

Solalinde:

El planteamiento primero quizá sería el significado de la migración. La emigración... si tú quieres, tiene aspectos manejables, aspectos asibles, tangibles, medibles, cuantificables, que tú puedes verlos como un fenómeno, como hacen los científicos sociales. Pero hay una parte intangible, hay una parte que no corresponde a los parámetros de los que no estamos acostumbrados a ver los hechos.

Yo le decía, en historia un acontecimiento es un hecho relevante y yo estoy seguro, yo así lo calificaría, el paso de los migrantes. La migración actual es el hecho más relevante. Es el signo más importante de una gestación de una nueva era. Primero, cuando un migrante, estoy hablando de migrantes, 247 millones de personas en movimiento, en situación de movilidad humana en el mundo –me refiero a África, pero también a América, por decir algo, pero no son las únicas migraciones– algo que tú te debes preguntar, “¿por qué tuvieron que salir?”, porque no son migraciones emprendedoras. No

son migraciones de conquista. Son migraciones forzadas. Entonces tú te tienes que plantear por qué en los lugares de origen ya no hay condiciones de vida mínimas. ¿Por qué la gente tiene que emigrar forzosamente? Porque ya no se puede vivir. Entonces esa pregunta en sí, abre las posibilidades de una investigación que te va a llevar a una caducidad sistémica. El sistema capitalista ha provocado eso porque ya no garantiza la vida de las personas. Pero aquí también caduca no solamente el capitalismo, también acaba de caducar la modernidad, el estado moderno porque ya no garantiza... El estado moderno sucumbió ante el poder fáctico capitalista y ya. Ese estado de la modernidad, ya se quedó atrás para dar paso en la posmodernidad, a un estado administrador, un estado que administra los intereses de la oligarquía capitalista del mundo.

García-Caro: Por eso mismo le preguntaba –yo sé que usted no quiere darse protagonismo– pero le preguntaba cómo la red de albergues que usted ha ayudado a crear es una respuesta perpendicular y que cuestiona y resiste radicalmente el muro...

Solalinde: Si me permites, yo podría aterrizar en estas cuestiones coyunturales, pero quisiera platicar un poquito más sobre el marco general. Porque esto que me preguntas son ciertamente coyunturales, importantes, que hay que responderlas, porque son una respuesta sistémica, a una agresión sistémica también. De atropello a los

derechos humanos.

Nada más quiero decirles que el migrante anuncia, en pocas palabras, que algo ya tronó, algo ya se acabó, ya no funciona. Entonces ellos empiezan la búsqueda de una nueva vida. Esa nueva vida pueden llamarla una nueva época, una nueva era. Pueden llamarle como ustedes quieran, pero es algo que todavía no conocemos, es algo que todavía no sabemos qué vaya pasar. Pero que está en marcha, sí. Que esté en proceso, sí. Ahora, otro tema es el tratamiento, las vicisitudes que sufre la migración en tránsito, tanto de África hacia Europa en el Mediterráneo, como del Sur a Estados Unidos por México. El equivalente al mar Mediterráneo –el peligro, el riesgo– es México. México, como país de tránsito, es peligrosísimo y tantos muertos o equivalentes, no sé, han cobrado el Mediterráneo, como el paso por México. Entonces conociendo esto, sabiendo esto, ya podemos entender que tenemos como acontecimiento una lucha sistémica entre dos polos: uno, el sistema capitalista, representado por Donald Trump, que no quiere a los migrantes, que es una resistencia contra los migrantes. Por otro lado, también están los migrantes que tienen vida propia, que no se asustan con Trump y que tampoco se inhiben con las legislaciones más racistas y más antiinmigrante que te puedes imaginar.

Tenemos los dos bloques que se están enfrentando. Yo no quiero llamarlo enfrentamiento porque no es enfrentamiento. De parte de los supremacistas, sí. De parte de los capitalistas, sí. De parte de los agentes del

estado al servicio de los poderes fácticos capitalistas, sí. Es una agresión. Pero por parte de los migrantes, no. No es una guerra, es una resistencia. Es un poder muy grande, de caminar y de avanzar; donde tienen que avanzar contra todos los riesgos, contra todas las amenazas. Como si tuvieran un chip que nadie puede detener. Eso es lo que yo veo.

Ahora sí, podemos hablar. En el sur me tocó como misionero, sacerdote que además sí se da cuenta de todas estas cosas de las estructuras capitalistas y de todo esto, por el conocimiento que tengo, de haber tenido la oportunidad de haber estado en muchos lugares y confirmar eso. En la Unión americana, en 2013 me sirvió muchísimo visitar veintiseis estados de la Unión americana con motivos de una caravana que tuvimos de migrantes. Entonces entre preparación y la ejecución de la caravana, sí visitamos veintiseis estados. Me impresionó mucho conocer un poco más las entrañas de EEUU en relación, precisamente, con la migración. Siempre teniendo como eje transversal que lo va tocando todo. Y estuve en el Congreso y estuve oyendo a congresistas cómo hablaban de la migración, si se hacía o no se hacía la reforma migratoria. A Nancy Pelosi la escuché, y todo lo que decían me impresionó.

Entonces, todo eso que viví me ha ayudado para que, en el sur, que es donde me tocó estar, empezó a gestarse un cambio como respuesta. Cuando yo llego, yo no sabía qué pasaba. Lo que estaba sucediendo y lo que iba a suceder más adelante con los migrantes, ni

siquiera lo imaginábamos. Estaba todo como oculto, no se visibilizaba. Hubo un momento en el que tuve que tomar la decisión, porque estaba amenazado de muerte. Y yo dije, “¿qué hago? Si me callo, tengo que huir, tengo que salir y dejar las cosas como están. O quedarme y aunque me arriesgue, pero cumplir con el acompañamiento que como sacerdote, como misionero tengo que dar con las personas migrantes”.

A seis jesuitas, los amenazaron de muerte con armas. Los zetas. Entonces ellos entendieron y se fueron, pero me dijeron: “tienes dos caminos. Uno, que pidas ayuda al centro Miguel Agustín Pro, de los Jesuitas en México y que empiecen a ver cómo van a tratar este asunto; o que te vayas, que te salgas que te van a matar”. Un padre, un compañero mío me lo dijo: “no hables como estás hablando porque te van a matar”. Ahí me amenazaron y me tuve que callar. Yo me quedé pensando, y no me dio tiempo ni siquiera de decidir. Era necesario hacerlo. Tenía dos caminos, o llamar a la presa de plano y empezar a publicar todo eso. Y opté por llamar a la prensa, darlo a conocer y hacer todo el escándalo posible para que se dieran cuenta de lo que estaba pasando.

A partir ese momento, se empezó visualizar todo lo que estaba pasando, quiénes eran los que estaban amenazando a los migrantes, qué querían hacer con ellos, qué proyectos de negocios masivos tenían que hacer con ellos en cuanto a secuestros, a todo esto. Y claro, vinieron años terribles: 2007, 2008, 2009, 2010, hasta el 2012 todavía fue muy fuerte. De 2012 en

adelante, fueron amenazas, atentados esporádicos. Pero ya no fue esa tensión constante, como que ellos fueron perdiendo terreno. Un punto clave fue cuando en 2010, hace un secuestro de 50 migrantes, otra vez vuelvo quedarme en la opción. Eran 50 migrantes que habían secuestrado, yo tengo 21 testigos y el gobierno de Oaxaca y el gobierno federal me dicen, “si el padre Solalinde no pone una denuncia penal contra los que estaban haciendo eso, o sea los zetas, no podemos hacer nada”. Así de fácil, fíjate. “Si no lo pone, no podemos hacer nada”. Y yo dije, “voy, otra vez, a estar en la misma situación. Si no denuncio, pues me tengo que ir y ya. Pero si denuncio, me tengo que quedar y yo no voy a vivir dos días aquí; no me van a dejar vivir”, decía, “me van a matar”. Y tuve que tomar la decisión. Ese 22 de diciembre, de ese año, tomé la decisión, y puse cuatro demandas contra los Zetas. 2010.

García-Caro: 2012 es cuando se tuvo que marchar de Oaxaca.

Solalinde: La situación se fue empeorando. Entonces, yo las puse el 22. El día 23, yo experimente una situación que he calificado de “pre-muerte” porque no sé cómo llamarle de otra manera. Yo estaba seguro que iba morir segurísimo que iba a morir. Eso el 22. El 22 yo dije, “no voy amanecer una...”

García-Caro: ...crónica de una muerte anunciada, como la novela de García Márquez...

Solalinde:

...yo así lo sentía, así lo sentía. Y amezco el día 23 y yo dije, “¿vale la pena vivir así con miedo? No. ¿Y los migrantes?” Estaba así [completamente lleno] el albergue. La primera vez que yo recuerdo, la primera vez que íbamos a disfrutar la nochebuena, porque nunca habíamos tenido la oportunidad de tener una nochebuena, nunca. Yo llamé a todos y le dije, “miren, estamos realmente amenazados. Estamos realmente amenazados de muerte, pero no vale la pena que estemos viviendo escondiéndonos, y viviendo con miedo. No vale la pena y vamos a olvidarnos de todo. Si nos matan nos matan, pero esta navidad, la vamos a celebrar bien y vamos a estar alegres y vamos a poner música y vamos a poner adornos, y vamos a hacer una cena muy buena”. Y así lo hicimos. Y pasó esa navidad como la primera y la única que habíamos tenido en ese momento. Después me dejaron vivir y seguí viviendo. ¿A qué se debe eso? A que yo creo que se visibilizó tanto la cuestión de los migrantes, todo lo que querían hacer con ellos, para hacer secuestros grandes y masivos que se les calentó la plaza. Se les calentó la plaza y ya no pudieron con tantos medios, ya no pudieron hacer nada, porque todos los reflectores estaban puestos en ellos. Optaron mejor por no mover más problemas y se retiraron a Veracruz. Y luego de Veracruz al norte. Y luego en el norte decidieron que para qué estar peleando tanto conmigo en el sur, si allá en el norte podían esperarlos tranquilamente y secuestrarlos allá. Entonces ya no hicieron nada, se esperaron a que llegaran solitos.

García-Caro: Aquí hay un argumento o una lógica que es relativamente difícil de entender fuera de México; la de un grupo paramilitar que se sale del gobierno, los Zetas, que se dedica a secuestrar y asesinar en masa a cientos, posiblemente, o miles, de ciudadanos mexicanos, pero también centroamericanos. Es difícil entender la finalidad. Es decir, que les roben es una cosa, incluso que puedan comerciar, se puede especular.... Pero ha habido gente que se ha metido a investigar cuáles son las motivaciones de los Zetas para llevar a cabo esta violencia...

Solalinde: Los Zetas no eran así, como fueron después. Yo creo que ellos, a pesar de todo, eran gente con educación. Todos católicos, todos con una educación de élite, del ejército. Pero les pasó algo. Felipe Calderón empieza a hacer su guerra absurda contra el narcotráfico y entonces de alguna manera los golpea y por un momento los descapitaliza, y ellos no pueden estar recibiendo la droga a crédito. Esas cosas no se hacen, se pagan inmediatamente. Porque no sabes si a los 5 minutos te van a matar a ti o van a matar al otro. Ellos no tenían dinero, entonces descubrieron, vieron porque era su ruta desde Chiapas, desde Tenosique; tanto por Tapachula como por Tenosique, descubren el flujo migratorio. En 2006, Felipe Calderón, en diciembre, hace un operativo en la frontera sur. En ese operativo de la frontera sur, no hacen nada de nada contra nadie, pero provoca una contención del flujo migratorio. Se retrasó el flujo

migratorio por meses, Cuando ya retiró todo porque no iba a hacer nada, la gente empezó a pasar por grupos de 800, por grupos de 100 en cada tren. Dos mil porque una vez llegaron dos mil en un mismo tren, y en el albergue llegaron 1200 personas porque es la cifra máxima que ha entrado juntos, todos a la vez. 1200 personas.

García-Caro: ¿Cuál es la capacidad del albergue?

Solalinde: El albergue puede tener una capacidad muy poca, pero tiene mucho terreno, tienen 16,000 metros cuadrados. En un momento dado, puede hospedar a la gente en el piso o donde sea, caben miles. Como un campo de refugiados.

 Cuando llegan ellos y empiezan a pasar, los Zetas empiezan a descubrir cosas; empiezan a experimentar. Primero, extorsionarlos. Pero no era suficiente, los Zetas no eran tan corrientes –por decirlo así– para conformarse con extorsionarlos, si no son asaltantes. Ellos van en grande. Entonces empezaron a descubrir cómo... los migrantes son pobres. Los migrantes del sur no tienen dinero, pero empezaron a pensar, a ver: “Ellos no, ¿pero a dónde van? A EEUU. Ahí tienen algún conocido, o familiar. Aquí no hay dólares, pero allá sí hay dólares”. Pensaron que podían sacarles el dinero a los familiares, y no sabían si los familiares iban a responder o no. Y empezaron a hacer las pruebas, a mi me tocó cuando empezaron a hacer esto, los familiares empezaron a llamarme a mi, directamente a mi. “Padre, me están

pidiendo dinero porque dicen que están secuestrados”. Y dije, “pues déjenme ver”, porque yo no sabía nada, a penas empezaba esto. Cuando ya me di cuenta, descubrieron ellos que los familiares sí podían pagar, y que la vida de un pariente, que la vida de un pobre vale mucho para ellos que sí estaban dispuestos a pagar. No sabían ni cuánto iban a cobrar, empezaron a probar cuánto era lo que podían pagar, hasta que llegaron más o menos a una cuota que era de 1,000 hasta 3,000 dólares por persona. Y los empezaron a pagar.

Después hicieron técnicas, las técnicas de convencimiento. Se llevaron gente a un lugar donde había una señal de celular, y luego llamaban a un familiar y se los sacaban. Los que eran por la buena, no los golpeaban, sobre todo los guatemaltecos, ellos no pelean, no se resisten. Ellos pagan porque tienen redes sociales muy importantes, son indígenas la mayor parte. Ellos pagan, no los maltratan; casi no los secuestran a ellos, pagan de antemano y ya no los secuestran y pasan. Porque la ganancia no le genera problemas al narcotráfico. Así le hicieron y se dieron cuenta de que los pobres valen. Los que no podían pagar en un principio, los dejaban ir. Pero como luego regresaban con nosotros, nosotros formábamos testimonio, poníamos la denuncia y empezamos a cuantificar, cuántos los secuestraban. Y pudimos darnos cuenta por investigaciones que secuestraban a 10,000 migrantes cada semestre. Cada seis meses, con una ganancia de veinticinco millones de dólares. Cada seis meses. De los que nos dábamos

cuenta. Obviamente era muchísimo más, pero no era posible registrar eso, más de 10,000 migrantes.

Ellos se dan cuenta de que, si ellos dejan personas vivas, van a hablar, y entonces no quieren que hablen y empiezan a matarlos. Empezaron a llenar pozos, los llenan de cuerpos. Empezaron a llevar a los lagartos – porque en la zona donde ellos estaban llevando a cabo los secuestros, había lagos con lagartos y los lagartos se los comían– luego empezaron a llenar cuevas, en Veracruz. Finalmente inventaron la técnica: un Zeta que se llamó –porque yo creo que ya lo han de haber matado– el Borrego, inventó esta técnica de los tambos de 200 litros. Se necesitaban varias personas: se necesita primero un sicario, un sicario que se encargaba de matarlos nada más. Luego el carnicero, se encargaba de destazarlos para que cupieron los cuerpos en tambos de 200 litros. Y luego el otro era el cocinero o el pozolero, para cocinarlos. Ya tenía experiencia de cómo hacerlo para no dejar más que restos calcinados. Pero aún así, todavía había otro más que en los últimos años hemos estado descubriendo. El último era recoger el resto de los tambos y luego irlos a tirar, pero no en la misma fosa, sino en diferentes fosas para que costara todavía más trabajo, si hubiera algún resto con ADN, pues no habría manera de cómo hacerlos. Como sucede en Colinas de Santa Fe, en Veracruz. Solecito descubrió eso, que sus familiares fueron encontrando restos de un familiar, pero les llamó la atención que sólo había uno o dos, pero los demás no estaban. Al principio pensaban que los demás

se habían calcinado, pero después encontraron un resto de la misma persona en otra fosa. O sea, el crimen perfecto.

Ese día cuando pensamos que me iban a matar, pues dijimos, “nos la jugamos” sin saber si de veras me iban a matar o no. Pero yo estaba seguro de una cosa, no me podía quedar callado, ni tampoco podía dejar de poner una denuncia, cuando se debía de poner. Pero después no me mataron. Varias veces, los Zetas intentaron matarme, varias veces. Pero yo sigo pensando, hay algo que yo no entiendo: por lo menos una vez, en febrero de 2008, un Zeta llamado el Reinoso dijo que esa misma noche él iba a entrar a matarme con sus propias manos, fueron sus palabras. “Con mis propias manos”. Esa misma noche, entró, pero no a matarme. Entró e hizo una especie de rito. Yo me dormía en una camioneta “tracker” porque no había dónde dormir, y dejaba la ventanilla abierta porque hacía mucho calor, pero cerca de la capilla porque ahí se dormían los migrantes. Yo los estaba cuidando, los estaba vigilando que no les pasara nada. Y esa noche yo me quedé dormido y entró el Reinoso. Con pistola en mano, metió la mano y me hizo así arriba de mi cabeza y se salió, pero no hizo nada. Un cocinero que se quedaba a dormir ahí, lo vio porque en ese momento había cerca del albergue, una torre con un foco muy fuerte, prácticamente se iluminaba todo el patio del albergue, aunque no tuviéramos luz. Yo pregunté a ese mucho en la mañana siguiente, me dijo “padre, entró una persona”, y ya me describió todo

como había pasado. ¿Y le dije, “estás seguro? ¿Cómo era?”. Ya me lo describió: era güero, rubio, ojos claros, chaparrito, delgado. Yo lo conocía bien. Entró, pero no me hizo nada, pero me llamó la atención. Pasaron dos años. A los dos años yo me quedé siempre con la curiosidad de por qué no me habían matado: tenía el arma, había dicho que me iba a matar con sus propias manos, entró él, no había ninguna defensa ni ninguna resistencia. Me hubiera pegado unos dos balazos ahí y ya, ahí me quedaba.

Dos años después, un joven que antes era pollero –trabajaba como guía, era su trabajo, era un trabajo, como cualquiera, pero no abusaba de las personas, no les cobraba más, les cobraba la mitad, y la otra mitad lo recibía en el domicilio en EEUU, lo entregaba a su familia, sin ninguna queja de haber abusado con las mujeres, ni nada. Este muchacho se llamaba Juan Carlos, era creo que de Salamanca. Él llegaba conmigo, yo lo veía como cualquier persona con un trabajo, yo lo veía entonces como un tráfico de personas. Pero sucede que un día los Zetas lo obligaron a trabajar para ellos. Todos los coyotes así, los obligaron a trabajar para ellos, y los amenazaron de muerte. Pero se dio cuenta de que los entregaba para el secuestro, o para todo. Él era un hombre de conciencia, no le gustó eso y empezó a sentirse mal y mal. Un día le pasó algo que le sucedió a él, él supo que lo iban a matar. Y dijo, “pues si me van a matar, pues que sea con provecho y voy a hablar”. Y habló y pidió hablar con una persona de gobernación y yo hablé con

la persona de gobernación, y oí todo su testimonio, yo lo grabé. Le dijo el agente de gobernación, “oye, alguna vez han amenazado de muerte al Padre, ¿los Zetas? Sí”. Y él describió esa vez. Dice que cuando Reinosa me iba a matar, ese día le habló por teléfono a su jefe. Su jefe se llama o se llamaba Adrián, en Piedras Negras. Hay dos Adrianes: el hijo, que estaba afuera. Y otro el papá Zeta, que estaba adentro de la cárcel. Y el papá desde ahí movía todo, movía 150 polleros. Y él habló y le dijo, “oye, te hablé nada más para confirmarte la ejecución del cura”. Juan Carlos, que le decían el Chacal, estaba ahí, y cuando él oyó, el sabía de lo que estaba hablando porque era mi amigo, pero no dijo nada, se quedó callado nada más. Le dijo a Adrián, “haz tu trabajo y por ahora deja al cura”. Esa fue la respuesta que le dio. “Haz tu trabajo y por ahora deja al cura”. Por eso es que él entró y no hizo nada, pero yo creo que ellos tienen como un rito, que, si ya había dicho algo, porque entró de todos modos al albergue, me tuvo pero no me mató. Esa fue la primera vez que yo me interrogo, ¿por qué no me mató? porque Adrián no me conocía. Es posible que Juan Carlos haya hablado con él y le haya dicho, “no mira, este cura no se mete con nosotros, él nos deja actuar”, no sé que le haya dicho.

Luego hubo otras veces en que me hubieran matado, pero no me mataron. Yo muchas veces me he preguntado por qué si yo fui el que más persiguió a los Zetas, el que más les impidió, el que les metió denuncias penales. ¿Por qué no me mataron? Yo quiero creer que tal vez hubo

alguien en esa organización que fue como mi protector. Yo creo, porque pasando el tiempo, en 2013 cuando yo hice la caravana de migrantes para acá, en Tennessee, se acercó gente del cártel del golfo. Allá me pudieron haber contactado cuando querían. Y me dijo, “mira, yo vengo del cártel del golfo y mi jefe te manda a saludar y te manda decir que, en primer lugar, a ti te respeta mucho porque tienes muchos pantalones. Y él respeta mucho a los valientes y contigo no se mete. Y te quiero decir que vamos a empezar a cobrar derecho de piso, que vamos a cobrar 1200 por cada migrante, de frontera a frontera. Pero queremos decirte que no les vamos a hacer nada. Los que no puedan pagar, se van a regresar hasta que puedan pagar”. ¿Y le dije, “me aseguras que no les van a hacer nada?”. “Sí –me dijo– no les vamos a hacer nada. Pero eso sí, no te vamos a toda nunca por las razones que te dije, pero si tú enfrentas nuestro negocio de narcotráfico, ahí sí eres hombre muerto”. Le dije, “a mi no me interesa eso. Yo no soy policía. Yo soy pastor, me interesan los migrantes no la droga, eso es otra cosa”. Como al mes y medio de que había sucedido eso, voy a Reinos y fui a la bendición de una Casa del Migrante. Tuvimos una pequeña conferencia de prensa, y cuando acabó la conferencia, se acercaron dos personas, muy fornidas, de rojo. Yo pensé que eran periodistas – mis escoltas estaban, yo tenía ya como dos o tres años con ellos– y estaban a dos o tres metros de donde yo estaba y ellos no oyeron la conversación y me dicen, “mira, nosotros somos de los mismos que te saludaron

allá en Tennessee, en EEUU. Ya sabes quiénes somos”. Y me dijeron, “no tenemos ningún asunto, sólo venimos a hacernos presentes, a saludarte, nada más. No hay nada, ningún asunto contra ti, ninguna nada”. Yo ya ni les pude decir nada a mis polis.

Fuimos a visitar una cruz afuera, anduvimos por varios lugares y llegamos finalmente a un restaurant, donde nos invitaban personas de los organizadores de la Casa del Migrante. Una mesa pequeña. Y una de ellas, de las religiosas –yo les comenté lo que estaba pasando– y dice, “a ver, permíteme tu tablet”, a uno de los que estaban ahí. Y empiezan a ver las fotos y en todo momento estuvieron atrás de mí. En todo momento. Mis guardias, ni caso. Pero estas dos personas estaba siempre atrás de mí, los de rojo. Ahí estaba uno de ellos, el comandante se había salido a fumar fuera del restaurante, y me dejó.

García-Caro: ¿Sus escoltas son de la policía municipal?

Solalinde: No, son de la PGR, y son agentes de seguridad personal de la PGR. Así es que cuando yo me di cuenta de eso, dije, “este comandante ni siquiera se dio cuenta, y por salir a fumar, me dejó solo”. Pudieron haberme matado ahí y ya, entonces yo pedí que lo cambiaran y lo cambiaron. Pero eso sucedió. De ahí ya nunca más me volvieron a contactar.

García-Caro: Esa escena que está describiendo, los escoltas se van a fumar y se quedan bien pegaditos los narcos, es

una escena de película mexicana contemporánea, en realidad. En la que el estado hace la vista gorda. Parece como que hay dos estados. Yo creo que para mi esta es la pregunta más importante del México contemporáneo. Tengo un colega en la universidad en NY [Oswaldo Zavala] que dice que el narco no existe, que los carteles no existen, su libro se titula *Los Carteles no existen*, y acaba de salir en México. Según él los carteles no existen porque esto es en realidad una ficción que el estado ha montado, y en realidad todos son ramificaciones del estado, ni siquiera en descomposición, sino del estado. Yo no estoy tan seguro de esa tesis y me parece un poco descabellada, creo que el estado mexicano no tiene capacidad organizativa para que se produzca tal control. Sino más bien hay una descomposición en todos los niveles del estado, y casi una regionalización de poderes feudales, podríamos decir. Lo que queda es estado represor residual, en estados como Oaxaca, con gente como Ulises Ruiz antes, y ahora quizá un estado que regresa con MORENA. Si gana MORENA: ¿qué capacidad hay de recuperar un estado garantista? Son muchas preguntas juntas. Primero la descomposición, si es así; y segundo, de qué forma se puede regresar a un estado de garantías sociales y jurídicas.

Solalinde:

Yo creo que sí es muy posible... el estado del daño, el deterioro del estado es muy grande. Porque prácticamente no hay ninguna institución del gobierno que no esté infiltrada por el crimen organizado. También

es cierto que la corrupción es muy grande y que el estado se ha reducido ante el poder fáctico capitalista. Sin embargo, no todo está perdido todavía, todavía no está perdido todo. Y creo que México tiene todavía muchos recursos para impulsarse, para defenderse y para autorescatarse. Andrés Manuel sí pienso que pueda canalizar el hartazgo de la gente, pero también lo que va a hacer es lo del Pipila. Él va a tratar de dinamitar a la puerta, para que podamos entrar. Entrando, él no es el que tiene que decir cómo se van a hacer las cosas porque nadie quiere, ni él tampoco ser un mandatario presidencialista. Él no puede, no quiere ser una continuación de los mandatarios priistas. Entonces lo que va a hacer él es entrar, para que el pueblo gobierne, pero esto suena romántico si no hablamos de los cómo, de las organizaciones, de los tiempos. Él va a entrar, vamos a entrar nosotros y entonces vamos a tener que empezar a organizarnos.

¿Cuál es la esperanza de rescate? Primero, recuperar la soberanía interna. No estoy hablando de la emancipación económica, esa es otra cosa, es un rollote grandote. Pero ahorita de momento hacia nosotros, recuperar primero la consciencia de lo que somos, la identidad. Valorar nuestras raíces de los pueblos originarios indígenas, recuperar eso. Después, creer que podemos producir lo nuestro, que podemos salir un poquito de la esfera capitalista consumista, y empezar a consumir nuestros productos, lo que nosotros tengamos. Ahí está un principio de liberación muy interesante, el

poder capitalista sobre México, se basa exactamente en la dependencia económica. Pero si nosotros dejamos de consumir cosas que podemos consumir en nuestro mercado, la influencia, la dependencia, va a disminuir. Nosotros tenemos tianguis, tenemos ropa, tenemos todo. Pero podemos también producir cosas que sí necesitamos, más limpias, más orgánicas más sanas, y que podamos inclusive, por qué no, pensar hasta una economía de trueque. No como un futuro, sino como estrategia de sobrevivencia y resistencia, mientras buscamos la forma de cómo incidir en el mercado internacional, de una manera menos dependiente. Pero eso lo dirán los economistas, “eso no”. Pero hablamos un rescate de México, sí.

Tenemos una riqueza cultural muy grande, una riqueza espiritual todavía la tenemos, como para ir reduciendo la corrupción. Andrés Manuel solamente es el pretexto, para que en realidad toda la gente capaz, porque estamos mucha gente muy capaz que podemos organizarnos desde abajo y construir un nuevo país. Yo no sé si han tenido ocasión de conocer Cherán. Ahora ya con la organización nueva que tiene, es un ejemplo padrísimo de liberación, de autonomía. La seguridad en manos del pueblo, ahí se llaman ronda, porque la gente misma hace turnos y se rola la seguridad y tiene seguridad. Y luego tiene un consejo mayor que es la autoridad. Ese consejo mayor está nombrado por las diferentes fogatas. En las esquinas cuando se ponen a platicar qué pasa, lo nombran. O sea, no puede haber nada más democrático

que eso. Diego: el papel de las mujeres en Cherán Ahí las mujeres perdieron el miedo, hicieron que los hombres perdieran el miedo y ellos se administran. Además, una cosa muy inteligente: ellos no tuvieron que romper con el gobierno, con las instituciones. Si no que supieron cómo utilizarlas, cómo aprovecharlas para sus propósitos. Que les permite tomar distancia de los partidos, ahí no hay partidos políticos. Entonces ellos cuidan sus bosques, cuidan sus recursos. Acabo de esta cuando cumplieron 7 años.

García-Caro: ...fueron influenciados por el movimiento zapatista...

Solalinde: ...Un poco, pero es muy diferente. Mira, ellos han tomado distancia, son hermanos, pero han tomado distancia de la experiencia zapatista. Los zapatistas tuvieron que hacerlo así porque era una guerra. Ellos [Cherán] ya no tuvieron que hacer una guerra armada, tuvieron que hacer una guerra inteligente, estratégica. Mientras los zapatistas no quieren saber nada del gobierno, no reciben nada del gobierno. Acá no; acá dijeron sí a los usos y costumbres, y todo lo que sea del gobierno venga para acá, porque es nuestro, es del pueblo, pero no impide nuestra libertad. Entonces están usando al gobierno para el desarrollo y la consolidación de esa experiencia. Llevan 7 años de una nueva educación diferente, donde los niños y los jóvenes están entrando en razón de lo que está pasando, y tú pudiste ver ese día del aniversario: desfilaron 58 escuelas y cada escuela representa un cuadro distinto, donde se

ve la conciencia de las niñas, de los niños. ¡Qué cosa más increíble! México puede lograr algo parecido, no como una receta de cocina, pero sí como una inspiración muy profunda de lo que sí podemos hacer.

Yo creo que México puede salir adelante y ser un país más igualitario. Si creo que vayamos a irle bajando a la oligarquía y no dejarles todo, porque estos son voraces porque son adictos. Un magnate es un adicto, un adicto al dinero. Hombre o mujer, no me interesa, ellos ya viven para tener y no hay nada más desequilibrado, más loco, más enfermizo que eso. Pensar que el sentido de la vida, el objetivo de la vida, es vivir para tener cosas que nunca te vas a llevar, que te van a quedar aquí. Yo he visto tantas cosas aquí en Estados Unidos que digo, “¡pobres hombres!”. Ese 1%, yo no estoy enojado con el 1%; siento mucha compasión por ese 1%, porque son las principales víctimas más cercanas del núcleo capitalista. Ellos están en el corazón del capitalismo y son los primeros que se los está fregando el capitalismo; ellos no viven, no van a vivir. Van a tener.

¿México puede rescatarse? Sí, se va a rescatar, pero necesitamos poco un poco un avance, un mínimo de confianza para la gente en sí mismos. Esperanza la tenemos, pero necesitamos confianza y ese día—porque vamos a ganar—ese día estamos ya discutiendo de muchas maneras en las redes, cómo lo vamos a festejar. Yo tengo ideas, como Solalinde, yo tengo ideas de cómo lo vamos a festejar anticipadamente. Yo tengo dos signos: primero voy a hacer un grupo de mujeres,

“Mujeres por la Paz”, y lo voy a hacer ya, y voy a invitar a mujeres de todos los partidos, de todas las religiones; a las esposas de los candidatos con la condición de que ellas vayan solamente como mujeres, y prepararlas para que entiendan que ahí son mujeres, sus títulos se quedan afuera, sus esposos y los partidos políticos y las creencias y los pedigrees, todos se queda afuera. Ahí nomás van a entrar como mujeres. Y si es posible vamos a hacer un signo muy bonito esto.

Es toda una planeación, va a ser una planeación simbólica de las mujeres que se van a encontrar. Es un encuentro de las mujeres para ver ellas, independientemente de los vaivenes electoreros, que van a hacer por México. Ellas, las mujeres, solamente las mujeres, sólo mujeres. Entonces vamos a reunirnos en un lugar simbólico para que ellas digan. Y a partir de ahí generar un grupo de incidencia política, como autoridad moral. Muy importante que jalen a las demás mujeres y que orienten hacia dónde se quiere llegar con México. Cherán es el ejemplo; es un ejemplo que vivimos en Cherán.

Voy a convocar a jóvenes, un grupo de “Jóvenes por la Paz”. Voy a convocar a los y las jóvenes para que hagamos un canto simplemente. Un canto, una canción. En algún lugar que no sé todavía, simbólico, y que cantemos “Sueño Imposible”. Ese canto del *Quijote*.¹ “Sueño Imposible”, pues hacerlo y pensar que sí podemos soñar, que sí podemos cambiar al mundo. Soñar. Y luego, el día que ganemos, yo pienso invitar a toda la gente, a toda

la gente a que con un signo de liberación, pero también de darle gracias a Dios, saquemos campanitas. Todos tienen campanas en sus casas, y la saquen a la calle y las empiecen a sonar. Chiquitas, grandotas, las que sean. Campanas de libertad de México, la independencia de México, como comienzo de una nueva Independencia, ahora económica. Pero eso lleva tiempo, no vamos a enfrentarnos ahorita con la macroeconomía pero nos vamos a concentrar en nosotros, consolidando nuestra identidad, nuestros valores, nuestros recursos y las dinámicas de una vida mejor. Yo pienso que se puede.

Contreras-Medrano: Tengo dos preguntas sobre lo que estás diciendo ahorita, sobre seguridad y sobre Andrés Manuel. Primero la de AMLO porque está más conectada. ¿Qué estrategias podemos seguir o qué estrategias MORENA debería replantear para atraer más votos? Los votos que eran de Marichuy, para atraer ese voto. ¿Qué estrategias se deberían de seguir para atraer sus votos hacia MORENA?

Solalinde: Yo la única estrategia que he empleado con la gente, decirle, “mira, yo no soy de ningún partido– y de verdad, no soy de ningún partido, nunca he sido ni seré de ningún partido– pero soy una persona consciente y soy un agente de cambio, y me interesa que las cosas cambien. No pueden seguir como están”. Toda mi influencia, mi prestigio, la estoy poniendo al servicio del cambio y el único que puede cambiar, es Andrés Manuel. Él no va hacer el cambio total, va a ser como la transición. Pero

va a empezar entonces convencer a la gente. “Si no, qué opción me das, ¿Meade?”. ¿Puede cambiar el PRI? No. El PAN? El pan tuvo 12 años. ¿Por qué antes no y ahora sí? Tuvo toda la oportunidad y no lo hizo. Por qué lo vas a hacer ahora”. Entonces decirle, “te caiga bien, te simpatice MORENA o no, ¿o si crees que Andrés Manuel tiene muchos defectos o muchos errores?”. Decirles que sí. Pero es el único que puede sacar al PRI de los pinos y es el único que puede ayudarnos a empezar a cambiar. O lo tomas o lo dejas, pero si no estás con él, entonces de una vez ve votando por Meade, ve votando por el PAN, no hay de otra. No hay otro argumento, no hay de dónde. Ya faltan dos meses para las elecciones y no hay candidato más que los que ves; los demás son más de lo mismo, es para apuntalar el sistema capitalista, para condenar a México a la violencia y a la desigualdad. Entonces no hay más que poner todo nuestro peso por la única esperanza de cambio. Como dijo un atinado lector de la Jornada, él dijo, “a mí no me cae bien Andrés Manuel. A mí me interesa que cambie. Yo voy a votar por él, después ya que ganemos, ya me agarraré de las greñas con él”. Así lo puso en la sección de dinero, y se me hizo lógico. Sí habrá personas que no les convence Andrés Manuel. Seamos realistas, no tenemos el líder ideal; no existe, no hay el líder ideal, pero es lo que tenemos. O lo tomas o lo dejas. O lo tomas para que trates de cambiar, luchar por el cambio, o te resignas a seguir viviendo como estás viviendo hoy. Así de fácil es el planteamiento, no hay otra cosa, no hay opción.

Contreras-Medrano: La ley de seguridad interior ¿qué crees que hay detrás?

Solalinde: Pues lo que se ve, no hay detrás nada, todo está manifiesto. Está puesta ya, como lo que pasó en Honduras. Mira, en Honduras primero aprobaron una ley parecida de seguridad interior; luego viene Juan Orlando y consolida la dictadura descarada, apoyado por Estados Unidos. Y como protestas, viene la ley de seguridad interior aplicándola y la están aplicando con las fuerzas armadas, con el policía. Igual quieren hacer con México, pero México no es Honduras. México no es Honduras, cuidado porque si calculan mal, pueden perderlo todo. Ahorita todavía Andrés Manuel ha sido muy inteligente en decirle en broma, pero se lo dijo: “miren, sean inteligentes y salgan lo menos mal posible”. Se los dijo, “no la hagan de tos, no hagan más problemas”. Si la gente no los quiere, o qué van a disimular, ¿un fraude? Cuidado porque ni él va a poder contener a la gente. Yo mismo digo, estoy por la paz. Pero nadie puede decir que la gente no se vaya aventar, y en un último caso, a mí no me gustaría porque con la violencia perdemos todas y todos. Pero si orillan al pueblo a otro camino por la sobrevivencia, la violencia es legítima y entonces sí entraremos a ver cómo. Hasta ahorita estamos pensando en cosas pacíficas, en cosas de procesos estamos pensando, en procesos de cambio. Estratégicos y pacíficos. La oligarquía a través de sus voceros que son Videgaray y Peña y Made y el Nuño, se empeñan en aplastar al pueblo e imponerse, quién sabe.

Contreras-Medrano: ¿Crees que hay intervencionismo de EEUU?

Solalinde: Ciertamente sí. Estados Unidos va a querer siempre a los incondicionales, pero en un momento dado, si ven la de perder, ellos son pragmáticos. “A mí no me importa que seas tú o tú compadre. Quiero que me entreguen lo mío. Punto”. No hay problema, porque además Andrés Manuel, como principio de estos procesos, no tiene la fuerza, no tiene la capacidad de enfrentar directamente, en un primer momento los poderes fácticos capitalistas. Pero va a empezar a poner cosas que van a buscar una mayor igualdad, un mayor desarrollo para la gente. Tiene que iniciar procesos porque si ahorita trata de hacer algo, ni el polvo lo va a apoyar a la hora de la hora, porque es un pueblo miedoso, un pueblo ignorante, que la verdad le falta mucho para leer. Pero si puede empezar procesos de concientización, de organizaciones; generar estructuras de información hacia la gente y de participación y decisión; de la gente hacia arriba. Eso sí puede hacer, cuadros de participación muy amplia de conciencia; campañas donde nos consolidamos como México, Yo pienso que se puede. Mira, Evo Morales él me enseñó mucho. En Bolivia yo vi muchas cosas muy bonitas; en Bolivia, por ejemplo, ¡no vi que odiaran a los pinches ricos! Hay un respeto para todos. Hay oligarquía, pero la gente está toda con Evo y con estos procesos. Ellos están solitos, ni caso les hacen, ya pueden hacer lo que quieran. Estados Unidos obviamente sí quiere la riqueza,

el litio y todos los recursos que tiene Bolivia. Los quieren, pero no puede hacerlo porque están todos unidos en torno a Evo Morales, y Evo Morales ha encontrado la forma legal de cómo poder continuar al frente, porque sabe que ahorita hace falta todavía él.

Entonces sí podemos hacerlo. Podemos recuperar el agua, podemos recuperar el petróleo, lo podemos recuperar. Claro que sí.

García-Caro:

Se acaba, justo, de perder como final ya completo de la Revolución Mexicana. Recuerdo que cuando estuve [en México] en el 2013 al 2014, que justo estaba pasando la legislación con Peña Nieto, para poder privatizar por primera vez a Pemex, poder empezar a privatizar la industria petrolífera. Ese es justo el final del Cardenismo Revolucionario; es el último clavo que le faltaba al ataúd de la Revolución. Esto es uno de los principios básicos de soberanía, que es el de la propiedad comunal, de los productos minerales y de las reservas nacionales. Eso es de lo primero que habría que cambiar.

Solalinde:

Otra cosa que tiene que cambiar –y no me lo están preguntando– pero va a ser muy emocionante, es la iglesia: la jerarquía. La iglesia ha llegado tarde a todos los eventos de la historia de México. En la independencia estuvo del lado de los conquistadores y de los colonizadores. Estuvo del lado de ellos. En la Reforma, estuvo de lado de los conservadores, de la monarquía.

García-Caro: ...aunque fue un cura, como Solalinde, el que empezó la independencia...

Solalinde: ...en la Reforma, la iglesia estuvo en contra de los liberales. En la revolución igual. En la Guerra Cristera, ahí se le salió a la jerarquía, los curas y el pueblo laico. Ellos solitos. La jerarquía no tuvo nada, más que al final en los Arreglos: al final, como la iglesia es muy de obediencia, impusieron los Arreglos. Hoy vuelve a lo mismo la Iglesia: el pueblo otra vez vuelve a enfrentarse a la oligarquía, a la tiranía –porque es un gobierno tiránico el de Peña Nieto. Entonces ahora lo que toca es unirnos. ¿De qué lado va a estar la Iglesia? si la Iglesia –la jerarquía– vuelve a cometer el mismo error y no apoyar al pueblo, se va a quedar sola. Y otra vez la van a seguir marginando; otra vez porque la iglesia somos los bautizados, no la jerarquía nada más. Nosotros somos los que estamos haciendo la revolución.

García-Caro: Pero no me ha respondido sobre los recursos naturales y la soberanía...

Solalinde: Los recursos naturales tendrán que pasar otra vez al pueblo. Yo no me opongo a la privatización de lo que sea privatizable. Pero, así como que quitarle todo y pasar en manos de la propiedad privada, es riesgoso. Porque estamos viendo que, en Bolivia, resulta ventajoso no dejar que privaticen el agua, los recursos estratégicos

que sirvan para un mayor desarrollo de la mayoría. Y finalmente, ¿qué hemos ganado con la reforma energética? ¿Qué hemos ganado con haberle dado ganancias a las compañías extranjeras? Nada. El dinero de la gasolina y el petróleo se va para ellos. ¿Quiénes ganamos con eso? Ellos se lleva las ganancias, no nosotros. Entonces tenemos que luchar por los recursos. Reorganizar México. Reorganizar México y la economía también. Yo me imagino que, en lugar de ir a comprar a lugares grandes, moles grandes, centros comerciales y eso, ir por ejemplo, a los tianguis: los tianguis son padrísimos, no hay cosas más hermosas. Te encuentras de todo ahí: tu ropita, tu guayabera, cosas que tenemos nosotros. ¡Hasta artesanías! Todo lo que hay, de colores tan bonitos que tenemos. Hay que comprarlo ahí, ir al mercado. Tantas cosas que son nuestras y que no tienes ni siquiera que pelearte con las transnacionales. Simplemente no les compre, y ya. Compra mejor acá.

Bajarle al consumismo. El gobierno tiene también que reducir sus gastos. Hay una palabra muy bonita que Andrés Manuel usa mucho: la austeridad. La austeridad no es ser muertos de hambre. La austeridad es aprender a construir, ser consumista de lo necesario, y ya. Y vivir libre, libre. ¿Aunque haya mucho? ¡Qué bueno que hay mucho! Yo lo comparó con un buffet. En un buffet tienes muchas opciones, y si es un buen buffet, entrada-salida, de postres, de todo. ¿Pero a poco te vas a comer todo porque hay mucho? Una cosa es, que bueno que haya. Pero tú no eres bodega, tú no eres almacén; tú vas a

tomar lo que puedas, en la cantidad que tu cuerpo lo pueda recibir. Lo demás no, porque lo dañas. ¿Hay mucho? Pues qué bueno, se queda. Pero ser libre de eso, aprender a ser libre de las cosas y no depender del consumismo. Todo eso lo podemos hacer nosotros.

Contreras-Medrano: Yo sí tengo una pregunta en cuanto a la Iglesia: no es éticamente correcto decirle a la gente por quién votar, pero sabemos que la Iglesia Católica, los Padres, se han vuelto agentes políticos, como es tu caso. Pero también tenemos un montón de Padres insistiendo en votar por el PAN, por el PRI. ¿Qué hacer para concientizar éticamente a los Padres, a la Iglesia?

Solalinde: Está muy difícil. Mira, es tanto como decirme que fuera a Guerrero para platicar con Calleja o con el Virrey o con el Arzobispo de entonces, y convencerlos de la independencia. Pues no, ¿verdad? Porque estos obispos de ahora, aunque son buenas personas, son privilegiados. Viven arriba. No tienen la experiencia del hambre, no tienen la experiencia de ser comunes con la gente de a pie. Es muy difícil, ellos se van a abstener. Mira, si yo te enseñara las notas que yo le mando al vocero del episcopado. Yo le digo, “está la situación así”. No va a decir nada a la Iglesia, como vocero, no va a decir nada. Yo lo empujo a que diga, pero no dice nada. Callado. Yo creo que la jerarquía católica no va a hacer gran cosa. Pero aquí le pueblo, gracias a Dios, ya está creciendo un poco. Ya está madurando, ya no va a ser

tan niño para pedirle permiso al obispo o al párroco, para hacer lo que tiene que hacer. ¿Si me entiendes? Yo como sacerdote, soy también un ejemplo de ello. Yo no voy a pedir permiso a ningún obispo, a ningún hermano sacerdote, para cumplir con México. Lo que yo tenga que hacer, ya es responsabilidad mía, nadie me puede decir nada. ¿Que ellos no lo hagan? Es su problema, yo lo voy a hacer. Lo que sea. Lo que toque. En el momento que sea.

Contreras-Medrano: ¿Cuál opinas que debería ser la agenda migratoria que debería seguir Andrés Manuel?

Solalinde: Lo primero que tiene que hacer, es separar la política del aspecto administrativo de la seguridad. Es lo primero que tiene que hacer, de hecho, la ley si lo contempla, la ley del 2011, la ley migratoria del 24 de febrero 2011. Lo contempla, la migración es un asunto administrativo y de hecho el carácter del Instituto Nacional de Migración, es administrativo. Porque no es policiaco, porque no tiene armas, porque no tiene por qué hacer funciones del Ministerio Público, ni nada de eso. Pero en la práctica sí lo hace, porque la ley es una cosa, pero el reglamento, la ley secundaria que te dice con qué vas a aplicar la ley y cómo la vas a aplicar. Ahí es donde metieron trampa y también en los lineamientos. Esas dos cosas. Entonces ahí sí de facto meten a migración como si fuera un cuerpo más de seguridad. Yo digo eso, separar y dejarle a migración solamente, su aspecto migratorio administrativo. Porque

si junto las dos cosas, es fuente de violación de Derechos Humanos. Pero también corrupción, porque ahí es donde se corrompen agentes federales de migración. Yo lo que haría sería revitalizar e implementar y seguir el programa especial de migración, el PEM. El Programa Especial de Migración lo hizo un gran hombre, Omar de la Torre, un gran defensor de Derechos Humanos que era funcionario de gobernación en ese momento, y lo hizo con muchas organizaciones de la sociedad civil durante dos años. Durante dos años lo hicimos, cuando lo terminamos, Felipe Calderón no alcanzó a publicarlo y le toca a Peña Nieto, y lo publica en el Diario Oficial. Lo pone con carácter de obligatorio, además pone a dos secretarías para que le den seguimiento: la Secretaría de la Función Pública y Gobernación. Lo pone como obligatorio y hace que firmen todos los secretarios de estado. Cuando este cuate se da cuenta de que era un compromiso hacia los Derechos Humanos, lo hace un lado y lo olvida. Entonces yo le reclamo y le digo, “por qué, si es trabajo de nosotros”. No hizo caso, lo hizo a un lado. ¡Ah! pero el año pasado, en Suiza, lo presumió y lo presentó como un logro, cuando él, en realidad, lo había hecho a un lado. Entonces el PEM debe volver actualizarse debe de repetirse para que se siga. Y otra cosa, debe de respetarse todas las recomendaciones, pero también las reiteraciones de la ONU respecto a la política pública migratoria de México; debe de replantearse eso y cumplir con esos compromisos.

Otra cosa importantísima. No tenemos ni que

pelearnos con Estados Unidos, ni siquiera tenemos que pelearnos con él. Hay cosas que no tenemos por qué pedirle permiso a él. Por ejemplo, si de veras queremos que ya no pase tanto migrante, el muro no va a servir para nada, ni tampoco el Instituto Nacional de Migración, porque se corrompen. Se hace negocio con ellos nada más, le ven la cara de tonto a los norteamericanos. Hay que hacer un programa de desarrollo integral en Centroamérica, México y Estados Unidos. A Estados Unidos le conviene invertir ahí, porque esta es la verdadera solución. Yo esto lo traté personalmente en Centroamérica con autoridades de Centroamérica y de México, el departamento de estado, y con el embajador Antonio Wayne y dijeron, “nos gusta este plan, estamos dispuestos a hacerlo”. Hay una palabra que ellos dicen, “estamos listos; I am ready; We are ready”. Las condiciones que ponían era que México fuera el líder, que hubiera transparencia en esto y que sí se hiciera algo corresponsablemente. Nunca se hizo porque México no tuvo voluntad política, ni no le interesó. Pero eso se tiene que hacer ahora con la corresponsabilidad de los países expulsores de Centroamérica, se tiene que hacer. Todo eso se tienen que revisar: reunir a todas las casas del migrante, reunir a más de 90 organizaciones de la sociedad civil que tenemos que ver con migrantes, y entre todas y todos generar esas políticas públicas transparentes, que todo mundo sepa. Y decirle a EEUU, “se va a hacer así”. Y ya. El recurso que da EEUU mediante el Plan Mérida, no tiene que ver nada con

Derechos Humanos. Porque, aunque ellos dicen que sí condicionan a Derechos Humanos, en la práctica no se hace nada. Nosotros queremos que sí se diga y que sí se haga.

Otra cosa. Nosotros queremos que Europa aplique la cláusula de respeto a los Derechos Humanos a los tratados comerciales entre Europa y Mexico. Que lo aplique, porque no lo ha querido hacer. Pero el mismo gobierno puede aplicarlo. Ahorita estaría AMLO, pero después no. Queremos que los Derechos Humanos no sea algo coyuntural, sino algo estructural y permanente. Todo eso hay que hacer.

García-Caro:

Hay modelos de saqueo y de explotación a los migrantes que son tan espectaculares, quizá todavía no se visualiza lo suficiente. Por ejemplo, en Estados Unidos los centros de detención y procesamiento de los migrantes, son centros que están privatizados; son concesiones del Estado Federal a instituciones privadas, y que los retienen durante seis meses y por cada migrante cobran, estas instituciones, \$75 al día o algo así. Con lo cual, de nuevo, sería una forma de pagar piso. Casi como lo que está ocurriendo en México, pero hecho al estilo americano. Es decir, con grandes centros, todo muy regulado, informatizado y moderno. Porque para ellos sería preferible que ustedes los mexicanos hubieran hecho unos centros de detención privatizados, y que hubieran hecho un negocio. En lugar de que lo hubieran hecho de manera informal, con narcos. Ese es el modelo

americano. Ustedes hubieran llevado a cabo un modelo americano.

Contreras-Medrano: Ese es el verdadero problema de la migración. El problema migratorio es que no hay una clara separación entre la labor de seguridad de la administración. El problema no es que la gente migre; el problema es que los criminalizamos, los detenemos. Ese es el problema.

Solalinde: La nueva política migratoria tiene que reprimir inmediatamente los centros de detención. Los centros migratorios deben desaparecer inmediatamente. Ningún agente de migración, ningún policía, debe perseguir a ningún migrante. Se le tiene que reconocer como regular administrativo, porque la ley es muy clara. Dice ahí que es regular administrativo. Y a nadie por una falla administrativa, se le va a meter a la cárcel o se le persigue ni se le golpea. Pero ellos sí, porque es una gran contradicción, y es lo que le dice el comité de la ONU a México, el 13 de septiembre del año pasado, como respuesta al Tercer Examen Periódico Universal. El EPU. Las detenciones migratorias se tienen que quitar; si los migrantes quieren ir a tocar las puertas de EEUU, “son bienvenidos, pásenle. Nadie los va a detener”. ¡Claro! Es su problema, no es problema nuestro. Es problema de EEUU si los deja entrar, si se le meten, es su problema, pero México no tiene ya por qué ser policía migratorio de EEUU. Eso es vergonzoso. Quiero ser honesto. EEUU nunca le dijo a México, “Viola sus derechos. Abusa”. Les

ha puesto seis sanciones económicas a México, por abuso de autoridad, por atropellos a los derechos humanos de las personas migrantes. Por lo menos seis sanciones económicas.

Notas

- 1 Se refiere a la canción “Sueño imposible”, traducción de “Impossible Dream” de Joe Darion y Mitch Leigh para el musical de Broadway *Man of La Mancha* (1965).

Migrants: Signs of a New Era. Interview with Father Solalinde.

Diego Contreras-Medrano, University of Oregon
Diegoc@uoregon.edu
Pedro García-Caro, University of Oregon
pgcaro@uoregon.edu

Translated by Bryce Sprauer

Abstract

This interview was carried out in the context of the visit of Father Solalinde to the University of Oregon in May 2018. It deals with immigration policies in the US and Mexico, and the resistance strategies that have been developed in recent years to escape from the repression and corruption around migrants and their travel North. Important for the context is also the presidential campaign of Andrés Manuel López Obrador that would win the elections in July and whose six-year term started in December of 2018.

Keywords: migration, US-Mexico relations, Mexican presidency, state-church relations, human trafficking

Alejandro Solalinde Guerra (Mexico, 1945) is a Mexican Catholic priest who continues a long tradition of religious leaders not conforming to the social order, rebels against injustice. Solalinde came to the University of Oregon in May 2018 to offer the “Father Las Casas Annual Conference on Human Rights in the Americas” under the auspices of the UO Latin American Studies Program, the local MeCha, “Adelante Sí,” the Migrant Institute of Guanajuato, Oak Hill School, and the Office of the Vice President for Equity and Inclusion, Yvette Alex Assensoh. During the six days he was in Eugene, his appearances proliferated: he was on the local public radio, invited to the program “Ahora Sí” by Armando Morales (KLCC 89.7) for a bilingual interview, he met with Latin American Studies classes, with UO MeCha students, and with representatives of MORENA in Oregon.

His manner is direct, as well as his analysis. Solalinde has been a defender of human rights with an unmistakable voice and action over the past two decades. In his writings, in his homilies, in his numerous appearances in the public media, Solalinde’s message is easily understandable: dignity and humane treatment for all, transgressing the borders traced on the skin, between ethnicities, nationalities, beliefs, and classes. Founder of the shelter “Hermanos en el Camino” in July 2007 in the city of Ixtepec (Oaxaca), Solalinde has created a network of refuge, follow-up monitoring and support for migrants who cross the Mexican territory to the United States. Solalinde struggles to awaken an awareness of the humanitarian crisis and the passivity of all the states and agents involved. The design and function of his shelter resemble those of a refugee camp: a welcoming space that has hosted more than a thousand individuals at different times, and that Father Solalinde has come to defend by putting his life in danger, as revealed in this interview. His public challenges to the Catholic hierarchy in Mexico and his denunciation of local and national authorities show that Solalinde’s work is effective: Solalinde has become a public spokesperson for hundreds of thousands of human beings

who do not have access to a dignified life and that are treated as true human herds in a context of unpunished violence, absence of effective humanitarian public policies, and mass trafficking of people and narcotics, often coordinated by organized criminals and state agents beyond all control. Solalinde visualizes migration northward as a sign of the collapse of the modern state in ample parts of Central America and Mexico: migrants are actors of a change that marks the end of one era and the beginning of another. Despite the difficulties, prohibitions, violence, walls and borders, people continue occupying space, fleeing from nameless daily violence, looking for new opportunities for a better life. But first and foremost, they go on transforming fear into courage, demanding dignity and full recognition of their human right to a full and peaceful life.

In our interview, Solalinde evokes “The Impossible Dream,” a song from *Man of La Mancha*, a musical based on *Don Quijote* performed on Broadway in 1965. The song celebrates a struggle to reach an unattainable star, evoking a march through hell in search of noble ideals: “To be willing to march / March into hell / For that heavenly cause [...]” The new era, which according to Solalinde, migrants and refugees inaugurate, is a noble ideal, a future of recognition of injustices and reparations, of humanity’s triumph over the merchandising of bodies and things, a new era that is always around the corner.

García-Caro: Yesterday we were talking about *The Migrants of the South*, your book that came out in December of 2017 and about the moment when you decided to build the shelter. Also, today at lunch we have been talking about the fight with the local bishop regarding the shelter, the property of the shelter and who owns it. I would like to think about the possible expansion of the network of shelters. It seems to me a very powerful image,

that the network of shelters becomes almost a kind of direct alternative that breaks with the wall. It is like a perpendicular line cutting through the wall, in symbolic terms it's a line that defies the regimes of control... [Solalinde asks us to stop the recording briefly].

Solalinde:

The first approach might be to discuss the meaning of migration. Emigration... if you want, has manageable aspects, doable aspects, tangible aspects, measurable, quantifiable, that you can see as a phenomenon, as social scientists do. But there is an intangible part; there is a part that does not correspond to the parameters of those who are not accustomed to seeing the facts.

I was saying earlier that an event is a relevant fact in History, and I would define the passage of migrants as one such event. The current migration is the most relevant fact. It is the most important sign of a gestation of a new era. First, when a migrant, I am talking about migrants, 247 million people in movement, in a situation of human mobility in the world - I refer to Africa, but also to America, to say the least, but they are not the only migrations - something that you should ask yourself, "why did they have to leave?," because they are not entrepreneurial migrations. They are not migrations of conquest. They are forced migrations. Then you must ask yourself why are there no longer minimum conditions of life in the places of origin? Why are people forced to emigrate? Because you cannot live anymore. So that question in itself, opens the possibilities of an

investigation that will lead you to a systemic expiration. The capitalist system has provoked that because it no longer guarantees the lives of people. But not only is capitalism expired, modernity has just expired, the modern state, because it no longer guarantees... The modern state succumbed to the capitalist factual power and that's it. That state of modernity has already been left behind to give way to post-modernity, to an administrator state, a state that administers the interests of the capitalist oligarchy of the world.

García-Caro: That is why I asked—I know you do not want to be a protagonist—but I asked you how the network of shelters that you have helped to create is a perpendicular response that radically questions and resists the wall...

Solalinde: If you allow me, I could get to these circumstantial issues, but I would like to talk a little more about the general framework. Because what you ask me is certainly circumstantial, important, it must be answered, because they are a systemic response, a systemic aggression too. An attack on human rights.

I just want to tell you that the migrant announces, in a few words, that something is already broken, something is out of order, it does not work anymore. So they begin the search for a new life. That new life can be called a new age, a new era. You can call it what you want, but it is something that we do not yet know, we still do not know what will happen. But it is underway, yes. That it is

in process, yes. Now, another issue is the treatment, the vicissitudes suffered by migrants in transit, both from Africa to Europe in the Mediterranean, and from the South to the United States through Mexico. Mexico is the equivalent - the danger, the risk - of the Mediterranean Sea. Mexico, as a transit country, is very dangerous, so many deaths have taken over the Mediterranean, just like with the passage through Mexico. Recognizing this, then, knowing this, we can already understand that we have an event, a systemic struggle between two poles: one, the capitalist system, represented by Donald Trump, that does not want migrants, which is a resistance against migrants. On the other hand, there are also migrants who have a life of their own, who do not get scared by Trump and who are not inhibited by the most racist and anti-immigrant laws that you can imagine.

We have the two blocks that are facing each other. I do not want to call it confrontation because it is not confrontation. On the side of the supremacists, it is. On the side of the capitalists, yes. On the side of the agents of the state at the service of capitalist powers, yes: it is an aggression. But on behalf of the migrants, no. It is not a war: it is a resistance. It is a very great power, to walk and move forward; where they have to advance against all risks, against all threats. As if they were in a gear that nobody can stop. That is what I see.

All right then, now we can talk. In the south I was a missionary, a priest who also realizes all these things

about capitalist structures and all this, because of the knowledge I have, of having had the opportunity to have been in many places and to confirm it. Back in 2013, in the US, it was very useful for me to visit 26 states of the American Union in the context of an informational caravan about migrants that we organized. So between the preparation and the execution of the caravan, we visited 26 states. I was very impressed to learn a little more from inside the USA in relation, precisely, to migration. Always as a transversal axis that is touching everything. And I was in Congress and I was listening to congressmen, how they talked about migration, whether immigration reform was viable or not. I listened to Nancy Pelosi, and everything they said impressed me.

So, everything that I lived has helped me so that, in the south, which is where I had to be, a change began to take shape in response. When I arrived, I did not know what was happening. What was happening and what was going to happen later with the migrants, we did not even imagine it. Everything was hidden, it was not visible. There was a time when I had to make the decision, because I was threatened with death. And I said, “what do I do? If I shut up, I have to flee, I have to go and leave things as they are. Or stay, even risking myself, but fulfill the accompaniment that as a priest, as a missionary, I have to provide to migrants.”

Six Jesuits were threatened to death with weapons. The Zetas. So they understood and left, but they told me: “You have two roads. One, that you ask for help from the

Miguel Agustín Pro center of the Jesuits in Mexico, and that they begin to see how they are going to deal with this matter; or that you go, that you leave because they are going to kill you.” A father, a colleague of mine told me: “do not talk like you are talking because they are going to kill you.” They threatened me there and I had to shut up. I kept thinking, and I did not even have time to decide. It was necessary to do it. I had two roads, to call the press and start publishing all of it. And I opted to call the press, to make it known and create all the possible scandal in order to make them realize what was happening.

From that moment, they began to visualize everything that was happening: who were the ones that were threatening the migrants, what they wanted to do with them, what sort of massive-business projects they had to do with them regarding kidnapping, all this. And of course, terrible years came: from 2007 until about 2012, which was still very tough. From 2012 on, there were threats, sporadic attacks. But it was not that constant tension anymore, as [the Zetas] were losing ground. A key point was when in 2010, there was a kidnapping of fifty migrants; it was out of the norm. There were fifty migrants who had been kidnapped, I have 21 witnesses and the government of Oaxaca and the federal government tell me, “If Father Solalinde does not file a criminal complaint against those who were doing that, that is, the Zetas, we can not do anything.” It’s that easy, look. “If he does not file a complaint, we can not

do anything.” And I said, “I’m going, again, to be in the same situation. If I do not denounce, then I have to go now. But if I denounce, I have to stay and I will not live two days here; they will not let me live,” he said, “they are going to kill me.” And I had to make the decision. On December 22nd of that year, 2010, I made the decision and I filed four lawsuits against the Zetas.

García-Caro: 2012 is when you had to leave Oaxaca...

Solalinde: The situation got worse. Then, I filed them on 22nd. On the 23rd, I experienced a situation that I have described as “pre-death” because I do not know another way to call it. I was sure that I would die, very sure that I was going to die. That’s on the 22nd. On the 22nd I said, “I’m not going to wake up one...”

García-Caro: ...It’s almost a “chronicle of a death foretold,” as in the novel by García Márquez...

Solalinde: ...I felt that way, that’s how I felt. And I woke up on the 23rd and I said, “is it worth living that way with fear? No. And the migrants?” The shelter was [completely full]. The first time I remember, the first time we were going to enjoy Christmas Eve, because we had never had the opportunity to have a Christmas Eve, ever. I called everyone and said, “Look, we are really threatened. We are really threatened with death, but it is not worthwhile that we are living hiding ourselves, and living in fear.

It's not worth it and we're going to forget everything. If they kill us they kill us, but this Christmas, we will celebrate well and we will be happy and we will play music and we will put up ornaments, and we will make a very good dinner." And that's what we did. And that Christmas happened like the first and the only one we had at that moment. After that, they let me live and I continued living. What is the cause of that? I think it was caused by the increasing visibility of the migration issue; everything they wanted to do with them, to conduct large and massive kidnappings... they knew their business was exposed. They were exposed and in serious trouble and they could no longer do it with so much media, they could not do anything, because all the reflectors were placed on them. They opted for not creating more problems and retired to Veracruz. And then from Veracruz to the north. And then in the north they decided that, why fight so much with me in the south, if there in the north they could wait for the migrants quietly and kidnap them there. So they did nothing, they waited for them to arrive alone.

García-Caro:

There is an argument here, or a logic that is relatively difficult to understand outside of Mexico; that of a paramilitary group that leaves the government, the Zetas, which is dedicated to kidnapping and mass murdering hundreds, possibly thousands, of Mexican citizens, but also Central Americans. It is difficult to understand the purpose. That is to say, that they rob is one thing, even

that they can trade, one can speculate.... But there have been people who have investigated what the motivations of the Zetas are to carry out this violence...

Solalinde:

The Zetas were not always what they became later on. I believe that they, in spite of everything, were educated people. All Catholics, all with an elite, army education. But something happened to them. Felipe Calderón begins to make his absurd war against drug trafficking and then somehow he hits them and for a moment he decapitalizes them, and they can no longer pay out for the drugs nor keep receiving them on credit. Those things are not done, they are paid immediately. Because you do not know if in five minutes they're going to kill you or they're going to kill someone else. They did not have money, so they discovered – they saw because it was their route from Chiapas, from Tenosique; as much by Tapachula as by Tenosique – they discovered the migration flow. In December 2006, Felipe Calderón carries out an operation on the southern border. In that operation on the southern border, they do not do anything against anyone, but it provokes a containment of the migration flow. The migration flow was delayed for months. When everything was withheld because it was not going anywhere, people began to pass through in groups of eight hundred, in groups of one hundred in each train. Two thousand, because once two thousand arrived on the same train, and one thousand two hundred people arrived at the shelter, because it is the

maximum number that have entered together, all at once. One thousand two hundred people.

García-Caro: What is the capacity of the shelter?

Solalinde: The shelter may have a very small capacity, but it has a lot of land. It is 16,000 square meters. At any given time, you can host people on the floor or wherever, thousands fit in there. It's like a refugee camp.

When they arrive and begin to move on, the Zetas begin to discover things; they begin to experiment. First, they extort the migrants. But it was not enough; the Zetas were not so ordinary, so to speak, to settle for extortion, if they are not assailants. They go big. Then they began to discover how... the migrants are poor. The migrants from the south do not have money, but they began to think, to see: "They don't, but where are they going? To the United States. There they have some acquaintance, or family member. Here there are no dollars, but there are dollars there." They thought that they could take the money from the relatives, and they did not know if the relatives were going to respond or not. And they started to do the tests. I was there when they started doing this, the relatives started calling me, directly to me. "Father, they are asking me for money because they say they are kidnapped." And I said, "Well, let me see," because I did not know anything, this had just started. By the time I had realized it, they discovered that the relatives could pay, and that the life of a relative, that the life of a poor

man is worth so much to them that they were willing to pay. They did not even know how much they were going to charge, they began to prove how much they could pay, until they arrived more or less at a fee that was between one and three thousand dollars per person. And they started paying.

After that, they made techniques, techniques for convincing. People were taken to a place where there was a cell phone signal, and then they called a family member and got the rescue money. Those who are good, especially the Guatemalans, they do not fight, they do not resist. They pay because they have very important social networks, most of them are indigenous. They pay, they do not mistreat them; rarely do they kidnap them. They pay in advance and so they no longer kidnap them and they let them pass. Because the profit does not generate problems for the drug trafficking. This is what they did to them and they realized that the poor are worth something. They let the ones go who could not pay at first. But when they came back to us later, we wanted to make a deposition. We filed a report and began to quantify it all, how many were being kidnapped. And we were able to account for investigations that 10,000 migrants were kidnapped each semester. Every six months this amounted to a twenty-five million dollar profit. Every six months. And that's just for those we could account for. Obviously it was much more, but it was not possible for us to register beyond ten thousand migrants.

They realized that, if they leave people alive, they will talk, and they do not want them to talk, so they started killing them. They began to fill wells, fill them with bodies. They began to take them to the lizards, - because in the area where they were carrying out the kidnappings, there were lakes with lizards and the lizards ate them - then they began to fill caves, in Veracruz. Finally, they invented a new technique [to disappear people]: a Zeta that was called the Sheep - I think they must have already killed him - invented this technique of a 200-liter barrel. Several people were needed: first you need a hit man, a hit man who was responsible for nothing more than killing them. Then the butcher, responsible for cutting them to fit the bodies in barrels of 200 liters. And then the other was the cook or the pozolero, to cook them. They already had experience of how to do it without leaving anything but charred remains. But still, there was still another one that in recent years we have been discovering. The last person was to collect the rest of the barrels and then to go toss them, however not in the same pit, but in different pits so that it would take even more work, if there were any remains with DNA, because there would be no way to put the body parts back together. This happened for instance in Colinas de Santa Fe, in Veracruz. Solecito discovered this, when his relatives were finding the remains of a relative, but he noticed that there was only one or two body parts, but the rest was not there. At first, they thought that the other body parts had been

burned, but later they found the rest of the same person in another pit. In other words, it was the perfect crime.

That day when we thought they were going to kill me, well we said, “let’s risk it” without knowing if they were really going to kill me or not. But I was sure of one thing, I could not remain silent, nor could I stop raising a complaint, when it should be raised. But then they did not kill me. Several times, the Zetas tried to kill me... I still think there is something I do not understand: at least once, in February 2008, a Zeta called Reinosa said, that very night he was going to come and kill me with his own hands. Those were his words. “With my own hands.” That same night, he entered, but not to kill me. He entered and did some kind of ritual. I used to sleep in a “tracker” truck because there was no place to sleep, and I left the window open because it was very hot, but near the chapel because that’s where the migrants slept. I was taking care of them; I was on the lookout so that nothing would happen to them. And that night I fell asleep and the Reinosa entered. With a pistol in his hand, he put his hand in and pointed the gun at my head, and left, but he did nothing. A cook who had stayed the night there saw it, because at that time, he was there near the hostel, a tower with a very strong focus, it practically lit the entire courtyard of the hostel, as if we had no light. The next morning, I asked him about what had happened the night before. He said “father, a person came in,” and he described everything to me as it had happened. And I said, “Are you sure?

What did he look like?” And he described to me: he was güero, blond, light eyes, short, thin. I got a good look at him. He came in, but he did not do anything to me, but he caught my attention... Two years went by. Two years later, I was always curious as to why they had not killed me: he had the gun; he had said that he was going to kill me with his own hands; he came inside; there had not been any defense or resistance. He would have hit me with two bullets then and there, and that would have been that...

Two years later, a young man who was a smuggler before—he worked as a guide, it was his job. It was his job. Like any other person. But he did not abuse others. He did not charge them extra, he charged them half, and the other half he would receive from the room in the United States; he gave it to his family, without any complaint of having abused the women, or anything. This young man was called Juan Carlos, he was, I believe, from Salamanca. He arrived with me. I had seen him just as any other person with a job. And then I saw him as a human trafficker. But it just so happened that one day the Zetas obliged him to work for them, and they threatened him with death. But he realized that he was turning migrants in to be kidnapped, or for other businesses. He was a man with a conscience. He did not like that and started to feel really bad. One day something happened to him, and he knew that they were going to kill him. He said, “well if they are going to kill me, then let’s take advantage and I am going to speak.” And he spoke and

asked to talk with a government agent and I talked with the government agent, and I heard all of his testimony, I recorded it. He told the government agent, “look, one time they threatened the Father to death. The Zetas? Yes...” And he discovered that time. He says that when Reinosa was about to kill me, that day he spoke to his boss on the phone. His boss is called or was called Adrián, in Piedras Negras. There are two Adriáns with the Zetas: the son, who was not in jail, and the other one, his father, who was in jail. And from jail, the father managed everything; he managed one hundred and fifty smugglers. And he spoke and he told him, “look, I am only calling you to confirm the execution of the priest.” Juan Carlos, who they called the Chacal, was there, and when he heard, he knew what they were talking about because he was my friend, but he didn’t say anything, he just stayed quiet, nothing more. He told Adrián, “do your job and for now leave the priest.” That is why Reinosa came inside the refuge and didn’t do anything, but I believe that they had some kind of ritual for when they say they will take care of a task, because he came into the refuge anyways. He had to, but he didn’t kill me. That was the first time that I asked myself, “why didn’t they kill me?” because Adrián had not met me. It is possible that Juan Carlos had talked with him and he had told him, “no, look, this priest does not get involved with us, he lets us do our thing,” I don’t know what he had told him.

Later on, they could have killed me twice, but they

didn't kill me. I have asked myself many times, why if I was the one who persecuted the Zetas the most, the one who most impeded them, the one who filled criminal complaints against them. Why did they not kill me? I want to believe that maybe that time someone in that organization was like my protector. In 2013 when I came to the US with the caravan of migrants, in Tennessee, people from the Gulf of Mexico cartel approached me. There they could contact me when they wanted. And they told me, "look, I'm from the Gulf of Mexico cartel and my boss sent me to greet you and to tell you that, first, he respects you a lot because you have guts. And he respects valiant people, and he won't get involved with you. And I want to tell you that we are going to start charging the right to cross, that we are going to charge one thousand two hundred dollars for each migrant, from border to border. But we want to tell you that we are not going to do anything to you. Those who can't pay, they are going to return until they can pay." And I told him, "can you assure me that you are not going to do any harm to them?" "Yes—he told me—we are not going to do anything to them. But yes, we are not going to do anything for the reasons that I told you, but if you confront our narco-trafficking business, that's where you are a dead man." I told him, "that doesn't interest me. I am not the police. I am a pastor, I am interested in the migrants, not drugs, that is another thing." About one month and a half since that had

happened, I went to Reinosá and I went to the blessing of a migrant shelter. We had a small press conference, and when the conference finished, two very strapping men dressed in red came up to me. And I thought they were journalists – my bodyguards were there, and I had about two or three years with them, and they were two or three meters from where I was and they didn't hear the conversation – and they told me, “look, we are the same ones who greeted you there in Tennessee, in the United States. Now you know who we are.” And they told me, “we don't have any issue, we just came to present ourselves, to greet you, nothing more. There isn't any issue against you.” I could not even say anything to my bodyguards.

We went to visit a cross outside, we walked to various places and we finally arrived at a restaurant, where the organizers of the House for Migrants had invited us. A small table. And one of them, of the religious ones – I told them what was happening – and she said, “let's see, allow me your tablet,” to one of them who was there. And they start to see the photos and the whole time they were there behind me. In every moment. My bodyguards, didn't even notice. But those two people were behind me the whole time, the ones dressed in red. One of them was there, the commander had left to smoke outside of the restaurant, and he left me alone.

García-Caro: Are your bodyguards from the municipal police?

Solalinde: No, they are from the PGR (Attorney General of Mexico), and they are personal security agents from the PGR. That's how it was when I realized this, I said, "they didn't even notice, this commander, and just to go have a smoke, he left me alone." They could have killed me right then and there, and so I asked that they change the bodyguards and they did. But that happened. Since then, they never contacted me again.

García-Caro: That scene that you are describing, the bodyguards go to smoke and the narcos stay really close by, that could be a scene from a contemporary Mexican movie. In which the state turns a blind eye. It seems like there are two states. I think that for me this is the most important question of contemporary Mexico. I have a colleague in CUNY, Oswaldo Zavala, who says that the narco does not exist, that the cartels do not exist. His book is entitled *The Cartels do not exist*, and he just presented it in Mexico. According to him, the cartels do not exist because this is actually a fiction that the state has assembled, and in reality they are all ramifications of the state, not even in decomposition, but of the state. I'm not so sure about that thesis and it seems a bit far-fetched, I think the Mexican state does not have the organizational capacity for such control to occur. But rather there is a decomposition at all levels of the state, and almost a regionalization of feudal powers, we could say. What remains is a residual repressive state, in states like Oaxaca, with people like Ulises Ruiz before, and now

maybe a state that returns with MORENA. If MORENA wins: what capacity is there to recover a state of judicial guarantees? They are many questions together. First let's address the decomposition or collapse of the state; and second, in what way can one return to a State of social and legal guarantees?

Solalinde:

I believe that it is very possible... the state of damage, the deterioration of the state is very great. Because there is practically no government institution that is not infiltrated by organized crime. It is also true that corruption is very great and that the state has been reduced in the face of capitalist factual power. However, all is not lost yet, still not everything is lost. And I believe that Mexico still has many resources to propel itself, to defend itself and to save itself. Andrés Manuel, I do think that he can channel the tiredness of the people, but also what he is going to do is of Pipila. He's going to try to dynamite the door, so that we can enter. Going in, he is not the one who has to say how things are going to be done because nobody wants him, nor he, to establish a presidential rule. He cannot, he does not want to be a continuation of the PRI chief executives. So what he is going to do is go in, so that the people can govern, but this sounds romantic if we do not talk about the how, of the organizations, of the times. He's going to come in, we are going to enter, and then we're going to have to start organizing.

What is the hope of rescue? First, recover internal

sovereignty. I'm not talking about economic emancipation, that's another thing. That's a big subject. But right now for us, recover first the consciousness of what we are, the identity. Value our roots of the native indigenous peoples, recover that. Then, to believe that we can produce what is ours, that we can leave the consumerist capitalist sphere a little bit, and start consuming our own products, whatever we do have. Here there is a very interesting principle of liberation: the capitalist power over Mexico, is based exactly on economic dependence. But if we stop consuming things that we can consume in our market, the influence, the dependence, will decrease. We have *tianguis*, we have clothes, we have everything. But we can also produce things that we do need, cleaner, more organic, healthier, and that we can even, why not, think even of a barter economy. Not as a future, but as a strategy of survival and resistance, while looking for the way to impact the international market, in a less dependent manner. But the economists will say, "that's not it." But we are talking about a rescue of Mexico, yes.

We have a very rich cultural wealth; we still have spiritual wealth, as a way to reduce corruption. Andrés Manuel is only the pretext, so that in reality, all the capable people, because we are many, very capable people, that we can organize from below and build a new country. I do not know if you have had the chance to see the town of Cherán. Now, with the new organization it has, it is a prime example of liberation, of autonomy. The security is in the hands of the people. They are

called rounds, because the people themselves take turns and manage the safety and security. And then there is a greater council that is the authority. That major council is named for the different camps. In the corners when they talk about what happens, they name it. I mean, there can be nothing more democratic than that. Diego: the role of women in Cherán. The women lost their fear there, they made men lose their fear and they administer themselves. Also, a very smart thing: they did not have to break with the government, with the institutions. No, they knew how to use them, how to use them for their purposes. That allows them to distance themselves from the parties; there are no political parties. So then they take care of their forests, they take care of their resources. I was just there when they celebrated the seventh anniversary of their autonomy.

García-Caro: ...they were influenced by the Zapatista movement...

Solalinde: ...A little, but it's very different. Look, they have taken distance, they are related, but they have taken distance from the Zapatista experience. The Zapatistas had to do it like they did because it was a war. They [Cherán] no longer had to wage an armed war; they had to make an intelligent, strategic war. While the Zapatistas do not want to know anything about the government, they do not receive anything from the government. Not here; here they said yes to the usages and customs, and everything that is of the government comes here,

because it is ours, it belongs to the people, but it does not prevent our freedom. So they are using the government for the development and consolidation of that experience. They have seven years of a new and different education, where children and young people are coming to terms with what is happening, and you could see that on the day of the anniversary: fifty-eight schools marched and each school represents a different picture, where you can see the consciousness of the girls, of the boys. What an incredible thing! Mexico can achieve something similar, not as a recipe for cooking, but as a very deep inspiration of what we can do.

I believe that Mexico can move forward and be a more egalitarian country. If I believe that we are going to go taking down the oligarchy and not leave everything to them, because they are voracious, because they are addicted. A tycoon is an addict, a money addict. Man or woman, I do not care, they already live to have, and there is nothing more unbalanced, more crazy, more sickly than that. To think that the meaning of life, the goal of life, is to live to have things that you will never take with you, that are going to stay here. I have seen so many things here in the United States that I say, "poor men!" That 1%, I'm not angry with the 1%; I feel a lot of compassion for that 1%, because they are the main victims closest to the capitalist nucleus. They are at the heart of capitalism and are the first to get screwed by capitalism; they do not live; they will not live. They are going to have.

Can Mexico rescue itself? Yes, it's going to be rescued, but we need to advance, little by little, in order for people to have a minimum of confidence in themselves. Hope, we have it, but we need confidence. And that day - because we are going to win - that day we are already discussing in many ways, in the networks, how we are going to celebrate it. I have ideas, as Solalinde, I have ideas of how we are going to celebrate in anticipation. I have two gestures: first, I will create a group of women, "Women for Peace," and I will do it soon, and I will invite women from all parties, from all religions; to the wives of the candidates with the condition that they go only as women, and prepare them to understand that there they are women, their titles are left out, their husbands and political parties and beliefs and pedigrees, all are left out. There they are just going to come as women. And if possible, we are going to make a very beautiful gesture.

It is all a planning; it is going to be a symbolic planning of the women who are going to meet. It is a meeting of women to see them, regardless of the electoral ups and downs, what they will do for Mexico. Them, women, only the women, just women. Then we are going to meet in a symbolic place for them to speak. And from there generate a political advocacy group, as a moral authority. It is very important that they pull the other women and that they guide where they want to go with Mexico. Cherán is the example; it is an example that we live in Cherán.

I'm going to summon young people, a group of "Youth for Peace." I am going to summon the young people to simply make a song. A chant, a song. Somewhere I do not know yet, symbolic, and we'll sing "Impossible Dream" ("Sueño Imposible"). Quixote's song. "Impossible Dream," because doing it and thinking that we are able to dream, that we can change the world. Dream. And then, the day we win, I plan to invite all the people, all the people as a gesture of liberation, but also to thank God, we'll take out bells. Everyone has bells in their houses, and they will take them out to the street and start ringing them. Small bells, big bells, whatever they are. Bells of freedom for Mexico, the independence of Mexico, as the beginning of a new Independence, now an economic one. But that takes time, we are not going to face macroeconomics right now, but we are going to concentrate on ourselves, consolidating our identity, our values, our resources and the dynamics of a better life. I think it is possible.

Contreras-Medrano: I have two questions about what you are saying right now, about security and about Andrés Manuel. First about AMLO, because it is more connected. What strategies can we follow, or what strategies should MORENA redefine to attract more votes? The votes that were for Marichuy, to attract that vote. What strategies should be followed to attract their votes to MORENA?

Solalinde:

The only strategy that I have used with people, is to say, “Look, I am not from any party—and really, I am not from any party, I have never been or will be from any party—but I am a conscious person and I am an agent of change, and I’m interested in things changing. They can not continue as they are.” All my influence, my prestige, I am putting it at the service of change and the only one that can change things, is Andrés Manuel. He will not make the total change; it will be like the transition. But it will start then to convince people. “If not, what option do you give me, Meade?” Can PRI lead the change? No. PAN then? PAN had 12 years to do it. Why would they do it now if they didn’t do it before? He had the full opportunity and he did not do it. Why are you going to do it now?” Then say, “Does it sit well with you, do you sympathize with MORENA or not, or do you think that Andrés Manuel has many faults or many mistakes?” I tell them yes. But he is the only one who can get the PRI out of Los Pinos and he is the only one who can help us start the change. Either you take it or leave it, but if you are not with it, then once and for all you vote for Meade, go vote for the PAN, there is no other way. There is no other argument; there is no other way. The elections are now two months away and there is no candidate other than those you see; the others are more of the same, it is to prop up the capitalist system, to condemn Mexico to violence and inequality. So the only way is to put all our weight in the only hope of change. As one wise writer of *La Jornada* said, “I do not like Andrés Manuel. It is

of interest to me to change. I'm going to vote for him, then after we win, I'll fight tooth and nail with him." So he put it in the financial section, and it made sense to me. Yes, there will be people who are not convinced by Andrés Manuel. Let's face it, we do not have the ideal leader; they do not exist, there is no ideal leader, but it is what we have. Take it or leave it. Either you take it in order to try to change, fight for change, or resign to continue living as you are living today. This is how easy the approach is, there is nothing else, there is no option.

Contreras-Medrano: The law of internal security, what do you think is behind it?

Solalinde: Well, for what it seems, there is nothing behind it, everything is clear. It is already in place, like what happened in Honduras. Look, in Honduras first they passed a similar law on internal security; then Juan Orlando comes in and consolidates the shameless dictatorship, supported by the United States. And as you are protesting, the internal security law comes along and they are applying it with armed forces, with the police. They want to do the same with Mexico, but Mexico is not Honduras. Mexico is not Honduras, and be careful because if miscalculated, they can lose everything. Right now still, Andrés Manuel has been very clever by telling them, jokingly, but he told them: "Look, be smart and leave your position in the least problematic way possible." He told them, "do not even cough, do not

make more problems.” If the people do not want them, what are they going to disguise, a fraud? Be careful because even he will not be able to contain people. I myself say, I am for peace. But nobody can say that the people will not win, and in a latter case, I would not like it because with violence we lose all and everyone. But if they lead the people to another path for survival, violence is legitimate and then we will get to see how. Up until now, we are thinking about peaceful things, about processes that we are thinking, about processes of change. Strategic and peaceful. The oligarchy, through its spokesmen who are Videgaray and Peña and Meade and Nuño, are determined to crush the people and impose themselves, who knows...

Contreras-Medrano: Do you believe there is United States interventionism?

Solalinde: Certainly yes. The United States will always want the unconditional, but at a given moment, if they see the loss, they are pragmatic. “I do not care if it’s you or your godfather. I want you to turn in what is mine. Period.” There is no problem, because besides Andrés Manuel as a start to these processes, he does not have the strength, he does not have the capacity to begin with directly confronting the capitalist factual powers. But he’s going to start putting things forward that are going to seek greater equality, more development for the people. He has to start processes because if he tries to do something right now, not even the soil under his feet would support

him at the time of the hour, because we are a fearful people, an ignorant people, that truthfully, has a lot of reading to do. But if you can start processes of awareness, of organizations; generate information structures towards people and participation and decision; from the people up. Now that could work, a scenario of very broad participation of consciousness; campaigns where we consolidate as Mexico, I think it is possible. Look, Evo Morales, he taught me a lot. In Bolivia, I saw many beautiful things; in Bolivia, for example, I did not see them hate the lousy rich! I did not see that there. There is a respect for all. There is an oligarchy, but people are all with Evo and with these processes. They are on their own, no one even pays attention to them, and now they can do whatever they want. The United States obviously still wants the wealth, the lithium and all the resources that Bolivia has. They want them, but they cannot do it because they are all united around Evo Morales, and Evo Morales has found the legal form of how to continue in the lead, because he knows that right now he is still needed.

So then yes, we can do it. We can recover the water, we can recover the oil, we can recover it. Of course we can.

García-Caro:

Just like that it was lost, as the final ending of the Mexican Revolution. I remember that when I was [in Mexico] in 2013 to 2014, Peña Nieto's legislation was just being passed, to be able to privatize Pemex for the first

time, to begin to privatize the oil industry. That is exactly the end of Revolutionary Cardenismo; it is the last nail that was missing from the coffin of the Revolution. This is one of the basic principles of sovereignty, which is that of communal property, mineral products and national reserves. That is the first thing that should be changed.

Solalinde: Another thing that has to change – and they’re not asking me – but it’s going to be very exciting, it is the church: the hierarchy. The church has arrived late to all the events in the history of Mexico. In the Independence, it was on the side of the conquerors and the colonizers. It was on their side. In the Reformation, it was on the side of the conservatives, of the monarchy.

García-Caro: ...although it was a priest, like Solalinde, who started the Revolution...

Solalinde: ...in the Reformation, the church was against the liberals. In the Revolution too. In the Cristero War, there they left the hierarchy, the priests and the lay people. They were alone. The hierarchy had nothing, except at the end in the Arreglos: in the end, because the church is very obedient, they imposed the Arreglos. The Church returns to the same situation today: the people once again face the oligarchy, the tyranny – because Peña Nieto is a tyrannical government. So now is time to for us to unite. On which side will the Church be? If the Church – the hierarchy – makes the same mistake again

and does not support the people, it will end up alone. And once again people will continue to marginalize it; again because the church is made up of the baptized, not the hierarchy or anything else. We are the ones who are making the revolution.

García-Caro: But you have not answered yet about natural resources and sovereignty...

Solalinde: The natural resources will be managed by the people once again. I am not opposed to the privatization of whatever may be privatized. But, taking everything away and passing into the hands of private property is risky. Because we are seeing that, in Bolivia, it is advantageous not to privatize the water, the strategic resources that serve for a greater development of the majority. And finally, what have we gained with the energy reform? What have we gained by giving profits to foreign companies? Nothing. The money from gasoline and oil goes to them. Who are keeping the profit? They take the profits, not us. Then we have to fight for resources. Mexico needs to be reorganized, and the economy too. I imagine that, instead of going shopping to large and big malls, going to the *tianguis*, for example: the *tianguis* are very good, there is not anything more beautiful than the *tianguis*. You find everything there: your clothes, your guayabera, things that we have. Even crafts! Everything, all the beautiful colors that we have. You have to go there, go to the *tianguis*. So many things

that are ours, and you do not even have to fight with the transnationals. Just don't buy from them, and that's it.

No more consumerism. The government also has to reduce its expenses. There is a very nice word that Andrés Manuel uses a lot: austerity. Austerity does not mean starvation. Austerity is learning to build, to be a consumer of what is necessary, and that's it. And to live free. Even when there is a lot? How great that there is a lot! I compared it with a buffet. In a buffet you have many options, and if it is a good buffet, it will have entrees, desert, everything. But, are you going to eat everything because there's a lot? You are not a warehouse; you are going to take what you can, in the amount that your body can receive. And only that, otherwise you damage it. Is there a lot? Well, good. But to be free of that, to learn to be free of things and not depend on consumerism. We can do all that.

Contreras-Medrano: I have a question about the Church: it is not ethically correct to tell people who to vote for, but we know that the Catholic Church, the priests, have become political agents, as it is in your case. But we also have a lot of priests insisting on voting for the PAN, for the PRI. What can be done to raise the ethical awareness of the Fathers, of the Church?

Solalinde: It's very difficult. Look, it's as if you sent me to Guerrero to talk with Calleja or the Viceroy or the Archbishop of that time, to talk them into the independence movement.

Because these nowadays bishops, although they are good people, they are privileged. They live above people. They do not have the experience of hunger; they do not have the experience of being around ordinary people. It is very difficult; they are going to abstain. Look, if I showed you the notes that I sent to the episcopate spokesman, I tell him, “the situation is like this.” He will not say anything to the Church, as a spokesman, he will not say anything. I push him to say something, but he does not say anything. Quiet. I believe that the Catholic hierarchy is not going to do much. But here is where the people, thank God, are already growing a little. People are already maturing; they are not going to be so childish as to ask permission from the bishop or the parish priest, to do what they have to do. Do you understand me? As a priest, I am also an example of this. I’m not going to ask permission from any bishop, any brother priest, to comply with Mexico. What I have to do, it’s my responsibility, nobody can tell me anything. They do not want to do anything? It’s their problem; I’m going to do it. Whatever it is. At any time.

Contreras-Medrano: In your opinion, what is the migration agenda that Andrés Manuel should follow?

Solalinde: The first thing he has to do is to separate the political from the administrative in the aspect of security. It is the first thing he has to do, in fact, the law does account for this distinction, the immigration law of February 24th, 2011.

It accounts for it, migration is an administrative matter and in fact, the character of the National Institute of Migration is administrative. Because it is not the police, because it has no weapons, because it does not have to perform Public Ministry work, or anything like that. But in practice it does, because the law is one thing, but the regulation, the secondary law that tells you how to apply the law. That's where they cheated, and also in the guidelines. Those two things. Therefore, they de facto considered migration as if it was more of a security body. That's my opinion, separating and leaving migration alone; the administrative aspect of migration. If I put these two things together, it turns into a source not only of violation of Human Rights, but also of corruption. Because that's where federal migration agents become corrupted. What I would do, would be to revitalize and implement and monitor the Programa Especial de Migración (Special Migration Program). The Programa Especial de Migración was put in place by a great man, Omar de la Torre, a great defender of Human Rights who was a government official at that time, and he did it with many civil society organizations for over two years. For two years we did it; when we finished it, Felipe Calderón did not manage to publish it and Peña Nieto published it in the Official Gazette. He published it as mandatory, and also included two bureaux to follow up: the Ministry of Public Administration and Governance. He makes it mandatory and has all the bureaux sign. When this guy realizes that it was a commitment with Human Rights,

he puts it aside and forgets about it. Then I complained with him and said, “why? This is our work.” He ignored me, he put it aside. Oh! but last year, in Switzerland, he boasted about it and presented it as an achievement of his government, when he, in fact, had ignored it. Then the Programa Especial de Migración must be updated, it must be monitored. And one more thing, all the recommendations must be respected, and also the UN reiterations regarding Mexico’s public migration policy; Mexico must rethink that, and fulfill those commitments.

Another very important thing: we do not have to fight with the United States; we do not even have to fight with Trump. There are things we can do without asking for his permission. For example, if we really want migrants to stop migrating, the wall will not be useful, nor will the National Institute of Migration, because they become corrupt. They do business with this institution; they take the Americans for fools. A comprehensive development program must be done in Central America, Mexico and the United States. It is convenient for the United States to invest in this program, because this is the real solution. I personally discussed this in Central America with authorities from Central America and Mexico, the State Department, and Ambassador Antonio Wayne and he said, “we like this plan, we are willing to do it.” There is a word they often say, “we are ready; I am ready; We are ready.” The condition was that Mexico ought to be the leader, that there must be transparency in the process, and that everything should be done jointly. It

was never undertaken because Mexico did not have the political will; there was no interest. But something must be done now with the co-responsibility of the sending countries in Central America, it has to be done. All this has to be reviewed: to gather all the shelters, to gather more than 90 civil society organizations that have to do with migrants, and among all of us, generate those transparent public policies that everyone knows. And tell the US, “it’s going to be like this.” And that’s it. The resource that the United States gives through the Merida Initiative has nothing to do with Human Rights. Because, although they say that they set up the conditions for Human Rights, in practice nothing is done. We want it to be said and done.

Another thing. We want Europe to apply the clause regarding Human Rights to trade agreements between Europe and Mexico. We want them to apply it, because they have not done it. But the government itself can apply it. Right now, it would be AMLO, but what is going to happen after him? We want Human Rights not to be something circumstantial, but something structural and permanent. All that has to be done.

García-Caro:

There are models of plundering and exploiting migrants that are so spectacular, perhaps not yet visualized enough. For example, in the United States, detention and processing centers of migrants are privatized centers; they are concessions of the Federal State to private institutions, and they keep migrants for six months, and

these institutions charge \$75 a day for each migrant, or something like that. With which, again, it would be a way to pay for the space used. Almost like what is happening in Mexico, but done in the American style. That is, with large centers, all very regulated, computerized and modern. Because for them it would be preferable if you Mexicans had made privatized detention centers, and that you had made a business. Instead of having done it informally, with narcos. That is the American model. Should you have carried out an American model...?

Contreras-Medrano: That is the real migration problem. The migration problem is that there is no clear separation between the security and administration work. The problem is not that people migrate; the problem is that we criminalize them, stop them. That's the problem.

Solalinde: The new immigration policy has to discontinue the detention centers immediately. Detention centers must disappear immediately. No migration agent, no policeman, should chase any migrant. Undocumented migration has to be recognized as an administrative fault, because the law is very clear. It says there, that it is an administrative fault. And nobody is going to be put in jail or chased or beaten for an administrative fault. But detention centers do so, because it is a great contradiction, and that is what the UN committee says to Mexico, on September 13th of last year, in response to the Third Universal Periodic Review. The UPR. Immigration

detentions must be removed; if the migrants want to knock at the US doors, “you are welcome, come on in. Nobody is going to stop you.” Of course! It’s their problem; it’s not our problem. It’s the US problem. If they let them in, if they get in, it’s their problem, but Mexico does not have to be a US immigration police anymore. That’s embarrassing. I want to be honest. The US never told Mexico, “Violate their rights. Abuse them.” They have placed six economic sanctions against Mexico, for abuse of authority, for violations of migrants’ human rights. At least six economic sanctions.

e

Reviews/Reseñas

Los cárteles no existen: Narcotráfico y cultura en México.

Reseña /Review: Oswaldo Zavala,
Los carteles no existen: Narcotráfico y cultura en México.
México. Malpaso, 2018. 283 pp.

Enrique Chacón
Southern Oregon University
chaconl@sou.edu

En diciembre de 2006 Felipe Calderón inició la guerra contra el narco en México y aún no sabemos bien las dimensiones de todo lo que ocurrió. Los efectos económicos, sociales y culturales que está teniendo en la población aún no pueden ser cuantificados. Dentro de esta incertidumbre aparece el libro *Los cárteles no existen* de Oswaldo Zavala. Este libro intenta, y hasta cierto punto consigue, encontrar una pausa al repetitivo ruido que nos ofrecen la violencia social asociada al narcotráfico y los discursos y representaciones entorno a ella que encontramos en los medios de comunicación mexicanos.

El libro de Zavala se desenvuelve entre lo académico y lo periodístico, en sus

páginas nos expone a una investigación fresca y actualizada sobre los eventos más recientes. El interés público y académico y la novedad del tratamiento que del tema propone Zavala son al mismo tiempo su contribución principal y uno de sus retos centrales: un tema tan complejo requiere detenida reflexión, investigación de campo, y un robusto apoyo teórico. A pesar de ello, Zavala resuelve estos retos con numerosos ejemplos que provienen tanto de fuentes periodísticas como de la producción teórica y cultural reciente.

En un ejercicio de muy fino hilado, Zavala explica valientemente su teoría –casi conspirativa, como él mismo sugiere– en la que desmitifica a las figuras de poder que se identifican con los cárteles, al igual que pone en entredicho la existencia de los cárteles como organizaciones estables.

Queda claro que la violencia y los problemas tienen nombres y rostros, como el de El Chapo Guzmán por ejemplo, pero según Zavala, esta capacidad que tenemos de señalar personas específicas, es más bien un mal necesario del que se aprovecha la dinámica transnacional del tráfico y consumo de estupefacientes. Los cárteles como tal, son un invento discursivo, según *Los cárteles* lo aclara al final de la Introducción:

El “narco” en México y Estados Unidos funciona como ese inteligente y perverso ardid de Tony Soprano. El “narco” aparece en nuestra sociedad como una temible caja de Pandora que, de ser abierta, creemos que desataría un reino de muerte y destrucción. Si pudiéramos vencer el miedo y confrontar aquello que llamamos “narco” abriendo por fin la caja, no encontraríamos en ella a un violento traficante, sino al lenguaje oficial que lo inventa: escucharíamos palabras sin objeto, tan frágiles y maleables como la arena. (Kindle, Location 229)

De esta manera, lo que hemos percibido como el peligro que los cárteles generan, se aparece como una fabulación que se desarrolla por medios más o menos artificiales: el Chapo, por nombrar a alguno, es el rostro de un

problema más profundo en el que ni siquiera él mismo tendría una injerencia fundamental; es decir, que las complejidades de un mercado de drogas voraz, las políticas internacionales, el mercado legal e ilegal de armas, el flujo monetario en donde todo se vuelve un solo capital, difícilmente pueden ser controladas por un solo criminal cuya virtud mayor sería la de ejercer la violencia.

En ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos, se generan productos culturales que condicionan nuestra percepción de estos fenómenos. Zavala estudia como un *continuum* cultural los discursos políticos, la producción de noticias, las producciones de series y de películas, así que fija su atención en la manera en la que se simbolizan y mitifican las figuras del narco para el consumo del público de Estados Unidos, siempre diferenciadas de las representaciones que se realizan en México.

En ambos países y en todos los casos, los medios siempre han de tomar información e inspiración en la fuente fundamental: el documento oficial, desde donde se nutre lo que ellos defienden con convicción de que representan la “realidad”. La llamada de atención propone no perder de vista que la mayoría de las representaciones que conocemos y la realidad, están separadas por una “densa estructura de significado” que según Zavala, vuelve difícil comprender la esencia de los fenómenos.

En buena medida esto compone el centro de su argumento; lo que los gobiernos y los medios presentan como generador de la violencia, es una invención discursiva que no concuerda con la realidad verificable. Los cárteles, según Zavala, son un elemento [ficticio?] de una narrativa transnacional, los cuales justifican la implementación de medidas económicas y de seguridad con la finalidad de controlar políticamente a las sociedades involucradas: Estados Unidos y México. Este control tiene como objetivo infundir el miedo en la población mexicana para poder explotar de manera libre sus recursos naturales, mientras que a la vez se intenta presentar a México como una región

peligrosa a la población de Estados Unidos para justificar la intervención y la inversión en una interminable Guerra contra las drogas.

En esta descripción que Zavala hace del panorama de la violencia, se inserta la controvertida reforma energética que México hizo durante el sexenio anterior y la aparición de Trump en el panorama internacional y el trato humillante hacia Enrique Peña Nieto desde sus primeras interacciones. Así, lo que como público percibimos como la violencia y las medidas para prevenirla o reprimirla son, según Zavala, un fruto del neoliberalismo dentro de una lógica actualizada de la Guerra Fría.

Tras evaluar este panorama político y económico, Zavala pasa a revisar algunos productos artísticos y culturales, sobre los cuales aporta un análisis que se compone de dos grupos, en ambos casos parece que este análisis perdió de vista algunos detalles. No quedan del todo claros los argumentos por los que Zavala califica y descalifica la obra de Margolles como la “condensación simbólica de la mitología del narco”, puesto que pierde de vista que Margolles trabajó temas funestos desde los años 90 cuando colaboraba con SEMEFO y tal vez como tema, sea una continuación de sus intereses estéticos.

El análisis de estos artistas mexicanos parece un poco esencialista, parece que la valoración que realiza Zavala está enfocada a censurar o aprobar la producción artística, por una parte, él encuentra ciertos artistas cuya obra está mediada totalmente por el discurso oficial de poder, mientras que hay otros que son profundamente críticos con este poder y pueden desvelar con claridad los mecanismos perversos de su narrativa. César López Cuadras, Daniel Sada, Roberto Bolaño, y Juan Villoro son ejemplos de las voces que resultan críticas. Si bien explica particularidades de cada caso y la manera en la que recusan, denuncian, problematizan y señalan los problemas de la violencia causados por los fantasmagóricos cárteles y el estado, no queda tan claro que esto se cumpla de manera total. En su análisis de *2666* Zavala concluye que Bolaño “explora tangencialmente el fenómeno” (Kindle Location 2641) del narco,

termina por explicarlo de manera “magistral”, confirmando la imposibilidad de mostrar de manera objetiva la violenta realidad transnacional del narcotráfico.

Por otra parte, en el caso de estos cuatro escritores que comenta al igual que en el de Margolles, este autor nos lleva a repensarlos y a reconsiderarlos bajo este nuevo prisma. A pesar de que respecto a la producción cultural es radical en su lectura, Zavala acierta al proponer distintas maneras de generar una reflexión crítica. *Los cárteles no existen* hace una detenida lectura de la representación de la frontera y los espacios que sufren de manera más directa los efectos de la violencia, repasa las voces más críticas con la finalidad de revelar ese mecanismo público según el cual toda la violencia de la Guerra contra el Narco proviene de los cárteles. Como Zavala nos recuerda, y como lo refieren muchas fuentes, esta violencia viene con frecuencia de los mecanismos de seguridad estatales enfocados en la lucha contra el narco.

La importancia, el valor de este libro, radica precisamente en su capacidad de análisis y de problematización de esta guerra, la variedad de ejemplos que pone a consideración del lector hace que el diálogo con este libro se genere de una manera fluida por la cantidad de estímulos que lanza al lector. Es necesario relacionarse con estas páginas, reñir con ellas, estar de acuerdo y en desacuerdo, estos modos de lectura siempre deben ser bienvenidos en el debate académico, el mismo autor lo reconoce así: este libro es una invitación para que reflexionemos de manera detenida sobre estos procesos y fenómenos. Y esta es una actividad tan necesaria como el importante libro de Oswaldo Zavala.

Epílogo sobre el nuevo epílogo:

Después de que Andrés Manuel López Obrador asumiera la presidencia aparece una reedición (la cuarta) de *Los cárteles no existen* con un nuevo epílogo. En este añadido, Zavala señala los cambios en el discurso del poder

que existen entre los gobiernos anteriores y el de AMLO. Según Zavala, los cambios en la narrativa para enfrentar a los fantasmagóricos cárteles son sustanciales porque el nuevo presidente intenta lograr la paz, no la guerra. Esto marca una nueva aproximación a la violencia, a los problemas del tráfico de drogas y a los asuntos de seguridad nacional.

El nuevo presidente ha decidido poner más atención a lo que él identifica como uno de los principales problemas de México: el del robo de hidrocarburos. En esto parece haber una organización meticulosa entre empleados mismos de la empresa Petróleos Mexicanos y “delincuentes” externos. A este tipo de robo en México se le llama “huachicol”. Este es el nombre que maneja el gobierno y los medios ahora han empezado a hablar de la “guerra contra el huachicol”, retomando así en cierta medida la narrativa de la guerra contra el narco. Zavala identifica en las políticas de AMLO ciertos intentos emancipadores o al menos cierto distanciamiento en la relación con Estados Unidos. Esto también se ve en la cancelación del Centro de Investigación y Seguridad Nacional, cuyos archivos secretos serán publicados en breve.

Zavala termina su texto con varias preguntas y una reflexión. Las primeras, sin duda serán el centro de la crítica al nuevo gobierno y están enfocadas a reflexionar sobre la capacidad del nuevo gobierno para ser incluyente, porque según su reflexión, la inclusión de toda la sociedad en las políticas de gobierno puede ser la solución para los terribles problemas que el país enfrenta.

Theatre and Cartographies of Power: Repositioning the Latina/o Americas.

Reseña/Review: Santana, Analola, and Jimmy A. Noriega, eds. *Theatre and Cartographies of Power: Repositioning the Latina/o Americas*. Southern Illinois University Press, 2018, 320 pp.

Olga Sanchez Saltveit
University of Oregon
osanchez@uoregon.edu

Jimmy E. Noriega and Analola Santana's *Theatre and Cartographies of Power: Repositioning the Latina/o Americas* is a richly textured collection of essays that navigate the varied landscape of contemporary Latin American and Latinx theatre. Written by practitioners, scholars, and scholar-practitioners, the anthology is curated to map not only geographic sites, but also the landscape of theatrical imperatives brought about by disparate and overarching political tensions. Sites of tension are examined telescopically, zooming in to focus on distinct intracultural dynamics in the civil conflicts of Guatemala, Colombia,

and Peru, and widening to investigate broader sociopolitical dynamics between South, Central, and North America writ large.

The intention is to reposition the importance of this theatre and performance-making for an English-language readership. As Noriega and Santana remind us in their introduction, there is no good reason why the south pole should be viewed as ‘down;’ it is just an arbitrary point on an orb floating in the middle of a vast, nondirectional space. Yet on most maps the region is positioned beneath us, physically and metaphorically. When a project “goes south” it is failing. The anthology aims to reorient the cartography, to flip the poles. To this end the very first essay is accompanied by a series of photographs designed by and featuring performance artist Violeta Luna who has painted the silhouette of South America on her chest. The map is repositioned so that Central America tucks into her belt. As the essays throughout *Cartographies* attest, perspective and authority are everything.

As Noriega and Santana note in their introduction, “What is unique about this project is its effort to complicate and (re)envision the spaces and significances of Latin American and Latina/o performance practices from scholarly *and* artistic viewpoints” (1). In addition to the pieces written by US and Latin American scholars such as Beatriz Rizk, Jorge Huerta, and Diana Taylor, many of whom have paved the path of this field, a significant number are written by renowned Latinx and Latin American practitioners, including Argentine playwright Gustavo Ott, Anna Correa of Peru’s Yuyachkani, and Claudio Valdés Kuri of Mexico’s Teatro de Ciertos Habitantes. Nearly thirty authors in total share theoretical frameworks, describe their creative aims, processes, and problems, and illuminate a variety of performances and their receptions. The inclusion of artists also distinguishes the format of the collection; their voices are more personal and candid. For example, playwright Migdalia Cruz shares the challenge of trying to locate her homeland within her bicultural Puerto Rican/Nuyorican experience, and finds that her homeland

only exists when she writes it.

The expedition of the book is built upon the tradition and legacy of the paths laid out by George Woodyard and the Latin American Theatre Review, as well as those of Vicky Unruh, Rizk, Frank Dauster, Leon Lyday, Adam Versényi, Taylor, and Juan Villegas, who have mapped Latin American theatre and performance since the late twentieth century. All of these projects are critical tools for understanding the breadth and depth of Latin American and Latinx theatre, but a fair portion were written and published in Spanish, limiting readership in the US, particularly among students. *Cartographies of Power* is presented entirely in English.

Nearly all the essays include historical backgrounds which contextualize the work described, its purposes, and receptions, particularly for readers who may not be familiar with Latin American or even Latinx history. For example, the powerful but nonverbal performances by internationally renowned artist Regina José Galindo are illuminated by Taylor's encapsulation of the atrocious history of the Ríos Montt dictatorship in Guatemala.

Several of the essays illuminate the historical foundations of contemporary and sometimes harmful practices. Katherine Zien describes the political expediency of blackface performance in early 20th century Panama, while Gad Gutterman writes about the cultural ventriloquism employed by Spanish playwrights who authored plays celebrating Colombian history in the late 17th century. These practices entertained some audiences at the expense of others, and as such their popularity kept the practices alive, as well as the harmful re-inscription of false narratives.

While the essays can be read as stand-alone pieces, the book is well organized into five thematic sections. *Cartographies of Power* begins by first investigating several theoretical and historical frameworks, then shows how theatre and performance interrogate historic sociopolitical identifiers, describes contemporary expressions of performance, and then the current concerns of

its production and distribution. But these sections also have mutable borders; the essays resonate with each other. A few of the pieces are only a few pages long, just as long as each writer needs to tell their story. This creates an organic feel to the book's terrain; the journey through it is sometimes a quick sprint, sometimes a hike, and always revealing a different view. It is also noteworthy that the editors invited a variety of translators to make the works accessible. Their distinct interpretive voices reinforce the unique tones and textures of each essay.

I'd like to address one more strategy at work in this anthology. *Cartographies of Power's* focus on Latin American and Latinx politics, micro and macro, past and present, side by side, and all in English, inadvertently reveals the narrow-minded thinking of current US politics, particularly its immigration policies. The current administration foments xenophobia, an us-versus-them approach, promoting firm and impenetrable borders. *Cartographies of Power* acknowledges that a border is a construct, and that history, culture, and art transgress any imaginary wall between "America" and the rest of the Americas, especially where Latinx are concerned. The artists and art-making addressed in this book are not delineated by externally crafted political borders; they self-define as participants of and respondents to historical experiences. The *nepantla* spaces, as defined by Gloria Anzaldúa, of Nuyorican as well as Chicana identities, the transcultural experiences of expat theatre-makers and touring companies, and the location of communal mourning and protest following the slaughter of forty-three students in Ayotzinapa, Mexico, are transformed by theatre makers into sites of geopolitical validity. Experiences are located in performances, and the repetition of themes such as displacement, war, exploitation, intolerance, colonialism, post-colonialism, and decolonialization contribute to the creation of our hemispheric theatrical landscape.

This does not mean that the Latin American or Latinx experiences are conflated and forced to stand in for one another. Several questions raised

by Noriega and Santana in the introduction provide a way to navigate one's reading: What maps are being drawn by the work? Who is drawing them? How are they redrawn from one essay to the next? How do these new maps challenge Eurocentric or Unitedstatesian cartographies?

Ultimately, and possibly more importantly than the comparison with dominant narrative, *Cartographies of Power* dismantles walls between Latin American Studies and Latinx Studies. While Noriega and Santana readily admit that it is reductive to use one term, the Americas, to capture the whole of the hemispheric experience, nevertheless they embrace the need for “fluidity and agency for those who wish to self-identify their identity within this complicated paradigm” (12). The pieces are distinct enough that an instructor can assign independent essays to illuminate any curriculum in Latin American or Latinx theatre. The book as a whole could certainly be assigned for a seminar. Fifteen black and white images and photographs provide visual support, and most of the essays include information about other artists or projects to inspire and launch further reading.

Sentimentality reloaded. Reconsiderations of romantic sentimentality in nineteenth-century Bolivia today.

Reseña/Review: Leonardo García Pabón. *El cuento sentimental romántico en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Plural Editores, 2017. 457 pp.

Mayra G. Bottaro
University of Oregon
mayrabott@hotmail.com

Keywords: sentimentality, nineteenth century, Bolivian literature

Palabras clave: sentimentalismo, siglo XIX, literatura boliviana

García Pabón's volume anthologizes six stories originally published in serialized form in different Bolivian periodicals throughout the nineteenth century. Except for Bartolomé Mitre's "Soledad," which has received a significant amount of scholarly interest in Latin America, the rest of the stories

in this compilation have been mostly ignored or neglected by literary critics. Reproducing mostly first editions (except when later editions proved to be more authoritative and complete), García Pabón includes the following texts: “Soledad” by Bartolomé Mitre (1847); “La isla” by Manuel María Caballero (1864); “El Templo y la Zafra” by Félix Reyes Ortiz (1864); “Crimen y expiación” by Sebastián Dalence (1864); “Misterios del corazón” by Mariano Ricardo Terrazas (1869); and “Corazón enfermo. Diario de una costurera” by Isaac G. Eduardo (1891). Though this is by no means a complete list of all sentimental romantic short stories in Bolivia, in his prologue, García Pabón considers his selection a good sampling of the possibilities and promises afforded by the genre. Because it offers modernized versions of the stories, the volume is an invaluable pedagogical tool for all those who teach cultural aspects of the nineteenth century in Latin America, as it offers modernized versions of the stories, as well as a renewed opportunity to bring into scholarly circles the discussion of the value of sentimental literature in the context of nineteenth-century Latin America.

Among nineteenth-century scholars, the nature and status of sentimentality is widely contested. Most critics tend to agree that the adjective “sentimental” is technically applied to works that have a primary appeal to the emotions and operate by means of affect. Sentimental literature is interested in the experience, display, effect, and interpretation of emotion and in stirring up emotion in readers. Nevertheless, the literature and culture of sentimentality has been viewed, in less academically inclined circles, as clichéd, predictable and of limited aesthetic and social value. Even before Oscar Wilde proclaimed that a sentimentalist is “one who desires to have the luxury of an emotion without paying for it,” sentimentality operated as a synonym of excessive, contrived, and possessing a kind of sham pathos. Even as late as 2010, in *Spoilt Rotten: the Toxic Cult of Sentimentality*, Theodor Dalrymple extolled the harmful consequences of the cultural entrenchment

of sentimentality and illustrated how an attitude of what he deemed the “danger of abandoning logic in favor of sentimentality,” was childish and reductive of our humanity.

Sentimentalism as a cultural practice, however, was founded on the belief that through the power of imagination it was possible to understand someone else’s feelings and that this understanding was the foundation for the constitution of communal bonds. The pedagogical imperative implicit in eighteenth-century sentimental codes dictates the cultivation of readers’ sympathy in order to achieve two distinct goals: first, as a precondition to action that alleviates suffering in the face of misery and results in the satisfaction derived from a perceived self-improvement; second, as a means to reinforce social bonds that would ultimately contribute towards the building of a national identity. Sympathizing with the protagonist’s sufferings, the reader enters into a community with them. Diderot, for example, placed the sentimental community of reader and text on a continuum with a community of sympathetic readers. Rather than simply crying together, readers of sentimental novels engage in conflict and specifically in a conflict whose terms resemble those at stake in their own lives, experiencing the collision between individual freedom and collective welfare in the aesthetic sphere. The constitution of a community is crucial to sentimental consolation. However, this community does not represent a private refuge from public life, but it rather exemplifies the liberal public sphere where unity takes the form of debate and conflict. The production of a “diversity of judgment” –as Diderot puts it– fosters the development of democratic ideals and strengthens the potential for political power. In *The Theory of Moral Sentiments*, Adam Smith characterizes the feeling of moral sentiment as the feeling with the passion of other which operated through a logic of mirroring, in which a spectator imaginatively reconstructed the experience of the person he watches.

In the past couple of decades, there has been a concerted critical effort to rehabilitate the sentimental tradition and to argue for the inclusion of sentimental works in the canon (Ana Peluffo, Beatriz Sarlo, Ramiro Zó, Fernando Unzueta, Doris Sommer, María Fernanda Lander, among others). Furthermore, these recent cultural productions recuperate sentimentality from the point of view of sensibility –including medical and physiological studies, literature of the senses, and of emotion–, where most of these perspectives can be encompassed under the general heading of affect theory. This volume can be counted among those renewed efforts, for example in moments when García Pabón highlights the most reformist political uses of sentimental writings, which also contributed with the formation of an emerging bourgeois consciousness.

Echoes of French writers—Lamartine, Saint Pierre, Victor Hugo, Chateaubriand, Rousseau—permeate in the Latin American narratives gathered here. But García Pabón steers clear of more conventional admonishments that characterize these texts as lackluster copies, highlighting that the value of his selection resides in that the texts do not reproduce the same pedagogical sentimentality of their European counterparts. They differ greatly –he claims– in their didactic purpose, which in the case of European sentimentality is linked to a structure of colonization, easily observable through the foundation of utopian spaces in the margins of Europe (Italy, Africa, etc.), as well as the images that return a distorted mirror of the native-other as either feminized and “noble savage,” or depraved barbarian. In Pabón’s anthology, the sentimental education makes an attempt at decolonizing, while most of the conflicts are presented in relation with customs, decrees, traditional regulations of communities, and the severity of the rules of government. Misfortunes are not only identified with tears but with the oppressed as a social group, with social difference represented as a relation of power. The protagonist suffers because she or he occupies a dominated social position. Underscoring the

problem of an atomized social body across gender, class, and racial divides, these texts represent their protagonists (women in particular) as abused by virtue of their belonging to an oppressed social group. So the invocation of a sympathetic community comes as a response to unequal deeply rooted social divisions within the frame of coloniality.

In *The Sentimental Education of the Novel*, Margaret Cohen posits realism's successful erasure of its sentimental origins. Along similar lines, by reconstructing a key formative period in Bolivian narrative, García Pabón hints towards ways in which realist codes emerged in a "hostile takeover" of a prestigious contemporary sentimental practice, reconfiguring the emergence of realism as a displacement and subsumption of sentimental codes.

A pleasant surprise in this anthology was the inclusion of the well-known *Soledad* by Argentine Bartolomé Mitre. By including it, García Pabón is undoing traditional understandings of foundational national narratives in terms of authorial origin by considering the mobility and migration patterns of intellectuals throughout the nineteenth-century as well as the permeability, distribution, and circulation of texts, an unavoidable task in order to reconfigure maps of national attributions and claims of belonging. Furthermore, one of the most productive interventions for future scholarship in García Pabón's reading is when he posits sentimentality as an allegory of failure of the national project in the context of Bolivian cultural production. Scott Fitzgerald wrote about the contrast between sentimentalists and romantics as the difference between the person who thinks things will last (the sentimental), and the person who has a desperate confidence that they won't. So perhaps there is more to be said, from the point of view of a category that crosses the romantic with the sentimental, about the clash of temporal expectations in the constitution of the failure of a national project.

Finally, in considering the rest of the anthology, one must admit that García Pabón bridges a tradition of perpetual conflict between the canon and

the archive in nineteenth-century literary scholarship. Originally published in installments, in scattered broadsides, and periodicals, this so-called “minor literature” finds a home in Pabón’s organizational and conceptual logic. By doing this, Pabón is contributing to the undoing of the neglect and condemnation to oblivion of this cultural production on the bases of outmoded notions of “literary” value or taste, derived themselves from a dichotomic understanding of economic value and literary value, crafted in the twilight years of the nineteenth-century. Reading these texts today will surprise the casual reader as well as reward the literary scholar, as it is possible to find incredible gems scattered through the pages, like the astounding necrophiliac scene that appears as a highlight in “Corazón enfermo.”

Now for all its bad rap, the culture of sentimentality is far from a distant and antiquated mode of engagement; we are its heirs and are still contending with its legacy. One may look no further than the ubiquitous #allthefeels in social media, the obsession with emojis and like buttons and can only imagine what future scholars will make of it. There are some flagrant exclusions among these pages, as one is bound to notice the lack of stories by women writers, for example. But as García Pabón points out, this is just a small sampling and the labor of bringing these kinds of texts to an accessible edition for the wider audience and the literary scholars’ libraries alike has just begun.

e

Poems/Poemas

El fascismo se sienta a la mesa

Jesús Sepúlveda

Padre sorbe su sopa
y espía el mundo que alrededor se desploma

Madre mira por la ventana
la danza de la muerte que por sus ojos cabalga

El fascismo ha embaucado a la hermana

La niña llora con ojos claros
que botan lágrimas de porcelana

El fascismo se sienta a la mesa
provoca discordia
echa risotadas
El hermano estalla

La niña se sienta a la mesa
y el fascismo la embaraza

Pare una criatura pelirroja que siente la mano dura en su espalda

Cruje la guerra
El trasero quemado que moja la cama
El castigo
Los correazos

La hermana calla

El fascismo se ha sentado a la mesa
Padre remoja el pan y pierde los dientes

La criatura llora
chilla
y a veces también se queda quieta

Corazón de madre agitado
que palpita
y ora

El fascismo se apropia de la casa
Hace exhibiciones de hombría
grita cuando habla

El fascismo
piensa en dios
y llora

Sabe humillar
y denosta

Buitres -dice
Comunistas
y se llena la boca con la comida que madre e hija preparan

Es vulgar
y no le importa

Se alegra cuando muestran por la tele
la sombra de los fusilados
Habla de patria y familia

Trizadura en el pasillo
que corre como columna de enfermo

Padre se va curvando en su silla de ruedas
Madre suspira ante el recuerdo de una foto en blanco y negro
Se abre el hueco de la sepultura

Nieta oculta las marcas del horror

Hasta que un día cumple quince
y su pelo ya no es pelirrojo
sino rubio
y triste como un cuadro de Van Gogh

Entonces el fascismo la embaraza
aborta
la trauma
Y así vive hasta que se casa

Ella misma ya es madre
Luego se separa
y enviuda

Marido muerto en sala de hospital
Esposa en cama por derrame cerebral

El fascismo se hace la víctima
Se queja
Proclama

Pero un día la niña se levanta
y habla
Se recupera
Vomita esa cosa oscura que tenía atragantada

Fascism Sits at the Table

Jesús Sepúlveda

Translation by Elmira Louie

Father slurps his soup
and spies on the world that collapses around him

Mother looks out the window
the dance of death riding through her eyes

Sister has been fooled by fascism

The girl cries with crystal eyes
porcelain tears

Fascism sits at the table
causes discord
casts laughter
Brother bursts

The girl sits at the table
and fascism impregnates her

Gives birth to a redheaded creature who feels a hard hand on her back

War groans
A burned bottom wets the bed
Punishment
She gets hit with a strap

Sister is silenced

Fascism has sat at the table
Father soaks the bread and loses his teeth

The creature cries
screams
and sometimes also stays still

The heart of a disturbed mother
throbs
and prays

Fascism seizes the house
Makes exhibitions of manhood
shouts when it speaks

Fascism
thinks about god
and cries

Knows how to humiliate
and insult

“Vultures”—it says
“Communists”
and fills its mouth with the food mother and daughter prepare

It's vulgar
and doesn't care

It rejoices when they show on TV
the shadow of the executed
It speaks of homeland and family

Crack in the corridor
runs like a patient's spine

Father sags in his wheelchair
Mother sighs at the memory of a black and white photo
The burial hole opens

Granddaughter hides the marks of horror

Until one day she turns fifteen
and her hair is no longer red
but blonde
and sad like a painting by Van Gogh

Then fascism impregnates her
she aborts
is traumatized
And so she stays until she gets married

She is herself a mother now
Later she separates
and is widowed

Husband died in hospital room
Wife in bed after a stroke

Fascism plays the victim
Complains
Proclaims

But one day the girl gets up
and speaks
She recovers
Vomits the dark thing that had choked her

e