

DUELOS DISIDENTES:
VOCES DE EXILIADAS ESPAÑOLAS Y VASCAS EN LATINOAMÉRICA

by

NAGORE SEDANO NAVEIRA

A DISSERTATION

Presented to the Department of Romance Languages
and the Graduate School of the University of Oregon
in partial fulfillment of the requirements
for the degree of
Doctor of Philosophy

June 2019

DISSERTATION APPROVAL PAGE

Student: Nagore Sedano Naveira

Title: Duelos disidentes: voces de exiliadas españolas y vascas en Latinoamérica

This dissertation has been accepted and approved in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree in the Department of Romance Languages by:

Cecilia Enjuto Rangel	Chairperson
Gina Herrmann	Core Member
Lanie Millar	Core Member
Joseba Gabilondo	Core Member
Carlos Aguirre	Institutional Representative

and

Janet Woodruff-Borden	Vice Provost and Dean of the Graduate School
-----------------------	--

Original approval signatures are on file with the University of Oregon Graduate School.

Degree awarded June 2019

© 2019 Nagore Sedano Naveira

DISSERTATION ABSTRACT

Nagore Sedano Naveira

Doctor of Philosophy

Department of Romance Languages

June 2019

Title: *Duelos disidentes: voces de exiliadas españolas y vascas en Latinoamérica*

Since the 1980s, Spain has attempted to recuperate the intellectual legacy of the republican exiles who fled the country after losing the Civil War (1936-1939). However, in doing so, it has produced the recuperation-integration paradigm that governs contemporary memory politics. The problem with this model is that it naturalizes an illusory, teleological line of continuity between the democratic principles of post-Francoist Spain and the Second Republic. *Duelos disidentes* contributes to the critique of this recuperation-integration paradigm by examining the political projects delineated in the memoirs of Spanish, Basque republican, and Basque nationalist women-in-exile. Published between 1970 and 2011, what unites the memoirs of these three women—María Teresa León (1903-1988), Aurora Arnáiz (1913-2009), and Arantza Cazalis (1929)—is the defense of the Second Republic (1931-1936) as an alternative to the capitalist liberalism that started to develop under Franco's dictatorship (1939-1975). I argue that the autobiographical works of León, Arnáiz, and Cazalis politicize emotion to articulate an aesthetics of female mourning that disrupts the continuity between the Second Republic and post-Francoist, neoliberal Spain. This aesthetics advances a double critique: on the one hand, it condemns the exclusion of women from the official history of the Spanish Civil War; on the other, it formulates an alternative to the temporality of

the patriarchal capitalist nation (León, chapter 2), the legal person of the liberal political tradition (Arnáiz, chapter 3), and the elitism and colonial imaginary of the literary canon of the exile of 1939 (Cazalis, chapter 4). But as I defend in *Duelos disidentes*, the misencounter of these women-in-exile with Latin America reveals the limits that arise from the nationalist ideologies camouflaged in their (anti)colonial transatlantic rhetoric. This study elucidates how an aesthetics of mourning can serve as an alternative paradigm of historical memory that does not neutralize its political component. In the process, it sheds light on the colonial imaginary that troubled the relationship of progressive, European exiles with Latin America, contributing to current debates about the memory of colonialism, anti-capitalist struggles, and women in politics.

This dissertation builds on previously published material.

CURRICULUM VITAE

NAME OF AUTHOR: Nagore Sedano Naveira

GRADUATE AND UNDERGRADUATE SCHOOLS ATTENDED:

University of Oregon, Eugene
University of Nevada, Reno
London Critical Theory Summer School, Birkbeck, University of London
University of the Basque Country/Euskal Herriko Unibertsitatea

DEGREES AWARDED:

Doctor of Philosophy, Romance Languages, 2019, University of Oregon
Women's, Gender, and Sexuality Studies Graduate Certificate, 2019, University of Oregon
Master of Arts, Foreign Languages and Literature, 2013, University of Nevada, Reno
Bachelor of Science, Audiovisual Communication, 2008, University of the Basque Country

AREAS OF SPECIAL INTEREST:

Transatlantic Studies
Spanish and Basque Exile, Basque American Literature
Women's and Gender Studies, Queer Feminist Thought, Critical Theory
Contemporary Spanish Film and Literature

PROFESSIONAL EXPERIENCE:

Graduate Employee, University of Oregon, Fall 2013- Summer 2018
Romance Languages
Introduction to Spanish Narrative 353, Hispanic Cultures through Literature III 343, Advanced and Beginner's Spanish Oral Skills, Discussion sections of Spanish Around the World 238, First-Year and Second-Year Spanish
Women's, Gender and Sexuality Studies
Queer(ing) Dystopias 353 (TA/Grader, Spring 2017), Introduction to Women's and Gender Studies 101 (Discussion Facilitator, Winter 2015)

Teaching Assistant, University of Nevada, Reno, Fall 2011-Spring 2013
First-Year Spanish series, Second-Year Spanish

Visiting Instructor, University of Idaho, Fall 2009
First-Year Intensive Spanish 104, Spanish Composition 302, Spanish Culture and Civilization 305

GRANTS, AWARDS, AND HONORS:

- CAS Dissertation Research Fellowship, Univ. of Oregon, 2018-2019
- Beall Scholarship, Romance Languages, Univ. of Oregon, 2018-2019 (declined)
- Graduate Student Summer Research Grant, Center for Latino/a and Latin American Studies (CLLAS), Univ. of Oregon, Summer 2017
- Stickels Summer Research Scholarship, Romance Languages, Univ. of Oregon, Summer 2016, Summer 2017
- Graduate Summer Research Award, Center for the Study of Women in Society, 2015
- Begoña Aretxaga Travel Stipend, Center for Basque Studies, Summer 2014
- Global Oregon Translation Award, Global Studies Institute, Summer 2014
- Graduate Literary Contest Award, Dept. Foreign Languages and Literature, Univ. of Nevada, Reno, 2013
- International Student Assistance Scholarship, Univ. of Nevada, Reno, 2012-2013
- Responsabilidad Social Corporativa Grants Abroad, Novia Salcedo-Diputación Foral de Vizcaya, Destination: Geneva, Switzerland, 2010
- Grant for Research Project Abroad/ Teaching Assistantship, University Studies Abroad Consortium (USAC), Destination: CSU, Chico, 2008-2009
- Scholarship for Undergraduate Student Researcher, Univ. of the Basque Country UPV/EHU-Gobierno Vasco, 2007-2008

PUBLICATIONS:

- Sedano, Nagore. "El presente perfecto': la cámara telescópica de Patricio Guzmán en *Nostalgia de la luz* (2010)". Forthcoming in *Periphērica: Journal of Social, Cultural, and Literary History*. Accepted 2018.
- Sedano, Nagore e Iker Saitua. "Guía didáctica de *La buena nueva* (Helena Taberna 2008)", *CineMaestro*TM, edited by María García Puente y Erin Hogan, 2018.
- Sedano, Nagore. "Ese inmenso cementerio': the aestheticization and politicization of melancholy in the memoirs of María Teresa León." *Feminism: Past, Present and Future Perspectives*, edited by Josefa Ros Velasco, Nova Science, 2017.

Sedano, Nagore. "Memories of Basque Exile". Rev. of *Growing up in a Time of War. Memoirs of a Young Basque girl's thirteen-year Odysee as a refugee of the Spanish Civil War*, by Arantza Cazalis Shuey. *The Volunteer*, 2014.

Under review:

Sedano, Nagore. "Un juicio con muñecos de guiñol: la formulación del sujeto jurídico en las memorias de Aurora Arnáiz". (Pending revisions)

Sedano, Nagore. "Memories of Transnational Female Solidarity: Basque Exile in the Dominican Republic in the 1940's." *Intersectional Feminism in the Age of Transnationalism*, edited by Olga Bezhanova and Raysa Amador.

Translations:

"Una extensa zona relacionable": Zambrano y Lezama" (book chapter by Dr. Andrew Bush).

ACKNOWLEDGMENTS

Esta tesis doctoral no hubiera existido sin el apoyo de Dr. Cecilia Enjuto Rangel, quien se convirtió en mi directora de tesis antes de mi llegada a esta institución y me enseñó a ver transatlánticamente la guerra civil. Las lecturas críticas de Cecilia han sido imprescindibles para el desarrollo de este proyecto. Mis más sinceros agradecimientos también a Dr. Gina Herrmann y Dr. Lanie Millar, otras dos personas cruciales en mi formación profesional y académica. La investigación sobre el exilio vasco en la República Dominicana ha sido posible gracias a la generosidad de Gina, quien me puso en contacto con Arantza Cazalis y la ayuda de Lanie, quien me guió hacia la retórica del hispanismo. Quisiera agradecer también la confianza que depositaron generosamente en mi trabajo Dr. Joseba Gabilondo y Dr. Carlos Aguirre. Asimismo, nunca hubiera cursado este programa de doctorado sin el impulso y los sabios consejos de mi director de maestría Dr. Wilfredo de Ràfols.

Estaré eternamente agradecida con mi aita, Argimiro, y con mi ama, Soledad, por su apoyo incondicional, su duro trabajo y por haberse desvivido para brindarme la oportunidad de formarme académicamente. Aita y ama, eskerrik asko por haberme enseñado a creer en mí y a luchar por mis sueños. Aitor, no creo que hubiera sobrevivido estos años de doctorado sin tus esfuerzos por hacerme reír y ayudarme a olvidarme de mis problemas. Muchas gracias a los tres por estar tan presentes en mi día a día pese a los más de diez mil kilómetros que nos separan físicamente. Por último, Casey, gracias por ser mi día a día. This dissertation would not have been possible if it weren't for your delicious food, your editing skills, your support, and bottomless patience.

A la presencia ausente de mis aítites Manolo y Serafín y mis amamas Agripina y Antonia.

TABLE OF CONTENTS

Chapter	Page
I. INTRODUCCIÓN. LA ESTÉTICA DEL DUELO FEMENINO.....	1
El género memorialístico y la memoria.....	12
Género y memoria histórica.....	16
La teoría de las emociones y la escritura de mujeres	24
El exilio en Latinoamérica: Argentina, México y República Dominicana.....	27
Los estudios transatlánticos, el hispanismo y el nacionalismo vasco	35
II. MANOS RUINOSAS: LA ESTÉTICA DE LA MELANCOLÍA DE LEÓN.....	41
Manos vacías, ruinosas: melancolía comunista y temporalidad exílica	46
“Memoria a medio apagar”: combustible contra el historicismo.....	54
El libro desarreglado de múltiples exilios: una estética de duelo femenino.....	64
“Te doy su mano”: discurso de domesticidad y modernidad liberal capitalista ...	78
“Femme de lettres”: la mano de mujer como sinécdoque de la escritura.....	92
El tiempo creativo: la re-articulación de dialéctica temporalidad lineal-cíclica...	103
III. LOS MUÑECOS DE GUIÑOL DE ARNÁIZ: LA REFORMULACIÓN DEL SUJETO JURÍDICO	111
Contra la impunidad legal.....	117
La estética del duelo femenino: memoria, texto y trauma.....	129
Rabioso, rápido, deformado: el trauma como abismo	130
Un trauma colectivo: la politización del sufrimiento de la mujer	137
Un trauma colectivo en clave feminista.....	141
Derecho y memoria: desnudando a la persona de “falsos oropeles”	148

Chapter	Page
El guiñol y lo abyecto	148
La persona y la mascara esperpéntica.....	153
Una ética de la no violencia para repensar el derecho.....	159
El hispanismo de izquierdas: ¿otro guiñol que <i>nubla</i> la vista?.....	169
IV. EL LENGUAJE DEL SILENCIO DE CAZALIS: HISPANISMO Y EXILIO	
VASCO EN LA REPÚBLICA DOMINICANA.....	178
Una voz atropellada por el proyecto de memoria histórica	184
Silenciando la masacre de perejil: cuando los dos hispanismos van de la mano..	200
La reformulación vasca del hispanismo: el afán por silenciar el pasado colonial	213
El lenguaje del silencio: un espacio textual de duelo femenino	221
El problema del agua: la inscripción de la precariedad de la obrera exiliada.....	228
V. CONCLUSIONES.....	245
OBRAS CITADAS	255

CAPÍTULO I

INTRODUCCIÓN. LA ESTÉTICA DEL DUELO FEMENINO:

LA POLITIZACIÓN DE LA EMOCIÓN EN LAS MEMORIAS DE EXILIADAS

¿Ha llegado la hora de hacer mi testamento? Dejo a las mujeres de España mi entusiasmo por la vida. Nada más. Es todo lo que tengo.
—María Teresa León, Cuadernos personales, 1971-1972.

En junio del 2018, el recién formado gobierno del socialista español Pedro Sánchez anunciaba su intención de acelerar la exhumación de los restos del dictador Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) del Valle de Los Caídos. Pero el argumento de que España es el único país europeo con un monumento a un líder fascista no frenó la polémica generada por esta decisión. El mes siguiente, la asociación fascista *Movimiento por España* reunía a miles de personas en el Valle de Los Caídos para manifestarse en contra de la exhumación y del actual gobierno, al cual acusaban de no “estar a la altura” para defender a Franco (“Miles de personas”). Unos meses más tarde, la votación que aprobaba el decreto en el congreso volvía a señalar las divisiones políticas en torno a la memoria del pasado dictatorial: a los 172 votos a favor, se oponían las 164 abstenciones del Partido Popular (PP) y Ciudadanos, además de dos votos en contra (“Sánchez: España”). La derecha y la familia de Franco calificaban la exhumación de instrumento político revanchista del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) para ganar las próximas elecciones.

Sin embargo, más de medio año después, el futuro de los restos del dictador sigue siendo incierto. Continúan las negociaciones con la familia de Franco para garantizar que éste sea trasladado a un *sitio digno*. En vista de las próximas elecciones generales en abril de 2019, Emilio Silva, presidente de la Asociación para la Recuperación de la Memoria

Histórica (ARMH), se lamenta de que el aplazamiento de la exhumación supondrá la imposibilidad de ejecutarla (“La exhumación”). Para el historiador británico Paul Preston el asunto es fácil de resolver: ese *sitio digno* no es otro que el mar. Sólo así, según Preston, se evitaría levantar otra tumba en honor a Franco (“Paul Preston propone”). De lo que sí que no hay incertidumbre alguna tras esta polémica es que la memoria de la Guerra Civil Española (1936-1939), el exilio republicano del 39 y el franquismo (1939-1975) sigue siendo un asunto candente en España. La *memoria* histórica es *política*. Y *el cómo* se recuerda la herida abierta de la guerra civil es todavía, más de cuarenta años después del inicio de la Transición (1975-1982), un campo de batalla. Como remarcan David Dean, Yana Meerzon y Kathryn Prince en *History, Memory, Performance* (2015) y pone de manifiesto esta pugna sobre los restos del dictador español, la memoria es personal, colectiva, imaginada, generacional y experiencia histórica (13). *Duelos disidentes* es un estudio que tiene por objetivo reclamar el rol *político* de la memoria.

El carácter polémico de la memoria histórica de España no es nada nuevo. El mito de reconciliación de la Transición, con su visión historicista de enterrar el pasado dictatorial, ya se venía desmoronando desde su propia concepción. Leigh Payne y Paloma Aguilar deconstruyen la creencia generalizada de una Transición armoniosa, remarcando que fue un proceso violento testigo de investigaciones históricas o exhumaciones conducidas por familiares (8)¹. El pacto del olvido tampoco enterró el legado del medio millón de republicanos que se exiliaron tras la guerra civil. Pese a que desde los años 50 se dieron pasos por recuperar la producción literaria del exilio del 39, fue a partir de la década de los 80 cuando se dio un verdadero despertar del interés por la memoria

¹ Véase Aguilar y Payne, *Revealing New Truths about Spain's Violent Past* (2016).

histórica². Coincidiendo con el giro internacional hacia la memoria, la década de los 90 vino marcada por el incremento de memorias de exiliados, conferencias, estudios académicos, fundaciones y artefactos culturales en torno a la guerra civil. Críticos como Gina Herrmann han denominado este período el *boom de la memoria*. Para José María Naharro-Calderón, este boom ha generado un “exiliobusiness”, es decir, un mercado cultural en torno a la memoria del exilio del 39 (en Balibrea *Tiempo de exilio* 33).

Desde principios del siglo XXI, la memoria se ha institucionalizado. En el 2007, el gobierno del socialista José Luis Rodríguez Zapatero aprobó la Ley de la Memoria Histórica, bajo la cual, pese a sus frecuentemente criticadas limitaciones, se regulaban algunas medidas de justicia restaurativa (exhumaciones, reparaciones financieras a víctimas del franquismo...). Cinco años antes, el Gobierno Vasco, presidido por el peneuvista Juan José Ibarretxe, ya había presentado la iniciativa de una comisión de búsqueda para las fosas de fusilados (De Pablo 289)³. Pero, ¿qué formas de recuperar el recuerdo del pasado violento de la España posdictatorial implanta este boom de la memoria? ¿Cómo se conceptualiza desde el presente la memoria-historia y con qué fin político? Teniendo en cuenta la pluralidad sociológica e ideológica del exilio del 39, el primer exilio de masas desde la constitución de la nación-estado moderna, ¿las voces de qué exiliados se privilegian para construir qué tipo de canon sobre la literatura de la guerra civil y el exilio? ¿Cómo se acerca el proyecto de memoria histórica a los textos de exiliados que abogan por re-establecer el proyecto republicano fallido?

² La primera obra panorámica tras la dictadura la realiza José Luis Abellán, publicando entre 1976 y 1978 seis tomos dedicados al exilio republicano: *El exilio español de 1939*. Este estudio dedicaba el sexto volumen al exilio de las naciones periféricas, Galicia, Cataluña y País Vasco, dentro del Estado español.

³ Véase Santiago de Pablo *La patria soñada: Historia del nacionalismo vasco desde su origen hasta la actualidad* (2015).

El caso de la España contemporánea brinda un ángulo fructífero para examinar cómo las sociedades posdictatoriales lidian con la memoria de un pasado reciente dictatorial. Durante los últimos veinte años, la relación de la nación ante su pasado conflictivo, tal y como argumenta Sebastiaan Faber en *Memory Battles of the Spanish Civil War: History, Fiction, Photography* (2018), se ha tornado en una especie de “international moral touchstone” (criterio moral internacional) (67). En Europa, tal ha sido este giro moral que, como postulan Tony Judt y Faber, el reconocimiento de la culpa colectiva viene a ser un prerrequisito para la entrada a la Unión Europea. El estado español, recuerda Faber, puede permitirse su persistente negación de revocar la Ley de Amnistía, por la cual se concedía impunidad a los crímenes franquistas, al haberse convertido en miembro comunitario en 1986, antes de este giro. A diferencia también de países posdictatoriales latinoamericanos como Argentina, Chile o Guatemala que en un principio siguieron el modelo de reconciliación de la Transición española, España continúa sin visitar este proceso político para dar cabida a medidas de justicia transicional.

Pero el estudio de la política de la memoria histórica en España no es de interés únicamente por la ausencia de un marco legal de justicia punitiva, sino por cómo se recuerda un pasado político alternativo al presente. Los esfuerzos por recuperar el legado intelectual de los exiliados republicanos han desembocado en el paradigma de recuperación-integración que gobierna la memoria histórica en España. Según Mari Paz Balibrea en *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio* (2007), este paradigma posiciona la memoria histórica como una cuestión de mitigar la falta de representación de la producción exílica

del 39. Es decir, la misión de la memoria histórica se entiende como la recuperación e integración a la historiografía nacional de los exiliados que fueron silenciados durante los casi 40 años de dictadura franquista. Bajo este paradigma de recuperación-integración, las voces republicanas partidarias de un modelo de democracia contrario al contemporáneo circulan por un mercado del exilio, el *exiliobusiness*, que las traduce como legado cultural, en lugar de político: “se sustituye política por cultura, como si la (voluntad de) recuperación cultural implicara necesariamente la (voluntad de) recuperación política” (Balibrea 36). Naharro-Calderón y Antonio Gómez-López Quiñones coinciden con Balibrea en argumentar que los productos del exilio republicano *integrados-recuperados* circulan por un campo cultural que termina fetichizándolos (Balibrea 37). En resumidas cuentas, el paradigma de recuperación-integración sustituye el componente político radical de las obras de los exiliados por su componente cultural, neutralizando todo proyecto que suponga una amenaza para la España neoliberal, monárquica y patriarcal contemporánea.

Duelos disidentes contribuye a la crítica (Balibrea, Naharro-Calderón y Gómez-López Quiñones) de este paradigma de recuperación-integración de la memoria histórica con un estudio sobre los proyectos políticos delineados en las memorias de mujeres españolas y vascas exiliadas en Latinoamérica. Publicadas entre 1970 y 2011, las memorias de estas tres mujeres—María Teresa León (España 1903-España 1988), Aurora Arnáiz (País Vasco 1913-México 2009) y Arantza Cazalis Shuey (País Vasco 1929)—esbozan los divergentes perfiles socio-económicos e ideológicos de los 35.000 republicanos que se refugiaron en Latinoamérica. León, escritora de clase media-alta afín al Partido Comunista, llega a Argentina en 1940 para exiliarse veintitrés años después en

Italia, huyendo de la persecución del régimen peronista. Por su parte, Arnáiz, jurista republicana vasca de clase media, se alía con el bando de resistencia de Juan Negrín (1892-1956) tras el Golpe del militar republicano Segismundo Casado (1893-1968) a finales de la guerra civil en 1939. Pese a ello, condena la creciente estalinización del Partido Comunista Español (PCE) desde finales de los años 30. Arnáiz aboga por el socialismo, aunque se desvincula de organizaciones políticas una vez comenzado su exilio en México, país que la acogió tras la ocupación nazi de Francia. Ambas habían participado en la guerra civil: León en la Alianza de Intelectuales Antifascistas, las Guerrillas del Teatro o la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional; Arnáiz en las Juventudes Socialistas Unificadas y la Agrupación de Mujeres Antifascistas.

La vasca de clase obrera Cazalis, por el contrario, padece el conflicto de niña. Se asienta en Estados Unidos en 1948, tras 13 años de exilio transitorio por Barcelona, Francia, República Dominicana y México, habiendo pasado la gran parte de estos años en el país caribeño. Aunque no había participado en ninguna organización política durante la contienda, Cazalis se acerca a una vertiente minoritaria dentro de la ideología nacionalista vasca, es decir, es más afín a lo que denomino *nacionalismo vasco heterodoxo*. Como respuesta a la pluralidad y complejidad ideológica del exilio vasco, críticos como José Ángel Ascunce o Iker González-Allende han subdividido el exilio vasco en dos grandes grupos: el republicano y el nacionalista vasco⁴. La postura republicana, defendida por Arnáiz, fue compartida por anarquistas, socialistas, comunistas y liberales que no entendían su identidad vasca como un rasgo político

⁴ Véase Iker González-Allende *El exilio vasco: estudios en homenaje al profesor José Ángel Ascunce Arrieta* (2016) y José Luis Abellán et al. *Memoria del exilio vasco: Cultura, pensamiento y literatura de los escritores transterrados en 1939* (2000).

distintivo respecto a los republicanos españoles. Por el contrario, dentro de los nacionalistas vascos exiliados predominó la ideología independentista, católica y conservadora del Partido Nacionalista Vasco (PNV), fundado en 1895 por Sabino Arana, a lo que me refiero en este estudio como *nacionalismo vasco ortodoxo*.

Sin embargo, este grupo también lo conformaba un partido nacionalista aconfesional y de tendencias izquierdistas: Acción Nacionalista Vasca (ANV) y su *nacionalismo vasco heterodoxo*⁵. Este partido minoritario nace de una escisión dentro del PNV cuando, en 1930, la línea moderada que aceptaba la vía autonómica dentro del estado español, Comunción Nacionalista Vasca, se reunificó con la radical independentista de Aberri. ANV surge como reacción en contra a los principios inmutables del nacionalismo vasco establecidos por el PNV: la doctrina aranista y el catolicismo (De la Granja y Fernández Soldevilla 166). Este partido, el primero nacionalista de izquierdas en el País Vasco, defendía una concepción voluntarista de la nación, el deseo de vivir unidos, oponiéndose a la retórica esencialista y exclusivista del PNV. Tal y como argumentan José Luis de la Granja y Gaizka Fernández Soldevilla en “Los nacionalismos heterodoxos en la Euskadi del siglo XX” (2012), ANV tenía como meta la autodeterminación de Euskadi, pero dentro del marco democrático español. Además, se manifestaba en contra de la concepción esencialista de la nación del PNV, la cual estaba “sustentada en la raza vasca y la religión católica, que excluía tanto a los que carecían de apellidos vascos como a los que no eran católicos” (167).

⁵ Para un estudio detallado sobre la historia de Acción Nacionalista Vasca, véase José Luis de la Granja *Nacionalismo y II República en el País Vasco: Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca, 1930-1936* (2009).

Asumiendo una postura de pacto con la izquierda republicana que adoptaría más tarde el PNV a finales de la Segunda República (1931-1936) para el Estatuto de Autonomía, ANV se alió desde sus inicios con el Bloque republicano-socialista de Indalecio Prieto (1883-1962) en las elecciones municipales de abril de 1931. Los nacionalistas vascos, tanto ortodoxos como heterodoxos, lucharon codo con codo con los republicanos contra el alzamiento militar de 1936. La permanencia de la República significaba el mantenimiento del recién formado Gobierno Vasco, es decir, la transferencia de competencias que estipulaba el Estatuto de Autonomía de Euskadi (Araba, Bizkaia y Gipuzkoa) aprobado por la Segunda República en octubre de 1936, unos meses después del inicio de la guerra.

Lo que une a León, Arnáiz y Cazalis es la defensa de la fallida Segunda República como un modelo político alternativo al tipo de capitalismo liberal y modernización que comenzó a gestarse durante el tardofranquismo (1959-1975), la etapa desarrollista del régimen franquista. Con el inicio de la Transición a mediados de los años 70, este modelo político-económico serviría de base para la restauración de la democracia y la futura inserción del país en el mercado neoliberal global. Además, este tipo de liberalismo posibilitó crear una línea ilusoria de continuidad entre los principios democráticos de la *España posfranquista-antifranquismo-Segunda República*. Esto provocó que este modelo de liberalismo capitalista se situara al final de la historia bajo una visión teleológica que celebra el triunfo del presente, lo cual, según Balibrea, contribuyó a que se expulsaran del imaginario de la nación española aquellos proyectos de modernidad republicanos de corte no liberal, como los comunistas, anarquistas o socialistas (*Tiempo de exilio* 26).

En el contexto del País Vasco, esta línea de continuidad adquiere mayor fuerza a través de la concepción nacionalista vasca de la dictadura franquista como una fuerza impuesta desde fuera, ajena a lo vasco, centrada en el “exterminio de Euskadi por España” (De Pablo 288). Lo vasco se codifica, a través de esta retórica, como símbolo de la resistencia antifranquista. Según Santiago de Pablo en *La patria soñada: Historia del nacionalismo vasco desde su origen hasta la actualidad* (2015), tras la dictadura, la izquierda abertzale y el PNV sustentan esta interpretación de la guerra civil y el franquismo inflando el número de represaliados en el País Vasco, llegando a hablar de hasta 15.000 fusilados cuando estudios recientes apuntan a unas 2.500 víctimas (288-289).

En *Duelos disidentes*, analizo cómo las memorias de León, Arnáiz y Cazalis se insertan en el corpus de pensamiento político republicano que desestabiliza la ilusoria línea de continuidad *Segunda República-España democrática neoliberal* respaldada por el paradigma de recuperación-integración de la memoria histórica. Tomo por prestado la reconceptualización de Balibrea de los proyectos fracasados del exilio republicano como “memoria crítica útil de la España franquista y de la democrática” (31) para posicionar los tres textos como la imaginación de un modelo de estado democrático alternativo. El potencial de estas tres memorias reside en su función a modo de *memoria crítica* que ilumina las limitaciones del presente. Argumento que estas tres *memorias críticas* politizan la emoción para articular una estética de duelo femenino que condena la prolongación de la retórica del liberalismo capitalista del tardofranquismo y la temporalidad de ruptura con el pasado de su narración histórica.

Duelos disidentes es un estudio de las divergentes formulaciones de la estética de duelo femenino de estas tres autoras. Dicho de otra forma, aporta un análisis crítico sobre los diversos proyectos políticos que delinearán cada una de estas tres *formas de narrar* la memoria de un pasado político alternativo a través de la estética del duelo. Defiendo que lo que diferencia a estas tres autoras es la *orientación* de sus obras autobiográficas hacia la memoria del pasado republicano: el *cómo* el “yo biográfico” vuelve a recordar (*repite con diferencia*) y *representa* este pasado político alternativo para iluminar *qué* carencias del modelo político presente y su consecuente visión histórica. Claro que esta orientación queda mediada, además de por las imperfecciones de la memoria, por sus afinidades políticas. La dimensión comparativa de este estudio entre Arnáiz y León pone de manifiesto las tensiones entre socialistas y comunistas dentro del bando republicano. Además, una lectura paralela de Arnáiz y Cazalis responde a las discordias entre socialismo y nacionalismo vasco que marcaron el escenario político de principios de siglo XX en el País Vasco. Pero también evidencia la evolución de un sector de la izquierda vasca (el minoritario Partido Comunista de Euzkadi, Izquierda Republicana y algunos miembros del PSOE) hacia posturas más inclusivas de la cultura vasca reivindicada por el nacionalismo así como su inverso: la evolución del PNV hacia la línea más moderada del modelo de democracia cristiana durante la Segunda República⁶.

No obstante, *Duelos disidentes* se centra en cómo la diferente orientación de estas tres memorias está determinada por el entorno *en el que y para el que* el “yo biográfico” articula el acto de recordar el pasado desde la experiencia vivida. En el caso de *Memoria*

⁶ Para un estudio sobre la relación entre socialistas y nacionalistas vascos en el primer tercio del siglo XX, véase Mikel Aizpurua “La imagen del “otro” en la Historia Contemporánea del País Vasco: nacionalismo vasco y socialismo” (1996).

de la melancolía (1970) de León, este entorno es el tardofranquismo, junto con su narración histórica franquista, visto desde el exilio en Italia. Para las memorias de Arnáiz *Retrato hablado de Luisa Julián. Memorias de una guerra* (1996), publicadas en medio del “boom de la memoria” desde México, el escenario es el giro de la memoria histórica hacia el concepto de justicia transicional. Es decir, una forma de recordar y representar el pasado desde el lenguaje legal teniendo como horizonte el discurso neoliberal de los derechos humanos. *Growing Up in a Time of War. Memoirs of a Young Basque Girl's Thirteen-Year Odyssey as a Refugee of the Spanish Civil War* (2011), de la nacionalista vasca heterodoxa Cazalis Shuey, se autopublica desde Seattle una vez que el boom de la memoria ya ha consolidado un canon de la guerra civil y el exilio de 39. Su contraposición a la institucionalización de la memoria coincide con el movimiento Indignados de 2011, es decir, con la demanda de la sociedad civil de “democratizar” la política.

Duelos disidentes se divide en tres capítulos, cada uno dedicado a una autora. Los capítulos se organizan progresivamente, comenzando por la teorización de la estética femenina del duelo, matizando la divergente articulación de cada autora y concluyendo con las limitaciones de sus proyectos políticos. En el segundo capítulo, argumento que la estética fragmentaria de las memorias de León apuesta en lo anacrónico para proponer una alternativa a la amnesia, o la ruptura con el pasado, de la narrativa historicista⁷. El imperativo de recordar y contar responde a la necesidad de postular las ruinas del proyecto republicano como una respuesta a la expansión de la modernidad liberal

⁷ My second chapter draws on my published contribution to the volume *Feminism: Past, Present and Future Perspectives* (2017), entitled “Ese Inmenso Cementerio”: The Aestheticization and Politicization of Melancholy in the Memoirs of Maria Teresa Leon”.

capitalista en los años 60, incluyendo a la España tardofranquista. En el tercero, defiende que la estructura elíptica del texto de Arnáiz condena el olvido de los crímenes fascistas, a la vez que instrumentaliza el trauma del sujeto que reclama justicia para señalar la ineptitud del discurso neoliberal de los derechos humanos. Demanda retornar al pasado para imaginar una alternativa a la tradición liberal de la persona jurídica, basada en los binarios emoción-razón o cuerpo-mente y naturalizada con la proliferación del concepto de derecho humano como horizonte político. En el cuarto y último capítulo, propongo que los huecos narrativos que tejen la narración biográfica de Cazalis advierten sobre los silencios que genera la institucionalización y depolitización de la memoria. Despojar a la memoria de su carácter abierto, procesual y crítico para *integrar* la producción literaria exílica a la historiografía nacional, además de privilegiar las voces de ciertos exiliados, termina reproduciendo las estructuras de poder de la nación patriarcal capitalista. Leídas paralelamente y políticamente, estas tres *memorias críticas* nos invitan a elaborar otra forma de narrar el pasado republicano y nos recuerdan que en él aguarda el potencial para transformar nuestro presente político.

El género memorialístico y la memoria

Mediante el examen de las memorias de Arnáiz, León y Cazalis, producidas antes, durante y después del “boom de la memoria”, este estudio traza los cambios de paradigmas de representación del pasado, así como las respuestas afectivas de estas autoras o el carácter *móvil* y *maleable* de la memoria. Los textos autobiográficos de estas tres exiliadas, por tanto, no se entienden aquí como una simple repetición de un discurso histórico y proyecto político fuera de la narración histórica oficial franquista o

posfranquista. Ni tampoco me aproximo al proyecto de memoria histórica como meramente una tarea de recuperación de voces silenciadas. Estos textos resaltan el carácter performativo y procesual de la memoria con un fin político claro: desestabilizar la ilusoria línea de continuidad de la narrativa histórica, la cual es apoyada por la lógica capitalista del paradigma de recuperación-integración. Como sugiere Ofelia Ferrán, las memorias de León, lo cual es aplicable a las de Arnáiz, perturban la falta de compromiso con el pasado político republicano del discurso histórico oficial de la España neoliberal presente, basado en la percepción de una evolución de la nación anclada en una Transición armoniosa y pacífica (Ferrán 72).

Resaltar la naturaleza performativa de la memoria conlleva ciertas implicaciones que determinan una forma de leer el género literario memorialístico y cómo éste teoriza la propia operativa de la memoria-historia. León, Arnáiz y Cazalis califican sus narraciones biográficas de “memorias” en lugar de “autobiografía”, tal y como indica la nomenclatura que otorgan a éstas. A pesar de las difusas barreras que separan estas dos tradiciones literarias, los intentos académicos por teorizarlas como géneros discretos han desembocado en divergentes acercamientos que por lo general coinciden en que las memorias son un subgénero de la autobiografía. Para Paul John Eakin, las memorias vendrían a ser un subgénero de la autobiografía en el que el énfasis recae en la dimensión histórica de la narración biográfica (En Herrmann *Written In Red* 13). G. Thomas Couser sitúa las memorias como una variedad de la autobiografía donde la narración, tal y como lo indica la nomenclatura del género, se centra en el carácter subjetivo e imperfecto de la memoria. Por su parte, Helena González Fernández toma al sujeto como eje para realizar la distinción: el “yo” de la autobiografía se construye discursivamente como sujeto de la

Historia, mientras que el de las memorias como testigo de la Historia. Esta concepción responde a una tradición académica que, hasta el boom editorial de memorias de los años 90, ha privilegiado el estudio del género autobiográfico por, según Julie Rak, considerarlo de mayor valor estético⁸.

Estos tres acercamientos son aplicables a los textos memorialísticos de exiliadas y esclarecen su naturaleza performativa. Por un lado, las tres autoras se esfuerzan por resaltar la historicidad de sus relatos, es decir, el acto de recordar se centra en su participación en un evento histórico: la guerra civil. Por otro, son conscientes de que, tradicionalmente, el único sujeto reconocido por la historia y el género autobiográfico ha sido el masculino. Por ello, estas tres memorias reproducen a nivel textual la pugna de la mujer por validar su agencia histórica a través de un sujeto que se construye discursivamente fluctuando entre testigo y agente histórico. Ello señala el carácter performativo, referencial y relacional de este género literario o en palabras de Gina Herrmann en *Written in Red: The Communist Memoir in Spain* (2010), “memoir is a creative and historiographic act that is referential (refers to the experience prior and simultaneous to the moment of writing), performative (the act of writing is a process of self-creation) and relational (autobiographies are articulations of intersubjectivity, of relations with others and their discourses)” (12).

El sujeto que recuerda de León, Arnáiz y Cazalis conceptualiza su memoria personal como memoria colectiva de un proyecto de nación fallido, pero no por ello

⁸ Véanse Paul John Eakin *Touching the world: Reference in autobiography* (1992), G. Thomas Couser *Memoir: an introduction* (2011), Helena González Fernández “Las escritoras imprevistas: testimonios gallegos de la guerra, la represión y el exilio” (2009) y Julie Rak “Are memoirs autobiography? A consideration of genre and public identity” (2004). Por razones estilísticas, en este estudio empleo autobiografía como sinónimo de memorias.

irrecuperable ni desechable. Narrar el pasado es, para estas tres autoras, desatar la naturaleza performativa del texto y la memoria o una forma de testamento colectivo para el futuro. Los tres textos autobiográficos exponen la función de la memoria como ligamento del ser biográfico con el entorno que le rodea, lo que según Dena, Meerzon y Prince, revela el potencial de la memoria para insertar el tiempo olvidado en la narración presente (12-13). Pero el testamento de estas exiliadas no es cerrado o no busca transmitir una visión del pasado cerrada ni inalterada por el tiempo. Tanto la estética fragmentaria de León como la estructura elíptica de Arnáiz o los silencios narrativos internos de Cazalis conceptualizan la naturaleza incompleta, abierta y cambiante de la memoria. Se acercan a la teorización de Ann Rigney en *The Afterlives of Walter Scott: Memory on the Move* (2012) de la memoria en términos performativos, “as a way of recollecting the past and shaping its image using a whole range of media, rather than merely in preservative terms, as a way of transmitting unchanged something inherited from an earlier age” (17-18). Con ello, no es mi intención sugerir que la memoria se defina como subjetiva, incompleta y procesual vis a vis la historia como objetiva y cerrada. En lugar de avivar el consabido debate entre memoria e historia, basta con aclarar que el llamamiento de estas tres obras a recordar el pasado para labrar un futuro político critica la relación temporal de ruptura con el pasado promovida por la historiografía historicista. Paralelamente, al situar la narración de su memoria encarnada como una historiografía alternativa sobre el pasado republicano, se deshace la división historia-memoria⁹.

El carácter maleable de la memoria implica que en cada acto de recordar se articula una *diferencia*. En *Duelos disidentes*, defiende que esta *diferencia* responde a la

⁹ Para un estudio detallado sobre la articulación del debate historia-memoria en el ámbito de la academia española véase Faber 2018 o Naharro-Calderón 2006.

divergente *orientación* de estas tres memorias, es decir, a cómo el recuerdo del pasado se re-significa de acuerdo al entramado político determinado del momento de su ejecución. El proceso de escritura de la memoria encarnada se ejecuta vía la disposición emocional hacia su entorno del sujeto que recuerda.

Género y memoria histórica

En *Duelos disidentes*, planteo un marco teórico transatlántico (España-Latinoamérica) e interseccional (género, clase, raza y etnicidad) para examinar el potencial político de la estética de duelo femenino sin ocluir las limitaciones de los posicionamientos de clase y raciales de León, Arnáiz y Cazalis en su encuentro con Latinoamérica. Aporto un estudio sobre los lazos entre sus memorias y el legado del pasado colonial español, acentuando cómo el nacionalismo vasco en exilio articula una alianza transatlántica que no sitúa a España en el centro. No obstante, ¿por qué una disertación centrada exclusivamente en la producción literaria de mujeres exiliadas?

La lógica de reemplazar política por cultura ha sido particularmente exitosa en mantener en la sombra una genealogía de pensamiento político de mujeres exiliadas. Estas tres autoras posicionan la categoría de mujer estratégicamente para esclarecer la economía patriarcal del liberalismo capitalista¹⁰. Para estas exiliadas, este sistema político-económico prolonga una tradición de la nación-estado: la instrumentalización de

¹⁰ Este estudio no trata de imponer un acercamiento esencialista a la categoría fundacional del feminismo, sino de analizar el empleo estratégico de “mujer” por parte de las autoras para responder a su opresión de género. Este empleo estratégico se debe, como ya han señalado Iris Young o Nelly Richard, a la utilidad práctica de nombrar un lazo común entre un “yo”, con subjetividades múltiples y fluidas, y un “nosotras” siempre en proceso. El género es una variable entre otras que denomina el tipo y el origen de marginalidad que han sufrido, tomando por prestado la teorización de Young, un *colectivo serial* de escritoras por su posición de género dentro de la sociedad patriarcal española.

los discursos de identidad de género y de emoción para su reproducción¹¹. En el estado español, mujeres como León y Arnáiz ya habían experimentado una relación conflictiva con la modernidad capitalista a principios del siglo XX, con la modernización del discurso de domesticidad y la reconceptualización de la esfera doméstica. El determinismo biológico finisecular proveyó una justificación para su exilio interno, es decir, la exclusión de mujeres de clase media alta de la esfera pública con el objetivo de relegarlas a la tarea de reproducción. Al mismo tiempo, como discuto en el segundo capítulo respecto al temprano corpus ensayístico de León, la redefinición del trabajo doméstico como “no-trabajo”, o fuera del sistema de capitalismo industrial, hizo invisible el trabajo doméstico y afectivo de la mujer. Las respuestas afectivo-políticas de León y Arnáiz, especialmente esta primera, a su exilio interno informan sus proyectos políticos tras su exilio geográfico en 1939, cuando su exilio interno es redoblado. De ahí la fluctuación entre sujeto y testigo de la Historia en estas memorias, la cual reproduce a nivel textual su pugna por insertarse en la esfera pública.

Además, la batalla por posicionarse como agentes históricos de León, Arnáiz y Cazalis rompe con la ilusión de una España contemporánea posfeminista que ha superado la opresión patriarcal del primer tercio del siglo XX. Paralelamente, inscribe en el texto las estrategias discursivas y afectivas de las mujeres exiliadas para lidiar con su rol secundario en la historia. En el caso de Cazalis, el sujeto se construye discursivamente como exiliada de clase obrera, lo cual abre un ángulo desde el cual examinar cómo la

¹¹ Vease al respecto Nary Nash “Un/Contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century Spain” (1999), Nerea Aresti Esteban “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX” (2000) y Rebeca Arce Pinedo *Dios, patria y hogar: la construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX* (2008).

variable de género queda condicionada por la de clase. Dicho de otra forma, las obras memorialísticas de mujeres exiliadas posibilitan examinar cómo el sujeto femenino negocia su exclusión del ámbito de lo público para posicionarse como actor en el proceso de construcción de la Historia.

Fuera a parte del contenido crítico de estas tres memorias respecto al vector del género, la propia recepción y circulación de estas obras en el mercado cultural del exilio destruye la versión triunfalista del feminismo liberal. En lo que concierne a este aspecto, este estudio parte de la teorización de Shirley Mangini, Ofelia Ferrán, Janet Pérez, Mercedes Acillona y Helena González Fernández sobre el *doble exilio* y el consecuente, *doble olvido* de las mujeres exiliadas. El concepto de *doble exilio* se refiere a que el exilio geográfico, el destierro político fuera del tiempo y espacio de la nación de exiliadas como León, Arnáiz o Cazalis, se redobló debido a su interrelación con el exilio interno, su exclusión de la vida política y cultural de sus sociedades de acogida debido a su relegación al ámbito doméstico. Estas tres autoras delinean estrategias discursivas para resignificar el ámbito doméstico y en mayor o menor medida consiguen desafiar el plano de exilio interno en su doble exilio. No por ello sus obras logran evadir el *doble olvido*, el cual Acillona o González Fernández conceptualizan como la economía patriarcal del proyecto de memoria histórica o la construcción de un canon sobre el exilio del 39 centrado en el sujeto masculino¹².

No obstante, para finales de los años 70, ya había aparecido un temprano corpus memorialístico de mujeres con los textos de León, Victoria Kent (España 1891-Estados Unidos 1987), Isabel Oyarzabal Smith (España 1878-México 1974), María Zambrano

¹² Véase *Mujer, creación y exilio (España 1939-1975)* (2009), editado por Mónica Jato, Sharon Keefe Ugalde y Janet Pérez.

(España 1904-España 1991), Rosa Chacel (España 1898-España 1991) o Dolores Ibarruri País Vasco 1895-España 1989). Especialmente desde los años 90, con la proliferación de los programas de estudios de género y el aumento significativo de la publicación de memorias de mujeres, la comunidad académica comenzó a interesarse en la producción literaria de las exiliadas. Ello derivó en un temprano y limitado canon de figuras intelectuales de clase media alta o militantes de renombre, compuesto, además de por las ya mencionadas, por Concha Méndez (España 1898-México 1986), Constanza de la Mora (España 1906-Guatemala 1950), Federica Montseny (España 1905-Francia 1994), Teresa Pàmies (España 1919-España 2012) o Irene Falcón (España 1907-España 1999)¹³. A principios de siglo XXI, con la institucionalización de la memoria, María Teresa León pasó a ocupar un lugar central en la constitución de este canon de mujeres exiliadas. En 2003, se la homenajeaba junto a su marido, el célebre poeta Rafael Alberti (España 1902-España 1999), con unas jornadas organizadas por la Agencia Española de Cooperación Internacional, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de Lomas de Zamora en el Centro Cultural de España en Buenos Aires. Ese mismo año, con motivo de la conmemoración del centenario de su nacimiento, se organizó en el Círculo de Bellas Artes de Madrid la exposición *María Teresa León. Memoria de un compromiso*. Coincidiendo con estos actos conmemorativos, Maya Altolaguirre, presidenta de la entonces Fundación de la Generación del 27, publicaba la semblanza autobiográfica *María Teresa León, gran señora de todos los deberes*. Tres años más tarde, aparecía un volumen de ensayos sobre su vida y obra, *María Teresa León. Memoria de la hermosura*, editado por Olga Álvarez y Almudena Grandes.

¹³ Para un repaso sobre la literatura dedicada al estudio de las exiliadas republicanas, veáse Moreno Seco 2011.

La lista continúa, por no mencionar las reediciones de sus obras, los programas radiofónicos como *Documentos RNE* o la multiplicación de artículos académicos y disertaciones sobre su obra. Pero no se trata aquí de proporcionar una lista exhaustiva sobre la circulación cultural de María Teresa León, sino de indicar algunos proyectos que ilustran cómo ha estado y continúa estando en el punto de mira del mercado del exilio. A pesar de ello, en España, su obra y la de otras mujeres republicanas sigue siendo prácticamente desconocida fuera de círculos académicos, lo que ha dado lugar a que en los últimos años hayan visto la luz proyectos que pretenden popularizar su legado cultural. Esa es la misión del proyecto crossmedia *Las Sinsombrero* (2014), cuyo objetivo podría verse favorecido por la atención mediática que ha recibido la reciente biografía de José Luis Ferris sobre la autora, *Palabras contra el olvido* (2017).

Este ímpetu favoreció también el estudio del exilio femenino vasco, pero no a todos los grupos por igual. La creciente atención otorgada a la producción literaria de mujeres desde principios de siglo se centró en las exiliadas vascas republicanas, dejando intacto el doble olvido de las nacionalistas vascas. Además de la venerada Ibarri, las antologías del exilio vasco publicadas en los últimos quince años dedican al menos una entrada a autoras republicanas como Pilar de Zubiaurre (País Vasco 1884-México 1970), Ernestina de Champourcín (País Vasco 1905-España 1999), Cecilia de Guilarte (País Vasco 1915-País Vasco 1989) o María Luisa Elío (País Vasco 1926-México 2009)¹⁴. Pese a que Arnáiz no haya suscitado ni tanto ni tan temprano interés como León, su grado de reconocimiento dentro de la academia también choca con el desconocimiento de su

¹⁴ Algunos ejemplos de estas antologías y volúmenes son el de José Ángel Ascunce *Antología de Textos Literarios del exilio vasco* (1994); *La cultura del exilio vasco/Euskal erbestearen kultura* (2000), editado por Xabier Apaolaza et al.; o el reciente volumen académico *El exilio vasco: Estudios en homenaje al profesor José Ángel Ascunce Arrieta* (2016), coordinado por Iker González-Allende.

obra y persona por parte del público general. La prestigiosa enciclopedia digital de estudios científicos vascos, *Auñamendi*, le dedica una entrada, mientras que la Asociación de Estudios del Exilio Vasco Hamaika Bide Elkartea le rinde tributo con una reseña biográfica. Esta misma asociación homenajeaba a Arnáiz en el congreso internacional “Mujer y exilio” celebrado en San Sebastián en 2005. Paralelamente, diversas organizaciones políticas han movilizado su figura para incluirla en sus respectivas genealogías de activistas afines a su ideología. Paradójicamente, a pesar de su manifestado anti-nacionalismo vasco, la izquierda abertzale recoge su trayectoria vital bajo la sección de “Euskal Herriko Komunistak-Emakume [Mujeres] Komunistak”. A nivel estatal, la Fundación Pablo Iglesias, organismo de inclinación socialista, la inserta en su repertorio de semblanzas biográficas, resaltando su afiliación con las Juventudes Socialistas. Sin embargo, la autora poco pudo gozar de este modesto reconocimiento en vida, cuando publicó sus memorias en 1996 su historia apenas gozaba de un papel secundario en el proyecto de memoria histórica.

Las nacionalistas vascas, por su parte, ni siquiera disfrutaban de este limitado espacio. Las actas del congreso *Non zeuden emakumeak* [¿Dónde estaban las mujeres?]? *La mujer vasca en el exilio de 1936*, organizado por la asociación para el estudio de la cultura de los exilios vascos Hamaika Bide Elkartea en 2005, sigue siendo el volumen más comprensivo sobre el exilio nacionalista vasco femenino. Introdujo al campo a Polixene Trabudua (País Vasco 1912-País Vasco 2003), Haydée de Aguirre (País Vasco 1907-País Vasco 1998), Sorne Unzueta (País Vasco 1900-País Vasco 2005) y Balendiñe Albizu (País Vasco 1914-País Vasco 2002), todas ellas figuras claves del brazo femenino del PNV, las Emakumes. Aún así, sus voces están ausentes incluso en antologías de

autores vascos exiliados en euskara como *Erbesteko Euskal Literaturaren Antologia* [*Antología de la literatura vasca del exilio*] (1992) de Gorka Aulestia. Teniendo en cuentas estos factores, con el añadido de clase y su inclinación por el nacionalismo vasco heterodoxo, no es de sorprender que las memorias de Cazalis no formen parte ni del canon del exilio del 39 republicano ni del vasco nacionalista. Claro que este asimétrico reconocimiento no sólo se debe al vector de género. La dispar recepción de la memoria crítica de los exiliados por parte de España y el País Vasco, o incluso dentro del País Vasco entre republicanos y nacionalistas, se explica, en parte, por su caracterización por parte de la academia como literatura de menor rango. Según explica Arrieta Ascunce en “La cultura del exilio vasco en castellano” (2000), la mayoría de exiliados vascos nacionalistas eran escritores por vocación con escasa formación literaria (79), lo que posiciona sus memorias como un impulso por testificar acerca de su papel en la historia¹⁵.

De lo que no cabe duda es que en las últimas dos décadas ha habido una oleada de mujeres en el “boom de la memoria”¹⁶. Pero como nos advierte la lucha feminista por la representación simbólica, cantidad no es sinónimo de cualidad. Y como era de esperar, un paradigma de memoria histórica centrado en neutralizar el componente político del legado del exilio del 39 encaja con los estereotipos de género que sitúan a la mujer fuera del ámbito político. Como denotan los propios títulos de las obras y actos dedicados a las exiliadas (“hermosura”, “señora de los deberes”...), la lógica de recuperación-integración perpetúa la opinión generalizada acerca de la literatura de mujeres: es excesivamente

¹⁵ Jon Kortazar y Mari Jose Olaziregi han discutido la novela y el cuento vasco, incluyendo la temprana producción desde el exilio, sobre la guerra civil. Véanse Jon Kortzar “Memoria e guerra civil na narrativa vasca (1937-2007)” (2008); Mari Jose Olaziregi “Basque Narrative about the Spanish Civil War and Its Contribution to the Deconstruction of Collective Political Memory” (2011).

¹⁶ Conversación con Gina Herrmann.

emocional o nostálgica, es decir, subjetiva y principalmente preocupada por el pasado.

Tal y como argumenta Mónica Moreno Seco en “Las exiliadas, de acompañantes a protagonistas” (2011):

Esta destacada curiosidad por trayectorias de mujeres se muestra, en términos generales, más conmovida por lo emotivo que atraída por la política. Las mujeres de los años treinta- y entre ellas las exiliadas-se presentan en estos textos como símbolo del drama humano de la guerra civil, como víctimas inocentes del conflicto y la dictadura o en ocasiones como heroínas, no tanto por su compromiso político cuanto por sus cualidades personales (270).

Si bien es cierto que estas tres memorias coinciden con el lema feminista de que lo personal es político, la conceptualización del paradigma de recuperación-integración de sus obras es más reveladora de los binarios en los que sustenta la nación patriarcal capitalista contemporánea que de los textos en sí.

En el caso de León, la gran mayoría de estas iniciativas (documentales, artículos académicos, congresos...) trata sus memorias como una obra nostálgica hacia un pasado democrático que se restauraría cinco años después de su publicación en 1970. Por otro lado, aunque se haya destacado la labor feminista de León, el potencial de ésta ha quedado frecuentemente amputado al ser considerado únicamente como una denuncia de los roles de género de la sociedad patriarcal de los años 20 y 30. En el mejor de los casos, la dimensión feminista del texto ha sido tomada como herramienta para examinar el doble olvido al que se ven relegadas las mujeres exiliadas republicanas. Algo similar sucede con la obra memorialística de Arnáiz. Al igual que con León, la crítica ha pasado por alto la conexión entre la politización del duelo y la crítica al sistema jurídico de la España neoliberal en sus memorias. Sorprende que tratándose de una jurista no haya ningún estudio académico dedicado a la intersección entre derecho y memoria. Cazalis sigue a la espera de circular por el mercado del exilio.

La teoría de las emociones y la escritura de mujeres

En *Duelos disidentes*, abogo por un acercamiento alternativo a los ensayos de memoria de las exiliadas que esclarezca cómo labran y se insertan en una genealogía de pensamiento político femenino. Me baso en los estudios (queer) feministas de la emoción para alejarme del binario sexuado razón/emoción que ocluye la politización de la emoción en estas tres obras. Mi acercamiento a la emoción coincide con el de Sarah Ahmed, quien teoriza la emoción como “pegajosa” (sticky) o aquello que resulta de los encuentros entre cuerpos para sustentar la conexión entre ideas, valores y objetos (Ahmed 29). Ello implica, contrario a la concepción capitalista moderna de la emoción como posesión de un individuo, que las emociones no residen ni en el sujeto ni en el objeto, sino que surgen como resultado de su contacto. Como argumentan Jo Labanyi, Elena Delgado y Pura Fernández en *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History* (2016), las emociones son, además de una forma de pensamiento y sabiduría, un componente esencial de la vida social. Su estudio ayuda a alejarse de la organización de la experiencia vivida en categorías cerradas, por lo que, para las críticas, deshace “the binary oppositions inside/outside, individual/collective, mind/body, thought/feeling, and reason/emotion that have been erected to contain them [emotions]” (Labanyi, Delgado, Fernández 2).

Partiendo de esta teorización de la emoción, defiendo que para María Teresa León, Aurora Arnáiz y Arantza Cazalis Shuey el *duelo* es una *lamentación política y emocional*: condena la operativa patriarcal del proyecto de memoria histórica, mientras que articula una alternativa a la historiografía historicista tardofranquista (León), la articulación neoliberal de la persona jurídica (Arnáiz) o a la prolongación del imaginario

colonial (Cazalis). En el segundo y tercer capítulo, teorizo la estética del duelo femenino de estas tres autoras apoyándome en los postulados de Ewa Plonowska Ziarek, Juliana Schiesari, Rita Felski y Judith Butler. En resumidas cuentas, esta estética reproduce a nivel textual el trauma de la guerra civil para tornar el texto en un campo de batalla. Estas memorias configuran una estética que instrumentaliza la escisión entre sujeto-objeto y texto-afecto para politizar el sufrimiento de la mujer exiliada. Mientras que León arraiga la melancolía en las manos de mujer, Arnáiz ancla el trauma en los muñecos de guiñol, como máscara de la persona jurídica que oprime el cuerpo. El estilo telegráfico de Cazalis, marcado por la elipsis, inscribe en la estructura formal del texto el sufrimiento de la exiliada de clase obrera.

Con el objetivo de analizar la intersección entre emoción, sujeto femenino traumatizado y lenguaje, combino la concepción de la emoción como “pegajosa” con una línea del psicoanálisis que se acerca al cuerpo, entendido como ente social e históricamente específico, como tecnología. Me valgo de la teorización de Rajana Khanna del cuerpo en el psicoanálisis como una tecnología que moldea el mundo y es moldeado por él, lo cual presenta una noción de la emoción como “an interface that threatens the subject, rather than presenting it as a new ontology” (217)¹⁷. La aproximación de Khanna a la emoción como “surplus” cuya irrupción amenaza la subjetividad ofrece un punto de entrada a la polifonía de voces de la obra memorialística de León y el desdoblamiento entre sujeto-guerra/sujeto posguerra de Arnáiz. Al mismo tiempo, apunta a cómo el sujeto se construye y deshace discursivamente.

¹⁷ En “Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect” (2012), Rajana Khanna defiende brillantemente que, desde la óptica feminista, los estudios de las teorías de las emociones pueden beneficiarse de esta vertiente del psicoanálisis a la hora de desarrollar una ética-política de la emoción como interfaz (interface).

Por otro lado, esta aproximación a la emoción como pegajosa (una característica esencial del duelo) y surplus explica la interrelación entre el trauma de la guerra civil y la crítica de las autoras sobre la imposibilidad de contar esta memoria traumática vía el texto. En otras palabras, el feminismo psicoanalítico proporciona una teorización sobre cómo el tratamiento del hiato afecto-texto por parte de estas tres autoras atenta contra el logocentrismo de la sociedad patriarcal con un tipo de escritura que deshace el binario sexuado razón-emoción. Con ello, no abogo por la concepción esencialista del cuerpo femenino y su afecto de la “escritura femenina de la diferencia”¹⁸. Por el contrario, me acerco a la escritura de estas exiliadas a través del planteamiento de Kristeva sobre el lenguaje poético. Kristeva defiende que el lenguaje consiste en un cruce interdialéctico de pulsiones independientemente de la identificación sexual del “sujeto”: por un lado, la racionalizadora-conceptualizante masculina y por otro, la semiótico-pulsional femenina¹⁹. Para Richard, quien concuerda con este entendimiento, es el dominio de una fuerza sobre la otra lo que ayudaría a categorizar un tipo de escritura como transgresor, en el cual, “más allá de la identificación del género sexual `mujer´, ciertas experiencias-límite de la escritura ... son capaces de desatar dentro del lenguaje la pulsión heterogénea de lo semiótico-femenino; una pulsión que revienta el signo y transgrede la clausura paterna de las significaciones monológicas” (18). En los próximos capítulos, parto de esta

¹⁸ Para una crítica al planteamiento de Hélène Cixous sobre la escritura femenina en “The Laugh of the Medusa” (1975), véase Ann Rosalind Jones “Writing the Body: Toward an Understanding of `L'écriture Feminine” (1981).

¹⁹ En *The Body Politics of Julia Kristeva*” (1989), Judith Butler esquematiza los postulados de Kristeva en base a un binario: lo semiótico femenino-natural-cuerpo anterior a lo simbólico masculino-lenguaje-social (105). No obstante, la relación simbiótica entre lo semiótico y lo simbólico no responde a un esquema diacrónico ni competitivo, ya que, lo semiótico sólo se convierte en tal transfiriéndose al significante como efecto de la simbolización. Para una crítica a la respuesta de Butler a Kristeva, véase Ed Cameron “Severing Sound from Sense: The Sacrifice of Drive in Butler’s Critique of Kristeva” (2010).

concepción de la pulsión semiótica como una que perturba la clausura del signo al discutir la función desestabilizadora, lingüísticamente, de la estética del duelo. Más concretamente, al analizar cómo la estética melancólica de León, los muñecos de guiñol de Arnáiz o los silencios internos de Arnáiz arremeten contra el logocentrismo.

El exilio en Latinoamérica: Argentina, México y República Dominicana

Pese a que la columna vertebral de este estudio sea la teoría feminista aplicada a los estudios de la memoria, gracias a su cartografía temporal y geográfica, *Duelos disidentes* contribuye a otras dos líneas críticas: los discursos de la izquierda española sobre el legado colonial y el nacionalismo de las naciones ibéricas sin estado. Junto con la tendencia de acercarse a la obra memorialística de exiliados (sobre todo de mujeres) como textos exclusivamente preocupados por el pasado, el paradigma de recuperación-integración frecuentemente ha situado el exilio republicano como “español” o dentro de la categoría de la nación, anulando su componente transnacional.

En la introducción del volumen *Líneas de Fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español* (2017), Balibrea y Sebastiaan Faber critican la inclinación, al menos dentro del estado español, a la historiografía del exilio republicano como parte de la nación cuando éste se desarrolla fuera del tiempo y espacio de ésta (19)²⁰. Por ello, Balibrea y Faber apuntan la urgencia de crear neologismos (supranacionalidad, multinacionalidad, anacionalidad...) que ayuden a concebir la experiencia del exilio republicano como una en los márgenes de la nación.

²⁰ Para Balibrea y Faber, el exilio republicano presenta una “anomalía historiográfica”, ya que, “la historia moderna se construye desde el molde espacio-temporal identificador de la nación” (19). Por tanto, la condición de exnación del exilio, producido por la expulsión forzada llevado a cabo por el estado franquista, se desarrolla, según los críticos, más allá de la nación.

Consecuentemente, señalan la necesidad de utilizar parámetros de análisis que reflejen el carácter transnacional del exilio (modernidad, antifascismo, vanguardia, hispanismo...).

Concuerdo con Balibrea y Faber en que uno de los imperativos de posicionar el exilio como fenómeno transnacional, además de posibilitar pincelar una historiografía desnacionalizada, es esclarecer cómo las comunidades del exilio contribuyeron a sus sociedades de acogida (22). En la última década, dentro de España, el País Vasco y Latinoamérica, han incrementado paulatinamente los estudios que exploran esta dimensión transnacional. En el caso de María Teresa León, Federico Funes y Agustín Sanz han discutido su rol en el boom de la industria editorial argentina de mediados de siglo XX²¹. Arnáiz es parte, aunque en un muy segundo plano, del estudio de Pilar Domínguez Prats sobre la vida política y cultural de la Asociación de Mujeres Antifascistas Españolas (AMAE) durante la Guerra Fría en México²². A pesar de que las memorias de Cazalis no hayan recibido atención crítica, el exilio del 39 en la República Dominicana ha dado lugar al reciente volumen *El exilio republicano español en la sociedad dominicana* (2010). En este, la gran mayoría de artículos (Constancio Cassá, Omar Rancier, Roberto Cassá, Jeannette Miller...) están dedicados a la cuestión de los aportes de los exiliados republicanos a la vida cultural y política del país. Pero, ¿qué hay de las limitaciones de sus aportes? ¿Contribuye necesariamente el exiliado a la vida cultural, social y política de su país de acogida? ¿Qué se pierde cuando la reconceptualización del exilio como fenómeno transnacional se centra exclusivamente en los aportes de los exiliados?

²¹ Veáse Funes y Sanz “El exilio intelectual republicano español en Argentina” (2017).

²² Veáse Domínguez Prats *De ciudadanas a exiliadas. Un estudio sobre las republicanas españolas en México* (2009).

Este estudio pone entre comillas la reciente tendencia de codificar el exilio del 39 como una contribución positiva a las sociedades de acogida. No por ello abogo por desechar los variados aportes de los exiliados republicanos, pero sí que propongo que urge una relectura crítica de la relación de los exiliados con sus sociedades de acogida latinoamericanas. Pese a que el exilio del 39 abarcó una geografía mucho más extensa, el estudio del exilio en Latinoamérica posibilita iluminar las conexiones entre las obras de estas tres exiliadas (entendidas como prácticas en sí transnacionales), el pasado colonial de España y cómo el vector de clase condicionó este exilio de masas. Como ha apuntado Alicia Alted en *La voz de los vencidos: el exilio republicano de 1939* (2005), el perfil socio-económico de los exiliados en Francia difirió sustancialmente de aquellos que llegaron a América, a donde “fue un número relativamente elevado de profesionales liberales, políticos e intelectuales” (50). Ello se debe a organizaciones de ayuda a los refugiados como la Junta de Auxilio a los Republicanos Españoles (JARE) controlada por Indalecio Prieto y el Servicio de Evacuación de Refugiados Españoles (SERE) dirigida por Juan Negrín (1892-1956). Pero también a las políticas de acogida de los países receptores, quienes, por lo general, fomentaron la emigración de profesionales como Arnáiz y León o exiliados afines a su ideología. Ahora bien, las políticas de recepción de refugiados variaron en función de cada gobierno. Como señala Alted, debido a la crisis económica del 29 y al miedo “rojo”, con excepción de México, el caso especial de la República Dominicana y Chile, “así como los resquicios abiertos a una política inmigratoria fuertemente restrictiva como ocurrió en Argentina, la presencia de exiliados en el resto de Centro y Sudamérica fue muy pequeña” (269).

Arnáiz se exilia en México, el país latinoamericano que aceptó el mayor número de refugiados. Entre 1934-1940, el Gobierno de Lázaro Cárdenas (1895-1970) revitalizó, sobre todo en materia de reforma agraria, la visión de la revolución mexicana (San Sebastián 23). Este gobierno de izquierdas ya había apoyado al bando republicano durante la guerra y en 1939, hizo pública su aceptación de un número ilimitado de inmigrantes²³. En la práctica, la aceptación de refugiados españoles quedaba condicionada porque contaran con recursos económicos para trasladarse y asentarse en el país, cuestión de la que se hicieron cargo fundamentalmente la SERE y JARE. Tampoco era ilimitada. Con el fin de evitar que los exiliados supusieran una competencia profesional para los mexicanos, los criterios de selección establecidos por las autoridades mexicanas favorecían la recepción de agricultores y pescadores, un 60% frente al 10% estipulado para intelectuales (Alted 216).

No obstante, Alted afirma que la selección real la llevaron a cabo la SERE y JARE, invirtiendo estos criterios de selección. Arnáiz, quien había comenzado a cursar la licenciatura de derecho en la Residencia de Señoritas de Madrid antes de la guerra, terminó siendo una de los 20.000 exiliados que llegaron a México entre 1939-1950. De esta comunidad de exiliados, constituida principalmente por profesionales de clase media alta, surgieron colegios (Ruiz Alarcón, Colegio Madrid, Instituto Luis Vives, Academia Hispano-Mexicana...), centros culturales (Centro Republicano Español, Ateneo Español de México...), entidades políticas (el socialista Círculo Pablo Iglesias, el comunista Hogar de la Juventud o la Unión de Mujeres Españolas en México), editoriales (Séneca,

²³ Anteriormente, durante la guerra, México había recibido unos 464 refugiados niños (popularmente conocidos como los niños de Morelia) y creado la Casa España, presidida por Alfonso Reyes (1889-1959), para fomentar la acogida de refugiados intelectuales.

La Verónica, EDIAPSA, Quetzal...) y revistas (*España Peregrina, Ciencia, Las Españas, Romance...*). Arnáiz se exilió primeramente en Francia y brevemente en la República Dominicana, pasando por Cuba. Sin embargo, sus conexiones en el Partido Socialista que controlaba la JARE, junto con su formación profesional, le brindaron el privilegio de asentarse en la Ciudad México y reiniciar sus estudios para convertirse posteriormente en catedrática de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

El caso de León en Argentina denota una situación de mayor grado de privilegio. León y su pareja, el poeta Rafael Alberti, planearon en un primer momento salir de París para exiliarse en Chile, país que, con su giro a la izquierda en 1931, le abriría las puertas a alrededor de 3.500 exiliados. El encargado de gestionar estos trámites migratorios fue, por decisión del entonces presidente chileno Pedro Aguirre Cerda (1879-1941), el poeta Pablo Neruda (1904-1973), al que se nombró Cónsul Especial para la Inmigración Española en París (280). León y Alberti, habiendo entablado ya amistad con el poeta chileno, se beneficiaron de que éste se hiciera cargo de garantizarles su entrada a Chile. Sin embargo, la pareja decide convertir lo que en teoría habría sido un paso por Buenos Aires el 2 de marzo de 1940 en morada de 23 años de exilio²⁴. Quizás esta decisión respondiera al auge de la industrial editorial argentina o a que, al fin y al cabo, compartían la opinión manifestada en los testimonios recogidos por Alted: Argentina era preferencia de los exiliados por considerarse “el más europeo” (285). Entre 1938 y 1942, bajo el Gobierno de derechas de Roberto M. Ortiz (1886-1942) simpatizante del régimen franquista, el país se mostró reacto a la acogida de exiliados por sus tendencias

²⁴ Aún así, en un principio, legalizar su situación no fue fácil: debieron de esperar hasta septiembre para obtener, por ayuda de la Sociedad Hebraica, una cédula de identidad que reglara su estancia (Ferris 271).

izquierdistas. En un primer momento, el Gobierno de Ortiz sólo admitió a un grupo pequeño de intelectuales y vascos, el resto tuvo que emigrar por medio de contactos familiares (285). Entre 1939 y 1959, solo llegaron a Argentina unos 2.500 refugiados, pero tuvieron una gran incidencia en la industria editorial creando Losada, Sudamericana, Emecé Editores, Pleamar o Poseidón, entre otros. Al igual que en México, se fundaron centros culturales y de socialización (Centro Republicano de Buenos Aires, Ateneo Pi y Margall, Ateneo Luis Bello...) y revistas (*España Republicana*, *Cuadernos de Historia de España...*).

La postura del Gobierno de Roberto Ortiz hacia la inmigración vasca es representativa del trato diferencial que recibió este grupo de exiliados, sobre todo los nacionalistas vascos, por parte del gobierno argentino y el venezolano. A lo largo del siglo XIX, se dio una oleada de inmigración vasca hacia el continente americano, debido a factores económicos y las guerras carlistas. Ello produjo comunidades diaspóricas activas, sobre todo en Estados Unidos y Argentina, agrupadas en torno a Centros Vascos que gestionaban también publicaciones periódicas²⁵. Estas comunidades, al igual que sucedió con la de emigrados españoles, quedaron divididas una vez empezada la guerra entre carlistas-falangistas y nacionalistas vascos. Sin embargo, ya durante el conflicto y tras el bombardeo de Gernika en 1937, el Gobierno Vasco, presidido por el Lehendakari José Antonio Aguirre (1904-1960), utiliza estas redes como propaganda a favor de la causa vasca. Comienza también a implementar delegaciones, justificadas como “comerciales”, en Europa, Estados Unidos y Argentina, las cuales se terminarían extendiendo por toda Latinoamérica (Colombia, Chile, República Dominicana,

²⁵ Sobre la diáspora vasca, véase Gloria Totoricaguena *Basque Diaspora: Migration and Transnational Identity* (2005).

Panamá...). Tal y como afirma Koldo San Sebastián, aunque en un principio los objetivos de éstas fueran propagandísticos y de recaudación de fondos, “luego, sirvieron como base para la negociación de acuerdos que permitiesen la inmigración de contingentes de refugiados vascos que se encontraban en Francia” (99)²⁶.

Desde el exilio en Francia, el Gobierno Vasco empezó a preparar la emigración masiva a América con una estrategia clara: “separar la cuestión vasca de la solución del problema peninsular” (San Sebastián 87)²⁷. Explotando el catolicismo de los vascos, su reputación de inmigrantes laboriosos o el carácter conservador del nacionalismo vasco, el Gobierno Vasco, con la ayuda de la comunidad diaspórica vasca, consiguió pactar acuerdos de inmigración con Argentina y Venezuela. En enero de 1940, Ortiz decretaba la acogida de vascos por los que intercediera el Comité Pro-Inmigración Vasca, fundado un año antes en Argentina (San Sebastián 178). Esta medida favoreció, según Alted, a unos 1.400 vascos, quienes se agruparon alrededor del centro vasco finisecular *Laurak Bat*, crearon la editorial Ekin y la revista *Euzko Deya* (286).

Algo similar sucedió con la Venezuela conservadora del general José Eleazar López Contreras (1883-1973), al frente del Gobierno venezolano de 1935 a 1941. El 1939, López Contreras reconocía el Gobierno de Franco. El afán por frenar la entrada de izquierdistas, sobre todo comunistas, provocó que los exiliados republicanos no encajaran en la Ley de Inmigración y Colonización aprobada en 1936 (Alted 299-300). No

²⁶ Según explica San Sebastián en base a un informe del Gobierno vasco, las fuentes de financiación durante los primeros años del exilio provenían de cuatro grupos, siendo el primero el más significativo: “los núcleos vascos de América, los préstamos individuales de ciudadanos vascos de fuerte posición económica, las empresas creadas por el propio Gobierno Vasco en el exterior y los fondos aportados por el Gobierno de la República española” (125).

²⁷ Sobre las relaciones entre el Gobierno Vasco en el exilio y Estados Unidos, véase David Mota Zurdo *Un sueño americano. El Gobierno vasco en el exilio y los Estados Unidos (1937-1979)* (2015).

obstante, el Euzkadi Buru Batzar (Consejo Nacional) del PNV, y no el Gobierno Vasco conformado también por partidos de izquierdas (PSOE, PCE, IR y ANV) por petición de las autoridades venezolanas, firmaba un convenio de inmigración en 1939. Aprovechó, al igual que lo haría posteriormente en las negociaciones con Argentina, el carácter conservador y católico de los vascos nacionalistas²⁸. Los vascos nacionalistas refugiados en Venezuela forjaron una comunidad activa que con el tiempo se tornaría en símbolo del exilio nacionalista, constituyendo entidades de ayuda para recién llegados (Asociación Vasca de Socorros Mutuos), espacios de sociabilidad (el Centro Vasco de Caracas) y diversas publicaciones (*Euzkadi*, *Argia*, *Erri...*). Según Alted, en un principio, este grupo de vascos no superó las 400 personas (300), pero la cifra aumentó en la década de los 40 debido a la re-emigración de vascos situados en otros países como la República Dominicana.

Cazalis fue una de los 200 vascos que desembarcaron en suelo dominicano entre 1939 y 1940. A pesar de poseer el Igarobia, pasaporte vasco expedido por el Gobierno Vasco en el exilio y reconocido por el Gobierno venezolano, re-emigró a México al término de la Segunda Guerra Mundial. El caso de la recepción de exiliados republicanos y vascos por parte del dictador Rafael Leónidas Trujillo (1891-1961), en poder desde

²⁸ La facción nacionalista vasca de la Iglesia Católica, con una fuerte presencia ya en la diáspora vasca tras los exilios religiosos comenzados con las guerras carlistas, jugó un factor decisivo en estas negociaciones con países latinoamericanos. Tal y como argumenta Oskar Álvarez Gila en “Eliza, euskal abertzaletasuna eta Ameriketarako erbesteratzea. Ikuspegi orokor bat” [“La Iglesia, el nacionalismo vasco y el exilio en las Américas. Una repaso panorámico”] (1995), “elizgizon hauek sekulako garrantzia edukiko dute, Gerra osteko euskal exilioa eratzeko unean, elizaren izenpean Ameriketara zeukaten erakuntza guztia, elixatuen baberako erabili ahal izan zutelako. Argentinan, Uruguayn, Venezuelan erlijioso hauek benetako lobbyak osatuko dituzte, herri haietan euskal exiliatuen sarrera errazteko eta bultzatzeko” [“estos hombres religiosos tendrían una gran importancia al término de la guerra, ya que, en nombre de la Iglesia, pudieron movilizar toda su obra en América para favorecer a los vascos religiosos. Estos religiosos formaron verdaderos lobbys en Argentina, Uruguay y Venezuela para facilitar y promover la entrada de exiliados vascos”] (85).

1930 hasta su asesinato en 1961, está íntimamente ligado a la masacre de perejil. Como explico en detalle en el cuarto capítulo, tras el genocidio de al menos 20.000 haitianos en 1937, el régimen trujillista acepta la entrada de refugiados europeos con el fin de lavar su imagen. Esta medida favorece a unos 2.500 exiliados republicanos, aunque la mayoría re-emigra a otros países latinoamericanos para la mitad de los años 40. A pesar del carácter transitorio de este exilio, los refugiados que contaban con más recursos económicos, quienes se establecieron alrededor del núcleo cultural de Santo Domingo, fundaron diversos centros como el Instituto Geográfico y Geológico, la Orquesta Sinfónica Nacional o la Escuela Nacional de Bellas Artes. Cazalis, sin embargo, no contó con el privilegio de integrarse en esta comunidad de exiliados intelectuales. Su familia se instala en la zona rural de Constanza para dedicarse a la agricultura, impulsada por los planes de inmigración agrícolas ideados por el régimen trujillista.

Los estudios transatlánticos, el hispanismo y el nacionalismo vasco

Como comentaba anteriormente, la cifra de exiliados en Latinoamérica ascendió a los 35.000, en su mayoría profesionales de clase media y alta. Estas comunidades, como he explicado, forjaron una red de socialización sólida a través de revistas, editoriales, centros culturales, asociaciones de carácter político o centros de enseñanza. No obstante, teniendo en cuenta el pasado colonial de España, ¿cómo se caracterizó la relación entre exiliado-sociedad de acogida latinoamericana más allá de la narración de aportes culturales? ¿Qué mecanismos discursivos emplearon estos refugiados para integrarse en el seno cultural de estos países latinoamericanos? ¿Cómo influenciaron los vectores de clase, género y etnia en estas estrategias discursivas?

Pese al giro hacia el tratamiento del exilio como categoría transnacional, la mayoría de trabajos académicos se centra en las contribuciones de los refugiados españoles y vascos a sus sociedades de acogida, con excepción de Faber, Carmen Cañete Quesada, Cecilia Enjuto Rangel, Iker Allende y Lena Burgos-Lafuente. La tendencia a ocluir los lazos entre la obra literaria de los exiliados y el legado colonial español se agrava en el caso del estudio del exilio femenino y el vasco. *Duelos disidentes* se propone contribuir a la línea crítica dentro del estudio del exilio del 39 abierta por Faber con *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975* (2002) y seguida, aunque también por otros críticos, más exhaustivamente por Cañete Quesada en *El exilio español ante los programas de la identidad cultural en el Caribe insular (1934-1956)* (2011).

Atendiendo a los puntos débiles de los divergentes proyectos políticos de estas tres autoras vía la emoción, argumento que las limitaciones de mujeres republicanas de clase media-alta como Arnáiz o León derivan de su suscripción a la retórica del hispanismo de izquierdas. Como discute Faber y explico en detalle en los próximos capítulos, el discurso del hispanismo se desarrolla a lo largo del siglo XIX como respuesta a la modernidad hegemónica anglosajona, percibida como capitalista y utilitaria. Para principios del siglo XX, surgen dos vertientes de esta retórica: la conservadora que adoptaría Franco y la izquierdista a la que se adscribiría la Segunda República. Teniendo en cuenta que el hispanismo de izquierdas prolifera en la década de los 40 como mecanismo de integración de los exiliados republicanos en Latinoamérica, sorprende la escasez de estudios monográficos dedicados al tema. En *Duelos disidentes*, examino cómo esta retórica (Faber, Cañete Quesada, Silvio Torres-Salliant, Lorgia

García Peña) limita el proyecto político de Arnáiz (capítulo 3), pero también, a través de las memorias de Cazalis, otras vías discursivas de forjar lazos transatlánticos al margen del hispanismo (capítulo 4).

Sitúo la obra de estas tres autoras como producción transatlántica valiéndome de la aproximación de Cecilia Enjuto Rangel, Sebastiaan Faber, Pedro García-Caro y Robert Newcomb a los estudios transatlánticos en la introducción del volumen *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa* (en prensa). Enjuto Rangel, Faber, García-Caro y Newcomb definen este campo como uno de naturaleza interdisciplinaria que tiene como objeto de estudio la producción cultural del Atlántico Ibérico—entendido como espacio geopolítico—a través de configuraciones, contextos, relaciones y textos que ocurren *en tránsito* o *en conjunción*, “thus challenging or extending beyond the confines of national or state boundaries” (10-11). Pese a que este campo teórico ha sido criticado como una nueva forma de hispanismo encubierto (Abril Trigo, Joan Ramon Resina), concuerdo con Mario Santana en posicionar los estudios transatlánticos como un paradigma alternativo al hispanismo que, precisamente, tiene por objeto interrogar la mirada neocolonial de éste (50)²⁹.

Pero ni el hispanismo se entiende aquí como una retórica del pasado ni se emplean los estudios transatlánticos como una herramienta para examinar exclusivamente el legado colonial. La escasez de estudios académicos consagrados al imaginario colonial reproducido en la producción literaria de/en el exilio del 39 se explica entendiendo este espacio geopolítico como uno que reinventa nuevas formas de poder, sobre todo tras el

²⁹ Véase Santana “Iberian Studies: The Transatlantic Dimension” (en prensa). Para algunas críticas al campo de los estudios transatlánticos, véase Abril Trigo “Transatlantic Studies and the Geopolitics of Hispanism” (en prensa) y Joan Ramon Resina “Cold War Hispanism and the New Deal of Cultural Studies” (2005).

posicionamiento de España como segundo país inversor en Latinoamérica en la década los 90, coincidiendo con el boom de la memoria. En este sentido, mi acercamiento se asemeja a la temprana teorización del Atlántico Hispano proporcionada por Joseba Gabilondo en la introducción de *The Hispanic Atlantic* (2001). Siguiendo los postulados del *Black Atlantic* de Paul Gilroy, Gabilondo propone el Atlántico Hispano como espacio geopolítico particular con efectos universalizantes desde el cual reconceptualizar las categorías de modernidad/posmodernidad y colonialidad/poscolonialidad. Para Gabilondo, línea en la que me centro para desestabilizar la narración celebratoria del exilio del 39 como una exclusivamente de aportes, este espacio geopolítico produce una reorganización imperialística del poder y de los cuerpos (111).

Además, el Atlántico Hispano permite una aproximación a la constitución transatlántica de los nacionalismos gallegos, vascos y catalanes a finales del siglo XIX. La crítica ha explicado la emergencia de estos nacionales como síntoma del proyecto de integración de la nación española fallido (en contraposición con el modelo francés) o como un rasgo político común al proceso de formación de sentimiento nacional del resto de países europeos. Ninguna de estas vertientes tiene en consideración la relación entre el Estado español y sus excolonias, a no ser como telón de fondo para explicar la crisis del espíritu nacional tras 1898. Para Xosé Núñez Seixas, quien por el contrario presta atención a esta dimensión transatlántica en “¿Negar o reescribir la hispanidad? Los nacionalismos subestatales ibéricos y América Latina, 1898-1936” (2017), esta fecha marcó también la pérdida de un mecanismo de construcción de identidad nacional: “La defensa del orden colonial había funcionado desde mediados del siglo XIX como un poderoso factor de construcción nacional en España, y como un factor unificador de las

distintas identidades locales y regionales dentro del territorio metropolitano del imperio” (403). A ello se le añade la incidencia que tuvo el movimiento de independencia finisecular cubano en los nacionalismos vasco, gallego y catalán, sobre todo en este último, el cual, como refleja la estelada, adaptó símbolos cubanos para sus reivindicaciones de carácter independentista (431).

Lo que concierne a este estudio es cómo el nacionalismo vasco en el exilio en Latinoamérica desarrolla esta dimensión transatlántica de su discurso. A grandes rasgos, argumento que prolongó, desde el exilio, su herramienta discursiva de equiparación de las aspiraciones políticas nacionalistas vascas a las independentistas de las repúblicas latinoamericanas. Tal y como se advierte en las editoriales de apertura de revistas vascas del exilio, esta estrategia se tornó en mecanismo de integración, acompañada de una retórica de negación del hispanismo que buscaba desvincular a lo vasco de la empresa colonial española. Sin embargo, el estudio del exilio nacionalista vasco, con excepción de un artículo de Iker Allende, ha pasado por alto cómo esta comunidad de exiliados reformuló el discurso hispanista para tejer una comunidad transatlántica que no situara España en el centro. En el cuarto capítulo de *Duelos disidentes*, examino en detalle cómo el nacionalismo vasco ortodoxo de peneuvistas de clase media-alta como Jesús de Galíndez re-escribieron el pasado colonial para forjar alianzas vasco-latinoamericanas. Pero también analizo, a través de las memorias de Cazalis, otras vías para imaginar una comunidad transatlántica sin necesidad de pasar por el imaginario colonial del hispanismo de izquierdas de republicanos como Arnáiz ni del de su reformulación nacionalista vasca.

Por último, *Duelos disidentes* no es un estudio sobre la historia de los partidos políticos (PCE, PSOE y de manera indirecta, ANV) con los que comulgaban León, Arnáiz y Cazalis durante el exilio, ni tampoco reduce sus proyectos de modelos de democracia alternativos a las líneas generales de dichas organizaciones políticas. En los próximos tres capítulos me centro en *cómo* estas tres memorias desarrollan una estética que, en el hiato entre texto-afecto o sujeto-objeto, politiza el *duelo*, delineando una forma de narrar la memoria encarnada que *diside* de la narración histórica tardofranquista y posfranquista. Aunque para ello, parto sobre la influencia ideológica de sus respectivos partidos políticos en su crítica a las deficiencias de la nación patriarcal capitalista española y su trato de la memoria. En *Memoria de la melancolía*, la figura de las manos ruinosas de mujer de León politiza el sufrimiento de la mujer exiliada al posicionarlo como una forma de ver críticamente, desde lo anacrónico, la temporalidad de la nación patriarcal capitalista (capítulo 2). *Retrato Hablado* se vale del tropo de la madre militante con el fin de tornar el trauma de Arnáiz en una crítica política sobre la incapacidad del discurso de los derechos humanos para reparar o prevenir el asesinato de sus seres queridos (capítulo 3). En *Growing Up*, la emoción condensada en los huecos narrativos elabora una narración histórica alternativa del exilio del 39 que inscribe el sufrimiento de la exiliada de clase obrera, denunciando cómo el proyecto de memoria histórica reproduce las estructuras de poder de la España posdictatorial (capítulo 4).

CAPÍTULO II

MANOS RUINOSAS:

LA ESTÉTICA DE LA MELANCOLÍA DE LEÓN³⁰

Y el hombre que a veces desprecia a la mujer, no ve que de su mano pasa a la vida, que suaves manos de mujer le conducen cuando niños, le ayudan cuando es hombre y le cuidan siendo viejo. ¡Qué ingratitud es despreciar lo que es guía, esperanza y báculo!

—María Teresa León, “La mujer en el hogar y en la vida” (1928).

Quizás por su capacidad para arraigar lo afectivo en la corporalidad, la exiliada republicana María Teresa León (1903-1988) recurre al tropo de las manos en su temprano corpus ensayístico para el *Diario de Burgos* durante los años 20. Como respuesta a la implantación del modelo de capitalismo de mercado en el primer tercio del siglo XX, la escritora torna esta figura en vehículo de su crítica al capitalismo desde la óptica de género. Toda mano de mujer produce y es, al fin y al cabo, el portal que nos conecta con el mundo o en palabras de León, “guía, esperanza y báculo”. La mano es, para la escritora exiliada, un diario corporal y afectivo que tatúa sobre el cuerpo que le da vida una cartografía temporal de su trayectoria política y con ello, una determinada orientación de este cuerpo hacia el mundo³¹.

Es precisamente a este mapa de las manos al que recurre León desde el exilio, tras casi treinta años de la pérdida de la guerra civil y junto con ella, el proyecto de político de la Segunda República, para hacer de sus líneas un leitmotiv que guíe su narración

³⁰ This chapter draws on my published contribution to the volume *Feminism: Past, Present and Future Perspectives* (2017), entitled “Ese Inmenso Cementerio”: The Aestheticization and Politicization of Melancholy in the Memoirs of Maria Teresa Leon”.

³¹ Mi atención en las manos se la debo a la reflexión de Wilfredo de Ràfols sobre esta figura en *Sonata de Otoño* (1904), véase “Recreating the Lost Object: Images of the Hand in *Sonata de otoño*” (2001).

autobiográfica *Memoria de la melancolía* (1970). Como comentaba en la introducción, el texto fue escrito durante sus últimos años de destierro en Italia a finales de los años 60, huyendo de la represión del régimen de Perón y antes de que se iniciara el periodo de Transición en España. Es decir, cuando el puño cerrado de la comunista española parece una fotografía o ruina, “nos quedamos con las manos vacías” (329). Esas manos ruinosas, interiorizadas por el sujeto melancólico exiliado, sirven como portales al mundo: exteriorizan los vestigios del pasado republicano tornándolos en una orientación o mirada melancólica. Las *manos vacías* son el anclaje de la memoria de la melancolía, desarrollando una poética de los afectos que postula la memoria encarnada como el punto de partida para una narración histórica alternativa a la tardofranquista.

Memoria de la melancolía narra la trayectoria vital de la autora principalmente en primera persona—entremezclada con la tercera persona y la polifonía de voces—enfocándose en el recuerdo de sus múltiples exilios (el interno o su reclusión a la esfera doméstica y el geográfico o el destierro de 1939). El peso narrativo recae en la memoria del papel decisivo que jugó junto a su marido, el poeta Rafael Alberti, en la Guerra Civil Española por medio de su labor en revistas literarias, la Alianza de Intelectuales Antifascistas, las Guerrillas del Teatro o la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional. Tras un breve prólogo que traza una justificación para la escritura de sus memorias vis a vis su condición ontológica de sujeto femenino exiliado esperando a poder testimoniar y establecerse como sujeto histórico, León da paso al relato de su vida con su llegada a Roma. En las próximas trescientas páginas, la autora intercala episodios de su infancia semi-errante como hija de militar con viñetas de la Guerra Civil Española, narraciones de sus viajes a Rusia, Estados Unidos y Latinoamérica como miembro del

Partido Comunista durante la Segunda República y fragmentos de sus tres décadas de exilio geográfico en París, Argentina y Roma.

Rechazando el orden cronológico que tradicionalmente estructura la narración autobiográfica, la forma del texto recurre a la poética de los afectos: los episodios se entrelazan a través de imágenes, objetos o sentimientos que despiertan recuerdos y que transportan a la autora a diferentes etapas y lugares. No obstante, estos múltiples tiempos y espacios sobrepuestos en esta estructura narrativa elíptica quedan hilados por los afectos derivados del exilio y la condición de sentirse, en palabras de María Zambrano, “al borde de la historia” (68)³². La polifonía de voces y el desdoblamiento del yo biográfico marcan el relato de los recuerdos a lo largo del libro. Sin embargo, al igual que en el prólogo, León concluye con una única voz narradora que reflexiona sobre el futuro de su “memoria del recuerdo” y que la establece como un proyecto inconcluso con un “continuará”. Por medio de este “continuará”, la memoria del proyecto fallido de la Segunda República española se establece como un modelo político alternativo al liberalismo capitalista del tardofranquismo que ha sido desechado, pero no por ello irrecuperable.

No obstante, ¿por qué unas memorias que llevan por título una condición, la melancolía, que desde la crítica marxista se ha teorizado como pasividad o incluso equiparado al apego del burgués a lo material³³? Desde una perspectiva de género, ¿qué estrategias discursivas emplea la autora para que el concepto sexuado de la melancolía

³² Cita que forma parte del texto “Carta sobre el exilio” (1961) de Zambrano que paso a discutir posteriormente.

³³ Este análisis de la melancolía desde la óptica comunista es fruto de una conversación con Cecilia Enjuto Rangel.

confiera agencia histórica y política a la mujer exiliada? Es más, ¿cómo evitar, desde una lectura ejecutada tras el colapso del sistema comunista en 1989, confluir la melancolía de León con lo que Wendy Brown denomina como “melancolía de la izquierda”? Como estructura afectiva de la memoria encarnada, ¿cómo liga la melancolía en exilio interno (su relegación al ámbito doméstico) de la mujer con su posterior doble exilio tras el destierro en 1939? En este capítulo, parto de estas preguntas para, coincidiendo con la teorización de la melancolía de Enzo Traverso, insertar las memorias de León en una tradición de melancolía comunista del siglo XX radicalmente distinta a la condición melancólica de la izquierda con la que se inaugura el siglo XXI. *Memoria de la melancolía* supone un llamamiento a recordar el proyecto republicano fracasado, pero dotado todavía de potencial transformador para labrar un futuro democrático. La memoria de este pasado, para la exiliada comunista, esclarece la imposibilidad de alcanzar los ideales de igualdad del proyecto socialista del siglo XX dentro de la narrativa del modelo liberal capitalista, ya global en los años 60. Un contexto, de acuerdo con la escritora, marcado por el legado transnacional del exilio republicano de 1939 cara a cara su falta de representación dentro del historicismo de la España tardofranquista, la política imperialista de Estados Unidos, la Guerra Fría o la represión del régimen peronista.

La crítica sobre este modelo político-económico se cristaliza en el trato literario a las manos, las cuales se convierten en signo polivalente que cohesiona los procesos políticos que provocaron el “doble exilio y olvido” que padecieron las mujeres republicanas. En cuanto a su dialéctica con el exilio interno, las *manos de mujer* se disfrazan de alegoría para arremeter contra la temporalidad cíclica de la ideología burguesa de la domesticidad. En lo que se refiere al doble exilio, las *manos vacías* se

transforman en un leitmotiv que simboliza su experiencia exílica. Pero la figura de las manos también encierra una visión optimista de cara al futuro: las manos se visten de sinécdoque para referirse a la escritura como un doble acto de resistencia (en cuanto a género y en cuanto a la memoria de los vencidos). A lo que se le añade que la figura de las manos permite la caracterización del lugar de enunciación de la exiliada desde una óptica que ancla el ámbito de lo personal y de lo inmaterial de las emociones en la materialidad de la corporalidad, en la colectividad y lo político-histórico.

Este capítulo parte de esta aproximación a la figura de las manos en *Memoria de la melancolía* para examinar cómo la movilización política del sufrimiento emanado por el doble exilio de la mujer exiliada desemboca en una estética de duelo femenino. Con el fin de entender la politización de la emoción en el texto y la interrelación entre exilio interno-geográfico, pongo en diálogo las memorias de la autora con su temprano corpus ensayístico que, a pesar de su peso crítico, ha sido olvidado por la academia. En estos artículos periodísticos, las manos, junto con otras estrategias literarias sexuadas, se instrumentalizan para delinear una temprana crítica feminista a la modernidad liberal que madura en su texto autobiográfico con la estética de duelo femenino. Esta estética propone una relación temporal con el pasado divergente al culto del presente y la novedad de la temporalidad de la modernidad liberal capitalista que, en España, se impone durante la etapa desarrollista del tardofranquismo. Defiendo que esta estética de duelo femenino es la teorización de una historiografía alternativa a la visión teleológica, triunfalista de esta etapa final del franquismo. Mi tesis es que esta estética de duelo femenino politiza el sufrimiento subjetivo de la mujer exiliada al incorporarlo a la estructura formal del texto a través de la fragmentación, lo anacrónico y el carácter

inconcluso del final. Con ello, León formula una estética de historiografía alternativa cuya lógica temporal condena las jerarquías sociales y barreras de género de la modernidad, a la vez que postula un modelo en el que lo fragmentario y lo anacrónico sirve para reconciliar el pasado-presente-futuro sin necesidad de erradicar la ruptura que supone el exilio.

Manos vacías, ruinosas: melancolía comunista y la temporalidad exílica

Al referirse al exilio que la condujo primeramente a París y después a Argentina, León recurre a la metáfora de las “manos vacías” para teorizar su concepción sobre el destierro geográfico. Esta metáfora se convierte en un estribillo, “como las cosas de los mortales todas pasan, nos quedamos con las manos vacías” (329), que posiciona las “manos vacías” como símbolo de la crisis de identidad del sujeto exiliado y la “muerte” figurativa de su proyecto político. Con el fin de acentuar la transitoriedad del modelo democrático republicano fallido, esta figura se entremezcla con fragmentos del epígrafe de Luciano de Samosata que abre la obra: “Las cosas de los mortales todas pasan, si ellas no pasan somos nosotros los que pasamos” (9). Sin embargo, en su negatividad, esta imagen anula esa transitoriedad: unas *manos vacías* sugieren la obstinada presencia, el deseo de no olvidar o superar, de la pérdida del pasado republicano y de la falta de su proyecto futuro. León concibe el exilio como una disposición melancólica, la interiorización de esa pérdida y falta política, o unas *manos ruinosas y vacías*.

Según argumenta Ángel Loureiro en *The Ethics of Autobiography: Replacing the Subject in Modern Spain* (2000), esta concepción de León del exilio se asemeja al infra-exilio de Said. Basándose en los postulados de Edward Said y Naharro-Calderón,

Loureiro discierne dos tendencias exílicas: por un lado, el “exilio latente”, o el “median state” de Said, en el que el exiliado intenta equilibrar memoria y olvido; por otro, el “infra-exilio” en el que el exiliado se sumerge en el ritual constante de la imaginación, conectado con el sueño irrealizable de volver a casa (81). Aunque coincido con Loureiro en que el exilio de León se caracteriza mejor como “infra-exilio”, considero que, al hablar de “mujeres” exiliadas, es imprescindible analizar cómo el “infra exilio” o “exilio latente” se ve afectado por su doble exilio y consecuente doble olvido. La obliteración del vector de género le conduce a Loureiro a postular que las ruinas de León—y por ende, la falta que representan o su melancolía—*no son políticas* (énfasis añadido) (90). Para el crítico, por ser hija de un militar y tener que desplazarse constantemente desde temprana edad, la representación de su vida entera es una historia de “a pure and permanently ongoing experience of loss” (68). Partiendo de esta base, Loureiro llega a dos grandes conclusiones: su exilio implica un retorno al sentimiento de desplazamiento que había eclipsado la plenitud emocional del activismo durante la guerra y su melancolía no es política puesto que responde a una pérdida más antigua que la de la guerra (90).

Comparto con Loureiro la idea de que la melancolía de León no sólo responde al trauma de la guerra ni al destierro de la España republicana, pero no por ello deja de ser política. En este punto, coincido con Gina Herrmann en leer la melancolía de León como un efecto provocado principalmente por la pérdida de la guerra, entendida como interrupción del proyecto político republicano y el doble exilio que ésta le impuso. Tal y como afirma Herrmann en “Nostralgia: María Teresa León, Rafael Alberti, and the Memory of Absence” (2001), el acto de recordar y contar de León queda intrínsecamente condicionado por dos eventos colectivos: su entusiasmo activista durante la guerra y el

trauma del exilio (330). Es decir, para León, aún en el exilio, los ideales libertarios que para ella promovía la República son todavía un asunto pendiente que la impregna de una crisis de identidad. Esta crisis se presenta no sólo en la pérdida de la España democrática y moderna, sino en su dimensión metafórica como un espacio “utópico” de solidaridad y fraternidad. Un terreno temporal y espacial que supuso la politización de la escritura y su confluencia con lo ético-político durante la Guerra Civil, además de las connotaciones de género que implicó para ella a nivel personal y colectivo.

Durante la guerra civil, León, desde las Guerrillas del Teatro o la Alianza de Escritores Antifascistas, promulgó valores de igualdad de clase social con un modelo de identidad femenina de “femme de lettres”, contemporánea y militante política. Estos espacios le ayudaron a evadir la esfera doméstica y la tarea de reproducción a la que la relegaba la sociedad patriarcal de los años 20 y 30. Su modelo de “femme de lettres” militante emanaba de su visión feminista marxista, bajo la cual la sociedad comunista implicaría la abolición de desigualdades de clase y de género. Por ello, propongo que su melancolía responde a dos tipos de exilios: el de la domesticidad o el exilio interno y el geográfico que Loureiro liga con el infra-exilio. Esto conduce a leer sus ruinas como *ético-políticas* y no sólo como éticas, ya que, la restauración de la democracia en España no es suficiente para realizar ni los sueños de democracia de León ni la organización socio-política alternativa a la nación capitalista patriarcal que plantean.

El tratamiento literario del tropo de las manos como metáfora de la condición exílica viene a corroborar esta tesis. Si bien las *manos vacías* representan la pérdida del ambiente utópico que vivió León en el frente, funcionan también como tributo a la solidaridad transatlántica que recibió el proyecto republicano. En concreto, “la mano

tendida” de “las mujeres españolas por las calles de América” (248). En *Cities in Ruins: The Politics of Modern Poetics* (2010) mediante un estudio transatlántico sobre la poesía de la guerra civil, Cecilia Enjuto Rangel argumenta que la simbolización de España traspassa barreras nacionales para convertirse en espacio utópico de justicia social, en la visión de un nuevo orden social (183-184). Por ello, esas “cosas” que estaban en las manos ahora vacías no responden a un orden socio-político que entiende barreras geográficas, pues simbolizan la pérdida de un modelo político alternativo al liberalismo capitalista global de los 60. De ahí que la España democrática que según Loureiro debería satisfacer el deseo político de León, en realidad, no realice sus sueños políticos. Los ideales de la escritora exiliada, además de no ver continuidad política en el estado posfranquista, traspasan las fronteras nacionales³⁴. Además, la elección del tropo de las *manos vacías* para representar el exilio refuerza la pérdida del proyecto comunista de abolición de clases, posicionando a los que producen con sus manos, el proletariado, en el centro de su proyecto político.

La sociedad española necesita la visión del pasado del exiliado, esas manos que melancólicamente aguardan ser repletas, para forjar desde las ruinas del proyecto republicano un futuro para una España democrática:

Yo creo que nos hemos llevado la ley que hace al hombre vivir en común, la ley de la vida diaria, hermosa verdad transitoria ... Somos hombres y mujeres obedientes a otra ley y a otra justicia que nada tenemos que ver con lo que vino ... No sé si se dan cuenta los que quedaron por allá, o nacieron después, de quiénes somos los desterrados de España. Nosotros somos ellos, lo que ellos serán cuando se restablezca la verdad de la libertad. Nosotros *somos la aurora que están esperando* ... Nada tenemos que ver nosotros con las imágenes que nos muestran de España ni el cuento nuevo que nos cuentan ... Dejados las *ruinas*. Llegaremos ... ¿No sentís jóvenes sin éxodo y sin llanto, que *tenemos que partir de las ruinas*,

³⁴ Asimismo, las manos articulan una forma de ser recordada específica como persona solidaria: “Recordad que mi mano derecha se abrió siempre ... Cuando penséis en mis pecados, tenéis que tener la misma piedad que yo por los vuestros” (183).

de las *casas volcadas* y los *campos ardiendo* para levantar nuestra ciudad fraternal de la nueva ley? [énfasis añadido] (31).

Los desterrados, fieles a otra ley y justicia radicalmente diferente al franquismo, son las ruinas (“aurora” o esperanza) de la Segunda República sobre las que se debe cimentar un futuro democrático para España. Apelando a la juventud (“jóvenes sin éxodo y sin llanto”), las ruinas de León dibujan una constelación temporal donde el presente abraza la huella del pasado. Estas ruinas, la pérdida de la Segunda República, marcan una forma de ver el mundo que dota al presente del potencial de labrar un panorama político nuevo, reviviendo los principios de fraternidad y libertad del pasado republicano.

Dicho de otra forma, el gran gesto ético que traen consigo las memorias de la exiliada, lo que durante la Transición se convertirá en su componente político inasimilable, es un llamamiento a recordar el pasado de la Segunda República como modelo de democracia desde el cual construir una España posfranquista. Esta política de temporalidad se ha caracterizado como la “temporalidad exílica” del colectivo exiliado republicano: una visión temporal anacrónica y nostálgica de apego al pasado. Bajo esta temporal exílica, el pasado se entiende como la única fuente repleta de potencialidad política para un proyecto de futuridad, lo cual concuerda con la petición de León en los años 60 de que su voz sea escuchada. Con la Guerra de Vietnam, las protestas de mayo del 68 y la modernidad global de fondo, reclama el volver a ese espacio fraternal utópico de la guerra, ahora contemplado desde la melancolía. Retornar a esos sueños colectivos que le arrancó el exilio y que provocó:

Años y años sintiéndose *expulsada, rechazada, herida* por los aleros y los balcones ... Se le había caído el alma, la había perdido y la encontró *diseminada y rota* (16) ... Estoy cansada de no saber dónde morirme. Ésa es la mayor tristeza del emigrado ... ¿tenemos derecho a morir *sin concluir la historia que empezamos?* ¿Cuántas veces hemos *repetido las mismas palabras*, aceptando la

esperanza, llamándola, suplicándola para que no nos abandonase? Porque todos los desterrados de España *tenemos los ojos abiertos a los sueños* [énfasis añadido] (30).

Al tornar el sufrimiento del exilio (“expulsada”, “rechazada”, “herida”...) en modo de narrar desde la melancolía (“el alma diseminada, rota”, “repetido las mismas palabras”), el pasado se convierte en presente, obstruyendo la ruptura con el pasado que caracteriza a la temporalidad de la modernidad hegemónica occidental y su visión teológica de la Historia. Pero la esperanza (“los sueños”) que empuja a hablar para hacer justicia responde a una futuridad, al seguir soñando colectivamente para renovar y reinventar el proyecto político por el que lucharon o esa historia inconclusa.

Según Balibrea, esta temporalidad exílica es una circular que atenta contra el enclave predilecto de la modernidad, el presente, al ensalzar el pasado como única vía de avance hacia un futuro de una España democrática y moderna (*Líneas de Fuga* 150)³⁵. Si bien concuerdo con Balibrea en resaltar la necesidad de reevaluar las lecciones críticas y visiones de futuridad alternativas de esta mirada hacia el pasado, la dimensión temporal del proyecto de León no encaja tan fácilmente bajo la rúbrica de temporalidad circular. *Memoria de la melancolía* no esboza un círculo entre pasado republicano y futuro democrático que cierra “el hiato abierto por el exilio” (Balibrea 16). León no busca restaurar el pasado republicano monumentalmente para unirlo con una futura democracia ignorando la *ruptura* que supone la etapa franquista y el exilio del 39: “A mucha gente le gusta dormir una siesta muy larga. Baja las cortinas, se tapa los oídos, quisiera vivir sin

³⁵ Consciente de la lógica neocolonial adscrita al binario modernidad-Europa/ colonialidad-Latinoamérica, empleo el concepto de modernidad en su dimensión temporal o en palabras de Jo Labanyi, “una serie de actitudes hacia la relación del presente y el pasado” (91). Véase Jo Labanyi “Memory and Modernity in Democratic Spain: the Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War” (2007). Para una crítica a la división modernidad/colonialidad, véase Joseba Gabilondo en Enjuto Rangel, Faber, García-Caro y Newcomb 2019. Gabilondo critica esta división defendiendo que la idea de la modernidad-europea es un efecto ideológico producido recursivamente por la geopolítica del Atlántico.

vivir, olvidar, aletargarse como los lagartos, creer que principio y fin se unen y recomienzan” (159). Para la intelectual comunista exiliada, la gente sin memoria (“vivir sin vivir, olvidar”), sumergida en una siesta profunda para olvidar, une “principio y fin” o se adhiere a los acercamientos circulares que unen pasado antifascista-futuro democrático, borrando la violencia del pasado y los ideales socialistas eclipsados por el liberalismo capitalista. Por el contrario, según León, las ruinas sobre las que se debe cimentar este futuro democrático, “esta ciudad fraternal de la nueva ley”, todavía arden (“las ruinas, de las casas volcadas y los campos ardiendo”). La llama, el presente como *ruptura*, captura metafóricamente una doble crítica. Por un lado, simboliza la imposibilidad de tapar la herida abierta por el franquismo mediante visiones históricas lineales o circulares que no dejen cabida a la *ruptura* de continuidad que provoca la derrota republicana. Por otro, representa la esperanza de seguir luchando por el proyecto comunista para erradicar las desigualdades del capitalismo global. León no se queda anclada en este pasado, ajena a cambios que han transformado el panorama político global de los años 60. Además, como discuto posteriormente, la temporalidad circular, a merced de la temporalidad lineal de la nación capitalista, es precisamente la que caracteriza el exilio interno de las mujeres republicanas de clase media alta.

El énfasis de León en tejer un futuro político en base al pasado dejando cabida para la *ruptura* se inserta en la “dialéctica de la derrota” que Enzo Traverso rastrea en una vertiente del comunismo del siglo XX. En *Left-Wing Melancholia. Marxism, History and Memory* (2016), Traverso aboga por rescatar una tradición alternativa (Lucio Magri, Rosa Luxemburgo, Marx, Louise Michel) a la historia monumental del comunismo que en lugar de ocultar u olvidar las batallas pérdidas, entiende la lucha comunista como una

historia de derrotas, duelos y renacimientos (31-38). Es decir, como una dialéctica entre derrota y regeneración, bajo la cual el apego al proyecto pasado está orientado al futuro o a extraer lecciones para el triunfo comunista del mañana³⁶. Contrario a la caracterización negativa de la melancolía de la izquierda de Wendy Brown, Traverso defiende elocuentemente que la melancolía ha sido una dimensión oculta de la izquierda desde sus inicios³⁷. El crítico italiano desentierra en el pensamiento de Walter Benjamin dos acercamientos contrapuestos a la melancolía: por un lado, la melancolía pasiva, cínica y acrítica en la que se basa el tiempo homogéneo, lineal y vacío del historicismo; por el otro, la melancolía crítica como epistemología alternativa. Traverso asocia esta última con la dialéctica de la derrota comunista, postulando esta melancolía comunista benjaminiana como “historical and allegorical insight into both society and history that tries to grasp the origins of their sorrow and collects the images and objects of the past waiting for redemption” (48). La concepción temporal que defiende León con sus ruinas, sus “casas volcadas” y “campos ardiendo”, es precisamente este tipo de melancolía comunista. Estas ruinas se postulan como fundamento de la “ciudad fraternal” del mañana, pero sólo son ruinas críticas si hay una ruptura producida por una derrota. Asimismo, los desterrados, imagen ruinoso del pasado, tienen “los ojos abiertos a los sueños”, es decir, la melancolía de León mira hacia el futuro y no se queda atrapada en el presente.

Según Traverso, punto que considero crucial para entender la propuesta de la exiliada comunista, la melancolía de la izquierda actual es de naturaleza completamente

³⁶ Para un estudio sobre la postura de León en sus memorias ante las purgas stalinistas, véase Herrmann *Written in Red: The Communist Memoir in Spain* (2010).

³⁷ Véase Wendy Brown “Resisting left melancholy” (1999).

distinta. La melancolía comunista cambia radicalmente con la gestación del neoliberalismo desde los años 1970, sobre todo con el posterior apogeo de este modelo político-económico tras el colapso de la Unión Soviética en 1989. La melancolía de la izquierda del siglo XXI, convencida de la derrota definitiva del comunismo y sumergida en un ritual constante de memoria vaciado de potencial político transformador, poco tiene que ver con la de León. *Memoria de la melancolía* repite “las mismas palabras, aceptando la esperanza, llamándola, suplicándola para que no nos abandonase” en un gesto ético hacia la juventud de los años 60 y la “historia [de revolución social] que empezamos”. En este punto concuerdo con Balibrea: la autora sabe que “el proyecto de la República son ruinas, residuo que ha sobrevivido a la destrucción y que los exiliados están en posición privilegiada de valorar” (16). Pero como argumento en detalle posteriormente, León es también consciente de que esta posición no denota el mismo grado de privilegio para todos los exiliados. La mujer exiliada tendrá que luchar para insertarse en el canon del exilio del 39, lo cual deriva en un acercamiento a la melancolía comunista desde la perspectiva de género.

“Memoria a medio apagar”: combustible contra el historicismo

Si bien León conceptualiza la temporalidad exílica de la melancolía comunista como una que, desde la ruptura, desestabiliza el presente capitalista reclamando volver a las ruinas del pasado, ¿por qué forma de narrar el episodio histórico de la guerra civil aboga esta temporalidad? ¿Cómo forjar una narración histórica alternativa a la visión lineal del tiempo del historicismo? En el prólogo, con una visión semejante a la de Zambrano del exilio, la autora afirma que su obra aspira a contrarrestar la Historia

inacabada del pasado republicano. León clarifica que su proyecto, el de “la pasión de la verdad”, es de distinta naturaleza a una forma de hacer historia que deja al margen “las palabras tristes” para ponerse un “disfraz” de falsa neutralidad que “fríamente” describe las batallas y diferencias políticas:

Las batallas se cuentan ya *fríamente* e igual sucede con las diferencias políticas. Se han evitado las *palabras tristes* en los libros para dejar las *heroicas*. No sé si esta sequedad la encontraréis justa. Yo me siento aún colmada de *angustia*. Habréis de perdonarme en los capítulos que hablo de la guerra y del destierro de los españoles, *la reiteración de palabras tristes*. Sí, tal vez sean el síntoma de mi incapacidad como historiador. Pero no puedo disfrazarme [énfasis añadido] (7).

León teoriza la memoria (crítica) encarnada como una forma de narrar el pasado que se contrapone a la pretensión de objetividad, la ausencia de “angustia” o conexión emocional con el pasado, del historiador.

A nivel textual, el empleo de oraciones impersonales (“se han evitado” o “se cuentan ya”) enfatiza la devaluación de la emoción y del duelo o la falsa pretensión de objetividad del historicismo. Las historias heroicas aniquilan las “palabras tristes” (la guerra, el destierro...), es decir, el historicismo, en términos benjaminianos, es la narración histórica de los vencedores o una que “disfraza” la repetición histórica de horrores. Esta forma de hacer historia contrasta con el tono confesional y personal de la voz narradora para describir el período histórico de la guerra civil. Contrario a la filosofía del historicismo, para León, este período no es simplemente un bloque más, equiparable y reemplazable por otro, en la concepción capitalista del tiempo como lineal, homogéneo y vacío³⁸.

³⁸ En el archiconocido “On the concept of history” (1940), Walter Benjamín desarrolla dieciocho tesis que contrastan el tiempo mesiánico al tiempo homogéneo, vacío y lineal. Para Benjamín, el tiempo homogéneo, en el que se basa el historicismo, es una experiencia del tiempo marcada por el capitalismo. Este tiempo es aquel medido por el calendario y el reloj, puesto a que sus bloques (un día, dos años...) son vaciados de contenido para, como sucede con la constante renovación de mercancías, hacerse equivalentes. Por tanto, el

Con estas palabras iniciales, la narradora se establece como sujeto histórico que advierte al lector sobre la estética de la obra historiográfica que está a punto de leer y de su conceptualización del tiempo como uno emocionalmente intenso. La mirada melancólica de la narradora pone así de manifiesto que su narración histórica se ejecutará a través de un lenguaje que simule la estructura afectiva de la melancolía (“la reiteración de palabras tristes”) y el conocimiento emanado de su experiencia o subjetividad situacional y relacional. La melancolía se presenta como una estética alternativa de narrar y recordar la Historia vía la memoria encarnada, producto del sufrimiento emanado de múltiples faltas que convergen en la pérdida de la Segunda República. Esta disposición emocional es, por tanto, eje del dolor de ser excluido de la Historia, la vida política y la nación que causa el doble exilio. Es decir, esta forma de narrar acontecimientos históricos vía la melancolía se sitúa como parte de una crítica a la subestimación de la memoria dentro del historicismo (“síntoma de mi incapacidad como historiador”) y su tiempo lineal, vacío y homogéneo. Cabe leer esta inyección de falsa modestia como un solapado ataque al constructo de la figura del historiador historicista. En los parámetros del positivismo historicista no encajaría el ámbito subjetivo la memoria y en particular, la del sujeto femenino, percibido como todavía más emocional y por tanto, menos científico-racional.

Este planteamiento concuerda con la caracterización de la relación entre exiliado e historia de Zambrano en su *Carta sobre el exilio* (1961). La reivindicación de León de la

historicismo entiende cada bloque de tiempo como intercambiable y reemplazable fácilmente por lo nuevo. Para una lectura detallada de las tesis y del tiempo mesiánico (cualitativo, ruptural, emocionalmente intenso, inmediato...) como respuesta para rellenar el vacío provocado por el capitalismo véase Esther Leslie (2000) y Andrew Robinson (2013). Una lectura de la guerra civil como un tiempo mesiánico entendería las manos de León como una ruina sacada del continuum de la Historia que puede ser redimido.

emoción denuncia la complicidad del constructo moderno razón masculina-emoción femenina con la temporalidad homogénea, vacía y lineal del historicismo. Por su parte, Zambrano, como bien señala Balibrea, condena la razón moderna por estar “condenada al fracaso, a la violencia, al sacrificio de sus sujetos” (184). En su lugar, como parte de su filosofía negativa de la historia, propone, al igual que León, la revalorización de la memoria despreciada por la temporalidad moderna y su culto al racionalismo:

Ánimas del purgatorio, pues hemos descendido solos a los infiernos, algunos inexplorados, de su historia, para rescatar de ellos lo rescatable, lo irrenunciable. Para ir extrayendo de esa historia sumergida una cierta continuidad. Somos memoria. *Memoria que rescata*. Ser memoria es ser pasado, más de muy diferente a ser un pasado que se desvanezca sin más, condenado a desvanecerse simplemente [énfasis añadido] (Zambrano 69-70).

La concepción de Zambrano del exiliado como “memoria que rescata” coincide con la de León del exiliado como ruina republicana que a su vez es “aurora” que los jóvenes españoles “esperan”. El exiliado melancólico de las escritoras republicanas es, a fin de cuentas, esa “memoria crítica y útil”, en palabras de Balibrea, que aguarda el ser recogida o esas manos ruinosas melancólicas ansiosas de estar repletas. “Lo rescatable, lo irrenunciable” de Zambrano es, para León, la pérdida interiorizada que reemerge para presentar una imagen crítica del presente.

En *Memoria de la melancolía*, las ruinas, los fragmentos anacrónicos (“las casas volcadas y los campos ardiendo”), iluminan el lado oscuro de la modernidad hegemónica capitalista del siglo XX:

¿Piensa que me lamento porque tengo que salir de escena? No, no, es porque he leído el diario esta mañana y me duelen los huesos y me crujen ... Déjeme leer este poquito, estos telegramas, ande. Tienen que enterarse los que no leen. ¿No le da a usted vergüenza pasar todas las mañanas los ojos entre tantos horrores? ¿Sabe lo que es el napalm y la bomba X y la H y la V? Yo, no, pero me lo figuro todo y tiemblo ... Despreciable siglo XX de los inventos espantosos (200).

La lamentación de la narradora, en un pasaje que ilustra la polifonía de voces y el diálogo imaginado narrado que caracteriza el relato, se enmarca como “ensayo” del papel que protagonizan los exiliados en la guerra civil³⁹. La teatralidad de la construcción de la narración histórica se resalta caracterizando a los agentes históricos, los exiliados, como actores (“salir de escena”). Estos exiliados aparecen como reliquias del pasado que ruegan al sujeto moderno, ensimismado en una forma de narrar el presente oscureciendo su relación con el pasado (los periódicos), ser escuchados. Este sujeto desinteresado por el pasado emerge como producto de una modernidad global (el siglo del “napalm y la bomba X” o “de los inventos espantosos”) que desecha la voz de los exiliados por anacrónica. Pero es precisamente esta memoria crítica anacrónica, materializada en la tecnología de los afectos del cuerpo exiliado (“me duelen los huesos y me crujen”), la que permite articular una noción de lo contemporáneo (“el diario esta mañana”) que ilumine las limitaciones de lo moderno (“pasar todas las mañanas los ojos entre tantos horrores”). León teoriza, al igual que Zambrano, el duelo del sujeto exílico como memoria “que no se desvanece simplemente”. Pero también como un lugar de enunciación “contemporáneo” que se opone al constructo de “lo moderno” de la modernidad liberal capitalista.

En este sentido, la propuesta de la escritora exiliada comunista se acerca a los postulados de Giorgio Agamben sobre “lo contemporáneo” en *“What Is an Apparatus?” and Other Essays* (2009). Agamben explica que “lo contemporáneo” (“contemporariness”) es producto de una temporalidad singular ligada a los mecanismos

³⁹ Para un estudio sobre las referencias teatrales y la memoria como teatro en el texto autobiográfico de León, véase Ofelia Ferrán “*Memoria de la melancolía* by María Teresa León: the Performativity and Disidentification of Exilic Memories” (2005).

de disyunción y anacronismo: “contemporariness is, then, a singular relationship with one's own time ... is it that relationship with time that adheres to it through a disjunction and an anachronism” (41). Esta formulación se sustenta en la aproximación de Nietzsche a la contemporaneidad como “lo untimely”. Para Agamben, “lo untimely” implica que aquellos que son verdaderamente contemporáneos son los que son capaces de “captar” su propio tiempo por medio de “disconnection and out-of-jointness”, es decir, una *dislocación* o *ruptura* (40). Las ruinas afectivas de León son exactamente aquellas que provocan que su cuerpo se estremezca, *literal* y figurativamente, al leer, desde una mirada melancólica que la desconecta de su tiempo para ver la repetición de los horrores de la historia, las noticias. Es desde este espacio de *dislocación* o *ruptura* de la historia lineal, a partir de lo *anacrónico* y *fragmentario*, desde el que se instrumentaliza el duelo para articular su estética historiográfica alternativa de la melancolía.

Claro que, como comenta Balibrea, León auto-posiciona su lugar de enunciación de sujeto melancólico exiliado como un espacio de ruptura que posibilita su mirada crítica—o la posición privilegiada de los exiliados para tornarse en memoria crítica que rescata las ruinas republicanas. Pero se trata de una tarea que se verá afectada por la dimensión de género, al representar más trabas de convertirse en agente histórico y político para la mujer. En otras palabras, la temporalidad de ruptura que caracteriza el duelo del sujeto melancólico de León conlleva un trabajo emocional de gestión de sufrimiento que se hará más arduo en función del género. ¿Cuál es exactamente la relación entre melancolía, género y memoria para la autora? ¿Cómo consigue politizar el sufrimiento emanado de la internalización subjetiva de una pérdida para criticar la

temporalidad de la modernidad y su razón moderna? ¿Es esta temporalidad de ruptura una en sí sexuada con diferentes connotaciones para la mujer doblemente exiliada?

Desde la vertiente psicoanalista, en la que se basa Wendy Brown para elaborar su teoría de la melancolía de izquierdas, la melancolía se ha explicado como la interiorización privada de una pérdida política, en lugar de su articulación como lucha intersubjetiva política. León, por el contrario, devuelve al terreno de lo político y social su propio sufrimiento subjetivo emanado de ese ámbito, insertándose en la tradición de melancolía comunista que discute Traverso. No obstante, para ello, León, con un gesto similar a lo que la crítica feminista ha conceptualizado como a “radical affirmation of mourning”, desarticula el binario melancolía (asociado con lo masculino) y duelo (ligado a lo femenino). Según Schiesari, el revalorar la representación emocional de la lamentación implica un proceso de raciocinio diferente al clásico binario masculino racionalidad/irracionalidad donde el ámbito de lo femenino, el de las emociones, se asocia con el segundo polo (266).

Además de aludir a la tensión dialéctica entre olvido-recuerdo o pasividad-actividad que encierra este concepto, la primera instancia textual que remite a la melancolía revela las dificultades que encuentra Freud en “Mourning and Melancholia” (1917) para proponer una distinción entre ambos conceptos. Con esto, mi intención no es sugerir que León entre a dialogar directamente con Freud, pero sí con una tradición cuyas bases epistemológicas desencadenan en los intentos del siglo XX de separar duelo (feminizado) y melancolía (masculinizado). En el mencionado ensayo, escrito en 1915 pero publicado en 1917, Freud se propone llevar a cabo una distinción entre el duelo y la melancolía. Ya desde el comienzo del escrito advierte sobre la precariedad del resultado

debido a la inexactitud de la definición de la melancolía dentro de la psicología descriptiva. Tal y como argumenta Juliana Schiesari en *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (1992), lejos de resolver esta distinción, Freud termina participando en la tradicional apoteosis de la melancolía, “as a culturally prestigious condition over and beyond its clinical shortcomings” (38)⁴⁰. Al igual que Jennifer Radden o Elena Plonowska Ziarek, Schiesari sostiene que la mujer ha sido excluida de este canon de la melancolía—inaugurado con el filósofo humanista Marsilio Ficino tras revivir la genialidad aristotélica del temperamento melancólico—y asociada con la banal depresión o el duelo. Dentro del discurso de la melancolía, el sufrimiento, la falta y la pérdida de los hombres termina asociándose con el genio y la productividad artística vis a vis la devaluación de las mismas conductas en mujeres. Estas conductas femeninas son obviadas, empleadas para representaciones alegóricas de la melancolía como enfermedad castrante o se convierten en signos de rituales de duelo sin las mismas connotaciones artísticas e intelectuales (12).

A simple vista, la primera alusión al título encripta una política de melancolía y duelo del “yo biográfico” de León que parece comulgar con la distinción duelo-melancolía freudiana. Reflexionando sobre el acto de recordar y entablando conversación con el poeta exiliado Emilio Prados (España 1899-México 1962), el yo biográfico de León contrapone olvido y recuerdo para describir la memoria melancólica como aquella que viene a quedar en medio de ambos:

⁴⁰ En *Philosophy and melancholy: Benjamin's early reflections on theater and language* (2013), Ilit Ferber argumenta que Freud desarrolla la vertiente que desde finales del siglo XIX venía caracterizando el carácter de la melancolía como exclusivamente negativo, anulando el vasto y complejo campo de significación que históricamente se había asociado con el término y estableciéndolo como una especie de patología freudiana. Según Ferber, Freud borra la compleja dialéctica entre atributos positivos y negativos, normalidad y patología, para suplantarlo con la flexibilidad del concepto con una aproximación psicoanalítica cuyo eje central es la distinción entre salud y enfermedad mental (18).

Memoria del *olvido*, escribió Emilio Prados, memoria *melancólica, a medio apagar*, memoria de la melancolía ... Vivir no es tan importante como recordar ... Pero qué horrible es que los recuerdos se precipiten sobre ti y te obliguen a mirarlos y te muerdan y se revuelvan sobre tus entrañas, que es el lugar de la memoria [énfasis añadido] (54).

Al aplicar los postulados de Freud, este contraste entre su proyecto memorialístico y el de Prados podría servirle al yo biográfico para establecerse como sujeto melancólico, que ha interiorizado la pérdida como parte de su ego y que es incapaz de separar su libido de él (“memoria a medio apagar”).

Sin embargo, en este pasaje, la “memoria melancólica” de León, a “medio apagar” como sus campos (ruinas) ardiendo, no se retrata como una investida en el proceso de desligación del libido del objeto perdido. La *memoria de la melancolía*, encarnada como dolor (“te muerde”, “las entrañas”), es una que abraza el duelo constante hacia la pérdida. La desarticulación de la gran paradoja de la antonimia vivir-recordar (para recordar hace falta vivir) refuerza el sufrimiento que supone el acto de recordar para el sujeto exiliado. Los recuerdos se personifican para cosificar al propio sujeto (“te obligan a mirarlos” o “te muerden”) y su (falta de) subjetividad se define en función de estos recuerdos personificados. Esta operativa se asemeja a las consecuencias iniciales que le adhiere Freud a la economía del sujeto melancólico respecto al objeto de la pérdida, pero se invierte la relación objeto-conciencia moralizadora (superego)⁴¹. Según Schiesari, Freud otorga un carácter diferencial a la melancolía en base a la conciencia

⁴¹ Según Freud, el sujeto que padece melancolía manifiesta atentados contra su ego debido a que en lugar de quitar el libido del objeto y transferirlo a uno nuevo, el libido se dirige al ego estableciendo una identificación de éste con el objeto perdido. Como se da un “process of regression from narcissitic object-choice to [primal] narcissism” (288), el ego incorpora este objeto “devorándolo” y haciendo que la relación de amor hacia el objeto perdido persista. De esta manera, se produce una división (split) en el ego que antagoniza la parte que se identifica con la pérdida y la parte residual (287). Esto genera las auto-acusaciones pero al mismo tiempo, permite que el sujeto melancólico tenga “a keener eye for the truth” (285).

moralizadora (o facultad crítica) que demuestra el sujeto que la padece, lo que se conecta con el superego o la figura del Padre integrada inconscientemente al psique⁴² (5).

No obstante, León continúa describiendo esta tensión interior entre olvido y recuerdo como una en la que el sujeto melancólico adquiere agencia a través de, precisamente, la devaluación del superego o la conciencia moralizadora. A pesar de que los recuerdos dolorosos (o la falta que simbolizan) “te arrastran otra vez hacia el lugar donde fuiste testigo, por ejemplo, de las explosiones y de los incendios” (54), la memoria, otra vez personificada, “puede tener los ojos indulgentes”. De ahí, la “memoria del olvido” de Prados, o aquella que reacciona ante esa pérdida negando su propia falta. Con la contraposición de esta *memoria del olvido* con una “memoria a medio apagar” o “melancólica”, la narradora resalta que se decanta por esta última a pesar de ser consciente del sufrimiento que acarrea el incorporar a su ego la falta.

En otras palabras, León construye su subjetividad discursivamente a través de una economía de relación entre sujeto-conciencia moralizadora-objeto de pérdida bajo la cual el sujeto melancólico adquiere agencia por medio del rechazo de la conciencia moralizadora. Este rechazo supone rehusar de la capacidad de la conciencia moralizadora para controlar, objetivando e inferiorizando, la diferencia del “otro” (objeto perdido). León no aboga por gestionar esa otredad (la falta del objeto perdido) con el fin de separarse de ella, superarla y olvidarla, es decir, no entiende una distinción entre duelo y melancolía. Esta maniobra no es fortuita: al mostrar el lado “indulgente” de la memoria, y

⁴² Schiesari argumenta que el síndrome de melancolía es el que le posibilita a Freud percibir la operativa de una “agencia crítica”: la conciencia moralizadora o el superego. Freud elabora este concepto en futuros trabajos como *The Ego and the Id* (1923), pero en este ensayo lo define como la dimensión más crucial de la melancolía (36). Para Schiesari, la melancolía ya venía siendo relacionada con la facultad crítica desde la cultura medieval y el “amor hereos”. En *Lilium medicinale* de Gordon, por ejemplo, se establecía que la cura para el que padecía melancolía era la expulsión de la imagen de la mujer venerada para restablecer las facultades críticas del sujeto (101).

con ello, el papel de la conciencia moralizadora en separar la libido del objeto perdido, sale a la superficie un “miedo” hacia una forma de recordar y narrar donde no tenga cabida la lamentación o el duelo. Para la exiliada comunista, el dolor de la pérdida es, en los términos de Ahmed que explico en la introducción, “pegajoso” (“te obliga a mirar los recuerdos”) y un “surplus” que, como teoriza Khana, amenaza la constitución del sujeto (los recuerdos “se precipitan sobre ti”, “te muerden”).

El libro desarreglado de los múltiples exilios: una estética de duelo femenino

El paralelismo contrastador entre el pasaje de *memoria a medio apagar* y el precedente refuerza la inseparabilidad de duelo y melancolía, desarticulando las connotaciones negativas de género en las que se sustentan tales intentos distintivos. En el episodio anterior, se simula un acto de duelo hacia una pérdida concreta, la muerte de Ignacio Hidalgo de Cisneros (España 1896-Rumanía 1966), que se dirige hacia una España personificada en la figura de la “madre patria”⁴³. El sujeto biográfico estructura su lamentación apelando a la “España madre” para narrar la transcendencia de la labor del Jefe de la Fuerza Aérea Republicana, casado con la también exiliada Constancia de la Mora, en el proyecto republicano en el que participaron juntos:

¿Cuántas tumbas hemos ido dejando por el mundo en estos casi cuarenta años de vida desterrada que vivimos los españoles? ... ¡Cuántos, cuántos, y cada día un hombre más, España madre de todos nosotros, cada vez un nombre que añadir a los que no podemos dejar en tu suelo ... Un hombre más, madre, que *debemos escribir en ese inmenso cementerio de valientes* donde van cayendo tus hijos desterrados. *Recuérdalo*, madre ... piensa que *estás llorando* por los que se fueron llevándote en los hombros y creyeron en ti. *No olvides, madre España* [énfasis añadido] (53-54).

⁴³ Según Freud, la economía del duelo viene marcada por el doloroso y gradual trabajo de confrontar al ego con cada memoria y esperanza investida en la unión del libido con el objeto amoroso perdido, proceso en el que el ego es persuadido mediante su inversión de satisfacciones narcisistas en el “estar vivo” (being alive) de separar el libido del objeto no-existente, lo que supone la liberación del ego (292).

La narradora se identifica con un país feminizado por medio de un doble acto de lamentación: el duelo del yo biográfico y de su interlocutora “España madre de todos nosotros”. En principio, este pasaje resulta sumamente problemático por la asociación del género femenino con el ritual del duelo (y con ello, lo terrenal, inmanente, la pasividad...) y de lo masculino con la agencia histórica (“un hombre más” en “ese cementerio de valientes”)⁴⁴.

Sin embargo, la narradora lamenta la muerte de Hidalgo de Cisneros con el objetivo político de no sólo inscribirlo en “ese inmenso cementerio de valientes”, sino de participar en el propio proceso de escritura entendido como un deber ético (“debemos escribir”). Al optar por el verbo “escribir”, el cementerio “donde van cayendo tus hijos desterrados” se convierte en una alegoría del episodio histórico trágico de la Guerra Civil Española. Para no olvidar, la nación debe escribir una “historia” que inscriba la pérdida de los “desterrados” por medio de la lamentación y el duelo (“estás llorando”). La crítica ha resaltado este aspecto centrándose en cómo el texto de León funciona a modo de cementerio simbólico. En “Las voces perdidas: Silencio y recuerdo en Memoria de la melancolía de María Teresa León” (1991), Alda Blanco se aproxima a los “espacios textuales de duelo” desde los postulados de Pierre Nora sobre el “lieux de mémoire” y su función como sitios donde se plasma la memoria para bloquear el olvido, materializar lo inmaterial y así otorgar “sentido de continuidad histórica” (200). En “*Memoria de la*

⁴⁴ Para Schiesari, las articulaciones binarias y distinciones de Freud entre duelo y melancolía no son inocentes (36). En *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva* (2000), Jennifer Radden hace eco de esta observación al afirmar que Freud elude la definición de la melancolía, hace mímica de su caracterización como estado de tristeza sin aparente causa (la relaciona con el inconsciente) y le otorga glamur con el arquetipo de Hamlet (283). A esto se le añade, según comenta Schiesari, no sólo que Freud elija a Hamlet como ejemplo de sujeto melancólico, sino que reproduce el ethos de sufrimiento de la tradición ficiniana (Ficino) al equiparar el dolor ocasionado por la conciencia moralizadora con el verdadero genio (9).

melancolía by María Teresa León: the Performativity and Disidentification of Exilic Memories” (2005), Ofelia Ferrán discute la vigencia de las implicaciones políticas de este “lieux de mémoire” para argumentar que, al criticar la falta de memorialización, el texto se establece como “an embodiment of the past in the present” (71). Estas aproximaciones a los espacios textuales de duelo de León marcan una forma de leer el propio género autobiográfico. Basándose en los postulados de Emmanuel Levinas, Loureiro defiende que la autobiografía no se debe concebir como una re-producción de la vida, sino como un acto discursivo, intertextual, retórico, ético y político por parte de *un sujeto ético que se constituye por medio del llamamiento del “otro”* (4). El deber ético que Loureiro le adscribe al sujeto autobiográfico y Agamben al testigo desata el potencial crítico de *Memoria de la melancolía* para poner en tela de juicio la concepción historicista del pasado como un tiempo cerrado, concluído y distante⁴⁵. Como vengo discutiendo desde la introducción, para León, lo cual es aplicable a Arnáiz y Cazalis, el proyecto de nación republicano fue derrotado, pero no por ello es desechable.

No obstante, al tratarse de las memorias de un sujeto femenino exiliado, ¿cómo se politiza su duelo femenino para situarlo como fuente de una narración histórica alternativa a la historicista? ¿Posiciona el duelo al sujeto femenino como mero testigo histórico (sujeto de las memorias según ciertas clasificaciones) o como agente histórico (sujeto autobiográfico)? Las marcas textuales de la pugna del sujeto exiliado por entrar a participar en la esfera pública de la Historia, a la que el exilio interno en la esfera doméstica le niega la entrada, son depósitos de la diferencia sexual inscrita en el género

⁴⁵ Para la teorización del *testigo* de Agamben, en base al latín *estis* (un tercero, observador) y *superstes* (testimoniante, supera el rol de mero observador), véase *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (1998).

memorialístico de las mujeres. Por ello, albergan pistas sobre la temprana formación de la subjetividad transgresora de estas mujeres y de la continuación de estas estrategias durante el doble exilio geográfico. En este capítulo, la atención otorgada a este aspecto, así como a la teorización del doble exilio, responde al imperativo de desenterrar la crítica feminista inscrita en las memorias de mujeres exiliadas. La politización del duelo cumple una doble función: en el caso de la exiliada comunista, se condena la operativa patriarcal de la nación capitalista y paralelamente, su narración historicista.

Antes de apresurarse a celebrar la politización del duelo—y su indistinción de la melancolía—de León como herramienta para entrar a la esfera de la significación histórica, cabe preguntarse en qué capacidad y cómo se realiza esa entrada. El fallecimiento de Hidalgo Cisneros se representa como parte de la muerte simbólica y física de un colectivo de exiliados republicanos del que León forma parte:

Se llamaba Ignacio Hidalgo de Cisneros, lo *queríamos todos, nos faltará* ya para siempre el encontrarlo inesperadamente en las calles de una ciudad cualquiera por donde iba y venía con *tu recuerdo sin fin*, madre. Desde el cielo fuiste siempre distinta a los ojos de Ignacio y así fue viéndote mejor y cambió, poco a poco, la impresión juvenil primera tan alegre que de ti tenía por *otra diferente*. Y empezó a *quererte de manera distinta, profunda*. Y vio la pobreza de tus hijos, la injusticia de los que decían a tu gente que hablaban en tu nombre, la deslealtad de los que debieron ser sostén de tu pueblo y lo traicionaron ... Y porque *yo vi* a Ignacio en aquel *último instante de la pena* de España, hoy que murió no puedo cerrar los ojos sin ver su rostro limpio ... Era un hijo ilustre tuyo, madre España, y *nos duelo tanto*, tanto, que tus brazos de tierra maternal no puedan recogerlo” [énfasis añadido] (53-54).

Aunque en este “espacio textual de duelo” predominen los verbos relacionados con el acto de ver y sentir del sujeto biográfico (“lo queríamos todos”, “nos duele tanto” o “porque yo vi a Ignacio”), también se reproduce textualmente la tensión por construirse a sí misma como sujeto histórico. La lamentación del yo biográfico se valida, en gran medida, por ser testigo de la batalla en honor de la “madre España” en la que participó el

piloto. Pero la agencia histórica de la narradora se establece también por haber sido parte del “pueblo que no se resignaba a morir de traición” en el “último instante de la pena de España” (53). León se inserta así en un nosotros histórico republicano que “debemos escribir” o cumplir con el deber ético de prestar testimonio.

Además, en este pasaje la emoción se presenta no sólo como eje central de la categoría político-afectiva del exilio (“nos faltará siempre” o “con tu recuerdo sin fin, madre”), sino como pieza fundacional del proyecto socialista. El cambio ideológico del piloto aristócrata hacia el comunismo se retrata, tal vez moldeado por la propia identificación de la narradora con esta transformación, como una toma de conciencia crítica (cambió “impresión juvenil primera tan alegre que de ti”). León aprovecha este espacio textual para deshacer el binario moderno razón (ámbito de lo político-masculino)-emoción (lo femenino, privado): la lucha política por la erradicación de las clases sociales (“la pobreza de tus hijos”) emana de un “profundo” querer (amor hacia la patria) inherentemente crítico. Este *querer crítico* se contrapone a la deslealtad (desapego, visión frívola) del bando franquista. Esta forma de entender el apego a la ideología comunista como un *querer crítico* encaja con la teorización de la estructura afectiva del exiliado político (“nos duele tanto”) o la politización del duelo del exiliado. Lo que es más: legitima retrospectivamente la estética del duelo femenino, “la reiteración de palabras tristes”, de la narración histórica de León.

No obstante, la narradora no se inserta simplemente como testigo histórico (“yo vi”, “nos duele tanto”) de la obra heroica llevada a cabo por hombres del colectivo republicano del que forma parte. Más adelante, pasa directamente de definirse como “testigo, por ejemplo, de las explosiones y de los incendios” (54) a retratarse como sujeto

histórico que participa activamente en la defensa de Madrid por medio de la Alianza de Intelectuales Antifacistas y las Guerrillas del Teatro:

Se deslizaban casi tres años de una apasionada aventura humana, la más entrañable aventura española que recorrió nuestro pueblo. Y yo quería llevar todo bien atado, para no perder nada por ahí. ¿No hace falta que yo regresé a la Alianza? ¿Y cómo dejar todo aquello y esto y lo demás...? Tonta, si es para volver. Nos vamos porque el Gobierno va a reorganizarse. ¿No lo sabías? ... Te lo dan para que hagas teatro. Es preciso hacer un teatro para el pueblo, ¿comprendes? ... Ahí tienes. ¿Cómo estás, Justi, y tú, Santiago Ontañón y tú, Leoz, y tú, Edmundo Barbero...? (55-56).

La transición de testigo a agente histórico en el conflicto se retrata recurriendo al diálogo narrado en estilo directo libre para que sea la voz de otro sujeto, paradójicamente sin nombre, el que posicione y legitime este traspaso de agencia. Esta ansiedad por validarse como sujeto histórico se magnifica con la posterior inclusión del diálogo imaginado con otros miembros masculinos de la compañía de las Guerrillas de Teatro (Santiago Ontañón, Edmundo Barbero...).

Que León tenga la necesidad de pasar por su capacidad como testigo y buscar la validación de una voz masculina para construirse textualmente como sujeto femenino histórico, alude a un aspecto del género memorialístico de mujeres exiliadas que ha sido discutido por la crítica. Sopesando la situación de desventaja respecto al dominio político-histórico-cultural de las mujeres exiliadas o su doble exilio, Mangini denomina estos textos como “outlaw memory texts” (58)⁴⁶. Para Mangini, los textos de mujeres españolas exiliadas articulan una doble-voz (double voiced) autobiográfica (memoria personal más histórica) que les permite denunciar su marginalidad dentro de la sociedad patriarcal capitalista a la vez que reproduce textualmente las dificultades de

⁴⁶ Véase Shirley Mangini González *Memories of Resistance: Women's Voices from the Spanish Civil War* (1995).

construirse/representarse como sujeto histórico. Lo que hace eco de cómo en la obra autobiográfica de León se entremezclan memorias personales con colectivas y se delinea un yo biográfico que fluctúa entre sujeto y testigo de la Historia. Por medio de los espacios textuales de duelo, la agencia de la voz narradora o las marcas textuales de primera persona plural se simula la fluctuación entre sujeto-testigo o memoria personal-histórica. León incorpora así una triple falta a la estructura formal del texto: la pérdida del proyecto de nación republicano, la falta de su simbolización histórica y la situación de desventaja de la mujer exiliada.

Otra estrategia literaria que muestra claramente cómo la obra memorialística de las mujeres exiliadas inscribe esta pugna por ganar agencia para convertirse en sujeto histórico y así hacer frente al doble-olvido es lo que Gina Herrmann denomina el efecto de “name dropping”. Según Herrmann, quien discute esta técnica en la obra de León y su esposo Alberti, el empleo general del exceso de nombres responde a los efectos del trauma, la necesidad de testimoniar y la doble nostalgia o *nostralgia* (“Nostralgia” 332)⁴⁷. Además de las características que discute Herrmann, esta convención del género de las memorias de la época adquiere matices de significado distintivos cuando se trata de la obra de mujeres. Son listas que construyen una genealogía de no sólo artistas que lucharon contra el fascismo, sino de la trayectoria artística y política de un *colectivo serial de mujeres*, en el sentido de Iris Young que discutía en la introducción. En ésta,

⁴⁷ En “Nostralgia: María Teresa León, Rafael Alberti, and the Memory of Absence” (2001), Herrmann advierte que el “name dropping” o la constante mención de los nombres y apellidos de los personajes de la época en las memorias de María Teresa León y su segundo marido Rafael Alberti problematiza la naturaleza de sus discursos autobiográficos. Esto se debe a que al inscribirse en ellas por medio de una especie de no-presencia, como “testigo ausente” o observador pasivo, quedan al descubierto los efectos del trauma y el dolor de tener que separarse no sólo de España, sino de una comunidad unida por la causa político-social. Para Herrmann, la substancia de su memoria es su “un-becoming”, derivada de un efecto de nostalgia de doble filo: “through the dual and related symptoms of nosotros-algia, the loss of a previous collective selfhood, and of nost(r)algia, from the Latin “nostras,” or our land” (344).

encontramos huellas de las distintas conceptualizaciones de la opresión patriarcal de estas escritoras; de sus divergentes aproximaciones a la categoría de mujeres; y de los diferentes factores que contribuyeron a desarrollar su subjetividad como toma de conciencia de género. Prueba de ello es el hecho de que el “name-dropping” o la estrategia retórica de esbozar una genealogía de mujeres escritoras e intelectuales sería ya un rasgo común en la obra de mujeres a principios del siglo XX. León hace ya uso de los listados de mujeres en sus primeros artículos en los años 20 para el *Diario de Burgos*.

Para Ana Peluffo, esta técnica, la cual se enmarca bajo la estructura ideológico-afectiva de la sororidad, se remonta a tiempos coloniales con exponentes como la “Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana, pero se desarrolla y populariza transatlánticamente a lo largo del siglo XIX (216)⁴⁸. Los artículos de prensa marcados por el “name-dropping”, las semblanzas biográficas y las antologías de mujeres ilustres proliferaron en las publicaciones periódicas decimonónicas de ambos lados del atlántico, tejiendo redes que “funcionaron como un espacio compensatorio de apoyo frente a la exclusión que sufrieron en los círculos hegemónicos” (213).

León se apoya en esta técnica de solidaridad literaria con la doble finalidad de respaldar su temprana obra periodística y reclamar la contribución de la mujer a la esfera pública. Entre éstos, destaca la semblanza “Mujeres de España. Blanca de los Ríos”, publicada el 14 de septiembre de 1927 en el *Diario de Burgos*. En ésta, la escritora posiciona a Emilia Pardo Bazán (1851-1921) y a Blanca de los Ríos (1862-1956) a la cabeza de una genealogía de mujeres españolas que “abrieron la senda y a las que debemos reverenciar por haber alisado el camino”, a la vez que reivindica la labor

⁴⁸ Véase “Rizomas, redes y lazos transatlánticos: América Latina y España (1890-1920)” (2015).

literaria de De los Ríos como merecedora del Premio Nobel de Literatura. Aparece de nuevo el tropo de las “suaves manos de mujer” en forma de sinécdoque de la escritura histórica: “esa suave mano de mujer que se tiende al pretérito”. A pesar de que en este artículo, y en el dedicado a María de Maeztu (País Vasco 1881-Argentina 1948) publicado por el mismo periódico, su listado excluya a las escritoras latinoamericanas, la retórica del hispanismo finisecular se inmiscuye en el pensamiento feminista de León. Se resalta la magnitud de la obra de De los Ríos debido a su conexión con el continente americano y se añade el deber de no dejar de lado estos lazos transatlánticos: “Por españolas, pensemos en América; por mujeres emprendamos siempre obras de justicia”.

El pensar en América se convertirá en una realidad diaria poco más de una década después con su llegada a Argentina, tras exiliarse brevemente el París, al término de la Guerra Civil. En sus memorias, León volverá a recurrir a esta estrategia literaria de solidaridad. Si bien su listado no se limita únicamente a mujeres, retorna a la genealogía encabezada por Emilia Pardo Bazán y Blanca de los Ríos para expandirla, añadiendo figuras femeninas que jugaron un papel clave tanto en la guerra como en sus años de exilio. Esta lista rinde tributo a personalidades españolas políticas como las comunistas Dolores Ibarruri y Lina Odena (1911-1936) o escritoras exiliadas como Ernestina de Champourcín y Rosa Chacel. Pero también se le suman las rusas Elsa Triolet (1896-1970) y Lili Brick (1891-1978) o la inglesa Nancy Cunard (1896-1965), haciendo especial hincapié en inmortalizar la ayuda que recibió su “mano vacía, tendida” en Argentina de la mano de Sima Kornblit (¿?), Victoria Ocampo (1890-1979), las hermanas Margot y María Carmen Portela (1898-1983) o la chilena Marta Brunet (1897-1967). Como continuación de la “estructura ideológica-afectiva de la sororidad”, el name-

dropping inscribe en la obra memorialística de mujeres una diferencia sexual derivada de su posición marginal dentro del entramado de poder de la sociedad patriarcal. Esta técnica tiene el mismo fin que la fluctuación entre sujeto histórico-testigo o la desarticulación del binario duelo (emoción)-melancolía (facultad crítica/razón): gestionar el sufrimiento emanado del doble exilio de la mujer y por tanto, su doble olvido. Al mismo tiempo, es ilustrativo de cómo las escritoras exiliadas republicanas se valen de estrategias discursivas y espacios transatlánticos con los que ya habían experimentado para paliar su exilio interno con el fin de sobrellevar su doble exilio, facilitando su inserción en el panorama intelectual del país de acogida.

La desarticulación de los binarios sexuados duelo-melancolía, la fluctuación entre testigo-sujeto histórico y el “name-dropping” son a fin de cuentas mecanismos para politizar el sufrimiento de la mujer exiliada. Sin embargo, desde la óptica de género, el aspecto formal que mejor refleja la politización de la estética de duelo—recuérdese como crítica a la temporalidad del historicismo—es el carácter incluso, imperfecto y frágil que León le otorga a su texto autobiográfico. La segunda instancia de alusión al título de la obra viene de la mano de una reflexión sobre las memorias del escritor y periodista republicano Corpus Barga, Andrés García de Barga y Gómez de la Serna (España 1887-Perú 1975). En este pasaje meta-narrativo, León contrapone la imagen de Barga escribiendo sus memorias con recuerdos precisos, sin olvidarse de nada, con una imagen suya avergonzándose: “Ante esto siento una gran vergüenza. Jamás hubiera Corpus Barga escrito sobre sus recuerdos: *Memoria de la melancolía*. ¡Pobre libro mío *desarreglado* como memoria de vieja! ¡Qué *desasosiego!*” [énfasis añadido] (243). La cadena de signos negativos (*des-*) que asocia León con el título (“desarreglado” o “desasosiego”) entabla

diálogo con sus palabras preliminares (“confusión de recuerdos”, “angustia”), en las que la autora expone tanto la naturaleza de su obra como el ímpetu que la mueve. El tono confesional del prólogo se acentúa al advertir la autora que el relato que está a punto de comenzar no aspira a ser ni neutro, ni objetivo ni rotundo: “Me asusta pensar que invento y no fue así ... Lo cierto es que todo lo que estoy escribiendo no tiene ni deseo de *perfección* ni de *verdad*. Lo que vi es el *jardín cerrado* de lo que *sentí*” [énfasis añadido] (7). Algunos críticos, como Luis Muñoz o Gregorio Torres Nebrera, han señalado que con estas palabras, además de expresar las imperfecciones de la memoria, León expresa la preocupación que siente hacia el alzheimer que empieza a padecer, lo cual se convierte en otra razón por la cual redacta sus memorias. Esta observación es de especial interés por su alusión a la relación entre recuerdo e identidad o la angustia que provoca una posible muerte simbólica a través del olvido⁴⁹.

Sin embargo, considero necesario desenterrar su conexión con la poética afectiva del sufrimiento que propone León desde la óptica de género y melancolía (entendida sin carácter distintivo del duelo). Teniendo en cuenta la sexuada tradición discursiva de la melancolía, no es de sorprender que en ambas alusiones al título la autora contraponga su proyecto con el de dos exiliados hombres para resaltar “la precariedad” de sus memorias y su obra. Pero sí que llama la atención que León caracterice la melancolía como una forma de recordar y narrar asociada con el género femenino por medio de una estructura de falta de organización, precisión y clausura—o una memoria “a medio apagar”. Mientras que Barga “no se olvida de nada, sus recuerdos son precisos” (242), León

⁴⁹ Véanse Luis Muñoz en Olga Álvarez y Almudena Grandes *María Teresa León: Memoria de la hermosura* (2005) y la introducción de Gregorio Torres Nebrera de la edición crítica de *Memoria de la melancolía* de 1998, por la editorial *Castalia*.

reitera meta-narrativamente la imperfección del relato (“desarreglado”) y el *desasosiego* que esto le causa. Si bien a simple vista parece que la autora sienta pudor e impotencia hacia lo que plantea como una estética de precisión fuera de su alcance, en el prólogo la autora parece decantarse precisamente por este estilo emocionalmente intenso e imperfecto (“lo que estoy escribiendo no tiene ni deseo...”). Además, con la apropiación del título del poemario de Emilio Prados, *Jardín cerrado: nostalgias, sueños y presencias* (1946), la exiliada valida la prosa lírica de sus memorias insertando *su propio jardín cerrado* en la producción literaria del exilio del 39.

Esta estética se aproxima a lo que críticos como Eva Plonowska Ziarek, Rita Felski o David Carroll conceptualizan como una estética negativa o para-estética. En ésta, el espacio textual del duelo femenino se convierte en estructura narrativa que incorpora a su propia base el sufrimiento de la mujer escritora dentro de la nación patriarcal capitalista. En “Towards a Feminist Aesthetics of Melancholia: Kristeva, Adorno, and Modern Women Writers” (2010), Eva Plonowska Ziarek defiende que la estética del duelo femenino testimonia sobre la posibilidad de destrucción del arte creado por mujeres. Este testimonio aspira a criticar la “muerte” simbólica del arte de éstas y junto con ello, la imposibilidad de expresar su propio sufrimiento dentro de la cultura patriarcal (450). Según Plonowska Ziarek, en lugar de buscar la armonía y tomar el texto como un objeto de contemplación, éste se convierte en un campo de batalla que manifiesta, “the discord between meaning and non-meaning, subject/object, death and Re-naisance. In order to bear witness to the psychic disintegration, the repressed political conflicts, and the exclusion of women from art, the work of art incorporates destruction and antagonism into its own structure” (454). En este sentido, su aproximación es similar a lo que David

Carroll acuña como “paraesthetics,” o “an aesthetics turned against itself, pushed beyond or beside itself” (En Felski 181). Por medio de la fragmentación, la desorganización, la elipsis o lo ilegible se externaliza la incorporación subjetiva de conflictos políticos y se absorbe la destrucción al propio lenguaje, lo que conlleva a que “modern women’s writings render the invisible and destructive ‘work’ of melancholia ‘unworkable’” (Plonowska Ziarek 454).

La aproximación a la estética de la melancolía de María Teresa de León es precisamente ésta: una labor—a través de lo fragmentario, anacrónico y el final inconcluso—de inscribir el sufrimiento de la mujer representando su condición melancólica como impracticable, insuperable. En *Memoria de la melancolía*, esta estética, con una estructura narrativa elíptica, se contrapone a la resolución que implica la mediación estética en el género memorialístico de los hombres exiliados a los que cita (Corpus Barga y Emilio Prados). Lo fragmentario y anacrónico de la autora se aproxima a los postulados de Kristeva sobre la pulsión semiótica que discutía en la introducción. La “memoria a medio apagar”, la ruptura (“los campos ardiendo”) de la narración histórica lineal, conjura un lenguaje que adquiere una fuerza desestabilizadora en tensión con la pulsión simbólica, la fuerza racionalizadora-conceptualizante. De la falsa envidia que manifiesta la narradora ante “los recuerdos precisos” de Barga que no se “olvidan de nada” y hasta proporcionan “nombres, señas, referencias”, se da paso unos versos que describen la condición melancólica que desemboca en su estética de la memoria melancólica como una especie de fantasma escurridizo: “Qué yo *no sé* lo que tengo/*ni sé*

lo que a mí me pasa/que siempre espero una *cosa*/ que *no sé* como se llama”⁵⁰ [énfasis añadido] (242). El libro *desarreglado* de la memoria de la melancolía responde a una temporalidad de ruptura—la espera (“siempre espero una cosa”) y la falta—que la desliga de su tiempo presente, haciendo de la condición del duelo radical femenino una especie “dislocación” (disjointness) agambeniana en lo que concierne al lugar de enunciación del sujeto exiliado⁵¹. Respecto al lenguaje de la memoria melancólica, lo fragmentario adquiere el estatus de pulsión semiótica—recuérdese que esta pulsión es producida recursivamente por los efectos de la simbolización—que desestabiliza una narración cerrada, detonando la significación monológica.

Esto no implica que el texto de León sea testigo de, en palabras de Rita Felski, “some shared essence of femaleness,” (179) o que se suscriba a la idea de “estética negativa” como una forma de “estética feminista”. Pero sí que es ilustrativo de cómo la escritora se vuelca hacia el terreno de la representación como una manera de cuestionar el papel de las mujeres exiliadas en la construcción de significación histórica sobre la Guerra Civil Española y la Segunda República. Asimismo, la maniobra temporal que implica el carácter fragmentario e inconcluso de esta estética negativa cava un hueco textual en la estructura formal del texto. Este vacío, o *silencio enriquecedor* como discuto en el cuarto capítulo, alude al trauma del exilio, subrayando la necesidad de construir narraciones históricas que no caigan en la linealidad del historicismo.

⁵⁰ En la edición de *Memoria de la melancolía* de Gregorio Torres Nebrera de 1999, una nota a pie de página indica que estos versos podrían ser una modificación de un romance popular que recoge la compilación de Rodrigo Marín.

⁵¹ Para un estudio sobre la temporalidad de la espera como respuesta a la temporalidad revolucionaria en el contexto pos-guerra fría cubano, véase Lanie Millar *Forms of Disappointment. Cuban and Angolan Narratives After the Cold War* (2019).

Sin embargo, tal y como apunta Plonowska Ziarek, la incorporación de antagonismos a la estructura de la obra de arte de sujetos femeninos melancólicos apunta hacia la posibilidad de “futuros renacimientos”. Estos antagonismos inventan nuevas mediaciones estéticas entre lenguaje y afecto o sujeto y objeto que inscriben la marginalidad de la mujer. Respecto al lenguaje de esta estética, bajo una lectura kristeviana, estos futuros renacimientos se entienden como la perturbación de la pulsión semiótica de la clausura del signo. Pero, a nivel de estructura formal del texto, también se entiende como la dialéctica de la derrota comunista de Traverso, donde el “continuará” que clausura *Memoria de la melancolía* apela a un futuro renacimiento de los ideales políticos discontinuados por el franquismo. Estas tensiones se cristalizan en la figura de las manos, lo cual no es de sorprender dado su uso como sinécdoque de la escritura y de la mano de obra (en concreto del trabajo emocional, físico y doméstico de la mujer). León emplea alegóricamente “las manos” en su temprano corpus ensayístico para articular una severa crítica del exilio interno. La imposición de esta primera exclusión de la mujer del ámbito cultural y social (o la muerte simbólica del arte de la mujer) produce una pérdida que se redobla y acentúa con el “transtierro” o el doble exilio geográfico. De ahí, la figura de las *manos vacías* como repositorio de su melancolía comunista desde la temporalidad de ruptura (o dislocación) de la derrota, pero también la inscripción del matiz de género en su melancolía o una pérdida que responde al exilio interno y el geográfico.

“Te doy su mano”: discurso de domesticidad y modernidad liberal capitalista

Valiéndose estratégicamente de la categoría mujeres para designar un lazo opresivo común, la escritora emplea las manos de mujer como alegoría para resaltar la

construcción social del género que oprime al sujeto femenino y su agencia: “Te la doy por mujer. Esto es, te doy *su mano*, y en la mano donde hay *tantas cosas*, han puesto un anillo y en el anillo una fecha. Te toman de la mano, te atraen, te besan la mano, te conviertes en su propiedad, porque eres, dicen, su propiedad” [énfasis añadido] (88). Gradualmente, se anula la agencia del “yo” al pasar de la voz activa “te la doy” a convertirse en objeto directo “te conviertes en su propiedad”. Con el desdoblamiento del sujeto (“te doy *su mano*”), el propio lenguaje simula la cosificación y regulación del cuerpo de la mujer, o su muerte simbólica, dentro de la institución del matrimonio (“anillo”). Además, la polisemia del signo “manos” funciona para enfatizar la compenetración del discurso de domesticidad con la exclusión del ámbito social y cultural que se inmiscuye, ya desde el comienzo, en las memorias para retratar el exilio interno. Pero, ¿cuál es el acercamiento crítico de León al discurso de domesticidad? ¿Cuál es, para la autora, la conexión entre esta retórica y la modernidad liberal capitalista? ¿Cómo se entrelaza esta función alegórica de *las manos de mujer anilladas* (exilio interno) con el leitmotiv metafórico de *las manos vacías* (doble exilio)? ¿Por qué la figura de las manos y no otra?

Al referirse a los episodios que marcaron su infancia, María Teresa León incluye, desde la perspectiva de género, reflexiones críticas acerca de la educación formal que recibió en el colegio del Sagrado Corazón del que sería expulsada, comparándolo con la enseñanza laica y más progresista de su prima Jimena, hija de María Goyri (1873-1955) y Ramón Menéndez Pidal (1869-1968). Según argumenta Sarah Leggott, León describe la realidad de la educación de la mayoría de mujeres jóvenes de clase media y alta, regida por los valores de “decencia” de la clase burguesa y su estricto código moral hacia la

influencia negativa del estudio en el desarrollo de las niñas (95). Susan Kirkpatrick aporta un argumento similar al atribuir la falta de educación a la subordinación general de la mujer bajo la retórica de la domesticidad (30)⁵².

No obstante, el énfasis del texto autobiográfico de León en contextualizar la época que precede a la proclamación de la Segunda República en abril de 1931 es una estrategia de doble filo. Por un lado, esta técnica subraya su defensa de los ideales políticos de la República como solución a los males de la modernidad liberal capitalista. Por otro, contribuye a representar su “yo biográfico” como sujeto transgresor y político con anterioridad a su segundo matrimonio con el poeta Rafael Alberti. En este sentido, la centralidad que adquiere el ensalzamiento de la tarea de la mujer exiliada fuera o con anterioridad a su matrimonio es otra estrategia feminista contra el doble olvido que se suma a las que vengo discutiendo. El exponente más explícito de la reivindicación del trabajo olvidado de la mujer viene de la mano de sus comentarios acerca del poeta exiliado Juan Ramón Jiménez (España 1881- Puerto Rico 1958). León declara que, en 1956, la ganadora del Premio Nobel de Literatura es, en realidad, Zenobia Camprubí (España 1887-Puerto Rico 1956), en lugar de su esposo. Los pasajes en los que León reflexiona sobre las barreras de género que marcaron su temprana vida, haciendo especial hincapié en la educación, son el reclamo del trabajo intelectual y político olvidado de *esa mano de mujer anillada*. En las siguientes páginas, argumento que en estos episodios se condensa precisamente la dimensión de género de su estética de duelo (comunista), la cual Loureiro no alcanza a ver cuando anula el componente político de las memorias de la exiliada republicana. Estos episodios son claves para entender su visión marxista

⁵² Véanse Sarah Leggot *The Workings of Memory: Life-writing by Women in Early Twentieth-Century Spain* (2008) y Susan Kirkpatrick *Mujer, modernismo y vanguardia en España: 1898- 1931* (2003).

feminista: desarrollan su temprana línea crítica de la temporalidad de la modernidad vía el rechazo del discurso de domesticidad burgués.

Ya desde sus primeros pinitos como escritora a mediados de los años 20, con contribuciones regulares al *Diario de Burgos*, León moviliza la figura de las *manos de mujer* para arremeter contra su exilio interno impuesto por el discurso de domesticidad, en tanto que a mujer de clase media alta. Este primer exilio interno, el cual León sitúa como epicentro de su rechazo a un tipo de modernidad que cataloga como extranjera, confluirá una década más tarde con el doble exilio (interno más geográfico) que supuso para las mujeres republicanas la victoria del bando franquista. Pero ya a principios del siglo XX, durante la dictablanda de Primo de Rivera, León condena la modernidad liberal capitalista vía el sufrimiento que le provocó la retórica de la domesticidad. La proliferación de este discurso viene de la mano de su modernización a través del positivismo de las nuevas ciencias de medicina y del paso de la España preindustrial a la industrial capitalista a principios del siglo XX.

El trabajo ensayístico de León en los años 20 da crónica de los intentos de implantar el modelo de modernidad en España en el primer tercio del siglo durante el desarrollo del sistema capitalista industrial. Esta visión de León concuerda con la de Jo Labanyi y Nerea Aresti, quienes argumentan que, a partir de la década de los años 1860, esta retórica y su división de esferas (pública masculina-privada femenina) es instrumento ideológico para consolidar la clase burguesa de la sociedad española una vez penetrado el capitalismo de mercado⁵³. Además, esta España finisecular en aras de la modernización produjo dos grandes barreras a las que las mujeres del siglo XX tendrían

⁵³ Véase Labanyi (2017), Aresti (2000) o Arce (2008).

que enfrentarse: por un lado, la obstaculización de su participación en el mercado laboral (en el caso de las mujeres de clase baja que éste fuera en igualdad de condiciones); por otro, lo que Mary Nash cataloga como la redefinición del trabajo doméstico como “no-trabajo” (nonwork) al no ser remunerado⁵⁴ (29).

A juicio de la escritora exiliada republicana este paradigma de modernidad liberal capitalista y su política de género no deja cabida ni para una vertiente de la tradición española ajena a la lógica del capitalismo ni para una valoración positiva de ciertos aspectos del pasado. Visión que plasma en un artículo de marzo de 1926 titulado “Temas femeninos. Tiempos viejos” mediante el antagonismo metafórico entre el casquete, “que la moda impuso” gritando “¿su extranjerismo y nuestra locura?”, y la mantilla, la tradición o “lo nuestro que perdemos” (1). En el mundo de la moda, León encuentra un canal idóneo para comentar la fascinación de la mujer moderna española por lo extranjero y nuevo en su reciente incorporación al mercado capitalista como consumidora de bienes. Para la autora, esta fascinación supone la devaluación de toda tradición y pasado español, pero la moda es también un sector que ilustra perfectamente el ejercicio de redimir el pasado, citando o recontextualizando artículos *pasados* de moda como “la mantilla”.

No es que la autora se oponga a la modernización ni que se muestre partidaria de conservar toda tradición. Por el contrario, se opone a la pérdida de aquello que no entre en la lógica de valor de intercambio del mercado capitalista, apostando en otro tipo de modernidad que no deseche airoosamente el pasado. En especial, recordando al castellanismo de la Generación del 98, reclama aquellos aspectos tradicionales que podrían servir para una visión de lo contemporáneo que, al contrario de lo moderno, no

⁵⁴ Véase Mary Nash “Un/Contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century Spain” (1999).

relegue a España a una posición marginal en base a su estancamiento en lo percibido como “anticuado”: “Defendamos con brío nuestro derecho de garbo y gentileza, nuestro arte brujo de dominar los pliegues de una blonda castellana, aunque sea una mujer muy moderna, que siempre por ser española llevará un madrigal a lo Gutiérrez de Cetina” (“Tiempos Viejos” 1). Junto con ello, lamenta la devaluación de “la intimidad familiar” (la cual interpreto como la valoración del trabajo emocional o doméstico) y las costumbres que forman parte del pasado español pre-industrial: “no es renunciar a lo que trajo de ventajosa comodidad el actual perjeño, ni concesión a los que no ven más que abominaciones en las actuales costumbres, la evolución es necesaria, pero la tradición también” (1).

Frente a esta mujer moderna de casquete fascinada por su rol de consumidora de moda, lo extranjero y lo nuevo, la escritora aboga por un modelo de identidad femenina de mujer moderna que valore la tradición. A pesar de los tintes esencialistas de defensa de la identidad española y de su modelo de género, la autora consigue trazar una nueva identidad de mujer. Si bien no rompe con la centralidad de la maternidad como eje de la identidad femenina, es crítica con el lado oscuro de la modernidad. Paralelamente, este modelo de género apuesta por la entrada de la mujer en la esfera pública, sin menospreciar el valor de su labor doméstica y trabajo emocional.

En lugar de interpretar la participación de León en el discurso de domesticidad como síntoma del antiquísimo feminismo de la época, considero necesario descifrar cómo resignifica esta retórica para posicionar la devaluación del trabajo de la mujer como producto de la sociedad moderna capitalista, cuestión que sigue siendo un tema candente a día de hoy en la España neoliberal. En el epígrafe que abre este capítulo, fragmento de

la conferencia “La mujer en el hogar y en la vida” pronunciada en Centro Español de Buenos Aires en 1928, León se vale del tropo de las *manos de la madre* como estrategia discursiva para denunciar la infravaloración del trabajo afectivo de la mujer por parte de los discursos modernos de género. La escritora sitúa este trabajo emocional y doméstico fuera de la lógica de valor de intercambio del sistema capitalista. Precisamente por ello, esa “intimidad familiar” etiquetada de pasado es la que encierra el potencial de servir como contrapunto ético a los valores capitalistas de trabajo remunerado, el cual está destinado a producir acumulación de capital para la clase burguesa. “La mano suave” de la madre que durante siglos ha dado vida, ha guiado al niño y cuidado al anciano es una “mano sabia” que a pesar de no ser ni remunerada ni valorada, queda “purificada” y “santificada” por el sufrimiento o “dolor que sufre por nosotros”: “[La madre] Purificada por el sufrimiento viene a los labios, en compensación del dolor que sufrió por nosotros. Y volvemos a ser niños cuando la desgracia nos abate, y volvemos a querer sentir su mano sabia que calmaba todos los dolores infantiles, y vuelve el ¡Madre! primero que aprendimos” (“La mujer”).

A simple vista el lenguaje católico de este pasaje o el elogio a la figura de la madre como enclave de la identidad femenina podría confundirse con el feminismo católico de los años 20. No obstante, León, en realidad, no hace sino participar en lo que para Nash, en “Un/Contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century Spain” (1999), es una ideología extendida en las mujeres de izquierda, incluso en los años 30, de la maternidad como eje identitario. Al mismo tiempo, se vale de la gran influencia de los modelos de sufrimiento católicos en la sociedad de la época para provocar solidaridad con el trabajo

doméstico y emocional de las mujeres. Una posición feminista que la aleja del feminismo católico conservador de los años 20, heredero del “feminismo aceptable” de principios de siglo del jesuita Julio Alarcón y Meléndez. Aunque ésta comparta con él, vía la herencia del pensamiento krausista, su denuncia del desprestigio de la mujer que impone el positivismo de los discursos modernos liberales. Como argumenta Nerea Aresti, la gran diferencia entre este feminismo católico—el cual Rebeca Arce Pinedo cataloga como maternalismo social católico (62)—respecto al krausismo era el elitismo derivado de su conservadurismo (390). Diferencia que es también aplicable a la visión feminista de León. Claros ejemplos de este distanciamiento ideológico son artículos como “Apuntes de una mujer. Charlas feministas” (1925) y “Ateneo. Política feminista” (1926). En estos, León se alinea con los cambios del código civil, la educación y el sufragio propuestos por el abogado Ossorio y Gallardo junto con el proyecto de “Servicio Agrícola Obligatorio”, defendido por la conservadora Asociación Nacional de Mujeres Españolas (ANME).

Reflexionando sobre este último proyecto, León deja bien claro que tradición y modernidad no sólo son compatibles, sino necesarias para un proceso de modernización sustentado en un sistema económico más equitativo. León manifiesta su apoyo al Servicio Obligatorio Agrícola, pero sitúa esta medida como iniciativa destinada a frenar el encarecimiento de las subsistencias dentro de “los gastos exagerados de nuestra modernísima existencia”. Enmarca este deficiente sistema económico como parte del fenómeno de inmigración masiva a la ciudad moderna, gran icono del capitalismo industrial, que “[las ciudades] tienen mucho anuncio luminoso, que alucina a los que miran desde lejos” (“Apuntes” 1). Es decir, a diferencia del feminismo conservador católico de la época y su compenetración con las jerarquías sociales, la escritora

republicana, ya en los años 20, articula un rechazo de la noción de lo moderno en base a las injusticias sociales en las que desemboca. Además, su instrumentalización de lo anacrónico se asemeja a los postulados de Agamben, quien, curiosamente, recurre a esta metáfora visual, el foco cegador de la modernidad, para teorizar “lo contemporáneo”. Empleando el dispositivo de visión que despliega el ser humano en la oscuridad como ejemplo base, el filósofo italiano matiza que *el contemporáneo* es aquel que, en lugar de dejarse cegar por el foco de luces resplandecientes de su tiempo, es capaz de vislumbrar la luz en/de la oscuridad de su época: “The ones who can call themselves contemporary are only those who do not allow themselves to be blinded by the lights of the century and so manage to get a glimpse of the shadows in those lights, of their intimate obscurity” (45). Según el teórico, esta luz de la oscuridad de la época de uno, o de aquello que llamamos comúnmente presente, es aquella que, “while directed towards us, infinitely distances itself from us” (46). De ahí la urgencia de lo “untimeliness” o del anacronismo que hace solo podamos captar nuestro tiempo en la forma de un “demasiado pronto pero tarde” y un “ya/pero no todavía”.

León prosigue su artículo alumbrando, justamente, esa oscuridad que las luces cegadoras de la ciudad moderna anulan: “se agrandan las ciudades, la vivienda es un problema sin solución y la gente huye del campo y se refugia en el inmenso barullo donde nadie es nadie y donde uno no más se nota si vive o muere” (1). Este foco alternativo al “anuncio luminoso” que alucina “desde lejos” es en sí un anacronismo: una luz en la oscuridad del presente que intenta tocar al contemporáneo (como bien ilustra la metáfora de la luz de las estrellas de Agamben); y una dislocación, siempre se le escurre como un “todavía no”. El texto de la joven escritora se viste de diálogo con el pasado,

con el tratamiento de la tradición romántica de la naturaleza, como anacronismo que todavía tiene mucho que decir sobre los procesos de modernización del capitalismo industrial de principios de siglo. León retrata el campo a modo de espacio idílico de resistencia a la industrialización de la ciudad: “Más de una damisela miró con espanto sus *marfileñas manitas*, descendientes de aquellas románticamente estilizadas que se posaron sobre el clavel. ¡El campo! ¡Labrar la tierra! ... ¡Horror! Y olvidaron las espléndidas puestas de sol ... las vides cargadas de frutos, los olivos melancólicos ... En todos los que quedasteis cultivando la tierra está el porvenir de la nación” (“Apuntes” 1). El artículo se clausura con una oda a la mujer que lucha por la aprobación del servicio agrícola o un esquema de modernización alternativo: “Las mujeres españolas trabajan y laboran para un futuro mejor; obreras del mañana, saben que solo ponen los cimientos; que sus esfuerzos se verán recompensados en otras generaciones que las bendecirán y a pesar de la indiferencia que las hace trabajar con el viento de cara, no vacilan en la lucha por una Humanidad mejor” (1).

Como defiende José Luis Ferris en *Palabras contra el olvido: vida y obra de María Teresa León* (2017), estos artículos son muestra de su temprana toma de conciencia de clase y crítica a la desigualdad social provocada por los procesos modernizadores. Sin embargo, son también espacios de duelo femenino que rescatará, ampliará y madurará en su posterior texto autobiográfico. En su conjunto, este corpus periodístico pronuncia una lamentación femenina que, desde su posición marginal debido al exilio interno impuesto por la ideología de domesticidad burguesa, torna los fragmentos de la tradición (imágenes de elementos naturales idealizados, la mantilla, las

suaves manos...) en lo anacrónico que desestabiliza la alucinación por lo moderno, alumbrando su lado oscuro.

Al poner en diálogo el tratamiento de las *manos de mujer* en estos textos periodísticos con el pasaje de las *manos anilladas* de sus memorias, esas *suaves manos sabias* “donde hay *tantas cosas*” se torna en imagen ruinosa. La mano— sinécdoque del trabajo de la mujer—que entrega la mujer al casarse estaba regida bajo una economía afectiva ajena al concepto de valor (de uso y de intercambio) de la economía de mercado capitalista. El exilio interno o la ideología burguesa de la domesticidad anula el potencial de estas manos de mujer repletas (“*tantas cosas*”) como herramienta para criticar la base ético-política de los procesos de modernización. La predilección de León por la figura de las manos responde, en parte, a su función como imagen ruinosa de un espacio doméstico resignificado a base de lo anacrónico y dotado de potencial para subvertir la lógica de valor que mueve la circulación del capital. En definitiva, León resignifica la esfera doméstica postulando la capacidad de este espacio para arremeter contra el discurso de domesticidad burgués, cómplice de la modernidad liberal capitalista.

El hecho de que León traslade con facilidad esta visión crítica de la instrumentalización del género para la construcción de la nación moderna a la sociedad bonaerense, tal y como ilustra su charla sobre la mujer en el Centro Español del país de 1928, es bastante significativo. Expone la dimensión transnacional del exilio interno impuesto por el discurso de domesticidad que venía divulgándose desde finales de siglo a través de manuales de conducta, prensa femenina y folletines. No obstante, revela que ya para comienzos de siglo se había desarrollado una sólida red transatlántica femenina de escritoras que entraron a participar en este discurso como vía de inserción en la vida

política, formando la “estructura ideológico-afectiva de la sororidad”. Esta maniobra de apropiación, resignificación e instrumentalización del discurso de domesticidad no es simplemente ilustrativa de la nueva conceptualización de la mujer moderna como sujeto consumidor de bienes en el mercado capitalista. Esta retórica proporciona un nicho literario que ayudará a las mujeres escritoras exiliadas a subsistir económicamente durante el doble exilio. En el caso de León, el desarrollo de la vertiente crítica expuesta en esta conferencia de 1928 vendrá una década y media más tarde con una serie de guiones radiofónicos, *Charlas de María Teresa León*, para la emisora bonaerense *Radio El Mundo* (Ferris 278). Guiones que serán la base de su posterior libro *Nuestro hogar de cada día*, publicado por la editorial argentina Compañía General Fabril en 1958⁵⁵. Dicho de otra forma, el discurso de la domesticidad será una pieza indispensable para su integración posterior en el panorama editorial e intelectual de la sociedad porteña a lo largo de su exilio geográfico, una cuestión a la que retorno posteriormente en este ensayo.

No obstante, este mecanismo de integración en la sociedad de su país de acogida durante el doble exilio se complementa con el recurso a la retórica del hispanismo. El hispanismo se desarrolló a lo del siglo XIX como respuesta a la posición marginal de España y Latinoamérica dentro de la nueva configuración del poder mundial provocada por la modernidad. Como reacción en contra a la modernidad hegemónica anglosajona, el discurso del hispanismo articulaba la noción de una cultura, raza o comunidad pan-hispana transatlántica que era “una civilización insuperable” y espiritualmente superior a la anglosajona. Es decir, de acuerdo con Sebastiaan Faber en “Contradictions of Left-

⁵⁵ En *Nuestro hogar de cada día*, León presenta un collage de recetas y consejos para las amas de casa. Sin embargo, como advierte Teresa Alberti en el programa *Documentos RNE*, hay que este texto leer entre líneas. La autora inserta recomendaciones literarias en el libro como ejemplo de su visión feminista, a pesar de que las circunstancias económicas le condujeran a someterse a la moda del mercado literario.

Wing Hispanismo: the Case of Spanish Republicans in Exile” (2002), el hispanismo funcionaba a modo de antítesis y estilo de vida alternativo al supuesto barbarismo y utilitarismo del norte (167).

En su primera visita a Argentina a finales de los años 20, León se codea con el entonces embajador de España en Argentina y uno de los máximos exponentes del hispanismo finisecular, en su vertiente reaccionaria, Ramiro de Maeztu (1875-1936). Quizás fruto de este intercambio son una serie de artículos para el *Diario de Burgos* ensalzando esta retórica: “Figúrese nuestro [de los castellanos] legítimo orgullo cuando vemos que esta civilización argentina se reviste de las formas hermosas del idioma nuestro, arranca de los orígenes históricos comunes de la corona de Isabel y promete para lo porvenir un desarrollo paralelo con la cultura renovada de la joven España” (“Castilla en la Argentina” 1)⁵⁶. El mes anterior, junio de 1928, había publicado una columna a propósito de la celebración del día de la Raza, en la que, además de suscribirse a este discurso, lo instrumentalizaba para remarcar los orígenes vascos del entonces presidente argentino Irigoyen: “Irigoyen es una figura interesantísima en la República. Sus antepasados son vascos y fue el hombre que instauró el día de la Raza. Ese día, glorificación admirable del genio ibérico tiene como principal significación barrer la leyenda Hispano-Latina y evitar que con hazañas ajenas se engalanen otros” (“Argentinas” 1). En el tercer y cuarto capítulo, sobre todo en este último, ahondo en la participación de los exiliados republicanos en este discurso de hispanismo, así como en su reformulación por parte de los exiliados vascos nacionalistas con afirmaciones similares a la de León sobre los orígenes vascos de Irigoyen. Pero lo que me interesa

⁵⁶ Entre estos artículos, se encuentran “Argentinas: El hispanoamericanismo”, “Castilla en la Argentina” o “Argentinas. Tierra de todos”, publicados en 1928.

resaltar por el momento es cómo el hispanismo, junto con un feminismo que desconfía de la mujer moderna, es una fuente crítica para dibujar una modernidad alternativa a la hegemónica occidental.

Posteriormente, hispanismo y feminismo se conectarán con la ideología marxista a la que se hará afín en los años 30 (63-65). Su literatura combatiente en la revista *Mono Azul* al comienzo de la guerra civil encuentra el espacio utópico idóneo para que las “suaves manos de mujer” se armen en contra de la estructura patriarcal-capitalista que acompaña a la ideología del bando sublevado. En “A las mujeres de España” (1936), una fusión entre relato y crónica de la contienda, la escritora comunista vuelve a recurrir al tropo de las manos: “La doncella guerrera viste una mañana su armadura, calza sus *finas manos* de guantes de hierro” (1). Este es el gran acontecimiento que, según explica la autora, provoca una fisura en el tiempo lineal de la Historia. Es desde esta grieta desde donde las mujeres españolas, sobre todo las doblemente marginadas por su género y clase social, deben burlar el exilio interno para convertirse en sujetos históricos: “La mujer popular se ha levantado sobre nuestros campos rotos con el prestigio de su derecho a intervenir en la Historia de España ... Sabed que la historia la están haciendo hoy vuestras antiguas protegidas ... y que la memoria de las antiguas niñas pobres es la que hoy sirve para llenar de heroísmo las calles de Madrid” (4). Además del énfasis en la memoria como motor para generar transformaciones histórico-políticas, la pieza periodística manifiesta la predilección de la escritora por la figura de las manos para condensar el desarrollo de su pensamiento crítico sobre la modernidad en base a lo anacrónico (“finas manos de guantes de hierro”). En 1936, estas *manos suaves de mujer* se teorizan desde una perspectiva feminista marxista que resignifica la memoria

condensada en el romancero popular. Esta figura funciona como metáfora metonímica que desencadena su formulación de las raíces históricas de dos modelos de identidad femenina antitéticos. Por un lado, los guantes de la mujer burguesa que apoyará al bando franquista respaldado por la Iglesia Católica. Por otro, las manos de sabañones de la trabajadora, la cual se sumará a la defensa de la República por medio de ideales comunistas. La autora se alinea con este segundo grupo de identidad de género femenino a pesar de sus orígenes burgueses:

¿No recordáis ya la desconsideración antigua hacia la mujer, la dificultad que tenía para ganar su pan, el horror de las noches hambrientas y las miradas despreciativas? Yo recuerdo bien que donde ahora tiene instalado el Socorro Rojo su hospital había un colegio elegante, de religiosas; allí pasé yo diez años. En la parte más humilde, enseñaban a coser a algunas niñas pobres, el trío les llenaba *las manos de sabañones*, nosotras teníamos *guantes blancos*; eran las protegidas, las llamábamos así, con el pudor tranquilo de la falsa caridad cristiana [énfasis añadido] (1).

Casi medio siglo después, desde el doble exilio en Italia, León retorna a su mimada figura de las manos, ahora vacías, como si se tratara de un diario de su trayectoria política tatuado en su cuerpo a base de la estructura afectiva de la melancolía/duelo.

“Femme de lettres”: la mano de mujer como sinécdoque de la escritura

Como vengo argumentando, en *Memoria de la melancolía*, el tratamiento literario de la figura de las manos de mujer articula un puente que da continuidad a su temprano proyecto político contra la modernidad liberal capitalista. En el signo polivalente de las manos de mujer confluyen su empleo como alegoría contra el exilio interno de la mujer—la devaluación de su trabajo ajeno a la lógica de valor del mercado capitalista y su relegación a la esfera doméstica burguesa—y el leitmotiv metafórico de las manos vacías, ruinosas para denunciar el doble exilio de la mujer republicana tras la guerra civil.

Pero las manos de mujer funcionan también como sinécdoque del acto de escritura: tal y como subrayan, intertextualmente, los pasajes de las memorias que hacen referencia a sus primeros escritos periodísticos como subversiones del discurso de domesticidad. La intelectual republicana enfatiza así el carácter transgresor de estos primeros escritos y los establece como insignia de su temprana e independiente contribución a la demanda de un proyecto de modernidad alternativo que se cristalizará con la llegada de la Segunda República. Pese a este hincapié en dar continuidad al pensamiento encapsulado en sus tempranos ensayos, sus memorias hacen eco de las dos grandes transformaciones de esta temprana línea crítica: la modificación de su retórica de hispanismo para reprobador el pasado colonial y la localización de un foco de resistencia a la temporalidad cíclica de la nación patriarcal capitalista al servicio del tiempo lineal de la modernidad.

Respecto al primer punto, su texto autobiográfico incorpora reflexiones acerca del pasado colonial español que están exentas en sus contribuciones ensayísticas para el *Diario de Burgos*. En *Memoria de la Melancolía*, León aprovecha el haber nacido 5 años después del llamado “desastre nacional” para que las líneas dedicadas a su infancia condenen la empresa imperial de España, ese pasado glorioso al que la retórica franquista querrá retornar. Al ser hija de un militar, la escritora republicana se vale de haber vivido de cerca el panorama político de la época para condenar la Guerra del 98 y la Guerra de Melilla en 1909 (o la posterior derrota en Marruecos en 1921) junto con las consecuencias sociales del legado del colonialismo: “Me ha dado pena el ver que mis recuerdos de infancia están llenos de recuerdos coloniales. Mi padre salió de la Academia de Caballería y lo mandaron a Cuba. Regresó moribundo. El desastre del Barranco del Lobo en Marruecos llevó a mi casa a tres huérfanos desolados” (95).

La narración toma un giro más crítico desde la mirada retrospectiva al prestar testimonio de la respuesta militar a los retos políticos de principios de siglo XX: nacionalismo, pérdida de últimas colonias, auge del sindicalismo o los movimientos de izquierda. Desafíos que resultarían en el establecimiento de la “dictablanda” de Miguel Primo de Rivera en la primavera de 1921, año en el que la escritora ya había cumplido los 18 años, aunque asegura “no entender mucho”. Para ello, León utiliza sus figuras paterna y materna para mostrar los antagonismos entre una España reaccionaria automática, la paterna militar que apoya la dictadura militar, y la España descontenta crítica, la intelectual condensada en la figura maternal: “Mi padre había seguido al general Primo de Rivera en su aventura dictatorial y había sublevado su regimiento ... Mi madre no creía mucho en el ejército español, creo que le había desilusionado su matrimonio y luego todos los desastres de África. Su inteligencia se negaba a aceptar las gloriosas derrotas” (74). Estas alusiones le sirven para distanciarse de los valores “pre-modernos” del siglo XV que, según argumenta Labanyi en “Memory and Modernity in Democratic Spain: the Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War” (2007), promueve la “modernidad conservadora” que yace en los discursos franquistas, los cuales se modificarán hacia la modernidad liberal capitalista durante el tardofranquismo (92). Al mismo tiempo, subvierte el mito de la mujer conservadora católica de principios de siglo, creencia tan extendida que desembocó en la oposición de la izquierda al voto femenino en el célebre debate entre Victoria Kent y Clara Campoamor de 1931.

El texto autobiográfico de León localiza un foco de resistencia al modelo de “ángel del hogar” que trae consigo la regulación temporal, y no solo espacial, del cuerpo de la mujer a través del discurso burgués de la domesticidad. Es decir, las memorias de la

intelectual republicana hacen eco de cómo la regulación del cuerpo de la mujer no sólo queda sometida al control espacial, sino también a la sujeción del control temporal del cuerpo femenino. En el ensayo “Women's Time” (1979), Kristeva defiende que la subjetividad femenina está conectada con la construcción cultural del tiempo cíclico: “On the one hand, there are cycles, gestation, the eternal recurrence of a biological rhythm which conforms to that of nature and imposes a temporality whose stereotyping may shock ... On the other hand, perhaps as a consequence, there is the massive presence of a monumental temporality, without cleavage or escape” (191). Esta temporalidad queda separada del tiempo lineal de la Historia (el del progreso, el teleológico y el de la secuencia del lenguaje en un enunciado), pero, según Kristeva, se utiliza para encubrir la ruptura que produce este último: “this temporality [the time of history] renders explicit a rupture, an expectation or anguish which other temporalities work to conceal” (192).

Basándose en los postulados de Kristeva, en *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* (2010), Elizabeth Freeman argumenta que el tiempo aparece como la plenitud que cura al sujeto histórico, siendo la Historia una dialéctica entre el tiempo lineal-nacional y el cíclico doméstico (7). Freeman defiende elocuentemente que la domesticidad es también un “tempo” particular al servicio de la nación capitalista⁵⁷. Este “tempo” sincroniza el cuerpo del “ángel del hogar” a los horarios de las fábricas, creando rituales familiares nuevos en base al sistema industrial capitalista de finales del siglo XIX. En los años 50, esto desemboca en la imagen hollywoodiense de la casa burguesa como surtidora del “quality time”. Para Freeman, el tiempo cíclico asociado con la mujer y la esfera doméstica termina complementando a la linealidad de la narrativa teleológica

⁵⁷ Para un estudio detallado sobre la “mujer moderna” y la temporalidad veáse *Time Is of the Essence* (2001) de Patricia Murphy.

de la nación capitalista (40). De ahí mi inicial reacción en contra de la caracterización de la temporalidad exílica de Balibrea como una circular y mi hincapié en la necesidad de matizar la melancolía comunista teorizada por Traverso en base al vector de género.

Las aproximaciones de Kristeva y Freeman permiten desenterrar cómo, en el pasaje sobre las manos y la institución del matrimonio (“Esto es, te doy *su mano*, y en la mano donde hay tantas cosas, han puesto un anillo y en el anillo una fecha”), León inscribe el sufrimiento del sujeto femenino melancólico mediante su exclusión del terreno político-cultural. Sin embargo, deja abierta la posibilidad de resistencia al tiempo cíclico-doméstico—y su complicidad con la linealidad teológica de la nación capitalista—a través del uso consecutivo de metáforas relacionadas con el tiempo (“anillo”, “una fecha”) y el desdoblamiento de sujeto. Esto no significa que los ecos del modo de pensamiento dialéctico lineal-cíclico en el acercamiento de León a la política de tiempo le conduzcan a reivindicar que los hombres y las mujeres existen en diferentes temporalidades diferentes en la sociedad española de los años 20 y 30. Afirmando “coelvaness” o que los hombres y las mujeres, tal y como lo conceptualizan Felski y Jacque, “live at the same time, but not in the same time”, León se propone dismantlar la interrelación entre las construcciones patriarcales de espacio y tiempo⁵⁸.

“Su mano” es un espacio donde coexisten en tensión, al menos, dos formas de subjetividad y de temporalidad paralelas. En primer lugar, la temporalidad marcada por “un anillo y en el anillo una fecha” y el tiempo de domesticidad cíclico que la institución

⁵⁸ Felski y Jacque se basan en los postulados de Johannes Fabian sobre “coevalness”. En “Time and the Other” (2002), Fabian crítica la gran paradoja del ejercicio antropológico, denominándola como “denial of coelvaness”. Es decir, para Fabian, a pesar de que, durante la comunicación entre el etnógrafo y el entrevistado, ambos sujetos coexisten en el mismo tiempo-espacio, en la práctica escrita antropológica el entrevistado se convierte en el “Otro” observado y es relegado a otro espacio-tiempo, negando que ambos han compartido las mismas coordenadas en esta cartografía mediante lo que teoriza como “intersubjective time”.

del matrimonio supone. Freeman teoriza esta temporalidad (lineal+cíclica) como la crononormativa: pretende exprimir del individuo la máxima productividad para el funcionamiento y reproductibilidad de la nación patriarcal capitalista, por lo que relega a la mujer casada a la tarea de reproducción. En segundo, la temporalidad que se establece como “anterior”, como fragmento anacrónico, que alberga las “cosas” exteriores al matrimonio⁵⁹. Tal y como denota el desdoblamiento del sujeto (“te doy *su* mano”), ambas temporalidades, la crononormativa y la temporalidad externa marcada por otras “cosas”, parecen coexistir, aunque no en armonía. Además, por medio de la figura de *manos vacías*, León construye un paralelismo entre el exilio que supuso su primer matrimonio a los 15 años (el tiempo cíclico-monumental) y su posterior exilio tras la guerra civil (cíclico y lineal), reforzando el doble-exilio que sufrieron la mayoría de mujeres españolas.

El recurso alegórico del signo “mano” para denunciar la situación de la mujer española en los años 20 y 30 encripta otra cadena de significantes que escapan la destrucción o la muerte simbólica y que terminan por fortalecer su conexión con la ruina. Según argumenta Caryl Flinn en *The New German Cinema* (2004), la alegoría, al no referirse directamente a un referente y al ocultar parte de lo que expone, tiene la capacidad de albergar esperanza, historias por contar o deseos que logran evadir la simbolización. Similarmente, para Flinn, “the intensity of allegory emerges precisely for its resistance to being fixed or attached to an object or person with any stabilizing harmony” (180). De ahí que León opte por mantener abiertas las posibilidades que

⁵⁹ Para un estudio detallado de la representación de las ruinas y su conexión con la alegoría, veáse *Cities in Ruins: The Politics of Modern Poetics* de Cecilia Enjuto Rangel.

encierra esa *mano suave de mujer*, empleando la abstracción de “cosas”, para que en esta figura se cristalice la tensión entre muerte-renacimiento del duelo femenino.

No obstante, este pasaje sobre la crítica del exilio interno que impone el matrimonio—a nivel personal, la autora se refiere a su primer marido Gonzalo de Sebastián Alfaro, con quien se casó a los 17 años—mediante su regulación temporal y espacial entra en diálogo con el hincapié de la narradora en la escritura. Ello provoca que la abstracción “cosas” se concrete para retratar los mecanismos de transgresión de género de León. Este primer matrimonio (*la mano anillada*) produce una pérdida para el sujeto femenino que el texto reproduce a través del desdoblamiento del sujeto, o la división del ego del sujeto melancólico. Esta fragmentación textual del yo biográfico se enfatiza en las memorias a través de los episodios que versan sobre la persona literaria que fabrica León durante su exilio interno al no atreverse a firmar con su nombre:

“Cuando aquella muchacha [León refiriéndose a sí misma en tercera persona] escribió su primer artículo lo firmó: Isabel Inghirami. No se atrevió a poner su nombre” (76). De tal manera, la interiorización de la pérdida de las “cosas” que había en la mano provoca una fragmentación en el sujeto femenino (León-Inghirami).

El sufrimiento del exilio interno se politiza a través de la escritura de artículos que, precisamente, lamentan esa estructura patriarcal: “Isabel Inghirami salió en defensa de la pobre criatura jovencísima ... dijo lo que pensaba de la sociedad que permite la ignorancia ... defendió a la muchacha, afrontó los prejuicios que ataban tan fuerte las correas sobre las infelices indefensas. El hombre, claro es, había huido” (77). León posiciona su acto de escritura como transgresor precisamente porque es un acto de duelo. A nivel discursivo, sus escritos son un espacio textual de duelo sobre la opresión histórica

de la mujer. La escritura se transforma un acto que intenta paliar su propio duelo hacia esas *cosas* que había en la mano, previo a su primer matrimonio. La narradora afirma que la práctica estética le sirve para mitigar su exilio interno al entrar a participar en el panorama literario de los años 20 y 30, entablado conversación con poetas como Pedro Salinas y Federico García Lorca.

En otras palabras, como respuesta al ideal burgués de domesticidad femenina, León construye discursivamente un “yo biográfico” cuya agencia vendrá determinada por la puntualización de su temprano modelo de mujer contemporánea o la “femme de lettres”. El duelo de este arquetipo de mujer, además de instrumentalizar lo anacrónico para reprochar la noción capitalista de lo moderno, la conduce a la militancia política. La intervención de las mujeres en la Guerra Civil y los efectos de ésta en la construcción de nuevos modelos identitarios ha sido un aspecto discutido en profundidad por la crítica, especialmente por la historiadora Mary Nash⁶⁰. Como comentaba anteriormente, en el artículo “La doncella guerrera” de 1936, León refleja estos cambios alabando a las milicianas e insertando su lucha en la tradición de la doncella guerrera del romancero. La autora le otorga continuidad a este anacronismo, la doncella guerrera, en lo fragmentario de la Historia, en esos episodios, como el de la guerra civil, que interrumpen su linealidad⁶¹. El “yo biográfico” de sus memorias también encasilla a su “yo militante” de la guerra dentro de este modelo de feminidad, resaltando su labor en las Guerrillas del Teatro o la Alianza de los Intelectuales Antifascistas.

⁶⁰ Véase Nash en “Un/Contested Identities: Motherhood, Sex Reform and the Modernization of Gender Identity in Early Twentieth-Century Spain” (1999).

⁶¹ León desarrolla su visión de la mujer miliciana en los artículos “Dos de Mayo” (1937) y “A las mujeres de España” (1936), los cuales publicó en las revistas *Ahora* y *Mono Azul* respectivamente.

Considerando la naturaleza de la labor de los intelectuales republicanos durante la guerra y su conceptualización de la escritura como arma política, no es de sorprender que el modelo de identidad femenina que prima en sus memorias sea el de la mujer letrada. El texto autobiográfico anclará este modelo de “femme de lettres” con la concepción del género desde un lente marxista feminista. Bajo estos postulados, la superestructura de la sociedad donde se da la desigualdad sexual es producto de su base económica y por ende, la sociedad capitalista es culpable del patriarcado. Por ello, las manos de la mujer artista no pueden quedarse en la esfera doméstica burguesa al servicio del capitalismo y su división de trabajo. Estas manos tienen, para la exiliada comunista, el deber ético de sumarse a la causa comunista y antifascista, usando la poesía como un arma política que facilite la fraternidad y solidaridad. La visión de León concuerda con los postulados de Enjuto Rangel sobre la labor artística de los intelectuales republicanos durante la guerra. Los sueños de anti-domesticidad—y su conexión con el universo político—de la autora responden al uso de la poesía como un acto político, en contra de “a very real and concrete fascist threat” (Enjuto 155). Para la escritora exiliada, la poesía, más concretamente el romance, cumple esta labor claramente durante los años de la guerra, cuando Alberti y ella se dedicaron a poner letra a melodías populares: “Algunas canciones las escribimos Rafael y yo ... Nuestra literatura de urgencia, graciosa, saltarina, iba por plazas, trincheras y pueblos animando a los combatientes. Camiones del Altavoz del Frente, de Cultura Popular, de la Alianza de Intelectuales, ¡cuánto rodaron llevando la buena nueva de la cultura para todos!” (209).

El romance popular, como ya han apuntado críticos como Enjuto Rangel, fue la estructura poética privilegiada por los poetas republicanos. Éste ocupa un lugar especial

en las memorias de León, en tanto a su capacidad para derribar barreras de clase y situarse como intelectual orgánica⁶². Este gesto poético revela su integridad respecto a sus valores marxistas en cuanto a género: “algún día se contarán o cantarán las pequeñas historias, las anécdotas menudas, esas que quedan en las cartas escritas, a veces, por *otra mano*, porque no todas las mujeres españolas saben escribir...” [énfasis añadido] (276). Las manos denotan una situación de privilegio en León, pero también una obligación ética de transmitir la palabra escrita a la oral por medio del romance. Para ella, el romance coincide con el movimiento de solidaridad transatlántica poética que, como argumenta Enjuto Rangel, movilizó la poesía como un arma metafórica. En este corpus poético se configura una imagen de España en ruinas que abre la posibilidad de resurrección y que cumple con el imperativo ético de prestar testimonio para la historia (Enjuto Rangel 205).

Curiosamente, la propia autora conecta los dos exilios, el interno y geográfico, a través de la imagen de las *manos ruinosas* al reflexionar sobre el dicho francés “femme de lettres”. León desentierra los lazos que traza este concepto entre el genio creativo, la ruina y el lenguaje: “Eso, mujer de *letras*, una junto a otra, no de *palabras*, *letras sueltas* como aquellas que nos servían en la sopa del Colegio del Sagrado Corazón” [énfasis añadido] (308). Para León, la mujer se sitúa en los bordes de la escritura, en las “letras sueltas”, en lugar de “palabras” (signos cerrados) que forman un discurso monológico. Esta yuxtaposición se acerca a los postulados de Nelly Richard en *Feminismo, género y diferencia(s)* (2008), donde afirma que la mujer está predispuesta a ubicarse en los límites de la escritura. Esto se debe a que su entrada a lo simbólico a

⁶² Tal y como afirma Sebastian Faber en *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939- 1975* (2002), el grupo de intelectuales republicanos no solo luchó por un nuevo sistema político, sino también por una nueva concepción de la cultura y relación entre los intelectuales y las masas.

través del “consenso socio-masculino” parte de una asimetría que conduce a que “lo femenino esté siempre de menos (lo femenino como déficit simbólico) o de más (lo femenino como excedente pulsional) (27). Por ello, León prefiere decantarse por las piezas sueltas—los fragmentos anacrónicos (pulsión semiótica) que interrumpen la linealidad del lenguaje falocéntrico.

Las “letras sueltas” le permitan utilizar su genio artístico para inventar un lenguaje que perturbe la clausura del signo, simulando a nivel textual su afecto. La rúbrica de escritura-género que esboza con esta reflexión alude indirectamente a la imagen del juego de “sopa de letras”, un universo donde el jugador deberá participar activamente en la construcción de significado oculto. Pero, por otro lado, el símil con la sopa de fideo de su niñez rompe la rigidez que conlleva la identificación total con el juego estático de “sopa de letras”. Esto refuerza el paralelismo contrastador entre la letra —como residuo o pulsión semiótica, pues esta pulsión se transfiere al significante como efecto de la simbolización—y la palabra, la cual en esta lectura me interesa interpretar como signo clausurado. En última instancia, la alusión de este símil a su crítica de la educación religiosa bajo el modelo del ángel del hogar evoca el sufrimiento que le causó el ser expulsada del colegio religioso. Esta expulsión se dio precisamente por el mecanismo que localiza León para resistir a este tipo de educación de domesticidad: por su afán por las letras y la lectura.

La republicana exiliada incita a la mujer a celar los vestigios materiales (la letra) e inmateriales (los sueños que despierta la educación y después el proyecto republicano) para posteriormente redimirlos. El encargado de restituir estos sueños y de pincelar su propio lenguaje a través de esas letras sueltas será de nuevo la mano, esta vez

personificada: “El dedo, la mano que hace la letra son la alegría de nuestros ojos ... El escribir puede dejarnos tan exhaustos como una noche de amor. A veces parece que la mano corre, corre y canta. *Femme de lettres*” (308). El arraigo en la corporalidad de la sinécdoque “manos” resalta la mediación entre afecto y lenguaje o sujeto y objeto (texto) que supone, para León, el acto de escritura: “Nunca me he sentido más letrada, nunca he sentido más reverencia por el estado de mi inquietud, por esa comezón diaria en carne propia que me da el escribir” (308). Pero el énfasis en las letras sueltas, en lugar de palabras, refuerza el potencial de la estética de duelo femenino como proyecto historiográfico cuyo lenguaje condena la temporalidad lineal del historicismo y del propio lenguaje falocéntrico. Dicho de otra forma, para la exiliada comunista, la escritura de las mujeres de clase media alta sometidas al exilio interno configura una estética de duelo femenino que se puntualizará en su confluencia con la melancolía comunista del doble exilio.

El tiempo creativo: la re-articulación de la dialéctica entre la temporalidad lineal y la cíclica

Quizás sea esta resistencia a la sociedad patriarcal mediante la escritura—y con ello, la parcial de-regularización de las manos o el cuerpo femenino—lo que hace que León rompa con su primer matrimonio. Este divorcio trajo consigo el trauma de perder a sus dos hijos, Gonzalo y Enrique, en una sociedad patriarcal en la que la custodia recayó en su ex-marido. Sin embargo, su matrimonio con Alberti viene de la mano de un “anillo” en el que no hay fecha y en el que sus manos pueden seguir albergando y cultivando esas “cosas” o “letras sueltas”. Según la exiliada comunista, con su segundo

esposo no se verá relegada al ámbito doméstico, sino que emprenderá un activismo político, fundarán las revistas *Octubre* y *Mono Azul* y comenzará a publicar regularmente novelas, cuentos y obras de teatro. En lugar de “entregar su mano” (“te la doy por mujer”) como lo hizo en su primera unión, la narradora reitera que en este segundo casamiento “une” sus manos para no “desunirlas jamás” (82)⁶³.

Con el gesto de “entrelazar manos” en lugar de entregarlas, León invita al colectivo de mujeres a romper con su exilio cultural y literario, a retomar las ruinas de los sueños que la sociedad patriarcal ha derribado (esas cosas que estaban en la mano) para dotarlas de potencial subversivo con la estética del duelo femenino. El yo biográfico no sólo se decanta por la separación de su primer marido sabiendo que legalmente perderá la custodia de sus dos hijos, sino que no se priva de unirse con Alberti aún siendo consciente de los conflictos familiares y sociales que conlleva. En el universo de *Memoria de la melancolía*, este gesto, “entrelazar manos”, supone una amenaza para la regulación nacional del cuerpo de la mujer. Implica una re-articulación de la dialéctica entre la temporalidad cíclica y la temporalidad lineal masculina a través de la redención de lo fragmentario y anacrónico: las “cosas” de la mano ruinoso o las “letras sueltas”.

La escritora comunista comulga con la tradicional apoteosis de la escritura como refugio y acto subversivo para el sujeto marginado. Pero en sus memorias, este refugio, la práctica estética, se teoriza como un espacio-tiempo localizado en los intersticios de la crononormatividad de la nación patriarcal capitalista (“esa comezón diaria en carne

⁶³ Cabe remarcar que una vez que la intelectual republicana hubo conocido a Alberti en Madrid en 1929, ya gozaba de relaciones sólidas con el mundo literario. Además de sus contribuciones de prensa siempre en portada, ya había publicado su obra *Cuentos para soñar* (1928).

propia que me da el escribir”)⁶⁴. El tiempo de la práctica estética de León como resistencia al doble exilio se aproxima a lo que Emily Apter teoriza como el “tiempo creativo”⁶⁵. En “Women's Time' in Theory” (2010), Emily Apter argumenta la problemática que propone Kristeva en su ensayo “Women’s Time” es la del “tiempo creativo” en contra del “tiempo épico”. El tiempo creativo deconstruye los marcos de periodización históricos en los que se basa la novela histórica, tradicionalmente masculina, con su tiempo épico, mediante, “a feminist recuperation of archaic and futural temporal measures: cycle, period, pregnancy, the creative time of aesthetic practice” (4). El énfasis de Apter en la apropiación feminista del tiempo creativo como antagónico al épico se asemeja al rol que le otorga la republicana exiliada a su estética del duelo femenino a través del paralelismo contrastador que establece con la obra memorialística de hombres. En lugar de medidas temporales cíclicas (el periodo), la escritora exiliada apuesta en el tiempo creativo de lo anacrónico (las ruinas) y fragmentario (el

⁶⁴ Tal y como lo teoriza León, este espacio, la práctica estética, no responde ni al ritmo de velocidad marcado por las presiones del mercado literario, debido a la exclusión de la mujer del ámbito público; ni a las expectativas de reproducción del cuerpo femenino; ni a la secuencia lineal del lenguaje y sus implicaciones a la hora de estructurar una narración coherente en términos cronológicos.

⁶⁵ De acuerdo a Kristeva, la primera generación del feminismo buscaba que la mujer fuera insertada en el tiempo lineal de la Historia, mientras que la segunda, tras el 68, rechazaba las limitaciones de este tiempo y demandaba celebrar lo irreducible de la diferencia: “by demanding recognition of an irreducible difference, without equal in the opposite sex and, as such, exploded, plural, fluid, in a certain way non-identical, this feminism situates itself outside the linear time of identities which communicate through projection and revindication” (194). No obstante, para la crítica, en los años 80 se estaba formando una tercera aptitud, o generación, que reconsideraba la relación entre el tiempo cíclico y el monumental al cuestionar la noción de identidad y al demostrar una, “interiorization of the founding separation of the socio-symbolic contract, as an introduction of its cutting edge into the very interior of every identity whether subjective, sexual, ideological, or so forth” (210). Kristeva reitera la labor de las prácticas estéticas en esta tercera generación, para, “demystify the identity of the symbolic bond itself, to demystify, therefore, the community of language as universal and unifying tool, one which totalizes and equalizes” (210). No obstante, tal vez por la compleja maniobra temporal de la que son fruto estas memorias (mirada a su labor en lo que Kristeva denomina como primera generación feminista desde un presente ya enmarcado en la segunda) o por su subjetividad conformada por la interrelación de dos exilios (el geográfico-político y el cultural), León anticipa lo que Kristeva denomina como la tercera generación (desmitificación del lenguaje). Tal vez, simplemente deja al descubierto que una genealogía sustentada en la reducción esquemática de las generaciones feministas termina reproduciendo la teleología de la Historia.

“continuará” del final, la estructura elíptica de la narración...), una especie de “the time out of joint” de Agamben. Desde este tiempo creativo, el sujeto exiliado femenino, con su doble posición marginal y anacrónica, ilumina las incongruencias del “interplay” de la temporalidad (lineal + cíclica) de la modernidad hegemónica occidental. En resumidas cuentas, la práctica estética se torna en herramienta para mediar afecto-texto y construir un lenguaje que no caiga en la temporalidad lineal del tiempo de la Historia, sino que se valga de la estética de duelo femenino para inscribir el sufrimiento de la mujer exiliada como antagónico a la razón moderna⁶⁶.

No es de sorprender la apoteosis de León de la escritura como acto de resistencia para la mujer exiliada. Su modelo de identidad femenina de “femme de lettres” contemporánea será el que la ayude durante su doble exilio en Argentina a entrar a formar parte del panorama intelectual del país. Una vez allí, utilizará los espacios y retóricas transatlánticas (hispanismo o resignificación del discurso de domesticidad) de las que ya se había valido durante su primera visita al país. No obstante, pese a la ideología feminista marxista de la autora y a su hispanismo de izquierdas que condena la mirada colonial de la modernidad conservadora franquista, la propuesta de la práctica estética (escritura) como contrataque a la temporalidad de la nación patriarcal capitalista será exponente de su privilegio de clase. Como explicaba en la introducción, León se instala en Argentina como parte de un grupo selecto dentro del exilio plural de 1939 y se inserta en la “subcultura” de estos exiliados intelectuales. A diferencia de la suerte de los refugiados republicanos en Francia, la pareja logró exiliarse en un país con el que tenían

⁶⁶ Cabe remarcar que mi aproximación a “time of the aesthetic practice”, o por lo menos la manera en la que busco aplicarla al texto de León, no implica que sea un espacio conectado a la concepción biológica del cuerpo de la mujer como un sitio creativo ni como un espacio que existe “fuera del tiempo”, o de la dialéctica del tiempo de la nación patriarcal, capitalista.

lazos lingüísticos y en el que contaban con sólidas redes de apoyo, factor que facilitaría la continuación de su carrera literaria.

Además, León y Alberti llegan al país en un momento en el que la industria editorial argentina atravesaba un período de rápida expansión, en parte como respuesta a la caída del mercado editorial español durante la guerra. Según Federico Funes y Agustín Sanz, el país pasó de publicar 817 títulos en 1937 a los 33.778 en 1942, factor al que contribuyeron los exiliados intelectuales españoles con la creación de redes destinadas a salvaguardar su carrera profesional y a garantizar un canal para la difusión de su relato sobre la pérdida de la causa republicana (np)⁶⁷. Para Alted, el hecho de que las editoriales de origen español que ya existían en el país se unieran a las construidas por los exiliados hizo de Argentina “el centro editorial de libros más importante de América hasta la década de los sesenta” (288). Entre las editoriales que se afincaron en estos años y que publicaron un gran volumen de la obra de los exiliados destacan Losada, Sudamericana, Emecé editores, Pleamar, Poseidón o Obrerón y Periplo (289).

La pareja ya había entablado una estrecha relación con las grandes figuras de estas editoriales y revistas argentinas, Gonzalo Losada (1894-1981) y Victoria Ocampo. Posteriormente, será la editorial Losada la que publique sus memorias y su biografía novelada de Doña Jimena (*Doña Jimena Díaz de Vivar. Gran señora de todos los deberes*, 1960). En sus memorias, León inmortaliza la importancia de las amistades que encontró en este país, elevándolas al rango de sustituto de la patria pérdida:

¿Qué haríamos solos y sin patria? Nuestra patria iba a ser desde ese momento en adelante nuestros amigos. ¡Ay, abrazos de Raúl González Tuñón, de María Brunet, de María Carmen Portela, de Arturo Mom, de Rodolfo Aráoz Alfaro...!

⁶⁷ Véase Federico Funes y Agustín Sanz “El exilio intelectual republicano español en Argentina. La escritura como espacio imaginario de restauración y discurso en contra del olvido en Rafael Alberti y María Teresa León” (2015).

Río de la Plata... América, refugio y amparo de los desamparados de España.
Amistad de Oliverio, de Norah (355).

Estas relaciones se materializarían a unos meses de su llegada a la Argentina en la publicación de su libro *Contra viento y marea* (1941) por la editorial Aipe (órgano de Agrupación de Intelectuales, Artistas y Periodistas), de cuyo núcleo formaba parte Raúl González Tuñón (1905-1974). Además, contaba con el impulso, según León, de su amiga argentina Sima Kornblith (Ferris 271). Al mismo tiempo, esta obra fue reseñada por la publicación uruguaya *Alfar*, la cual era la continuación de la Revista de Casa América Galicia fundada en 1922 en La Coruña (276). En estos años iniciales, continuó su defensa de la figura de la miliciana española en la revista *España Republicana*, dependiente del Centro Republicano Español de Buenos Aires (Funés y Sanz np). Contribuyó a las también publicaciones de exiliados de *Mar a Mar*, *Cabalgata* y *Pensamiento Español*, escribió los guiones cinematográficos—la adaptación de Luis Saslavsky de *La dama duende* (1945) y *El gran amor de Bécquer* (1946) de Antonia Zavalía—y colaboró con la emisora Radio Mundo. Su participación en estas redes muestra su entrada en la subcultura que fabricaron los exiliados republicanos en el país durante los primeros años de exilio.

En suma, la rápida inserción de León en el panorama intelectual argentino y la continuación del desarrollo de su carrera profesional revela la posición privilegiada de su modelo de identidad femenina de “femme de lettres” contemporánea. Esto expone la pluralidad del exilio republicano de 1939 dentro de aquellas que quedaron unidas por su condición de doble-exilio. Algo similar sucede con su propuesta de la estética de duelo femenino como historiografía alternativa al historicismo. Como vengo argumentando, un análisis del tratamiento literario de las manos (como alegoría, sinécdoque y leitmotiv

metafórico) esclarece que en esta estética confluye su respuesta al doble exilio de la mujer republicana. La visión feminista de León conecta los dos exilios—o las *manos anilladas* y las *manos vacías*—por medio de una concepción de la temporalidad exílica como ruptura o dislocación de la dialéctica temporal (cíclica-lineal) de la nación patriarcal capitalista. La “femme de lettres”, crítica hacia los procesos de modernización de los años 20, ya había exteriorizado su duelo a través de la práctica estética para enfrentarse a esta temporalidad cíclica al servicio de la lineal, desafiando el ideal burgués de feminidad doméstico. Desde este primer exilio trazó las estrategias discursivas transatlánticas de la resignificación del trabajo doméstico como anti-valor o fuera de la lógica de intercambio capitalista, la politización del sufrimiento femenino y el name-dropping. Durante su doble exilio, dará continuidad a estas técnicas para obtener agencia histórica que combata el doble olvido de la mujer exiliada.

Su estética de duelo femenino es una culminación de estas estrategias y de la línea crítica que articulan hacia la temporalidad liberal capitalista (de la nación patriarcal, el historicismo y el lenguaje). La estética del duelo responde a su conceptualización de la escritura de mujeres como respuesta al exilio interno y paralelamente, a la formulación de sus memorias como una forma alternativa de narrar la historia desde la melancolía comunista. Lo ingenioso del texto autobiográfico de León es que funciona a modo de manifiesto donde se definen las bases de una estética de producción de significación histórica que no suponga ni una ruptura con el pasado ni una caída en el presentismo. La estética del duelo femenino que postula la intelectual republicana politiza el sufrimiento de la exiliada vía la afirmación radical del duelo y su incorporación a la estructura formal del texto a través de lo fragmentario y anacrónico. El antagonismo de esta estética (lo

fragmentario y anacrónico) da lugar a un nuevo lenguaje que medie los componentes que alberga la mano de mujer: la letra suelta y el sufrimiento provocado por el exilio.

Pero esta estética de duelo femenino tiene sus límites. En cierta medida, la escritora es consciente de la gran paradoja, a nivel ideológico, que implica su tratamiento de la mano como sinécdoque de escritura cuando declara que no todas las mujeres españolas saben escribir. Lo que no queda tan claro es si su visión de la exiliada como contemporánea que redime lo anacrónico y fragmentario desde una especie de *out-of-jointness* no es, al fin y al cabo, una mistificación de su lugar de enunciación que busca validar la estética negativa de sus memorias. *Memoria de la melancolía* termina idealizando la dislocación provocada por el exilio como un “verdadero” espacio de resistencia: para que el acto de escritura atente contra el tiempo homogéneo, lineal y vacío es necesario que sea articulado desde el espacio anacrónico de enunciación de la exiliada (a la espera en “el borde de la Historia”).

CAPÍTULO III

LOS MUÑECOS DE GUIÑOL DE AURORA ARNÁIZ:

LA REFORMULACIÓN DEL SUJETO JURÍDICO

Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. Tout ce qui est impersonnel dans l'homme est sacré, et cela seul.

—Simone Weil, *Écrits de Londres* (1957).

Con la publicación de *Retrato hablado de Luisa Julián. Memorias de una Guerra* en 1996, la transterrada Aurora Arnáiz, profesora emérita de derecho en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), se suma al boom de la memoria de España⁶⁸. Desde el punto de vista psicoanalítico, el propio título sugiere el ímpetu de la obra: Arnáiz se entrega a la tarea de exorcizar su identidad falsa durante la guerra, bajo el nombre de Luisa Julián, para reconciliar ésta con su “yo” presente. Un desdoblamiento del “yo biográfico” que se entiende, siguiendo la teorización del sujeto Auschwitz y pos-Auschwitz de Charlotte Delbo (1913-1985), como un yo-guerra-Luisa Julián y un-yo-posguerra⁶⁹. La imagen que evoca la nomenclatura marca una pauta para leer la operativa de la memoria en el texto autobiográfico: Luisa Julián (sujeto guerra) se apodera de Arnáiz, dictándole (“retrato hablado”) su narración autobiográfica. De ahí que la jurista

⁶⁸ Transterrado es el término por el que expresa abiertamente decantarse Arnáiz en lugar de “asilado”, “desterrado” o “exiliado”, ya que, para ella, denota mejor la crisis de identidad que caracteriza el llevar “la tierra consigo” como carga por el abandono forzoso de la tierra en la que nació (238).

⁶⁹ Véase Charlotte Delbo *Auschwitz and After* (1995).

vascoespañola mexicana, atrapada en el espacio liminal entre Luisa y Arnáiz, esboce un retrato íntimo en tercera persona sobre esta pugna interior entre pasado y presente⁷⁰.

Retrato hablado se divide en seis capítulos y una serie de paratextos (introducción, prefacio, post scriptum y bibliografía relacionada) en los que prepondera la narración en tercera persona, Arnáiz refiriéndose a sí misma como Luisa Julián. La narración se abre “in media res” con Luisa al término del conflicto bélico viajando en tren de Madrid a Barcelona para escapar a Francia. Como consecuencia del trauma, los cinco primeros capítulos—en los cuales se recurre a la poética de los afectos para entrelazar la participación de la autora en la guerra, su infancia en el País Vasco, el fallecimiento de su bebé durante la contienda y su primer exilio en París—se relatan a través de este desdoblamiento del sujeto. En el último apartado, el cual versa sobre su exilio en México, se retoma la primera persona de los paratextos para simular el yo-posguerra, con excepción de los pasajes que vuelven al recuerdo de la muerte de su hijo. En éstos, la narradora retorna a la tercera persona, pero para referirse a Arnáiz, en lugar de Luisa Julián.

En el presente capítulo, parto de esta aproximación al desdoblamiento del sujeto para abordar cómo la narración en tercera persona dota al texto de un carácter meta-narrativo que pone de manifiesto la función del proyecto de memoria histórica como escenario jurídico⁷¹. Examino cómo la narración en tercera persona responde a la actuación de Arnáiz a modo de abogada que pone en tela de juicio un presente pos-

⁷⁰ Me decanto por el uso de este término “identitario”, vascoespañola mexicana, para reflejar la respuesta que otorga Arnáiz en una entrevista con Pilar Zabala Agirre: “yo integro las tres nacionalidades y las quiero por igual y me siento igual de bien tanto en el País Vasco, como en Madrid, como en México” (509).

⁷¹ La performatividad del conjunto de obras de la “memoria crítica” de España que simulan un formato de juicio ha sido abordado recientemente por Sebaastian Faber (2017) y con anterioridad por Gina Herrmann (2008).

dictatorial marcado por las secuelas de la impunidad legal de los crímenes franquistas. Habiendo publicado más de una decena de libros sobre la jurisprudencia, no es de sorprender que sus memorias se elaboren alrededor de la necesidad de inculpar a los responsables de la pérdida de su hijo y el asesinato de su primer marido al término de la guerra. Desde este ángulo, podría decirse que la obra se estructura de manera que, a medida que se narran los recuerdos, se va articulando alrededor de los mismos una crítica en torno al ámbito jurídico en la sociedad neoliberal española. Claro que ésta responde a un contexto político que, a diferencia de la década de los años 60 que da lugar a la reflexión de León, viene marcado por el giro al concepto de la justicia transicional y el desarrollo de un discurso legal global sobre los derechos humanos en la década de los años 90.

Pero lo novedoso de *Retrato hablado* es que su propuesta jurídica va más allá de la cuestión de impunidad legal. El carácter meta-narrativo de las memorias se acentúa con la aparición de unos muñecos de guiñol que, a modo de fantasmas, se apoderan de Luisa tras el momento traumático cumbre del relato: el fallecimiento de su bebé Carlitos como consecuencia de su arresto domiciliario por aliados del General Segismundo Casado (1893-1968) tras el Golpe de 1939. Al comenzar el relato “in media res” y rechazar una estructura lineal cronológica, estas figuras recurrentes se transforman en un filtro que media la manera en la que Luisa recuerda la guerra y los juicios de valor que extrae la narradora sobre estos recuerdos. En lo que se podría caracterizar como el clímax de estos episodios, la autora termina interrogando el propio posicionamiento de Luisa como persona: “Estaba oscuro. ¿Por qué las *imágenes del pasado* se le presentaban como *muñecos deformados*? ¿Por qué ese *guiñol de figuras queridas* que estaban ya para

siempre dentro de ella, que formaban parte de *su ser*? ¿Sería porque *ella era ya una figura de guiñol*?” [énfasis añadido] (57). Por medio del leitmotiv de los muñecos de guiñol que estructura estos episodios reflexivos, Arnáiz somete a juicio la distorsión del pasado provocada por la memoria y (d)el trauma (el recuerdo del pasado “como muñecos deformados”). Pero el potencial crítico del tratamiento literario de los muñecos de guiñol no se agota en esta aporía, es decir, en la imposibilidad (o no) de narrar el pasado traumático⁷². El guiñol, una máscara esperpéntica, funciona para cuestionar el estatus de Luisa como persona (“ella era ya una figura de guiñol”). Esta reflexión podría entenderse como un juicio de Arnáiz sobre la deshumanización de su yo-guerra-Luisa a causa del conflicto bélico, pero ¿por qué recordar a los seres queridos que ha dejado atrás como “guiñol de figuras queridas”? El empleo del guiñol para cuestionar “su ser” y paralelamente, referirse a sus difuntos, en concreto a Carlitos, lleva esta línea crítica hacia otra dirección. Se abre así la gran interrogación que mueve el relato: ¿qué es la categoría de la persona? El recurso al guiñol para formular esta pregunta no es fortuito. La jurista vascoespañola mexicana debía conocer bien la etimología del repositorio de derecho moderno: la *persona*—del griego *máscara*—legal.

En este capítulo, me centro en resolver el empleo literario de los muñecos de guiñol como mecanismo para ligar trauma, texto y derecho. No obstante, ¿por qué es la figura del guiñol, y no otra, la que moviliza Arnáiz para referirse al fallecimiento de su bebé? ¿Cómo conecta el guiñol este trauma con el cuestionamiento del estatus de Luisa y sus seres queridos como “persona”? ¿Cómo media esta figura la relación entre memoria,

⁷² Si bien el mundo académico se ha visto sumergido en una pugna por determinar cuestiones como la posibilidad o imposibilidad de testificar, la estrategia idónea para narrarlo e incluso la misma utilidad del propio acto de testimoniar para el sujeto, en *Auschwitz and After* (1995), Charlotte Delbo manifiesta su convicción de que es necesario “hacer ver” o “il faut donner á voir”.

texto, trauma y derecho? Es más, ¿se presenta el trauma de la jurista como uno individual o uno colectivo que busca reparaciones a nivel político? ¿Quién es el culpable de estos traumas y qué medidas de justicia se exigen? Partiendo de estas preguntas, termino aproximándome al leitmotiv de los muñecos de guiñol como mecanismo literario que somete a interrogatorio lo que Roberto Esposito acuña como el “dispositivo de la persona”. Según Esposito, este dispositivo emana de una concepción dualista, desde la tradición política liberal, de la persona legal (mente/razón versus cuerpo/animalidad). Esta concepción da lugar, inherentemente, a mecanismos de personalización y despersonalización (animalización o mercantilización). Argumento que Arnáiz arremete contra la ineptitud de la categoría de la persona legal como sujeto de derecho, formulada, como bien teoriza el dispositivo de Esposito, a costa de la primacía de la razón-persona sobre la emoción-cuerpo. Con ello, se desestabiliza el culto al individualismo, o la creciente personalización, del liberalismo capitalista implementado en España desde el tardofranquismo. Desde el ámbito de la memoria histórica, esta individualización entra en auge desde la década de los 90 con la proliferación del discurso de los derechos humanos como horizonte político.

De manera que me acerco a la obra memorialística de Arnáiz como una reformulación de la categoría de la persona legal que tiene mucho que decir al sistema jurídico de las sociedades neoliberales del presente. Es precisamente esta línea anti-neoliberal la que se resiste a la neutralización de *Retrato hablado* o a la tendencia de sustituir el componente político radical de la producción literaria del exilio republicano por el cultural (Balibrea, Gómez López-Quiñones). El proyecto político de Arnáiz reemerge como transnacional y transhistórico evidenciando la urgencia de repensar la

categoría jurídica de la persona. En el 2018, estamos siendo testigos de la creciente pérdida de memoria de una Europa que da la espalda a refugiados sirios, mientras que en Estados Unidos se exagera la deshumanización de los inmigrantes indocumentados menores de edad a raíz de la polémica separación de familias. Las violaciones de los derechos humanos amparadas legalmente por la política de “cero tolerancia” estadounidense, aunque también en el ámbito extrajudicial, dejan al descubierto la ineptitud de un sistema jurídico basado en la categoría de persona—con una gradación de mayor grado de persona a menor—como repositorio individual de derecho.

En las próximas páginas, pongo en marcha una lectura del empleo de Arnáiz del tropo de los muñecos de guiñol como la formulación de una ética jurídico-política que parta del “cuerpo viviente vulnerable”, en lugar de la categoría abstracta de la persona legal, como ente jurídico de derecho. Las memorias proponen el “cuerpo viviente vulnerable” como una categoría jurídica alternativa que politiza el trauma de una comunidad de madres militantes exiliadas: la pérdida de sus hijos como consecuencia de la guerra. Mi tesis es que Arnáiz postula el cuerpo viviente vulnerable como repositorio de derecho y categoría jurídica que en teoría termina con los mecanismos de personalización/despersonalización—y junto con ello, el individualismo y la privatización de la articulación neoliberal del discurso de los derechos humanos. Sin embargo, los tintes universalistas derivados de su marcado eurocentrismo e hispanismo de izquierdas le impiden teorizar la multiplicidad de cuerpos en base a su dispar vulnerabilidad.

Contra la impunidad legal: un retrato que arma el escenario jurídico de la memoria histórica

Un breve análisis del formato de juicio del texto memorialístico de Arnáiz esclarece cómo pretende insertarse en el cambio de paradigma de la memoria histórica hacia un lenguaje legal marcado por la teoría psicoanalítica del trauma. La obra se inaugura de la mano de un breve prólogo en el cual Arnáiz actúa como historiadora y abogada, explorando las raíces históricas del viejo mito sobre las dos Españas irreconciliables. Es ya en este paratexto donde la autora revela que narrará su historia en tercera persona desde la identidad falsa gracias a la que pudo salir de España poco después de la Guerra Civil y salvarse de la represión franquista que puso fin a la vida de su primer marido. La autora posiciona esta identidad falsa, a Luisa Julián, como su “yo” durante la contienda: “Por razones de la trama de la obra, la protagonista de esta narración, Aurora Arnáiz Amigo, figura con el nombre de Luisa Julián” (15). Con esta alusión a la trama de la obra en forma de pacto autobiográfico, el distanciamiento e imparcialidad que implica este desdoblamiento del sujeto inscribe ya desde la apertura una posible lectura del texto como espacio de justicia⁷³. De ahí que los paratextos (prólogo, aclaración, introducción, post scriptum, bibliografía anotada...) donde Arnáiz procede a modo de abogada contextualizando el testimonio de Luisa mantengan la narración en tercera persona impersonal, con excepción del ambiguo prefacio en primera personal plural en el que se hace imposible distinguir si la narradora es Luisa o Arnáiz.

⁷³ Para Philippe Lejeune, el pacto autobiográfico se refiere al contrato entre el nombre (el autor, narrador, personaje) y el lector, el cual definirá el género, el autor y lector implícito, además de la lectura de las relaciones de identidad expresadas por el uso de pronombres personales. Según el autor, la narración autobiográfica en tercera persona deberá obedecer a los rasgos distintivos del pacto de este género, puesto a que seguirá siendo leída como un discurso en primera persona. Véase “Autobiography in the Third Person” (1977).

A continuación, se da paso a una introducción en la que la autora se dirige a sus lectores a través de una carta. En ella, nos invita a leer el texto en la clave propuesta por el epígrafe que abre la obra: una cita del célebre historiador británico Hugh Thomas, autor de la obra seminal *The Spanish Civil War* (1961). La cita anticipa el ethos de la política de la memoria histórica de la década de los 90: “el pasado podrá ser enterrado cuando se conozca claramente la verdad al respecto” (Thomas en Arnáiz 21). Tal y como argumentan Alison Ribeiro o Jo Labanyi, influenciada por las teorías sobre el trauma psicoanalíticas, la memoria histórica en los años 90 se acerca al pasado silenciado como un fantasma que persigue al presente⁷⁴. El exorcismo interno de la narración en tercera persona de Arnáiz responde alegóricamente a esta forma de entender el pasado:

En 1939, perdida la guerra, la *protagonista* de esta historia dejó *encerrada*, en el *desván de la memoria*, *bajo siete llaves*, la *profunda herida abierta* de los sucesos que la llevaron a una nueva vida, con *otra personalidad ajena* a la de la *protagonista* de esta historia, en lugares en que todo era igual, pero diferente. ¿Quién *fui... fui... fui...?* ¿Por qué estaba *allí...allí...allí...?* [énfasis añadido] (21).

Arnáiz declara que intentó superar el pasado a través del olvido (“encerrada, en el desván de la memoria”) o volviendo a las memorias de León, a través de la *memoria del olvido* que la exiliada comunista contrapone a su *memoria melancólica*. Pero las “siete llaves” no son suficientes para enterrar ese pasado: la guerra se teoriza, siguiendo la teoría clásica del trauma, como una “profunda herida *abierta*”. Este tratamiento de la guerra como trauma se refuerza con las posteriores interrogaciones. El lenguaje empleado por Arnáiz para formular estas preguntas, la repetición (“fui... fui”) y la elipsis, se asemeja a la conceptualización de Cathy Caruth de la temporalidad del trauma. En *Unclaimed*

⁷⁴ Veáanse Labanyi “Memory and Modernity in Democratic Spain: the Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War” (2007) y Ribeiro *Embodying Memory in Contemporary Spain* (2014).

Experience: Trauma, Narrative, and History (1996), Caruth argumenta que la estructura repetitiva del trauma responde a que, al ser el evento traumático incomprendible en el instante en que se registra, retorna (*belated arrival*) a modo de fantasma: “what returns to haunt the victim, these stories tell us, is not only the reality of the violent event but also the reality of the way that its violence has not yet been fully known” (6)⁷⁵. La “profunda herida abierta” de Arnáiz se manifiesta repetitivamente en el presente como un evento todavía incomprendido (“quién”, “por qué”, las elipsis) o en palabras de Khana, un “surplus” que amenaza al sujeto (“quién fui”, “otra personalidad ajena”).

Este apartado, la introducción, funciona paralelamente para que la narradora introduzca y sitúe a Luisa Julián como sujeto histórico cuyo trauma personal es epítome de los traumas colectivos del siglo XX, ligando la Guerra Civil Española con la Segunda Guerra Mundial: “[La causa del pueblo español (1936-1939)] comenzó como una guerra civil y acabó convirtiéndose en el prelude de la Segunda Guerra Mundial” (21). En el prefacio que le precede, la tercera persona impersonal se torna en un “nosotros jóvenes republicanos”. Al igual que en la introducción, la narradora se vale de este espacio textual para transferir agencia histórica y política a Luisa/Arnáiz, posicionándola como integrante del cuadro 5/c +1 de las Juventudes Socialistas durante la Segunda República. Estas descripciones se instrumentalizan para criticar la sociedad patriarcal española de los años 30, sobre todo en materia de mujeres en política: “Si bien se denominaba 5/c +1, en realidad debió ser +2. La sociedad española de entonces era ancestralmente machista.

⁷⁵ Para unas críticas recientes de la teoría clásica del trauma de Caruth, véanse Michelle Balaev *Contemporary Approaches in Literary Trauma Theory* (2014) y Gert Buelens et al. *The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism* (2013).

Quizás por ello pesó en el subconsciente de los componentes de la cédula dejar así la denominación” (26).

El “retrato” propiamente dicho comienza en el primer capítulo, “Esther Jiménez y los rediles”, con la narración “in media res” de Luisa en el tren intentando llegar a Barcelona tras la caída de Madrid en marzo de 1939. Con el comienzo del relato autobiográfico el tono de la narradora sufre una transformación: se deja atrás el tono de imparcialidad de la tercera persona impersonal para dar cabida a un tono íntimo. Este tipo de narración en tercera persona, a diferencia de la voz impersonal de la introducción, recrea a nivel textual el sujeto traumatizado fragmentado. Paralelamente, este espacio de enunciación delinea un distanciamiento para que Arnáiz intente narrar su trauma vía Luisa. Desde esta distancia, se estructura la trama en torno al viaje del tren de Luisa. Sin embargo, la linealidad del relato es interrumpida por la espontaneidad de múltiples recuerdos de Luisa, sin otro anclaje temporal que su memoria inmediata de los tres años de guerra. Dicho de otra forma, la estructura elíptica que perturba la linealidad del viaje en tren simula la operativa de la memoria (del trauma): la voz de un yo-guerra-Luisa Julián irrumpe en un yo-posguerra-presente para atrapar a Arnáiz, por medio de un torbellino de recuerdos, en el espacio liminal al que se refiere Delbo. Arnáiz se posiciona como narradora, pero también, al igual que el lector, como recipiente de las ráfagas de recuerdos de Luisa. De esta manera, la autora delinea una estrategia para hacer frente al trauma elusivo y narrarlo. Una estrategia crucial en esta sección, ya que, se presenta el gran trauma de las memorias: la muerte de su bebé Carlitos bajo arresto domiciliario tras el Golpe de Casado 1939.

En los siguientes tres capítulos—“El País Vasco y Castilla” y “De Guadalajara a Madrid”, “La salida”—la trama del tren continúa. Mientras que Luisa intenta llegar a Madrid separada de su marido José Cazorla (1903-1940), gobernador de Guadalajara, la narradora en focalización grado cero desvela los recuerdos de ésta. Se hace especial hincapié en su participación en las Juventudes Socialistas desde la Segunda República; su papel en la Agrupación de Mujeres Antifascistas; los enfrentamientos entre nacionalistas y socialistas que marcaron su infancia en la margen izquierda, la zona obrera del País Vasco; o la pérdida de su bebé durante la guerra y su breve encarcelamiento. Los últimos dos capítulos (“En Francia” y “México”) versan sobre su exilio temporal en París, el encarcelamiento de su marido y su llegada a México vía la República Dominicana. El último capítulo, donde se retrata al republicano en México y la condición ontológica del “transterrado”, pone fin al desdoblamiento del sujeto con una primera persona que remite al yo-posguerra. Las últimas páginas se establecen como cementerio simbólico de exiliados por medio de la narración de los vínculos afectivos que construye la narradora con ellos. En esta sección final, sobresalen los apartados en los que se recurre a la primera personal plural para esbozar una comunidad de mujeres transterradas que tuvieron que hacer frente a las muertes de sus hijos durante las guerras del siglo XX.

El tono histórico y la forma de “juicio” de la narración autobiográfica, o el acto de testificar, se refuerza retrospectivamente en el post-scriptum. En éste, se retoma la tercera persona impersonal de la introducción para posicionar a la narradora como abogada: “la autora ha recogido dos versiones de lo que ocurrió. Las dos son versiones distintas y no se excluyen. Según la primera, llegando a Madrid Carloza y Torrecilla comenzaron a realizar su labor clandestina...” (277). A modo de abogada, la narradora postula

diferentes tesisuras alrededor del encarcelamiento y fusilamiento de su primer esposo Cazorla. A pie de página se revela la procedencia de las fuentes que le ayudan a esclarecer este crimen: epistolarios y conversaciones con los represaliados Clotilde Ballesteros (1918-2011), Melquiades Rodríguez Chaos (1919-¿?), José Izquierdo Pascual (¿?) y Antonio Buero Vallejo (1916-2000). Según el relato que se recoge a través de estos testimonios, a Cazorla se le incluyó en el expediente del Ejército de Levante, aunque más tarde, por razones no expuestas, lo desglosaron para crearle uno propio (279). Lo delató un pariente y tras ser sentenciado a muerte, fue internado en la prisión de Conde de Toreno junto con otros presos políticos como Miguel Hernández. La narradora-abogada explica que había dos leyes franquistas por las que se indultaba a algunos condenados a muerte: la minoría de edad y el tener algún pariente asesinado por los republicanos. Ninguna de éstas era aplicable a Cazorla. Fue asesinado por la policía franquista poco después.

A esta sección le sucede una bibliografía anotada que incorpora a los personajes históricos del relato y la literatura sobre la guerra civil, lo cual valida la doble función de la autora como historiadora y abogada. La obra se cierra con un reclamo de “justicia” alrededor de la muerte de su bebé Carlitos a través de una carta de José Miguel López Villalba de 1994. En ella, se facilita la documentación médica oficial sobre Carlitos, “La causa de la muerte de su hijo fue eclapsia: un ataque convulsivo que sufren las mujeres embarazadas o recién paridas de los niños” (301). Una nota a pie de página acentúa la falsedad de este parte médico oficial: “este dictamen médico oficial es totalmente incorrecto, según se ha explicado en el contexto del relato” (301). La obra se clausura posicionándose como testimonio que esclarece el funcionamiento del dictamen médico

oficial como mecanismo para ocultar las raíces políticas de la muerte de Carlitos. El “contexto del relato” sitúa el fallecimiento de su hijo junto con el de su marido como crimen político, si bien el de Carlitos es un resultado colateral de la represión de las tropas casadistas. *Retrato hablado* se cierra con una tercera persona impersonal que, a modo de abogada, posiciona retrospectivamente la narración autobiográfica del sujeto traumatizado como testimonio para enjuiciar a los responsables de estos crímenes. Al menos, se apunta la necesidad de impartir medidas de justicia restaurativa que reconozcan oficialmente la causa política del fallecimiento de las víctimas.

El grito de justicia que lanza la transterrada a mediados de los 90 al clausurar su obra memorialística coincide con la creciente crítica de lo que se ha concebido como uno de los principios fundacionales de la Transición: la Ley de Amnistía de 1977⁷⁶. Esta ley, frecuentemente denominada “Pacto del Olvido”, “Pacto del Silencio” o amnesia, otorgaba impunidad a las fuerzas represivas del franquismo. Esto ayudó a construir el mito de la Transición como un proceso pacífico que necesitaba dejar atrás el pasado para asentar la democracia. Es por ello que en las dos últimas décadas se ha convertido en pieza central del creciente pensamiento crítico sobre la Transición. A ella se le atribuye la imposibilidad de alcanzar cuestiones de justicia transicional. Por un lado, esta ley bloquea la posibilidad de implantar un modelo de justicia retributiva-punitiva vía juicios y sentencias judiciales. Por otro, castra la plena aplicación de un modelo de justicia restaurativa vía Comisiones de la Verdad que esclarezcan los actos de represión

⁷⁶ Esta legislatura es fruto de las negociaciones entre la línea “suave” de la derecha, la Unión de Centro Democrático formada por una generación joven de líderes políticos franquistas, y la izquierda moderada (Partido Socialista Obrero Español y el Partido Comunista Español) unida con los partidos nacionalistas vasco y catalán. Tuvieron lugar tras la legalización de estos últimos partidos y las elecciones generales de 1977, en la cuales Adolfo Suárez, del partido de la Unión de Centro Democrático, se consolida como el primer presidente democráticamente elegido tras la Guerra Civil (Aguilar y Payne 4-5).

franquista con el fin de otorgar reconocimiento oficial del daño psicológico y físico causado a las víctimas. Respondiendo a lo que ya se ha establecido como consenso dentro de la academia, en *Revealing New Truths About Spain's Violent Past* (2016), Paloma Aguilar y Leigh A. Payne argumentan que el “Pacto del Olvido” suscitado por la Ley de Amnistía explica la resistencia estatal y la tardía puesta en marcha de medidas gubernamentales cimentadas en la justicia transicional, ya sea restaurativa o retributiva.

A la hora de escribir sus memorias en la década de los años 90, Arnáiz, consciente de este panorama legal, denuncia la Ley de Amnistía. En el prólogo, tras hacer un balance de la historia contemporánea de España, la autora alaba la democracia consolidada en España tachándola, en un principio, de espléndida. Pese a ello, asevera su perseverancia en tratar de enterrar la estampa de violencia y odio que carga como lustre: “La [democracia] contemplaríamos sin que se *nos nublara la vista*, de haberse logrado por la *vía conducente de la paz y el amor* entre los españoles. No tendríamos que *recordar, deteniendo nuestra mirada* en aquellos hombres y mujeres que, de 1936 a 1939, dieron todo por conseguirlo” [énfasis añadido] (18). Esta declaración refuerza el formato jurídico de los paratextos de las memorias al recriminar la ausencia de un marco de justicia transicional (“vía conducente de la paz”). Los transterrados ven el lado oscuro del presente democrático de España: su mirada *se detiene* en el pasado violento (los fallecidos en defensa de la república) para alumbrar la incapacidad del país posdictatorial de lavar su imagen teñida de sangre. Este es precisamente el gesto de la narradora-abogada en el post scriptum: a través de testimonios de presos políticos, esclarece los crímenes franquistas que siguen *nublando* la España posdictatorial. *Retrato hablado* coincide con Zambrano en caracterizar a los exiliados como “memoria que

rescata” (la democracia “nos nublara la vista”) y al igual que *Memoria de la melancolía*, lanza el imperativo de recordar el pasado como denuncia de un presente neoliberal que lo desecha.

Habría que esperar más de media década desde la publicación de las memorias de la jurista para que el estado español pusiera en marcha una serie de modestas medidas de justicia restaurativa. No por ello se cuestionaba el mito de una Transición armoniosa. En 2002, durante la legislatura del Partido Popular, el Parlamento condenaba públicamente la represión franquista remarcando que *todos los españoles fueron víctimas de la guerra*. Es decir, esta narrativa terminaba perpetuando discursivamente la impunidad legal de los crímenes franquistas. Al mismo tiempo, alentaba a mantener intacto el espíritu reconciliatorio de la Transición para asegurar la democracia⁷⁷.

Pero la pieza más sustancial de estas iniciativas es sin duda la legislatura popularmente conocida como Ley de la Memoria Histórica de 2007. Esta medida vio la luz bajo el mandato del Partido Socialista Obrero Español con el entonces presidente José Luis Rodríguez Zapatero⁷⁸. A grandes rasgos, la ley postulaba las siguientes medidas de justicia reparativa: modestas reparaciones financieras para las víctimas del franquismo y sus familiares; ayuda estatal en la exhumación de fosas comunes; prohibición de símbolos franquistas en lugares públicos y la concesión de ciudadanía a los descendientes de exiliados españoles y de las Brigadas Internacionales (Faber *Memory Battles* 59). No obstante, tal y como apuntan Aguilar y Leigh, la Ley de la Memoria Histórica ni anula las

⁷⁷ Cuestión que, según Aguilar y Payne, revela una visión de la justicia transicional como una amenaza para la reconciliación nacional a la vez que obvia la asimetría de poder resultante de 40 años de dictadura (13-14).

⁷⁸ La nomenclatura oficial de la Ley de Memoria Histórica de 2007 es *Ley por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura*.

sentencias de los juicios políticos franquistas que ella misma califica de ilegítimos ni establece una Comisión de la Verdad que permita un proceso de justicia restaurativa oficial, sistemático y público, mucho menos un proceso de justicia retributiva o punitiva (14-15).

Independientemente de sus limitaciones jurídicas y políticas, estas paulatinas iniciativas estatales de justicia restaurativa responden a un giro significativo en la forma de entender la memoria histórica. Según explica Alison Ribeiro en *Embodying Memory in Contemporary Spain* (2014), estas medidas vienen de la mano de tres fenómenos. En primer lugar, para la década de los años 90 existe un discurso legal internacional sobre los derechos humanos al que se adhiere la izquierda cuando, tras la caída del muro de Berlín, reformula sus prioridades políticas. En segundo, los casos de justicia transicional de Argentina y Chile influyen la forma de pensar la memoria histórica en España. En tercero, la generación de la guerra es relevada por de la “generación de los nietos” (18), quienes, como apuntan Aguilar y Payne, no tienen memoria directa del conflicto armado pero poseen un sentimiento fuerte de justicia transnacional (9). En *Memory Battles of the Spanish Civil War: History, Fiction, Photography* (2018), Sebastiaan Faber añade otra coordenada histórica de suma importancia para destapar la dimensión política que acompaña el proyecto de memoria histórica en España: la proliferación de colectivos activistas desde los años 90 y especialmente, tras la crisis económica de 2009. Estas organizaciones políticas cuestionan los cimientos democráticos del país, demandando exhumaciones o reparaciones a las víctimas de la represión. Es por ello que, para Faber, prepararon el terreno para el posterior movimiento de los *Indignados*, o el 15-M, en 2011 y la aparición del partido político *Podemos* (2).

Sin embargo, una década más tarde, la justicia transicional sigue siendo una asignatura pendiente. En 2010, el Consejo General del Poder Judicial inicia los trámites para suspender al juez Garzón. El CGPJ invoca, además del caso de emolumentos pagados por el Banco Santander, la Ley de Amnistía de 1977. Se paraliza así definitivamente la investigación judicial que abre Garzón en 2008 entorno a los crímenes contra la humanidad cometidos durante el franquismo y la guerra⁷⁹. Tras 2011, bajo el Gobierno del Partido Popular, los subsidios a las asociaciones locales de la memoria para conducir exhumaciones han disminuido o han sido paralizadas (Aguilar y Leigh 14). En 2013, la Comisión por los Derechos Humanos de las Naciones Unidas recomendaba al estado español investigar todos los casos de desapariciones, procesar a los perpetradores y conceder reparaciones a las víctimas (Faber *Memory Battles* 87). Dos años más tarde, este organismo volvía a condenar la ausencia de justicia transicional, denunciando el incumplimiento por parte del estado español del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (86). La polémica continúa, sobre todo, tras la reciente propuesta de exhumar los restos de Franco.

A lo que sí que ha dado origen este giro hacia el ámbito jurídico ha sido a una vertiente de la crítica que advierte sobre el riesgo de este cambio de paradigma: lo jurídico puede transformarse en otro mecanismo de neutralización del componente político de la memoria crítica. El lenguaje jurídico de las memorias de Arnáiz permiten examinar si lo que algunos críticos tachan de “judicialización de la política”, o el giro jurídico de la memoria histórica, termina necesariamente tornándose en otro mecanismo de neutralización política de la memoria crítica. En “A Secret Agreement: The Historical

⁷⁹ Para un examen detallado de este caso judicial y la suspensión de Garzón, véase Faber *Memory Battles* 2018.

Memory Debate and the Limits of Recognition” (2012), Antonio Gómez López-Quiñones define este proceso como uno en el cual “different judicial instances are resolving political ambitions, but on the condition of previously *depoliticizing them through the purportedly unadulterated lenses of legalistic reasoning*” [énfasis añadido] (99).

Al igual que Balibrea, Gómez López-Quiñones enmarca esta tendencia bajo el paradigma de recuperación-integración que ha gobernado la política de la memoria histórica, pero sitúa el auge del discurso de los derechos humanos como principal agente de la privatización de la memoria y su consecuente asimilación al discurso neoliberal (93). La visión de Gómez López-Quiñones es que el discurso de los derechos humanos se sustenta sobre la tradición liberal política (Locke, Stuart Mill, Smith, Kant...) y su individualización, o individuo singular como repositorio exclusivo de derecho. Ello se traduce en una visión individualista del ser y en la privatización de su sufrimiento (94), es decir, las demandas políticas se neutralizan al tornarse en peticiones de víctimas que denuncian la violación de sus derechos humanos. Desde una mirada transnacional al boom de la memoria, Enzo Traverso llega a una conclusión similar. Según Traverso, la categoría de la víctima es la que se sitúa desde los años 90 en el centro del debate para dominar nuestra visión de la historia y reforzar una serie de valores de las democracias liberales (pluralidad, tolerancia y los derechos humanos) (15). A ello se le añade que, al posicionar a estas figuras como meras víctimas de un sistema que atentaba contra sus derechos humanos, se eclipsa la memoria de sus luchas políticas, “the memory of the Gulag erased that of revolution, the memory of the Holocaust replaced that of antifascism, and the memory of slavery eclipsed that of anticolonialism: the remembrance

of the victims seems unable to coexist with the recollection of their hopes, of their struggles, of their conquests and their defeats” (10).

Cabe subrayar que con este ángulo crítico no busco poner en cuestión la utilidad de la justicia transicional ni abogar por desecharla, sino interrogar los efectos políticos de este cambio de paradigma de la memoria histórica. Como señalan Aguilar y Payne—y corrobora la nota a pie de página que cierra las memorias de Arnáiz—las medidas de justicia reparativa (Comisiones de la Verdad) tienen un efecto terapéutico para las víctimas y sus familiares (15). No obstante, considero que el estudio del exilio político del 39 necesita responder críticamente a la preocupación expresada por López-Gómez Quiñones y Traverso, entre otros, sobre el giro hacia el ámbito jurídico. ¿Plantea *Retrato hablado* el ámbito jurídico como herramienta para solucionar los problemas políticos derivados del pasado violento de España? ¿O consigue, desde el ámbito literario, problematizar la judicialización de la memoria? Mi intención no es situar, siguiendo los postulados de la teoría clásica del trauma, la narración del evento traumático como mero instrumento para iluminar los límites del lenguaje. Pero creo necesario el separar *el cómo* se instrumentalizan políticamente los textos memorialísticos que tornan hacia el lenguaje jurídico para narrar un pasado violento del *qué nos* dicen estos textos sobre este ámbito y el trauma.

La estética del duelo femenino: memoria, texto y trauma

Con el fin de examinar la postura de *Retrato hablado* ante la judicialización de la política y su privatización del sufrimiento, comienzo deteniéndome en cómo se entiende el trauma en este texto. ¿Es el trauma reparable vía el ámbito jurídico? Para Arnáiz, la

guerra es una “profunda herida abierta” que se intenta encerrar en el “desván de la memoria” o superar a través de *la memoria del olvido*. El desdoblamiento del sujeto delinea un distanciamiento para que la autora recurra en los paratextos a una tercera persona impersonal que pretende hacer un exorcismo del trauma de Luisa, proporcionando pruebas que inculpan a los responsables del fallecimiento de su primer marido e hijo. Pero, al igual que la memoria “a medio apagar” o melancólica de León, el trauma retorna a modo de fantasma para distorsionar la narración del pasado (“las imágenes del pasado como muñecos deformados”) y amenazar su estatus de persona (ella como guiñol).

Rabioso, rápido, deformado: el trauma como abismo

Esta concepción del trauma como incontenible se incorpora a la estructura formal del texto, aproximándose a las características que, como discutía en el capítulo anterior, Ewa Plonowska Ziarek le atribuye a la estética del duelo femenino. El desdoblamiento del sujeto articula una narración autobiográfica en tercera persona que preserva a nivel textual la herida abierta de la guerra civil. En los cuatro primeros capítulos, Arnáiz va tejiendo desordenadamente sus recuerdos a través de la memoria distante e inmediata de una Luisa viajando en tren, lo cual desemboca en una polifonía de voces simulada que deshace la constitución discursiva de un sujeto autobiográfico unitario. Esta multiplicidad de voces, en ocasiones inseparables, emana del simulacro de monólogo interior narrado que ejecuta el desdoblamiento del sujeto traumatizado:

Se hizo un silencio en el monólogo interno de Luisa. Se esfumaron las imágenes de Montseny, y la de la pobre Hildegart, y quedó la marioneta que subía y bajaba desde el techo hasta la parte alta del respaldo del asiento, *ensanchándose su figura*

o *alargándose rabiosamente con movimientos rápidos*. ¡Pobre, querida Hildegart!
Lo de la liberación sexual se fue extendiendo... (76).

En este pasaje, el leitmotiv del guiñol se carga de carácter meta-narrativo para referirse, alegóricamente, al lenguaje del trauma que marca la narración autobiográfica. Al igual que el guiñol (rabioso, rápido, deformado), a lo largo del texto los recuerdos traumáticos irrumpen en la narración con repentinos y frecuentes cambios de voz. ¿A través de qué voz, la de la narradora o la de Luisa, se extrae un juicio de valor sobre la situación de Hildegart (“¡Pobre, querida Hildegart!”)?

Con el lenguaje del trauma desde el que se articula el simulacro de monólogo interior narrado, *Retrato hablado* se acerca, pero no sin complicar, al lugar de enunciación y recepción que le atribuye Lejeune a la narración autobiográfica en tercera persona:

The reader will refer all the variations in the enunciation back to *a single enunciator*, and *all the games of focalization will suggest that the author is looking at himself* as if he were a spectator at a private performance given behind closed doors, although the scene he presents may mime the intruding gaze of someone watching from an auditorium. But we are truly in the auditorium, and we are seeing the *ventriloquist's tricks, the posturings in front of a triple mirror of someone who remains enclosed* [énfasis añadido] (40).

En el caso de las memorias, el lector no termina reconstruyendo un sujeto unitario autobiográfico o en palabras de Lejeune, no se anula la distinción entre narradora y ventrílocuo para leer la tercera persona en clave de primera persona. Tampoco consigue el simulacro de monólogo interior narrado desligar a Luisa de la autora, es decir, interpretar la tercera persona como desligada de la primera persona. Lo que se presenta es la voz de una narradora traumatizada, atrapada en el espacio liminal entre “yo-guerra-Luisa” y “yo-posguerra”, que no consigue controlar completamente la voz de su “yo-guerra-Luisa”. Dicho de otra forma, el triple espejo al que se refiere Lejeune es, en

palabras de la autora en un pasaje posterior del viaje en tren de Luisa, un espejo deformado por el trauma y la memoria: “con los ojos abiertos o cerrados, daba igual. *Las figuras* las tenía Luisa enfrente de ella, *distorsionadas*, como si provinieran de *un espejo cóncavo*” [énfasis añadido] (36). El trauma concentrado en el leitmotiv del guiñol distorsiona el recuerdo de Luisa y junto con ello, el de Arnáiz. La figura del espejo formula la memoria como el anclaje de la identidad y por ende, un *espejo cóncavo* alegoriza la crisis de identidad del sujeto autobiográfico provocada por el trauma. De ahí la fabricación de una polifonía de voces que recrea a nivel textual la pugna interior de la autora.

Además, si el auditorio de Lejeune se entiende como el marco del relato, en *Retrato hablado* el formato de juicio de los paratextos torna el auditorio en un palacio de justicia teatralizado que se aproxima a los postulados de Soshana Felman sobre el funcionamiento del trauma en un juicio. En *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century* (2002), Felman defiende que el trauma se presenta en el palacio de justicia a modo de fantasma para transformar el juicio en “veritable theaters of justice” (4), repitiéndose la propia estructura del trauma que el juicio intenta reparar y contener. Se dramatiza así la relación entre trauma y ley. En un principio, el juicio intentaría crear alrededor de este abismo “a new historical and legal consciousness” (164), pero, según Felman, la *justicia literaria* sería la única capaz de testificar acerca de este abismo entre ley y trauma: “the literary text *casts open the abyss* so as to let us look, once more, into its depth and *see its bottomlessness*” [énfasis añadido] (95). En *Retrato hablado*, la tensión entre la tercera persona impersonal de los paratextos y la polifonía de voces de la tercera persona “personal” del testimonio propiamente dicho inscribe en el

texto este abismo. El trauma irrumpe en el relato, el retrato de Luisa Julián, señalando la incapacidad del ámbito jurídico, el marco proporcionado por los paratextos, para contenerlo en una narración lineal y coherente.

Con ello, la técnica del desdoblamiento del sujeto de Arnáiz desemboca en una estética de duelo, similar en este punto a la de León pero con otro lenguaje, que incorpora el trauma la estructura formal del texto para recrear a nivel textual su irreparabilidad. Del simulacro de polifonía de voces se esboza una estructura elíptica, anti-lineal, que torna el texto en el “campo de batalla” al que se refiere Plonowska Ziarek⁸⁰. En este sentido, la etiqueta de “libro desarreglado” de la comunista exiliada es aplicable a la narración del trayecto en tren de Luisa. En estos cuatro primeros capítulos centrales, se sobreponen múltiples espacios y tiempos a través de un juego entre los diferentes procesos de la memoria que corresponden a cada “yo” dentro de la multiplicidad de “yo-s” del sujeto traumatizado. Los postulados de Delbo sobre las diferentes operaciones de la memoria de la experiencia traumática son útiles para descifrar este juego. Para Delbo, existen dos tipos de memoria: la profunda y la ordinaria. Mientras que la memoria ordinaria está a la merced del sujeto actual, la memoria profunda se refiere al sujeto de Auschwitz (xi), lo que se asemeja a la memoria “encerrada, en el desván” que Arnáiz liga con Luisa. El sujeto fragmentado por el trauma estaría atrapado en un espacio liminal entre estas, algo de lo que hace eco la narradora al referirse a los pensamientos de Luisa sobre la guerra durante el trayecto ferroviario por medio de la siguiente metalepsis: “como si más que imágenes fueran *sucesos reales*, como si más que revivirlos se tratara de *vivencias que no procedían del pasado sino del presente vivido*” (154). En otras palabras, los pasajes en los

⁸⁰ Mi reflexión sobre la estructura narrativa elíptica es fruto de una conversación con Cecilia Enjuto Rangel.

que la narración en tercera persona adquiere un carácter meta-narrativo vuelven a teorizar la temporalidad del trauma, parafraseando a Caruth, como una que llega con retraso para experimentarse como parte del presente.

No obstante, para Delbo, el sujeto atrapado en ese espacio liminal cuenta con otras dos herramientas de la memoria para transmitir el trauma: la memoria externa y la memoria de los sentidos. La primera, la externa, se conceta con la memoria ordinaria ya que refleja la habilidad para pensar o razonar. Con el empleo del desdoblamiento del sujeto, Arnaiz recurre a la memoria externa y ordinaria. El marco de la narración autobiográfica (los apartados de presentación, prólogo, introducción, post scriptum y bibliografía anotada) pone en marcha la operativa de la memoria externa para validar su función como abogada que presenta, desde el “la tercera persona impersonal” de la justicia, el testimonio del sujeto traumatizado (la sección principal que componen los capítulos centrales).

Pero esta técnica no implica ni una resolución conciliatoria del sujeto ni una desarticulación del trauma. En la narración autobiográfica de la sección principal irrumpe la memoria de los sentidos, la cual, según Delbo, va de la mano de la memoria profunda al preservar la cicatriz del horror e intentar trasmitirlo (xiv). Los sentidos— “estaba oscuro”, “no había posibilidad de moverse”, “el olor a sudor”, “silencio y oscuridad absolutos”—son los que incansablemente despiertan la memoria profunda de Luisa, tejiendo la estructura elíptica del relato. Sin embargo, a través del leitmotiv del guiñol, esta estructura elíptica se dota de carácter repetitivo: los sentidos devuelven a Luisa a la memoria profunda donde ha quedado registrado el recuerdo de “una horrorosa noche de frío y desolación”. En aquella noche, bajo arresto “domiciliario” (aunque no en

su domicilio), en medio de una soledad y silencio devastador, falleció su hijo: “Luisa mandó recado a la vigilancia, que urgía avisaran al doctor y que permitieran traer algo más de ropa de abrigo para la cuna. Nadie vino. La noche del deceso ardía en fiebre y los quejidos de la respiración se transformaron en estertores” (115). De las múltiples pérdidas que sitúan a la guerra como “profunda herida, abierta” es esta, el fallecimiento de su bebé, la que adquiere centralidad. Al igual que el asesinato de su marido Cazorla a manos de la policía franquista, la muerte de Carlitos se presenta como parte de la represión política que desencadenó la traición del General Segismundo Casado, a quien, junto con su aliado el anarquista Cipriano Mera (España 1897-Francia 1975), la autora tacha de traidores a la República.

Como es característico del discurso del trauma, el episodio de este fallecimiento se distingue por un hueco entre el antes y el después de los hechos. Acentuando las condiciones infrahumanas que padeció, la narradora recuerda que fue puesta bajo arresto domiciliario tras el Golpe de Casado a principios de marzo de 1939. Se la encerró junto con su bebé de 8 meses en una casa sin calefacción y sin ropa de abrigo. El tono de denuncia se exagera la noche que Luisa suplica en vano que su bebé reciba atención médica. El párrafo que prosigue versa sobre la situación en la que se encontraba Cazorla en el momento de la muerte de Carlitos, detenido en un pabellón de caza, y de ahí se remite a Luisa avisando a los vigilantes sobre la muerte de Carlitos:

En un pabellón de caza cercano a Mohernando, llevó Cipriano Mera a la alta dirección política y militar de Guadalajara y sus alrededores. Cazorla, Malaguilla, Torresdesillas, jefe de policía, entre otros. Cazorla durante los días que estuvieron juntos contó a Luisa cómo en este lugar y al negarse todos los allí concentrados a firmar su adhesión a la Junta Casado fueron obligados a cavar tumbas, donde, se les decía, serían enterrados si persistían en la negativa. Luisa bajó al entresuelo para que avisaran de la muerte del niño (115).

Esta elipsis cava un hueco narrativo alrededor de estos sucesos trágicos y la reacción del “yo biográfico”, pero despliega una cadena de significaciones afectivas que van rellenando ese vacío de manera fragmentaria a lo largo del relato a través de la aparición de los muñecos de guiñol. El leitmotiv del guiñol materializa lo elusivo de este trauma principal e inscribe en la estructura elíptica el carácter repetitivo de la memoria profunda, aquella que intentó encerrar en el “desván”.

De ahí la estética de duelo de las memorias de Arnáiz. La tensión provocada por el desdoblamiento del sujeto se recrea en la pugna entre la memoria profunda y la ordinaria: en lugar de superar el duelo hacia la muerte de Carlitos, la mediación estética recrea este proceso de duelo. Si bien las memorias pretenden esclarecer esta tragedia, su conexión con el leitmotiv del guiñol apunta hacia los límites del ámbito jurídico. La elusividad de los muñecos de guiñol, su polisemia y omnipresencia inexplicada inscribe un abismo en el texto que el lenguaje jurídico de los paratextos (las pruebas incriminatorias, los documentos falsos...) no alcanza a explicar.

En este sentido, *Retrato hablado* se acerca a las conclusiones de Gina Herrmann sobre los artefactos de memoria que adoptan un formato de juicio. En “Documentary's Labours of Law: The Television Journalism of Montse Armengou and Ricard Belis” (2008), Herrmann argumenta que los documentales de Armengou y Belis no señalan necesariamente la justicia retributiva como clausura ni el lenguaje legal como capaz de gestionar el trauma colectivo: “Armengou and Belis’s projects ask us to envisage a judicial order that undoes Francoist impunity while dramatizing such imaginings on a stage outside the realm of *punishability* ... Thus these programmes and their eponymous book versions lay bare the inherent irreparability of *survivalhood*” (2006). Pero, ¿se presenta

lo irreparable, o el abismo al que se refiere Felman, como algo colectivo o individual en las memorias de la jurista? Si el trauma principal de la obra es la pérdida de Carlitos, ¿se privatiza el sufrimiento de la autora provocado por esta pérdida o se exterioriza y politiza a través de la estética del duelo? Es decir, ¿se bloquea la privatización y depolitización de la memoria que López-Gómez Quiñones le achaca a la judicialización de la política?

Un trauma colectivo: la politización del sufrimiento de la mujer

De la misma manera en la que la trayectoria vital de Luisa Julián se caracteriza como política e histórica, la reivindicación de justicia que cierra su relato no se presenta al margen de la política. La muerte de Carlitos, tal y como señala la nota a pie de página final, es un crimen de represión política que todavía encubre el discurso oficial de la España posdictatorial, es decir, el relato no desliga este crimen de su componente político. Además, el trauma emanado por esta pérdida no se caracteriza como uno individual. El haber perdido un hijo en la guerra es la carga psicológica de un colectivo de exiliadas republicanas, lo cual, en gran parte, viene a explicar su incorporación a la estructura formal del texto⁸¹. Tal y como afirman Mónica Moreno-Seco y Alicia Mirabada en “Motherhood(s) and Memoirs Written by Women in the Spanish Exile” (2006), las separaciones o pérdidas familiares provocadas por la guerra dan lugar a una serie de

⁸¹ No cabe duda de que la centralidad que adquiere este trauma alrededor del cual se pretende crear lenguaje permite distintos puntos de entrada al texto de Arnáiz. La autora no recurre abiertamente a la feminización y personificación de la “madre España”, una de las metáforas centrales del repertorio de la poesía de la Guerra Civil (ver Enjuto Rangel 2011 para un estudio detallado de esta metáfora). Sin embargo, el peso narrativo que recibe un parto complicado en medio del conflicto armado junto con el nacimiento de un niño marcado corporalmente por ello (hernia en la ingle) se podría explicar por su habilidad para funcionar como alegoría del futuro de una España amputada. No obstante, en lugar de partir de un análisis centrado en el potencial de la figura de la madre sacrificial para englobar simbólicamente la historia de un proyecto de nación alternativo, mi análisis se centra en su dimensión de género para examinar su conexión con el doble olvido de las mujeres exiliadas.

emociones en los sujetos exílicos que son indisolubles de su contexto político. Además, coincido con Moreno-Seco y Mira-Abad en que estas emociones, sobre todo en el caso de Arnáiz y León, ocupan un lugar central en la producción cultural del exilio que no ha recibido la debida atención crítica (70).

Uno de los apartados más sobresalientes de las memorias de la vascoespañola mexicana en el que se exagera el reclamo de exorcizar este trauma colectivo e inseparable de sus raíces políticas, es “Las tres Auroras en México” del sexto capítulo “México”. En éste, se expone la amistad que cultiva Arnáiz con Aurora Andrés (Francia 1912-México ¿?), la primera secretaria de Dolores Ibarruri, y Aurora Urrutia (País Vasco 1914- ¿País Vasco? 1975). Lo que tienen en común estas tres Auroras, según una narradora que retorna a la tercera persona aunque para referirse a Arnáiz, es el llevar “hasta el final de sus días, hasta el último aliento la tragedia del niño perdido” (254).

La siguiente sección, “Margarita Nelken en las calles de Ezequiel Montes y Lerma”, funciona para aumentar el número de mujeres socialistas y comunistas afectadas por esta pérdida, validándolas por medio del tropo comunista de madre sacrificial. Este tropo se elabora con las constantes referencias a la Pasionaria, el epítome de la madre militante comunista. En “The Hermetic Goddess: Dolores Ibárruri as Text” (1998), Gina Herrmann analiza la construcción del mito de Dolores Ibarruri como *mater dolorosa* que, al estilo estalinista, se convierte en mártir de la causa. Su exitosa elevación a héroe internacional y atemporal se explicaría, según Herrmann, gracias a la síncretismo entre el tropo del mártir comunista y el de la madre sacrificial:

The woman who could replace the Virgin Mary was Dolores, La Pasionaria, whose birth name and pseudonym resonated with the imaginary of maternal martyrdom in a country whose fervent veneration of La Macarena, la virgen de los dolores is a cultural stereotype. She became the emblem of sacrifice in a civil war

whose victory required, above all things, the willingness of women to hand over to death their sons and their men (194).

Como explica Herrmann, este tropo fue crucial para movilizar la participación de la mujer durante la guerra civil. Posteriormente, en la Guerra Fría, se convierte en eje para legitimar el pacifismo activo de la lucha comunista anti-imperialista en base al maternalismo social. Arnáiz se vale de este tropo de la madre militante sacrificial para politizar y colectivizar la pérdida de su hijo. Recuérdese que, tal y como discutía en el capítulo anterior, la maternidad seguía siendo eje de los discursos de identidad femenina de la izquierda durante los años 30. En lugar de tomar la maternidad como anclaje del modelo de género del discurso de la domesticidad, las memorias de la jurista recurren a este tropo para resaltar la valentía y lealtad de esta comunidad de mujeres al ser consecuentes, hasta el final de los finales, con sus ideales: “Su negativa a separarse del niño, a entregarlos a manos extrañas. Y en cuanto a su envío al extranjero, ¿y los demás niños que se tenían que quedar? ¿Por qué unos pocos se iban a beneficiar de lo que se avecinaba? Y si saliera ella con él, sería aún peor disfrutar de un privilegio como ese, ¿no era desertar? (112).

Al mismo tiempo, el duelo textual se extiende a aquellas madres cuyos hijos murieron combatiendo el fascismo en las filas de la URSS:

[Margarita Nelken] Nunca pudo superar la tristeza de la muerte de su hijo Santiago (Taguín, Santiaguín) y posteriormente la de su bella hija Magda. También Dolores perdió a su hijo Rubén. Los dos eran muy jóvenes cuando salieron para la URSS ... La muerte del hijo de Margarita estrecho aún más el afecto y admiración que siempre le tuve; desde que llegó a México comencé a visitarla (256).

De esta manera, la autora enmarca el duelo de estas mujeres como uno político: sacrificaron a sus hijos a favor de la lucha antifascista. Uno de los rasgos distintivos de

este grupo de mujeres es que, a pesar de englobar a aquellas que poseen el mismo pasado de defensa de la Segunda República, la base principal la constituye una falta. La pertinencia a esta comunidad es *lo que no poseen como lo común*, en lugar de la posesión de una propiedad como lo común. De ahí, se desprende una crítica al individualismo de la sociedad neoliberal y a los mecanismos de exclusión que acompañan a su noción de comunidad como posesión de propiedades distintivas. La estética del duelo de las memorias formula la comunidad aproximándose a la conceptualización de Roberto Esposito. En “Immunity, Community, Biopolitics” (2015), Esposito explica que, etimológicamente, el *communitas* está centrado en la falta o el *munus* como lo común: “*munus* as ‘law’ and ‘gift’ –and, more precisely, as law of the unilateral gift to the others” (np). Bajo estos postulados, la comunidad de Arnáiz es aquella unida por la pérdida de un hijo y el texto autobiográfico un espacio de duelo a modo de deuda hacia esa pérdida. En otras palabras, *Retrato hablado* es el deber ético, la ley del regalo unilateral, hacia el otro.

Esta maniobra problematiza la posibilidad de reparar los traumas colectivos del siglo XX vía el sistema judicial. Un procedimiento judicial de los responsables del fallecimiento de su bebé, si bien necesario al menos a nivel de justicia restaurativa, no sería suficiente para exorcizar este trauma colectivo. Ello se debe a que la estética del duelo del texto teoriza el trauma como incontenible, mientras que el contenido de las memorias delinea una comunidad de mujeres militantes cuyo sacrificio, la pérdida de un hijo por la guerra, no encaja con el lenguaje legal de víctimas y perpetradores. ¿Cómo buscar sujetos jurídicos concretos que culpabilizar y juzgar por el fallecimiento en combate de los hijos de Ibaruri y Nelken? ¿Y qué hay de aquellos niños, como el hijo de Urrutia, que murieron en el intento de ser evacuados a países de acogida como la URSS?

Lo que es peor: en vista de la imposibilidad de resolución judicial, ¿cómo encontrar una narración del pasado que palie el sentimiento de culpabilidad de las propias madres?

Un trauma colectivo en clave feminista

No obstante, ¿por qué se excluye al género masculino de la comunidad delineada por el trauma de la pérdida de un hijo? ¿Por qué se incluyen los nombres y apellidos de las madres militantes sacrificiales en lugar de mantener su nombre en el anonimato? Desde una lectura feminista, la decisión de excluir al género masculino del trauma central de la obra se manifiesta como un llamamiento político a valorar la voz del sujeto femenino exiliado. La estética del duelo de *Retrato hablado* elabora un espacio textual donde la exiliada pueda inscribir su sufrimiento en la historia y construirse discursivamente como sujeto político. Las memorias rescatan lo que queda al margen cuando la experiencia y la memoria encarnada de la mujer se transforma en fuente histórica de menor rango que la del sujeto autobiográfico tradicionalmente reconocido, el hombre. Pero, al mismo tiempo, el texto de Arnáiz documenta el cambio global que se venía gestando desde los 80 respecto al nuevo interés, que según Sidonie Smith, despierta el género autobiográfico de mujeres dentro del ámbito académico⁸². La inserción de las siguientes interrogaciones viene a corroborar esta tesis: “¿quién de *ellas sobreviviría para, en su día, poder contar?* ¿Serían Luisa y Esther? Y ¿desde dónde vendrían a hacerlo y en qué tiempo y lugar lo harían?” [énfasis añadido] (165). Con ello, la autora subraya la necesidad de un futuro testimonio contado por una de las dos mujeres: Luisa o su compañera de las Juventudes Socialistas con la que consigue escapar para exiliarse en

⁸² Véase Pilar Zabala “La palabra de Aurora Arnáiz” (2007).

París, Esther Jiménez (¿?).

Además, tal y como deja al descubierto el apartado final de la bibliografía anotada, Arnáiz, eminencia en materia de derecho en México, está al tanto de cómo su nombre no figura en el listado de exiliados que protagonizan el “boom de la memoria” de la década de los 90. En una entrevista con Pilar Zabala, Arnáiz explica las dificultades que encuentra a la hora de intentar publicar su poemario *Poesía en voz baja*: “no encuentro editorial. Yo la quiero publicar, ya lo creo. ¡Ay!, pero sí es una preciosidad, modestia aparte ... Pero no, no me la publican” (Pilar Zabala 514). Esta colección de poemas, la cual la autora califica como su verdadera obra maestra, no fue publicada hasta el año 2008. Su única novela, titulada *La inquieta vida de Doña Eloína*, continúa inédita⁸³.

En la introducción ya discutía que ha sido principalmente póstumamente, en la última década, cuando su obra ha comenzado a llamar la atención de académicos del exilio vasco. Aún así, el eco de su retrato hablado continúa, a día de hoy, esperando a tornarse en grito que la eleve al rango de figura popularmente reconocida en su País Vasco natal y resto de España. Arnáiz publica en México una extensa bibliografía en materia de derecho, la cual recoge José Ramón Zabala Agirre en *Non zeuden emakumeak? La mujer vasca en el exilio de 1936* (2007). Según Zabala, lo que explica el desconocimiento de la autora es que la mayoría de sus textos sean especializados y hayan sido publicados en México. No obstante, coincido con Zabala en que estos motivos no son suficientes para justificar el desconocimiento de la sociedad vasca sobre Arnáiz, “maila horretako intelektual baten lanak gure artean hain ezezagunak izatea ez da oso

⁸³ Por otro lado, frente a las más de 300 citaciones, de acuerdo con Google Scholar, de las memorias de Rafael Alberti, las de León no llegan a la cuarentena y las de Arnáiz a la treintena.

ondo ulertzen ... Hori guztia egia izan arren, ez da oso argigarria Euskal Herrian bere inguruan dagoen ezagutza urria ulertzeko” [No se entiende muy bien que los trabajos de una intelectual de tal calibre sean tan desconocidos entre nosotros ... A pesar de que todo eso es cierto [todos los motivos que dificultan su celeridad], no son suficientes para aclarar la falta de conocimiento hacia esta figura] (541).

Arnáiz es consciente del doble-olvido al que se enfrentan las mujeres exiliadas. El funcionamiento de la comunidad de madres militantes sacrificiales a modo de crítica feminista se corrobora a través de la técnica del “name-dropping”. Al igual que León, la transterrada vascoespañola mexicana se apoya especialmente en esta técnica al relatar su participación dentro del contexto político de los años 30. En “El mar de la memoria de Aurora Arnaiz” (2007), Bueno Martínez declara al respecto de la estética de las memorias que: “Aurora Arnaiz únicamente ha podido reconstruir ese trazo de su memoria autobiográfica mediante conversaciones con otros antiguos miembros de las JJ.SS.” (523). Pero es destacable que el listado de la vasca, sobre todo el dedicado a narrar su juventud durante la Segunda República (1931-1936) y la Guerra Civil, sea mayoritariamente de antiguas compañeras políticas, en lugar de antiguos miembros.

El texto se caracteriza por la preponderancia de nombres y fotos de mujeres. Entre ellas, figuran Dolores Ibarruri, Margarita Nelken, Hildegart Rodríguez o Fedérica Montseny, pero también otras no tan aclamadas como Esther Jiménez, Aurora Andrés, Aurora Urrutia o Veneranda García. El listado de nombres de mujeres de diversos rangos políticos, popularidad o clase económica funciona para validar al “yo” que escribe la autobiografía con el fin de trazar una genealogía de “mujeres” activistas de la época e inscribirse a sí misma junto con el resto de madres militantes que comparten su trauma.

De esta forma, como discuto en el capítulo anterior con respecto a León, se da continuidad a esta tradición literaria que venía gestándose desde el siglo XIX⁸⁴. Al mismo tiempo, la inclusión de Esther Jiménez o Aurora Urrutia, incluso el suyo propio, junto con mujeres que gozaron y gozan de más popularidad instrumentaliza esta fama para rescatar del olvido a aquellas privadas de ésta. Se pone así de manifiesto la ansiedad de la autora sobre el doble olvido que sufren *desigualmente* las transterradas en base a las diferentes variables que configuran su identidad. Es decir, el listado de la jurista añade el vector de clase a la opresión provocada por la variable de género⁸⁵.

Su listado es, además, consecuente con su identificación con la cultura exílica vasca de corte republicano: no establece ningún tipo de distinción en función de la procedencia dentro del estado español. Pero la autora no detiene su construcción discursiva como militante socialista en este punto. Retrata en detalle las pugnas entre socialistas y nacionalistas vascos de principios de siglo XX con el fin de presentar a un sujeto femenino que transgrede el exilio interno de las mujeres de clase media en los años 20 y 30. En el segundo capítulo (“En el País Vasco y en Castilla”), la narradora relata su

⁸⁴ En *A New History of Iberian Feminisms* (2018), Pura Fernández discute el empleo de esta técnica transatlánticamente durante el romanticismo con el objetivo de crear una hermandad lírica (191). Para un estudio detallado del desarrollo histórico durante el siglo XIX de esta y demás tradiciones literarias empleadas por escritoras con el objetivo de construir una genealogía femenina transatlántica véase su volumen *No hay nación para este sexo* (2015).

⁸⁵ Cabe remarcar que esta aproximación a la mujer indica que, para la década de los 90, la autora parece haberse retractado de declaraciones abiertamente esencialistas que recoge su anterior obra *Feminismo y femineidad* (1965). En ésta, en plena segunda ola feminista, Arnáiz incluye aseveraciones como la siguiente que han conducido a críticos como Joxe Ramón Zabala a tacharla de puntos de vista conservadores: “la mujer posee condiciones anímicas que la hacen propensa a la captación eidética, pero no a la conceptual” (15). No obstante, en una entrevista que se realiza en 2005 a propósito de su homenaje en el congreso “Mujer y exilio”, la autora se aleja de su diferenciación entre cerebro de hombre y de mujer, asegurando que: “entre los hombres y las mujeres no hay distinción. El cerebro no tiene más que materia gris. Hay hombres idiotas y mujeres fantásticas porque tienen materia gris” (Pilar Zabala 513). Así mismo, en las memorias no se hace mención de ninguna afirmación que respalde el determinismo biológico planteado en su anterior libro sobre el feminismo y la femineidad.

juventud en el País Vasco y su filiación con el partido socialista. Estos retratos unen parte de las desventajas de ser mujer con la necesidad de ser escoltada durante algunas de sus salidas fuera del hogar debido al clima conflictivo de finales de los años 20. Según la narradora, en ocasiones, Luisa y su hermana Palmira eran escoltadas por colegas socialistas para protegerse de posibles agresiones de nacionalistas vascos: “a veces en el momento de disparar te insultaban con el consabido “¡maquetos!” y hasta en alguna ocasión a Palmira y a Luisa les soltaron el consabido “¡judíos!” (61). Para Bueno Martínez, esta declaración (la cita mencionada) muestra cómo el exiliado queda ligado a lo “otro” a través de la identificación de Arnaiz con el judío, la cual aparece de nuevo en su poemario: “también en su poema nº44, del poemario *Dialógos imaginarios* (42) escribe: ‘YO TAMBIÉN SOY JUDÍA/la tierra cerrará nuestra abierta herida’. En este concepto de lo otro hay que incluir al exiliado” (520).

No cabe duda de que la codificación de su juventud en el País Vasco como una cercana a la alteridad esté mediada por la experiencia del exilio—a lo que claramente hace referencia la cita del poema y no necesariamente la anécdota de ser insultada. Pero “maqueto” (como “belarrimotxa”) era un término despectivo utilizado a comienzos del siglo XX para referirse a los inmigrantes españoles o sus descendientes, mientras que judío era empleado frecuentemente hacia los agnósticos. La propia autora deja bien claro el sentido que adquieren en sus vivencias estos términos: “se perteneciera al partido que fuere, o sin pertenecer a ninguno, se respiraba en el país el rechazo manifiesto o soterrado contra los de fuera, los “maquetos”, los extranjeros que lo eran por no haber nacido en cualquiera de las tres provincias vascongadas, ya se hablara el castellano o el vascuence” (74). Arnaiz provenía de una familia de clase obrera que emigró a Sestao, la zona obrera

del País Vasco donde se encontraban los Altos Hornos. Esto condicionó decisivamente su participación política, ya que, la gran mayoría de sus familiares trabajaban como obreros en la industria metalúrgica y su propio padre fue uno de los líderes sindicales de la huelga de 1917. Éste prosperó económicamente y dejó la fábrica para convertirse en representante de alimentos. La autora creció en una familia de clase media de orígenes obreros que pudo costearle la educación en el colegio progresista que dirigía en Bilbao Juana de Whitney (1854-1945), madre de María de Maeztu. La elección de esta institución de enseñanza respondía a un acuerdo entre su padre y la directora para excusar a sus hijas de la clase de religión, pero ello no frenó los desprecios de algunos miembros católicos, “había en el colegio un aire liberal y progresista, reconfortante, sin ninguna presión de condiscípulos, aún cuando, si Luisa y sus familiares se encontraban con varios de estos en la calle, desviaban la vista para no saludarles, mientras algunos de los padres los miraban con ira concentrada y por lo bajo decían aquello de ‘¡judios!’” (92).

Lo que dejan al descubierto estos retratos son los mecanismos discursivos que emplearon los nacionalistas vascos para caracterizar a su adversario político, los socialistas vascos, como el otro en base a su procedencia y/o agnosticismo. Paralelamente, salta a luz el mismo proceso a la inversa. La narradora de *Retrato hablado* califica a los nacionalistas vascos de “cavernícolas” (68), “trogloditas” que los socialistas tenían que modernizar:

Había que demostrarles a los curas y los frailes, a los ‘carcas’ y a las ‘emakumes’ [brazo femenino del Partido Nacionalista Vasco] también que no todos eran cavernícolas. Que en Bilbao, además de los perezagüistas [los afines a la línea comunista de Facundo Perezagua], de triste historia, había gente constructiva, progresista, que veía las cosas desde otro lado distinto, en una óptica diferente a la que se predicaba en la iglesia (62).

Además, se vale de esta yuxtaposición entre nacionalismo vasco-primitivo y socialismo-

progreso para posicionarse discursivamente como un sujeto femenino transgresor en materia de género. A la hora de relatar la participación de Luisa en la esfera política durante la República, se recoge la reacción de las “emakumes” a uno de sus mítines donde compartió podio con la activista feminista Hildegart Rodríguez (1914-1933): “Estas dos mocosas [Luisa y Hildegart], decían las emakumes, hablaban de lo que no tenían ni idea con ese desenfado que da la ignorancia. Pero Hildegart también hablaba de política. Al igual que Luisa, defendía *la participación de la mujer en las actividades sociales*. Esa era *la primordial liberación*, decía Luisa” [énfasis añadido] (75)⁸⁶. De manera similar a León, Arnáiz teoriza el exilio interno como la exclusión de la mujer de la esfera política de la nación a la vez que se postula como sujeto femenino que atenta contra esta estructura patriarcal.

La exclusión de los padres de la comunidad que delinea al referirse a su doble exilio posterior en México responde, por tanto, a la articulación de una estrategia literaria que arremete contra el doble olvido de la mujer exiliada. *Retrato hablado* se torna en un espacio de duelo textual femenino en el que el trauma colectivo femenino lleva nombre y apellido para incluir en la historia la participación política de la mujer. Pero, como comentaba anteriormente, la politización y colectivización del trauma provocado por la pérdida de su hijo va más allá: plantea el ámbito de lo jurídico como insuficiente para reparar este trauma. No obstante, tratándose la autora de una jurista experta en el lenguaje transnacional de los derechos humanos que marca la memoria histórica en los años 90, ¿se agota en esta aporía el potencial de su crítica al ámbito jurídico?

⁸⁶ Para un estudio detallado sobre las Emakumes ver Miren Llona 2013, la misma autora también ha abordado la historia oral mujeres de clase media bilbaínas (2002).

Derecho y memoria: desnudando a la persona de “falsos oropeles”

Desde el primer capítulo hasta el sexto sobre su exilio en México donde se abandona el desdoblamiento del sujeto, el trato literario del leitmotiv del muñeco de guiñol se torna en alegoría del lenguaje del trauma: es rabioso, rápido, repetitivo y una distorsión de la memoria que provoca una crisis de identidad—de ahí el yo-guerra-Luisa. Su aparición queda ligada con la memoria asociativa de los sentidos y la memoria profunda, ya que, estas figuras se convierten en un motivo recurrente a lo largo de la narración del viaje en tren y el primer exilio en Francia. Pero el guiñol no se presenta únicamente para interrogar el estatus de persona de Luisa (“quién fui” “sería ella ya guiñol”), sino que alude metafóricamente a sus seres queridos difuntos. ¿Por qué una experta en materia de derecho recurre al guiñol cuando este implica una deshumanización de las víctimas republicanas? Como vengo argumentando, la polivalencia del guiñol de *Retrato hablado* es elusiva y por tanto, permite múltiples puntos de entrada al texto. Sin embargo, mi interés principal recae en su uso para interrogar la cualidad de persona de Arnáiz y la de sus seres queridos asesinados por franquistas (Cazorla) o fallecidos a causa del Golpe de Casado (Carlitos).

El guiñol y lo abyecto

Aunque la narración del testimonio de Arnáiz no es lineal, las “figuras miniaturas fluorescentes” o los “muñecos de guiñol” identifican los pasajes que hacen referencia al fin de la guerra, cuando Luisa Julián ya había perdido la esperanza y a su bebé. La primera alusión a las figuras fluorescentes viene acompañada de un cuestionamiento de la constitución de la persona, al haberse disipado los bordes que la delimitan como tal para

distinguirla de su propia materialidad: “En la *oscuridad reinante* en el redil, con los ojos abiertos, o cerrados, Luisa Julián vio en frente de sí la *figura fluorescente, alargada, moviéndose como pirueta*, de Manuel Tagüeña, el joven oficial de excepcional inteligencia natural y cultivada, con sorprendentes dotes de organización militar” [énfasis añadido] (38). Más adelante, cuando por medio del flashback describe su breve experiencia en la cárcel tras el Golpe del 39, vuelve a referirse a estas figuras, definiéndolas como una especie de “fantasmas” que vuelven a apoderarse de ella: “No había posibilidad de moverse. Y fue entonces cuando comenzaron a salir, *otra vez*, de su cerebro sucesos y personas en *miniaturas fluorescentes*. Cuando desde Albacete llegó a Guadalajara con el niño, casi recién nacido, apenas sí tenía unas semanas, en los primeros días de septiembre de 1938” [énfasis añadido] (44).

Esas miniaturas fluorescentes que comienzan a “salir, otra vez, de su cerebro” son el recuerdo traumático de su “complicado y doloroso parto” en agosto de 1938. Luisa comienza a recordar el día que nació Carlitos: se encontraba sola en Albacete y por falta de recursos médicos, el ginecólogo “tuvo que recurrir a los fórceps a palo seco” (44). De ahí, la narradora pasa a describir la condición médica del bebé: Carlitos nace con una hendidura en la frente y al de unas semanas le sale una hernia en la ingle derecha. Pero el relato salta repentinamente de este pasaje al recuerdo de su traslado a Guadalajara para reunirse con Cazorla. Unas páginas más tarde, se retorna a la escena del nacimiento de Carlitos, esta vez para narrar, o intentarlo, el parto complicado y así dar por concluido el primer capítulo de las memorias. En esta escena, las miniaturas fluorescentes desvanecen para dar paso a la figura del guiñol:

Iba a dormirse, pero un *rostro de esperpento* con las facciones *ensanchadas, con el cuerpo dilatado más y más* se acercó a ella. Ni cabía en el cuadro de la imagen.

Toda la figura se alargó y se achicó más y más hasta quedar reducida a un muñeco de guiñol, con sus hilos que Luisa incorporándose al sueño comenzó a mover, aceleradamente, mientras los colores de la imagen se diluían hasta obtener un rojo intenso, vivo [énfasis] (55).

El parto complicado orquesta un primer encuentro con la constante amenaza de la muerte que ancla la aparición de los muñecos de guiñol alrededor de la fragilidad humana y su indisolubilidad del mundo material, pese a la teatralidad del lenguaje. El “rojo intenso, vivo”, la sangre, se relaciona con lo abyecto⁸⁷. Para Kristeva, lo abyecto es “un algo que no reconozco como cosa. Un peso de no sentido ... En el linde de la inexistencia y la alucinación, de una realidad que si la reconozco me aniquila” (Kristeva *Poderes* 9). Lo abyecto es aquello que no respeta límites, que perturba la identidad, el orden o el sistema (21). En otras palabras, un encuentro con “el yo en el no-yo” (cadáveres, sangre, vómitos...) que evidencia el colapso de la unificación de significante-significado. Por ello, la abyección designa la reacción humana ante la amenaza de quiebra de significado producida por la pérdida de la distinción entre objeto-sujeto.

Desde el punto de vista psicoanalítico y en concordancia con el desdoblamiento del yo biográfico en sujeto guerra civil-Luisa Julián y sujeto posguerra-Arnáiz, el sujeto liminal se encuentra ante un abismo al ser enfrentada con lo abyecto, la sangre. Por ello, desfigura los bordes que limitan el mundo material que la rodea. En el pasaje del parto complicado, lo abyecto quiebra el sujeto unificado para constituirlo como sujeto-en-proceso. La secuencia de reducción del “rostro de esperpento” a “muñeco de guiñol” hace mímica de la pérdida del posicionamiento del sujeto unificado que permite su distinción del mundo material. Para Kristeva, como lo abyecto quiebra la represión, recurre al yo en

⁸⁷ Lo esperpéntico del guiñol se puede leer como lo abyecto de Kristeva, aquello que me da asco, desde otro prisma: una estrategia discursiva para ahuyentar la empatía del lector y preservar un espacio de intimidad.

el no-yo, una “resurrección que pasa por la muerte del yo (moi). Es una alquimia que transforma la pulsión de muerte en arranque de vida, de nueva significancia” (Poderes 25). De ahí que, en este pasaje, el proceso de reducción a muñeco de guiñol se construya a través del carácter metonímico y la prosopopeya de los colores de la imagen “un rojo intenso, vivo”, lo que liga los procesos de representación con la propia tensión entre vida-muerte del pasaje vital al que se refiere este recuerdo. Posteriormente, Luisa alude a estas figuras grotescas al referirse elusiva y fragmentariamente, como es característico del discurso del trauma, al pasaje en el que se ve confrontada con el cadáver de su hijo, o en palabras de Kristeva, con lo “abyecto” por excelencia.

En ambos pasajes, el parto y la muerte, del guiñol emerge un nuevo orden de significación. La secuencia de reducción a muñeco de guiñol establece una gradación que ilustra los mecanismos de gestión de lo abyecto: de signo con mayor referencialidad al sujeto-persona (el rostro esperpento) a signo que pierde esa referencialidad (guiñol-objeto). Dicho de otra forma, mientras que Arnáiz expurga el colapso de significado que provocan sus recuerdos traumáticos por medio de Luisa Julián, los muñecos de guiñol brotan como signo que pone de manifiesto la insuficiencia del lenguaje para capturar la distinción entre sujeto-objeto, la materialidad o finitud radical del ser viviente y la respuesta afectiva de éste al trauma.

Es por ello que el relato queda marcado por el acento en la desfiguración de los límites de las imágenes que la rodean (“ni cabía en el cuadro de la imagen”) o en la desproporción de los rasgos del cuerpo humano (“con el cuerpo dilatado más y más”). Pero este énfasis en el esperpento también asegura su inserción en una tradición de teatro de guiñol que hace de esta forma una herramienta para pensar la categoría de la persona.

El propio Valle-Inclán declaró que idóneamente el guiñol sería el encargado de representar al esperpento, en gran medida por su capacidad para explorar el destino del ser humano. El recurso a este motivo responde, en parte, al auge que experimentó la forma y el arquetipo del guiñol durante el conflicto armado como instrumento idóneo para los fines políticos del teatro de urgencia, tras haberse consolidado a lo largo del siglo XIX como comentarista político y satirista. En “Puppetry and the Spanish Civil War” (2017), Cariad Astles discierne dos tipos de empleos del guiñol durante la guerra: por una parte, el guiñol político que busca demonizar al enemigo a la vez que propaga una moral de combatiente ideal y por otra, el guiñol popular cuya oposición a todo tipo de dogma se torna en una preocupación filosófica por la condición humana (64).

Aunque ambos tipos no sean mutuamente excluyentes, esta distinción posibilita desenterrar el potencial crítico del tratamiento de Arnáiz de esta figura sin caer en visiones reduccionistas. La autora se alinea con la segunda tradición literaria que, según Astles, hace del cuerpo del guiñol un vehículo para explorar temáticas metafísicas. Tras la descripción del parto complicado, una página y medio en blanco a modo de metáfora del trauma separa el primer capítulo del segundo—el espacio entre el resto de capítulos es significativamente menor. Al comienzo del segundo capítulo, “En el País Vasco y en Castilla”, la narradora retoma el viaje en tren de Luisa para regresar seguidamente a los muñecos de guiñol. Es aquí donde el uso de esta figura adquiere explícitamente la función de interrogar la cualidad de persona de Luisa y sus seres queridos, lo que deja bien claro que no se emplean para deshumanizar o animalizar al contrincante político. En esta sección se enmarcan las preguntas que incluyo en la introducción, las que se reiteran de la siguiente manera: “Todos fueron personajes dignos, ¿por qué transformarlos en

esperpénticas figuras de guiñol?” (57). Para la autora, al igual que el lector, no hay una respuesta fácil.

La persona y la máscara esperpéntica

Desde este prisma, la función del guiñol como vehículo para explorar temas metafísicos se podría interpretar como una simple denuncia contra la inevitable deshumanización que implica toda guerra. Sin embargo, la siguiente alusión al guiñol nos advierte de que esta figura va, *otra vez*, más allá. Una vez en Francia, a la espera de poder exiliarse en Latinoamérica, Luisa resuelve que las apariciones de los muñecos de guiñol que desatan sus recuerdos se conectan con la necesidad de adoptar una visión de la persona alternativa:

Frente a ella aparecía su propia imagen transformada en un muñeco de guiñol, con *sus hilos que alguna mano invisible movía* de arriba abajo, obligándola a una danza macabra ... Había que terminar con todo esto. Había que volver a la realidad, pero para ello había que comenzar aceptándola ... Su aislamiento, sus dudas políticas, su *ver a la gente* como era, sin los *abalorios públicos*, sin la propaganda interesada en *fabricar falsos personajes* que hablaban en sentencia. Tenía que hacerlo. Tenía que lograrlo. Ver las cosas y a las personas *tan desnudas de falsos oropeles*, como *seres comunes de carne y hueso*, con sus miedos, temores, dudas, debilidades [énfasis añadido] (203).

Ya no son simplemente sus seres queridos, sino ella misma quien ha sido reducida a una marioneta grotesca cuyas acciones macabras quedan a merced de “una mano invisible”. Pero esta mano que “fabrica falsos personajes” no es tan imperceptible: es la máscara ornamental (abalorios, propaganda, falsos oropeles..) que oculta toda emoción que hace del ser un ente frágil, inmanente e imperfecto (miedos, temores, debilidades...). La autora tiene que desnudar a la persona de esa máscara para verla como “seres comunes de carne y hueso”.

Esta concepción de la persona como máscara que ocluye “la carne y hueso” del ser común coincide con la de la filósofa activista Simone Weil (1909-1943), por quien la narradora profesa gran admiración: “adentrarse en el pensamiento de ellas [Beauvoir, Weil y Yourcenar], principalmente en el de Weil y Yourcenar, es captar las altas cumbres del pensamiento” (196). En “La personne et le sacré” (1957), Weil reclama que lo verdaderamente sagrado en la persona es, paradójicamente, lo impersonal, aquello que la desliga de este constructo. La anécdota que emplea la filósofa ilustra brillantemente la insuficiencia de esta categoría para proteger a “los seres comunes de carne y hueso”: “Si la personne humaine était en lui ce qu’il y a de sacré pour moi, je pourrais facilement lui crever les yeux. Une fois aveugle, il sera une personne humaine exactement autant qu’avant. Je n’aurai pas du tout touché à la personne humaine en lui. Je n’aurai détruit que ses yeux” [“Si la persona humana encerrara en sí misma aquello que para mí es sagrado, yo podría fácilmente arrancarle los ojos. Una vez ciega, será exactamente tan persona humana como antes. Yo no habría tocado para nada lo que hay de persona en ella. Yo solo habría destruido sus ojos”] (8). Lo que caracteriza al ser como *persona* no se localiza en el cuerpo y es, para Weil, imposible de definir. Por ser una noción imposible de conocer y definir ha dado lugar a toda una serie de “tiranías” que el *derecho* no ha prevenido por sustentarse en ella: “La notion de droit, lancée à travers le monde en 1789, a été, par son insuffisance interne, impuissante à exercer la fonction qu’on lui confiait” [“La noción de derecho, lanzada por el mundo en 1789, ha sido, por su insuficiencia interna, incapaz de ejercer la función que se le había confiado”] (9)⁸⁸.

⁸⁸ Giorgio Agamben se gradúa en filosofía y derecho con una tesis sobre Simone Weil. En 2016, en una entrevista con Antonio Gnoli para *La Repubblica*, Agamben explica la gran influencia del ensayo “La personne et le sacré” de Weil en su pensamiento: “la critica del diritto che non ho mai abbandonato a partire dal primo volume di Homo sacer, ha nel saggio della Weil la sua prima radice”.

La necesidad de Luisa de desnudar a la persona, de quitarle la máscara, para verla como “ser indefenso” conduce su crítica del ámbito jurídico y el sujeto traumatizado por el camino de Weil. En *Retrato hablado*, el ámbito jurídico de la España neoliberal no es sólo insuficiente por no poder contener el trauma de la guerra o por la vigencia de La Ley de Amnistía de 1977. Arnáiz colectiviza su trauma posicionándose en el mismo nivel de mujeres que perdieron a sus hijos soldados, pese a que el suyo falleció por culpa de un acto de represión política. Lo que es más, su primer marido, como relata en detalle la sección de post scriptum, fue juzgado mediante a la Ley, si bien una franquista. Para la jurista vascoespañola mexicana una crítica a la ley franquista o la falta de impunidad no es suficiente. Hay que ir a la raíz del problema: el por qué el ámbito jurídico no logró proteger a estos “seres de carne y hueso”. El guiñol, la persona legal de la tradición política liberal, es lo que le *nubla* la vista a la Luisa que recuerda, pero también al exiliado que, cuando contempla el presente democrático español, *detiene su mirada* en los fallecidos en defensa de la Segunda República.

En el pasaje citado arriba, Luisa resuelve que para superar los muñecos de guiñol debe desnudar a la persona. Expone así un hueco entre la persona, los falsos abalorios, y el ser de carne y hueso con sus emociones (“con sus miedos, temores, dudas, debilidades”). En *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal* (2015) y *Persons and Things: From the Body's Point of View* (2015), Roberto Esposito se apoya en los postulados de Weil para teorizar este hueco como el “dispositivo de la persona”. Para Esposito, el uso de la persona como máscara en la tragedia griega, del cual se apropia posteriormente el derecho romano, es el que ejemplifica más claramente el hueco al que se refiere el guiñol de las memorias de la jurista. De la misma manera que una

máscara nunca se adhiere completamente al rostro que cubre, la persona legal nunca coincide enteramente con el cuerpo del ser humano al que se refiere (*Persons and Things* 5). Según Esposito, a pesar de las metamorfosis internas que sufre el dispositivo de la persona a lo largo de la historia desde el derecho romano, nunca ha llegado a liberarse de esta fractura interna. Mientras que la doctrina cristiana reproduce la misma división en la forma de alma y cuerpo, la filosofía moderna subordina la materia pensante o el *res cogitans* a la materia extendida o el *res extensa* (6).

De ahí que, desde la Revolución Francesa, la tendencia a concebir la extensión de la categoría de sujeto, ciudadano y posteriormente, la de persona a seres anteriormente excluidos de esta esfera haya fracasado como solución para salvaguardarlo de ser extirpado de sus derechos fundamentales. La definición de persona, en teoría, es extendida en la actualidad a todo humano, pero sólo en función de y respecto a su lado racional o moral. Es decir, la noción de persona moderna continúa reiterando una visión dual del ser humano en base a la cual la persona es lo que yace en el cuerpo pero va más allá de éste (*Third Person* 11). Junto con ello, perpetúa su posible despersonalización o reducción a mero cuerpo al margen del derecho subjetivo individual:

In this way, subjective right, rather than being inherent to the entirety of the human being, applies only to the upper part, which is rational or spiritual in nature, exercising its dominance over the remaining area, which is devoid of these characteristics and therefore thrust into the regime of objecthood. *Having rights, from this point of view, really means being subjected to one's own objectification* [énfasis añadido] (12).

Los muñecos de guiñol de Arnáiz explotan esta lógica interna del dispositivo de persona hasta el punto de tornarse en una alegoría grotesca del mecanismo de objetivación inherente al uso de la persona como sujeto de derecho moderno. La estética de duelo femenino de Arnáiz revaloriza precisamente lo que la persona legal infravalora: el cuerpo

y la emoción. Ello explica su inserción en una tradición literaria del guiñol que recurre a este arquetipo con el objetivo de explorar cuestiones metafísicas, en lugar de objetivar al contrincante político. En otras palabras, el discurso de la jurista vascoespañola mexicana es consecuente con sus ideales: la posibilidad de objetivación inscrita en la categoría de la persona como sujeto jurídico de derecho es el origen del problema a erradicar. El empleo del guiñol como estrategia retórica para deshumanizar al otro termina reproduciendo la misma lógica de exclusión que el dispositivo de la persona. Y lo que es más importante: la despersonalización del otro enmascara el proceso de objetivación que acarrea la división interna (razón/mente vs cuerpo/emoción) que atraviesa a todo ser humano en su consolidación como persona de derecho.

El término clave que opone Arnáiz a los muñecos de guiñol es “lo común” que une a los seres humanos como *cuerpos vivientes*. Esta propiedad se localiza en lo comunal de los afectos que derivan de la fragilidad de todo cuerpo (“seres comunes de carne y hueso”) y de la capacidad de esta vulnerabilidad para *afectar* a otros cuerpos (el duelo que lidia respecto a la muerte de su bebé). Si bien León, como argumentaba en el capítulo anterior, articula una tecnología del cuerpo que politiza la melancolía para delinear un modelo historiográfico alternativo al historicismo, la politización del dolor en Arnáiz arma una crítica contra la persona legal que hereda la sociedad neoliberal española de la tradición política liberal. A fin de cuentas, lo que el cuestionamiento de la personalización e individualización del auge del discurso de derechos humanos reclama es la parte que según Esposito queda tradicionalmente al margen de la ley, pero no de la política: el cuerpo. A lo largo de la historia, el cuerpo fluctúa entre la persona y el objeto: ni coincide enteramente con la persona ni se sitúa, en teoría, en el horizonte de los objetos

(*Persons and Things* 4). Por ello, el cuerpo, en lugar de la persona, es el punto de partida para pensar una conexión entre derecho y vida que no cree una escisión el “ser común de carne y hueso” con lados sometidos a un orden jerárquico. Para Esposito, punto con el coincide la crítica de Arnáiz, pensar los derechos desde la perspectiva del cuerpo viviente permitiría distanciarse del mecanismo de exclusión del dispositivo de la persona mediante el cual el dominio de las personas sobre los objetos posibilita el dominio de algunas personas sobre otras que han sido reducidas a objetos (127).

La crítica de la jurista exiliada al entendimiento del ser humano desde la visión dualista del dispositivo de la persona se subraya en un recuerdo posterior donde se relata el trágico episodio de la pensadora activista Hildegart Rodríguez. El haber sido asesinada a manos de su madre Aurora Rodríguez ha hecho de ésta una especie de Frankenstein femenino español y con ello, materia idónea para el cuestionamiento de la categoría de la persona. Tal y como relata la narradora, Rodríguez hace del cuerpo de carne y hueso de Hildegart una máscara a su antojo hasta que resuelve destrozarla: “Aurora Rodríguez transformó a su hija en asombroso robot de carne y hueso. La había hecho ella, dijo al juez, y como todo creador de estatuas la destruyó, la hizo añicos cuando el modelo no satisfizo a su autora” (76). Bajo el concepto moderno liberal de persona, el artificio (la máscara o “el modelo”) cobra prioridad sobre el cuerpo de carne y hueso hasta el punto de deshumanizarlo y desprotegerlo de la inviolabilidad de sus derechos. Rodríguez no ve en su hija Hildegart un ser de carne y hueso, sino una persona cargada de “falsos oropeles” o el “modelo” que ella misma le había adjudicado. Lo que nos dice la autora con esta anécdota es que el concepto de persona en el que se basan los derechos humanos no coincide enteramente con el cuerpo viviente. Por ello, como bien demostró el

panorama europeo de los años 30 y 40, no protege la inviolabilidad del cuerpo viviente de aquellos que alguien, en algún momento, decide que ya no se adhieren a su “modelo” de persona o que nunca se adhirieron⁸⁹.

Una ética de la no violencia para repensar el derecho

Si el cuerpo viviente presenta una opción menos abstracta para pensar el sujeto jurídico y garantizar la inviolabilidad de la vida, ello se debe al reconocimiento de la vulnerabilidad de la vida. En las memorias de Arnáiz esta vulnerabilidad adquiere una dimensión dual. En un primer plano, en la referencialidad del guiñol al cadáver de su hijo Carlitos se expone la fragilidad del cuerpo como único principio que logre deshacerse de los falsos oropeles para dejar ver “seres comunes de carne y hueso”. En segundo plano, este principio desarrolla una ética de la no-violencia fundamentada en la responsabilidad hacia el otro cuerpo viviente que comparte con el mío su fragilidad.

Respecto al primer plano, como vengo argumentado, estas figuras grotescas ponen de manifiesto la máscara de la persona sobre la que se cimienta la persona legal como repositorio de derecho. Paralelamente, se esclarece el funcionamiento de esta máscara a modo de velo que oculta lo que único que para Arnáiz es verdaderamente comunal: la vulnerabilidad del cuerpo viviente. Este último punto se cristaliza en una posterior reflexión sobre la hospitalización de su primo Rodriguín quien, siendo apenas un niño,

⁸⁹ Para Esposito, la tradición política liberal de Locke o Mill, con su visión del cuerpo como propiedad de la persona encerrada en él, comparte con la biopolítica nazi una concepción productivista de la vida: en el caso de la primera, a mayor apropiación del cuerpo por el individuo, mayor personalización o expansión de la libertad individual; en el caso de la segunda, a mayor apropiación del cuerpo por el estado, mayor realización del destino superior de la raza elegida (Third Person 13). Pese a las marcadas diferencias entre nazismo, franquismo y fascismo, coincido con Salvador Cayuela Sánchez en “Biopolítica, Nazismo, Franquismo. Una aproximación comparativa” (2001) en que las tres comparten una distinción racializante “entre quienes pertenecían por pleno derecho a la comunidad nacional, de aquellos otros que era preciso corregir y encauzar o, si fuera necesario, eliminar” (271).

fue atropellado por un tranvía. Luisa asegura que esta trágica imagen de su primo fue verdaderamente su primer contacto con la fragilidad y el sufrimiento: “Fue allá donde por primera vez tuvo prueba de cuán *indefensa y desprotegida es la criatura humana*. Entró en contacto con el dolor” [énfasis añadido] (99). Este pasaje, refuerza su crítica al concepto abstracto de la persona. La “criatura humana”, o el ser común de carne hueso desnudo de oropeles, es una criatura indefensa y desprotegida.

Pero lo ingenioso de esta reflexión es el efecto curativo que la narradora le otorga al reconocimiento de este principio de vulnerabilidad: “quienes pasan la barrera del fin de la juventud y entran en la denominada madurez, que no es sino ir alcanzando la conciencia de la efímera fortaleza de su ser” (99). No es de extrañar que, para Luisa, este recuerdo no desemboque en los muñecos de guiñol, pues se le presenta como imagen desnuda de máscara, desprotegida e indefensa: “Luisa cerró los ojos. *No necesitaba que las figuras salieran en danza macabra*, porque la escena de lo sucedido la acompañó para siempre. Nunca pudo olvidar al niño aquel en el hospital” [énfasis añadido] (99). Según la narradora, la máxima responsabilidad del ser o el único requisito de su pasaje a la madurez es tomar conciencia de la vulnerabilidad de su cuerpo, aquello que el guiñol, la máscara de la persona legal, ocluye. En este sentido, la propuesta de la jurista vascoespañola mexicana se asemeja a la de Judith Butler en *Frames of War: When Is Life Grievable?* (2016) y *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2006) sobre la vulnerabilidad corpórea y la vida precaria. Butler define la condición precaria de la vida como atributo de todo ser mortal en base a la propiedad común de habitar un cuerpo vulnerable (a la muerte o al sufrimiento), cuya fragilidad lo expone a poder ser dañado por el otro cuerpo viviente vulnerable (*Precarious Life* 29).

La falta de reconocimiento de la fragilidad de un cuerpo viviente y su capacidad para *afectar* a otros es precisamente lo que conduce al siguiente nivel de la reflexión de la jurista vascoespañola mexicana: la imposibilidad de alcanzar la justicia desde esta negación. En esta vulnerabilidad se cristaliza en la dificultad de lograr una reparación, desde el ámbito legal, para el sujeto traumatizado. Pero esta imposibilidad no sólo se debe a la formulación neoliberal de los derechos individuales, sino también al reduccionismo de su categoría de la víctima. Según Gómez López-Quiñones, la “judicialización de la política” ha consolidado un “mercado de victimismo” en el cual la categoría de la víctima se torna en herramienta para formular demandas políticas, vía el discurso de los derechos humanos, dentro de sociedades liberal-capitalistas (95). A ello se le añade, parafraseando a Traverso, la depolitización de las víctimas, la cual se consigue, a mi parecer, a través de la operativa de un modelo de víctima ideal. Cuánto más se acerque la víctima a una abstracción de persona ideal definida en función de los intereses políticos del momento, mayor será la necesidad de reparar jurídicamente la violación de sus derechos.

En las memorias de la vascoespañola mexicana, la carga dramática que recibe el sentimiento de culpabilidad provocado por no haber llevado a su hijo al extranjero complica su inserción en la categoría de la víctima. En uno de los pasajes meta-narrativos del último capítulo sobre la comunidad de las madres militantes sacrificiales, Arnáiz confiesa: “la autora de este escrito jamás ha podido superar el trauma ocasionado por su decisión de no llevar su hijo al extranjero” (254). Lo incontenible del trauma deriva, en parte, del haber sacrificado la vida de su hijo en nombre de sus ideales políticos. Es decir, en *Retrato hablado*, la autora se declara parcialmente responsable de la muerte de su hijo,

lo cual problematiza la simplificación de la dinámica de poder que conlleva el binario víctima-perpetrador. La categoría de la víctima del “mercado de victimismo” de la memoria histórica no consigue responder al sentimiento de culpabilidad y de responsabilidad hacia el otro que padece el superviviente de un conflicto bélico. En resumidas cuentas, para Arnáiz, esta crítica a la persona legal vía los muñecos de guiñol presenta la ocasión para articular un proyecto jurídico alternativo basado en una ética de la no violencia, donde la responsabilidad hacia “la vulnerabilidad de todo ser de carne y hueso” goce de supremacía sobre los derechos individuales. Una ética de las responsabilidades, como adelanta el epígrafe de Max Weber que se incluye en el prólogo, mejor capacitada para lidiar con el trauma del superviviente y para prevenirlo en el futuro: “existe una gran diferencia entre la ética de las convicciones y la ética de las responsabilidades” (15). Desde esta perspectiva, las memorias, especialmente los paratextos en tercera persona impersonal, se presentan como una indagación filosófica de la tradición político-jurídica que desembocó en un siglo XX de conflictos bélicos. En la breve presentación del libro, Ludwig Margulez llega a una conclusión similar: “La prosa, escrita por una destacada investigadora de la teoría del Estado y del Derecho Constitucional, busca respuestas en la historia del mundo y de España, a las preguntas sobre el origen de los hechos que condujeron a la violencia de la guerra civil” (10).

La ética de la responsabilidad que propone Arnáiz como base para un sistema jurídico alternativo al individualismo y racionalismo de la tradición política liberal coincide con Esposito y Butler en partir del cuerpo vulnerable, pero sobre todo con esta última respecto a tornar el principio de vulnerabilidad en fundamento de una ética de la no violencia. Butler se basa en los postulados de Levinas acerca del “rostro” como “una

posible ética judía de no violencia” cuyo fundamento sean la condición humana de interdependencia en base a la precariedad de la vida y los procesos de duelo que acompañan a la pérdida de ésta (*Precarious Life* 20). Dicho de otra forma, el reconocimiento de la vulnerabilidad corpórea de todo humano es un imperativo para imaginar una comunidad política alternativa: “mindfulness of this vulnerability can become the basis of claims for non-military political solutions, just as the denial of this vulnerability through a fantasy of mastery (an institutionalized fantasy of mastery) can fuel the instruments of war” (29).

Al igual que discutía en el anterior capítulo respecto al cementerio simbólico de la autobiografía de León, las memorias de Arnáiz se convierten en espacio de duelo textual principalmente dirigido a su hijo Carlitos. Esta pérdida desemboca en la aparición de muñecos de guiñol que critican la imposibilidad de la persona legal para proteger la vida de todo ser humano o para reparar el sufrimiento causado en otros cuerpos por la pérdida de ésta. Pero Arnáiz también posiciona a Luisa Julián como agente dentro del conflicto bélico que queda cegada por la máscara del dispositivo de persona hasta que reconoce la inviolabilidad de la vida de todo cuerpo viviente o aprende a ver “seres comunes de carne y hueso”. El lamento que acompaña al sentimiento de culpabilidad de no haber llevado a su hijo al extranjero pone de manifiesto el nexo entre el trauma principal y el reproche de haber obviado la vulnerabilidad de todo cuerpo viviente:

Al igual que Margarita Nelken y las dos Auroras, la tercera Aurora hubo de sumarse al dolor que nos deparó el destino. ¿Y cómo culpar a nadie? Vivimos lo que nos tocó vivir y los tres [los hijos de cada una] murieron víctimas de algo que no elegimos, en lo que nos encontramos envueltas sin poder concebir de antemano la profundidad de la tragedia (254).

Si bien, según Butler, el rostro de Levinas articula una especie de voz “divina” que

conjura el mandamiento “no matarás”, los guiñoles que se le aparecen a Luisa adquieren este estatus por medio de la voz de sus recuerdos o de sus propios remordimientos.

Como discutía anteriormente, por medio de pasajes como éste, Arnáiz delinea un colectivo de mujeres exiliadas cuyo *munus* (ley, deuda, regalo) es el duelo hacia una pérdida de naturaleza política. Aunque la base de esta comunidad sea el duelo, sus miembros quedan ligados a aquellos que no pertenecen a esta comunidad a través del principio de lo precario de la vida. La vulnerabilidad de todo cuerpo viviente le crea una interdependencia con el otro cuerpo viviente. Es este principio de interdependencia entre los cuerpos vivientes en base a la vulnerabilidad el que esboza un espacio de resistencia contra la victimización del sujeto traumatizado. Todo cuerpo es responsable de garantizar la inviolabilidad del otro cuerpo frágil. El tropo del hijo fallecido como víctima “ideal” no se instrumentaliza para victimar a aquellas “madres militantes sacrificiales” sumergidas en un proceso de duelo. A través del guiñol, este recurso funciona para posicionar a esta comunidad de sujetos femeninos como agentes en un conflicto bélico que no lograron cumplir con esta responsabilidad. Por ello, el “yo biográfico” carga con el sentimiento de culpabilidad de no haber logrado anticipar “la profundidad de la tragedia” o de haber estado cegada—de ahí el hincapié de los pasajes sobre el guiñol en el sentido visual o en el acto de ver—por la máscara de la persona que oculta esta vulnerabilidad. De esta negación de la fragilidad de la vida brota el gran trauma de no haber llevado su hijo al extranjero, es decir, de fallar con su responsabilidad ética hacia ese otro cuerpo: proteger su vulnerabilidad.

A la hora de articular esta ética de la responsabilidad como punto de partida para una ética de la no violencia, la narradora resignifica el tropo comunista de la “madre

sacrificial” para evitar la neutralización del componente político de la pérdida del hijo. Paralelamente, condena la articulación del Partido Comunista en el exilio de un pacifismo combatiente anclado en esta figura. Desde el exilio en Francia o México, este tropo fue ampliamente instrumentalizado por las mujeres comunistas de la *Unión de Mujeres Españolas* (la antigua *Asociación de Mujeres Antifascistas*) tras haber funcionado como modelo estratégico para movilizar a las masas femeninas durante la Guerra Civil. Tal y como discute Mercedes Yusta en *Madres Coraje Contra Franco* (2009), durante la Guerra Fría, la utilización de un discurso pacifista se convierte en eje de legitimización de la Unión Soviética junto con su capitalización de la lucha antifascista. Esta lucha es concebida, desde esta conjetura histórica, como batalla contra el imperialismo angloamericano o cualquier manifestación anticomunista. Tras la Segunda Guerra Mundial, la vuelta a los roles tradicionales de género encaja con la retórica de maternalismo social que otorga autoridad a la estrategia pacifista de la Federación Democrática Internacional de Mujeres (FDIM), organización antifascista pro-soviética de la cual formaba parte la UME. El tropo de la madre combatiente se convierte en el epítome de esta fusión entre pacifismo y antifascismo: una mártir ideal que sacrifica la vida de sus hijos por la defensa de la paz, la cual es inconcebible sin la lucha contra cualquier manifestación anti-comunista. No obstante, Arnáiz se vale de esta figura para legitimar su pertinencia a una genealogía de exiliados y agentes históricos, pero resignifica su pacifismo activo de acorde a su ética de la no violencia.

En gran parte, esta resignificación es en sí misma política y se debe a que, a diferencia de León, Arnáiz rompe con la UME a principios de los años 50 debido a su creciente “estalinización”. Pese a que en sus memorias no se exponga ninguna

justificación concreta, además de calificar a Stalin de “aldeano cazarro”, se recalca una firme postura contra la retórica de lucha anticapitalista comunista: “repetían el consabido argumento: había que dar prioridad a los gastos bélicos para estar preparados contra el ataque del cruel capitalista, etcétera. Luisa controvertía el mismo disco: ¿y cuántos años habían pasado desde 1917? ¡Cerca de veintidós! Y cada vez las cosas iban a peor” (187). Se subraya también la hipocresía del régimen soviético al proclamar haber acabado con las clases sociales y su propaganda de “paraíso” para enmascarar la escasez. Lo que es más, Arnáiz se auto-etiqueta como socialista y no vacila en juzgar severamente al Partido Comunista Español a pesar de sus vínculos con éste: “El minúsculo Partido Comunista, que en 1931 manejaba una línea dura contra todo lo habido y por haber, no estaba en condiciones de llenar el vacío [de poder que ocasionaron los titubeos]” (67). Este énfasis en distanciarse del Partido Comunista Español queda además mediado por la melancolía de la izquierda pos-1989 que teoriza Traverso, cuando el comunismo es reducido a su articulación histórica totalitaria⁹⁰.

Puede que sea la herencia del socialismo romántico de su padre, a quien postula como verdadero protagonista de su historia, la causante de que su resignificación del tropo de la madre sacrificial se efectúe respecto a una ética de la no violencia: “la gran figura clave en su vida personal fue el viejo Arnáiz, socialista romántico (¿violencia? ¡nunca!) (21). Esta ética—la cual hubiera prevenido la aparición de los muñecos guiñol desde un lenguaje legal que salvaguardara al cuerpo viviente—se opone a la politización del dolor de la madre sacrificial en base a su victimización. La figura de la madre sacrificial de Arnáiz politiza el dolor para articular un pacifismo que arremeta contra los

⁹⁰ Para un estudio sobre cómo los exiliados comunistas se desvinculan en sus memorias de su pasado comunista, véase Gina Herrmann 2010.

crímenes fascistas dejando margen para la condena de cualquier acto violento contra el cuerpo vulnerable. En este margen, se abre una grieta para evitar la falta de agencia del proceso de victimización. Luisa Julián es víctima, pero también agente en el conflicto armado que carga con la culpabilidad de los muñecos de guiñol, es decir, con el no haber reconocido su responsabilidad ética hacia el otro vulnerable. De ahí que ella misma interroge su propio ser como “guiñol” y paralelamente como personaje que mueve los hilos de éste.

No obstante, cabe remarcar que esta maniobra no implica que tache de anti-ética la defensa de los valores republicanos ni que el texto adquiera una postura reconciliadora. A lo largo de la obra, se subraya el gran sacrificio que lideraron todos los republicanos en defensa de una causa noble: “la razón de sus existencias era la entrega a una causa que consideraban noble, que habría de cambiar la España negra, perdida en la noche de los tiempos, por algo diferente, de amor a las gentes, de fraternidad, de posibilidades nuevas, más igualitarias” (134). Es esta caracterización de causa republicana la que anula un tono reconciliatorio que pretenda depoliticizar y exculpar los crímenes franquistas como meras consecuencias irremediables de toda guerra. Es decir, el lenguaje de la autora remite a la ilegalidad de la sublevación, o ese “algo que [los republicanos] no elegimos”. Lo que se viene a remarcar a lo largo del texto con frecuentes alusiones a la actuación republicana en el conflicto bélico como defensa de un régimen democrático: “la zona republicana, en defensa de la causa democrática que caracterizó a ésta” (246).

Postura que anula la posibilidad de reconciliación, al menos bajos los términos de la Transición, pero que articula una ética de la no violencia en donde no hay cabida para el discurso de pacifismo combatiente comunista. Para Arnáiz, “no hubo vencedores ni

vencidos. Toda España perdió. Todos perdimos la guerra” (87). Aún así, al igual que en las memorias de León, esta cita no se refiere exclusivamente a los horrores y la pérdida de humanidad del conflicto armado. La guerra queda retratada aquí también como espacio de fraternidad y de “causa común” que inmortaliza los valores republicanos perdidos al término de ésta: “La guerra había terminado, y con ello, la solidaridad, ese gran impulso humano que llevaba a ayudar al prójimo, en los refugios, con los heridos de la población civil, entre sí. Ahora cada quien y sus dificultades ... El mundo era del cada quien individual” (162).

Es precisamente un rasgo común concreto que acabe con el individualismo del discurso de los derechos humanos lo que intenta articular el proyecto jurídico alternativo de Arnáiz, pero asegurándose de que los valores abstractos de solidaridad e igualdad se concreten en el derecho a través de la protección del cuerpo vulnerable. Lo cual ayudaría a desarticular el hiato entre vida y ley. Una visión jurídica que parta de la ética de la no violencia para que el dolor de la madre sacrificial se torne en vehículo contra toda filosofía política que cimiente leyes que atenten contra la vulnerabilidad del cuerpo. Una ética que, a diferencia del pacifismo combatiente comunista, de supremacía a las responsabilidades en lugar de las convicciones. Para la autora, de poco sirve ser la madre militante sacrificial si lo único que nos queda de nuestros seres queridos sus recuerdos en forma de muñeco de guiñol o, como a Nelken, sus “retratos”, “en visitas posteriores seguía abstraída [Margarita Nelken] en su dolor, perdía el hilo de la conversación. Y sentada frente a las fotografías de sus dos hijos llegaba a exclamar: ‘¡Esto es lo que me ha dejado la vida: de dos hijos, dos retratos!’” (260). La estética de duelo femenino de Arnáiz sigue, al igual que Nelken, “abstraída en su dolor” con unos guiñoles repetitivos y una

estructura elíptica que *pierden el hilo* de la narración. Este es el gran aporte la obra de Arnáiz como *memoria crítica*. Al excluir al hombre de esta comunidad de madres militantes sacrificiales, las memorias se transforman en un espacio textual de duelo que reivindica el sufrimiento de la mujer exiliada, señalando al mismo tiempo la necesidad de reformular el sujeto jurídico de derecho a través de una ética de la no violencia que proteja el cuerpo vulnerable.

El hispanismo de izquierdas: ¿otro guiñol que *nubla la mirada*?

Sin embargo, una ceguera impregna el planteamiento ético de Arnáiz. Si bien rinde tributo a la respuesta transatlántica al llamamiento ético de España durante la contienda, la transterrada no muestra ni tal gratitud ni tal solidaridad hacia las mujeres dominicanas bajo la dictadura de Rafael Leónidas Trujillo, conocida como el trujillato (1930-1961). La narradora declara un fuerte rechazo del nacionalismo vasco en particular y de toda manifestación nacionalista. Remarca, además, su plena adaptación a la sociedad mexicana debido a que, según ella, la nacionalidad no es el lugar de nacimiento, “sino la participación en las tareas comunitarias que crea la nacionalidad” (239). Aún así, su miopía hacia los sujetos femeninos traumatizados por la violencia del país que la acogió en su paso a México señala, paradójicamente, su incapacidad para desprenderse enteramente del criterio de nacionalidad o para reemplazarlo exclusivamente por el de vulnerabilidad—de ahí que el listado de madres víctimas de los crímenes fascistas esté compuesto íntegramente por mujeres españolas.

Si bien la precariedad de la vida y el duelo hacia ésta le posibilitan trazar un principio de comunidad que englobe a mujeres de diversas regiones de España, clases

sociales y posturas políticas, este nexo pierde fuerza a medida que aumenta la distancia del otro cuerpo vulnerable. Una limitación que queda al descubierto cuando el otro cuerpo viviente vulnerable que previamente estaba fuera de mi horizonte se encuentra ahora en mi proximidad física, como es el caso del exilio. La mirada de Arnáiz, una vez desnudada la persona legal, sigue estando *nublada*: *no todos los cuerpos sufren en el mismo grado de vulnerabilidad* y por ello, no hay visión jurídica alternativa que alcance la justicia sin partir de esta premisa. En particular, el potencial de su teorización del cuerpo viviente como repositorio de derecho y base de una ética de la no violencia queda mutilado por una pretensión universalista que parte de un españolismo escondido en un excesivo hispanismo: “Fue una emigración [la republicana] que vino a adentrarse en México, a darle algo. O mucho de su vía mediterránea, de *la insuperable civilización latina*” (237).

Como explicaba en el capítulo anterior, el hispanismo se elabora a lo largo del siglo XIX para criticar la posición marginal de España y Latinoamérica ante la modernidad hegemónica anglosajona. En España, esta retórica proliferó tras la guerra de 1898 y para la segunda década del siglo XX, ya habían surgido dos vertientes. Por un lado, la católica reaccionaria, neo-imperial que sería adoptada más tarde por Franco. Por otro, la de izquierdas que Arnáiz califica como el “auténtico hispanismo imperial” del “espíritu y las letras”. Según explica Sebastiann Faber en “Contradictions of Left-Wing Hispanismo: the Case of Spanish Republicans in Exile” (2002), los exiliados republicanos (Juan Larrea, Francisco Ayala, María Zambrano...) se suscriben a este hispanismo de izquierdas, el cual “assumed a more equal relationship between Spain and Spanish America and did not see Catholicism as a defining characteristic” (Faber 170).

Las reflexiones de Arnáiz sobre el exilio republicano en México ilustran claramente las contracciones que Faber discierne en el hispanismo de izquierda:

Fuimos un éxodo con nuevos conceptos, que *estrenamos* en la antigua Mesoamérica, una emigración *no colonizadora*: la del *espíritu y las letras*. Llevamos, por consiguiente la *auténtica hispanidad imperial*, con lo más positivo de las raíces latinas: la responsabilidad, la honradez, el sentido ancestral de la integración familiar y social, el amor al semejante. *En una palabra: la ética* [énfasis añadido] (237).

A pesar de que su proyecto condena el pasado colonial de España (“una emigración no colonizadora”), termina por reafirmar la posición hegemónica de España como la metrópolis cultural/ espiritual (“la auténtica hispanidad imperial”, “estrenamos” “la ética”) y su propia posición como miembros de una élite intelectual privilegiada. Seguidamente, la autora entronca esta ética con su proyecto de la no violencia: “nos expresamos en el idioma común de la grandeza: el de las letras. Atrás quedaron las armas” (237). Paradójicamente, es la “ética” de esta “auténtica hispanidad imperial” la que detona el potencial del proyecto ético-jurídico de la no violencia de Arnáiz, haciendo que esta propuesta no consiga abarcar la desventajosa precariedad histórica de los cuerpos racializados mediante el hispanismo.

El imaginario colonial del hispanismo de izquierdas de Arnáiz se exagera al final del capítulo anterior, cuando la narradora describe las reacciones de Luisa ante su inesperado paso por la República Dominicana antes de llegar a México. En la sección que clausura el quinto capítulo, “En Francia”, Luisa se encuentra en el puerto de Nantes a la espera del navío *La Salle* con destino a Santo Domingo. Sus conversaciones con otros exiliados republicanos reproducen la precariedad de los cuerpos racializados que incomodan al discurso hispanista transatlántico, especialmente, el afrolatino:

Después de saludarse [Luisa y Manolo Pastor], Luisa le preguntó sobre Santo Domingo. Le contestó que era *un país bananero*, es decir, que lo único que había en él *eran plátanos y negritos* ... [Luisa] ¿Qué podemos hacer allí? [Pastor] Comer *plátanos a la sombra de un vergel* y pedir a *un negrito que nos baje el agua del cocotero* ... Me dijo también el marinero que los trujillistas jóvenes, y hasta hombres bien maduros, *son aficionados a enamoriscarse de las mulatas y de las escasas blancas que hay en la isla*” [énfasis añadido] (229-230).

La otredad del país caribeño es acentuada en esta conversación por un proceso de racialización donde el cuerpo del “negrito” se opone al del “mulato” y el exiliado español, resultando en un efecto “blanqueador” de estos últimos. El afrolatino racializado como “negrito” queda congelado en un imaginario colonial (“bananas”, “cocoteros” y “negritos”) en base al cual se le construye como depredador sexual o sirviente. La violencia sexual cometida contra las mujeres por los trujillistas, y en particular las mujeres dominicanas que más padecieron esta forma de represión sistemática, se torna en instrumento para acentuar la otredad del país caribeño y el afrolatino.

Arnáiz pierde así la oportunidad de incorporar a su modelo jurídico del cuerpo viviente vulnerable dos elementos interconectados y fundamentales: por un lado, una teorización más compleja sobre la vulnerabilidad que dé cuenta sobre cómo esta condición es también el resultado de procesos políticos; por otro, las conexiones entre los regímenes de represión y los hispanismos reaccionarios de Franco y Trujillo. Respecto al primer punto, su propuesta dista de la de Judith Butler en la falta de distinción entre lo precario (*precariousness*) y la precariedad (*precarity*). Lo precario viene a ser la vulnerabilidad corpórea hacia la lesión y la mortalidad como atributo común de todo “ser de carne y hueso”, mientras que la precariedad (*precarity*) es una condición política que provoca la desigual vulnerabilidad de ciertos cuerpos: “Precarity designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and

economic networks of support and become differentially exposed to injury, violence, and death” (*Frames of War* 25-26).

La falta de distinción entre lo precario y la precariedad de Arnáiz no es simplemente una consecuencia de las pretensiones universales de su ética del cuerpo viviente vulnerable, articulada desde una mirada eurocéntrica. La jerarquía racial que articula el pasaje citado arriba se entremezcla, paradójicamente, con el hispanismo reaccionario de Franco y de Trujillo, desenmascarando la ideología racista en la que se sustentan, pese a sus articulaciones divergentes, ambos hispanismos. En lo que respecta al régimen franquista, su concepción de la guerra civil como una cruzada o conquista pone de manifiesto la nostalgia colonial de su hispanismo reaccionario. Bajo una retórica franquista influenciada por las teorías de la perfectibilidad humana y un ensalzamiento de la empresa española colonial, la cruzada se concibe como la purificación de una raza hispana contaminada. Los cuerpos “degenerados” de los “rojos” son reducidos a meros cuerpos desechables privados de derecho mediante un proceso de despersonalización⁹¹. Al otro lado del Atlántico, como explico en detalle en el siguiente capítulo, el dictador dominicano instrumentaliza el discurso hispanista reaccionario para articular una identidad nacional por oposición a la vecina Haití, percibida como el otro negro.

En *Retrato hablado*, si bien es cierto que estas descripciones de la República Dominicana son pronunciadas por Pastor u otros tripulantes del barco, la respuesta de Luisa se suscribe a este imaginario colonial. Lo que es peor: no se incluye ningún tipo de

⁹¹ En este sentido, tal y como defiende Cayuela Sánchez, la ideología del primer franquismo es inseparable de una suerte de racismo de Estado: “El franquismo entendió siempre al homosexual, al anarquista, al judío, al rojo, como un peligro para el porvenir de la raza hispánica, un agente patógeno capaz de corromper el cuerpo de la nación ... individuos portadores de toxinas antiespañolas e inauténticas que era preciso neutralizar a partir de toda una serie de medidas inmunitarias” (269).

reflexión por parte de la narradora en tercera persona que condene este racismo o muestre un cambio de mentalidad tras sus casi cincuenta años de exilio en Latinoamérica. Es decir, lejos de invertir este proceso poniendo en marcha su *ética del cuerpo viviente vulnerable* como *lo común* que ata a *todos los cuerpos* en interdependencia, su marcado hispanismo y eurocentrismo la conducen a acentuar las diferencias por medio de otros estereotipos raciales: “Todo esto era *macabramente* nuevo para Luisa ... Y se preguntaba cómo poder vivir en un mundo *tan extraño* [la República Dominicana bajo el trujillato], donde la oposición es lanzada al mar para que la coman los tiburones” [énfasis añadido] (230). La violencia del régimen trujillista se caracteriza como foránea, tan “nueva” que la narradora se inventa un adverbio, “macabramente”. Por oposición a los cinco capítulos anteriores en los que venía relatando los horrores de la Segunda Guerra Mundial y la guerra civil como su campo de batalla experimental, esta “bestialidad” del otro dominicano reformula retrospectivamente la violencia europea como una forma de “violencia civilizada”. En otras palabras, este pasaje desemboca en una debilitación de su teorización de la ética de la no violencia al usar el trujillato como espejo que suaviza los crímenes cometidos en suelo europeo.

La miopía de la autora se agrava en el desarrollo de este simulacro de monólogo interior de Luisa narrado. La narradora continúa suscribiéndose a la gran paradoja de un hispanismo de izquierdas que critica el pasado colonial a la vez reivindica elevar a España al pedestal de la metrópoli cultural: “No podría vivir en un mundo así sin sus libros, sus periódicos” (230). El trujillato funciona para “europeizar” a España, mostrando, paralelamente, sus ansiedades en torno al lugar periférico del país dentro de la nueva configuración decimonónica del poder mundial: “Sin ese *admirable substrato*

cultural de Europa, son sus veinte siglos de civilización, de la que España, a pesar de su eterno medioevo, era una rica parte, *porque la península Ibérica comenzaba en los Pirineos*, en esas admirables cordilleras que, si bien encerraban y aislaban a sus gentes, *fueron los caminos de Aquisgrán*” [énfasis añadido] (230). La negación de la famosa frase “*L’Afrique commence aux Pyrénées*” es a su vez una aniquilación de la africanidad de España⁹². En el capítulo posterior, “México”, la narradora en primera persona retorna a esta cuestión de la semi-orientalización de España en el siglo XIX para, por medio de la mirada de los nietos mexicanos de los exiliados en México, resaltar la prolongación de esta creencia a lo largo del siglo XX: “Yo creí que todos los españoles eran andaluces, que provenían de África, por aquello de que Europa comienza en vuestros Pirineos. Lo leí no me acuerdo dónde. ¡Pero lo leí!” Esto no ha ocurrido, pero es una suposición de lo que bien pudo ocurrir” (242). La re-escritura de Arnáiz de la historia de México en base al hispanismo es una donde lo indígena, romantizado y exotizado, se fusiona con lo español para dar lugar a los criollos que “tanto contribuyeron a independizar la nación” (236) y para desembocar en el actual “asombroso México mágico” (239). La población mayoritariamente afrolatina dominicana, por el contrario, incomoda la concepción de comunidad transatlántica de la jurista exiliada.

Su reformulación de la percepción de España como africana con “la península Ibérica comienza en los Pirineos” retorna a Carlo Magno (“fueron los caminos de Aquisgrán”) como una vía para contrarrestar la relegación simbólica de España, por medio de dichos como éste, a un orden de poder marginal dentro de la nueva empresa colonial en África durante el siglo XIX. El racismo hacia lo africano queda implícito en

⁹² El origen del dicho “*L’Afrique commence aux Pyrénées*” no ha sido documentado, pero le fue atribuido a Alejandro Dumas padre (1802-1870) o al arzobispo de Malinas Dominique Dufour de Pradt (1759-1837).

el hispanismo de Arnáiz: lo africano es su otro o límite no asimilable. La otra vía es la instrumentalización del legado africano en la República Dominicana como espejo que europeiza a España. Esta oposición se articula por medio de un imaginario colonial donde el otro dominicano ocupa el polo negativo del binario civilización-barbarie. Lo que la reflexión de Arnáiz viene a corroborar es la creencia de que lo *africano* y una *civilización espiritual y de las letras* no son compatibles. Ni siquiera para esa “auténtica hispanidad imperial” que se antepone, supuestamente, al pasado colonizador español.

En definitiva, *Retrato hablado* destapa las insuficiencias que hereda el sistema jurídico neoliberal de la España posdictatorial de la tradición política liberal, pero su reformulación del sujeto jurídico no consigue erradicar estas deficiencias. Aún así, las memorias de la jurista vascoespañola mexicana localizan un punto de entrada desde el que comenzar a teorizar un repositorio de derecho alternativo a la persona legal que acabe con sus inherentes mecanismos de despersonalización. Con el desdoblamiento del sujeto traumatizado y el leitmotiv de los muñecos del guiñol, la estética de duelo femenino de Arnáiz se inserta en el giro de la memoria histórica hacia el lenguaje de la justicia transicional, marcado por el discurso de los derechos humanos y la teoría psicoanalítica. La obra articula una tensión entre el marco del relato, los paratextos donde la narradora se vale de la tercera persona impersonal para proceder a modo de abogada, y los capítulos centrales donde se expone el testimonio de un yo-guerra-Luisa. Pero este “marco de juicio” no consigue contener un testimonio que pretende esclarecer el asesinato de su primer marido Cazorla y en especial, crear lenguaje en torno a su gran trauma: la muerte de Carlitos durante la guerra. Tal y como advierte la función del leitmotiv del guiñol como alegoría del lenguaje del trauma que domina los capítulos centrales, éste es rabioso,

repetitivo, rápido y una distorsión de la memoria que resulta en un sujeto en crisis. Y si bien las medidas de justicia reparativa son necesarias para “conocer la verdad” respecto a las muertes de Cazorla y Carlitos, ni el ámbito jurídico ni el literario se postulan como capaces de reparar el abismo del superviviente traumatizado. De ahí una estética de duelo femenino que incorpora a la estructura formal del texto la irreparabilidad del trauma.

No obstante, *Retrato hablado*, a través del polivalente y elusivo muñeco de guiñol, lleva su crítica del ámbito jurídico a otro nivel. Para Arnáiz, el guiñol es esa máscara o persona legal cuyo proceso de personalización-individualización abre un hiato entre la vida y el derecho. La persona legal oculta lo que considera el verdadero rasgo común que define y une al “ser común de carne y hueso”: la vulnerabilidad del cuerpo viviente y los afectos que derivan de este principio. La estética de duelo femenino de la jurista es, al fin y al cabo, una lamentación hacia el hueco entre el cuerpo viviente y el sujeto de derecho moderno. Esta teorización del cuerpo vulnerable y sus emociones se presenta como una alternativa viable para acabar con el culto al individuo de la sociedad neoliberal: al mercado de victimismo del derecho individual se le antepone la ética de responsabilidad hacia el otro cuerpo vulnerable. Una ética de la no violencia que instrumentaliza el tropo de la madre militante sacrificial para esbozar una comunidad de mujeres exiliadas unidas por el duelo hacia el cuerpo vulnerable del hijo perdido como deuda y responsabilidad. Sin embargo, Arnáiz, cegada al fin y al cabo por su hispanismo y eurocentrismo, no consigue teorizar la multicplidad de cuerpos en base a su dispar vulnerabilidad. Las mujeres dominicanas que, bajo el trujillato, padecieron una violencia similar quedan fuera de la ética de responsabilidad y no violencia que, según la jurista vascoespañola mexicana, trajeron los exiliados republicanos a Latinoamérica.

CAPÍTULO IV

EL LENGUAJE DEL SILENCIO DE CAZALIS:

HISPANISMO Y EXILIO VASCO EN LA REPÚBLICA DOMINICANA

A genuine emptiness, a pure silence is not feasible—either conceptually or in fact. If only because the artwork exists in a world furnished with many other things, the artist who creates silence or emptiness must produce something dialectical: a full void, an enriching emptiness, a resonating or eloquent silence.

—Susan Sontag, *Styles of Radical Will* (1969).

La vasca transterrada Arantza Cazalis Shuey inaugura sus memorias con una nota de la autora donde localiza su lugar de enunciación desde el desarraigo del exilio: “I ARRIVED IN BOISE, IDAHO, FROM MEXICO CITY, December 1948, to accept a job as a teaching assistant to Camille Powers, professor of Spanish language at Boise Junior College” (np). Esta obra autobiográfica, *Growing Up in a Time of War. Memoirs of a Young Basque Girl's Thirteen-Year Odyssey as a Refugee of the Spanish Civil War*, fue autopublicada en 2011 desde Third Place Press en Seattle. Tal y como denota el título, las memorias narran la odisea que la condujo a Idaho (Estados Unidos) desde Ermua (País Vasco), cuando, a los siete años, la irrupción de la guerra civil dio por iniciado su exilio. En nueve capítulos que siguen la estructura del bildungsroman tradicional se relata así su paso por España, Francia, la República Dominicana y México. El peso narrativo recae sobre su despertar de conciencia en cuatro apartados centrales que versan sobre su pasaje a la madurez en el país caribeño, retratando como telón de fondo el ambiente represivo y la precariedad económica que sufrieron los exiliados de clase obrera. La linealidad del texto principal se quiebra con una clausura, su llegada a Boise en 1948, que remite a la nota de la autora inicial. En la actualidad, Cazalis reside en Seattle, ciudad en la que asentó en los años 50 después de haber trabajado cuatro años en Boise Junior College.

Cazalis es una de los 3.000 refugiados españoles y vascos que desembarcaron en suelo dominicano entre 1939 y 1940, además de una de los escasos vascos y exiliados de clase obrera que han escrito sobre su experiencia exílica en el país⁹³. A diferencia de Arnáiz o León, la ermuarra transterrada padeció el conflicto armado de niña, por lo que no participó activamente en ninguna organización política. Pese a ello, las tendencias izquierdistas y seculares de sus memorias la acercan a una corriente minoritaria dentro la ideología nacionalista vasca en el exilio: la de Acción Nacionalista Vasca. Su acercamiento a este nacionalismo vasco heterodoxo, combinado con la pertinencia a una clase socio-económica más desfavorecida, ha relegado su texto memorialístico al olvido. Esta obra fue, además, autopublicada por falta de interés editorial⁹⁴. El “yo” que la inaugura se posiciona como un sujeto femenino exiliado en la orilla, por ponerlo en términos zambranianos, de la orilla de la historia de la guerra civil en España y el País Vasco.

La decisión de auto-publicar su obra autobiográfica en inglés responde, por tanto, a la necesidad de labrarse un público lector potencial en Estados Unidos. De modo que el idioma circunscribe alrededor del texto un silencio externo: la operativa patriarcal, elitista y partidista del proyecto de memoria histórica. Sin embargo, al mismo tiempo, inscribe

⁹³ El número de exiliados españoles y vascos en la República Dominicana varía en función de la fuente consultada: frente a la cifra de 4.000 refugiados postulada por Alted (2005), González-Tejera (2010) proporciona, en base del cruce de fuentes periodísticas, fichas de inmigración y documentos de la SERE, la más modesta cifra de 3.000 (86). Egaña (2015), por su parte, argumenta que el número oficial del Gobierno dominicano desciende a 2,534. Unos 200 de estos 3.000 eran vascos, según los datos recogidos por Galíndez (1948).

⁹⁴ Mis agradecimientos a Gina Herrmann por haberme obsequiado una copia de *Growing Up* y haberme animado a escribir una reseña sobre esta obra que desconocía en la primavera de 2014. Cazalis se puso en contacto con Herrmann, miembro de *The Abraham Lincoln Brigade Archives*, para dar a conocer sus memorias. Estoy también enormemente agradecida a Arantza Cazalis por brindarme la oportunidad de entrevistarla en persona en marzo de 2015 y por sus bellas cartas de estos últimos cuatro años.

en la narración otro tipo de silencio interno relacionado con el trauma de perder su lengua materna, el euskara, como consecuencia del conflicto bélico. En este sentido, la lengua, el inglés, deriva en una estética de duelo similar a la de León o Arnáiz: pone entre comillas la posibilidad de lograr una clausura o una narración completa de la experiencia vital traumática, al inscribir en la estructura del texto el trauma de una genealogía vasca rota.

En el presente capítulo, analizo la estética de duelo femenino de Cazalis, la cual se asemeja a la de León o Arnáiz en su ataque a los binarios sexuados razón-emoción o cuerpo-mente, pero se sumerge en una honda reflexión acerca del tándem exilio-silencio. Defiendo que *Growing Up* se vale de lo que denomino un “lenguaje del silencio”, marcado por la elipsis y un estilo telegráfico, que reclama una teorización más compleja de la interrelación entre exilio y silencio y junto con ello, del *cómo* se conceptualiza esta relación a través de la política y literatura. El silencio es fuerza necesaria para que se dé la palabra y unidad significativa del lenguaje. A pesar de ello, tanto en el contexto de los estudios del exilio como en la teoría o praxis feminista se ha definido en términos negativos. Emplear la palabra se ha convertido en sinónimo de poseer el poder, no emplearla en equivalencia de encontrarse en situación de opresión. Esta conceptualización del silencio, sobre todo en el caso de mujeres exiliadas, sustenta la promesa de conciliación y superación en la que se basa el paradigma de recuperación-integración de la memoria histórica en la península⁹⁵. Bajo este modelo, el exilio se entiende como una forma de silenciamiento: los exiliados silenciados carecen de voz y

⁹⁵ Por mencionar un par de ejemplos recientes de la plétora de obras sobre el exilio del 39 que recurren a esta teorización negativa del silencio-exilio: la novela *El silencio* (2017) de la uruguaya María Urrizola, el documental dirigido por Aída Albert y Sonia Subirats *Desde el silencio. Exilio republicano en el Norte de África* (2012), el recién premiado documental *El silencio de otros* (2018) de Almudena Carracedo o el estudio académico de José Ramón Zabala “Contra el silencio impuesto. Las publicaciones en lengua vasca del exilio de 1936” (2016).

por ende, agencia. El romper ese silencio dándoles voz y de alguna forma recuperando o integrándola palia los mecanismos de opresión provocantes de esa situación de exilio-silencio.

Con ello no quiero decir que el lenguaje del silencio de Cazalis pase por alto el poder de la censura o la incomunicación impuesta externamente como mecanismo de control y opresión. La exiliada experimentó en carne y hueso estas tácticas represivas: su padre fue encarcelado en 1937, pero no supo hasta pasados unos cuantos años que estaba preso en la prisión de Puerto de Santamaría. Para evitar la censura, las cartas que le escribían—desde, paradójicamente, el exilio en otro país en régimen de dictadura—iban dirigidas a sus primos en Ermua. Tampoco sugiero que el eslogan de *romper el silencio* no sea una simplificación estratégica viable para articular demandas políticas (la política exige la simplificación de la realidad, mientras que la literatura la rehúye). Al igual que la estética de duelo femenino de León y Arnáiz, sus memorias condenan la borradura del proyecto republicano por parte de la narrativa historicista franquista. Pero, ¿es el silencio para el silenciado necesariamente un espacio a escapar para adquirir un lugar de enunciación desde el cual paliar su condición de opresión? ¿Es posible para la exiliada silenciada entrar a participar en la historia, si bien desde su orilla, sin crear silencios que silencien a otros?

En este capítulo, examino estas cuestiones posicionando las memorias de Cazalis como un punto de entrada a los silencios que han producido los proyectos políticos de las exiliadas en su intento por *romper con* su silencio, por utilizar un término recurrente en el campo. Es decir, *Growing Up*, publicado bajo un exiliobusiness ya consolidado, ilumina las limitaciones del modelo contemporáneo de recordar el pasado dictatorial de España y

el País Vasco⁹⁶. Parto de la indagación del *cómo* y el *por qué*, en el contexto de la narración histórica sobre el exilio español y vasco en la República Dominicana, la estética de duelo femenino de la exiliada ermuarra no confluye silencio con pasividad, olvido o falta de agencia. Como paso a argumentar en las siguientes páginas, el juego entre el silencio interno de la narración y el silenciamiento externo crea una tensión entre lo que se dice y lo que no se dice o el sufrimiento de la exiliada de clase obrera que el texto escrito no logra traducir. Dicho de otra forma, el lenguaje del silencio instrumentaliza un primer plano del silencio (interno) como herramienta para desenmascarar un segundo plano del silencio (externo): como toda narración histórica, la posfranquista del exilio republicano se transforma en mecanismo silenciador. En particular, la estética del duelo arremete contra la estructura patriarcal, elitista e ideológicamente maniquea del canon de la guerra civil y el exilio del 39. Paralelamente, acentúa el proceso de silenciamiento que acompaña al discurso del hispanismo izquierdista de los exiliados y su reformulación vasca nacionalista bajo el trujillato⁹⁷.

Pero esta retórica va más allá de implicar al exilio republicano en la borradura simbólica de la huella africana en el país caribeño. En la práctica, el curso histórico de las dos variantes de hispanismo en la isla queda ligada a consecuencias materiales muy reales. En el 2013, el Tribunal Constitucional dicta la sentencia 168/13, dotándola de carácter retroactivo. Bajo esta medida, solo se concede la nacionalidad a aquellos nacidos en territorio dominicano de padres dominicanos o residentes con papeles. Tal y como

⁹⁶ Como explico en el capítulo introductorio, el exiliobusiness, término acuñado por Naharro-Calderón, se refiere al mercado cultural (conferencias, exhibiciones, antologías, instituciones...) generado en torno al exilio del 39.

⁹⁷ Mi análisis de las conexiones entre los dos hispanismos en la República Dominicana es fruto de una conversación con Lanie Millar.

denunciaban en su célebre carta al editor del *New York Times* Julia Álvarez, Edwidge Danticat y Junot Díaz, se expone así el alarmante racismo institucionalizado y la reanimación de la hispanofilia negrófoba trujillista⁹⁸. La ley 168/13 revela la prolongación del hispanismo reaccionario del siglo XX, del cual se sirvió el dictador Rafael Leónidas Trujillo para estrechar lazos de amistad con el *caudillo* Francisco Franco en los años 40 y 50. Este discurso no solo preparó el terreno para el genocidio de unos 20.000 haitianos en 1937, sino que desembocó en la llegada de refugiados españoles a la isla como parte de las medidas diseñadas para silenciarlo y al mismo tiempo, blanquear la población dominicana.

Tras un breve análisis de la forma y el contenido de *Growing Up*, comienzo el capítulo con un repaso histórico de la evolución del hispanismo reaccionario en la República Dominicana con el fin de contextualizar sus paradójicas similitudes con el hispanismo de izquierdas de los exiliados republicanos. Es decir, discuto los paralelismos discursivos entre las dos versiones del hispanismo, la reaccionaria que glorifica el pasado colonial y la izquierdista que en teoría lo condena. En la tercera sección, examino cómo la obra autobiográfica de Cazalis ofrece un punto de entrada no ya a las contradicciones del hispanismo de izquierdas en la República Dominicana, sino al gran dilema al que se enfrentan los nacionalistas vascos en su exilio en Latinoamérica. Es decir, si los postulados xenófobos finiseculares del padre del nacionalismo vasco Arana, y varias de sus posteriores ramificaciones, tachaban a lo español de contaminante de lo vasco, ¿cómo reinventar lazos históricos entre el País Vasco y América prescindiendo del legado de la

⁹⁸ Además, afecta, según los escritores, a unos 200.000 dominicanos de ascendencia haitiana. Esta cifra contrasta sustancialmente con los listados iniciales producidos por el gobierno dominicano, a juicio de los cuales unas cuarenta y cinco mil personas se verían impactadas. Para un estudio detallado sobre las implicaciones raciales del fallo 168/13, véase Carrón 2013.

cultura española? Lo que es más: si, siguiendo la teorización de Miren Llona de la invención de una nación vasca como labor de construcción de una comunidad emocional, ¿en qué medida difiere la politización del sufrimiento de la exiliada vasca de las estrategias literarias empleadas por León o Arnáiz⁹⁹? El cuarto apartado aborda estas cuestiones examinando cómo el lenguaje del silencio de *Growing Up* se torna en crítica al silenciamiento de las exiliadas de clase obrera sin militancia específica en un partido político durante la guerra civil.

Defiendo que este texto memorialístico politiza el sufrimiento de la precariedad de clase y género para trazar una comunidad transatlántica que no caiga en las limitaciones clasistas y raciales del hispanismo de izquierdas ni en su reformulación nacionalista vasca. Las memorias de Cazalis revelan un archivo olvidado de intercambios culturales vasco-dominicanos: aquel en el que la precariedad de la exiliada de clase obrera, en lugar de una mirada colonial, forma la base de una comunidad transatlántica. Pese a sus limitaciones, este modelo brinda la posibilidad de forjar lazos transatlánticos entre la antigua metrópoli y la excolonia sin reproducir discursivamente la dinámica de poder de las estructuras coloniales.

Una voz atropellada por el proyecto de memoria histórica

A diferencia del archiconocido político y jurista nacionalista vasco Jesús de Galíndez (1915-1956), cuya figura se ha consolidado a ambos lados del océano como pieza fundamental del derrocamiento del trujillato, la historia de Cazalis ha quedado

⁹⁹ En “Problems and Methods in the History of Emotions” (2010), Barbara Rosenwein propone que la comunidad emocional vendría a ser sinónimo de una comunidad social, con la ventaja de remarcar los sistemas de sentimiento que la construyen y los lazos afectivos que toleran, promueven o deploran (11). La nación, la comunidad imaginada de Benedict Anderson, es también una comunidad emocional.

relegada al olvido¹⁰⁰. Un breve análisis de la forma y contenido de este bildungsroman femenino esclarece cómo la voz narradora posiciona estratégicamente al yo biográfico en los intersticios del proyecto de memoria histórica. Además, en su dimensión comparativa con la obra de Arnáiz, salta a la luz la complejidad y pluralidad ideológica del exilio vasco en Latinoamérica. El nacionalismo vasco heterodoxo de Cazalis queda a la sombra de las dos posturas políticas predominantes dentro de este grupo de exiliados. Por un lado, Cazalis no se inserta el conjunto de republicanos vascos como Arnáiz, Juan Larrea (País Vasco 1895-Argentina 1980), Cecilia de Guilarte (País Vasco 1915-País Vasco 1989), Eugenio Ímaz (País Vasco 1900-México 1951) o María Luisa Elío (País Vasco 1926-México 2009). Éste estaba compuesto por anarquistas, comunistas, socialistas y liberales que no consideraban necesariamente su identidad vasca un denominador común. Por otro, tampoco encaja con la nacionalista vasca ortodoxa de políticos peneuvistas como José Antonio Aguirre (País Vasco 1904-Francia 1960), Telesforo Monzón (País Vasco 1904-Francia 1981), Martín Ugalde (País Vasco 1921-País Vasco 2004) o Jesús Galíndez (España 1915-República Dominicana 1956). Cabe recordar que la visión política del PNV (católica, independentista y conservadora) constituyó la voz predominante del exilio nacionalista vasco. Como explico a continuación, la ambivalencia de Cazalis hacia el nacionalismo vasco ortodoxo, junto con su posterior crítica de clase y género ajena al interclasismo del PNV o su ultracatolicismo, la acercan

¹⁰⁰ Galíndez se traslada a Nueva York en 1946, tras haber trabajado para el régimen trujillista y a su vez actuar como delegado del Gobierno Vasco durante su exilio en la República Dominicana. Pasó a impartir docencia en la Universidad de Columbia mientras que escribía su tesis doctoral sobre el trujillato. Paralelamente, se convertía en uno de los vascos nacionalistas exiliados que colaboraron con los servicios de inteligencia estadounidenses. En 1956, fue secuestrado por agentes de Trujillo y según algunas fuentes, el propio FBI. Una vez trasladado al país caribeño y asesinado, el piloto encargado de su viaje, Murphy, desapareció. Este caso, conocido popularmente como el caso Murphy, es contemplado en la actualidad como uno de los detonantes de la caída de Trujillo. Para más información sobre el caso Galíndez, véanse Llorens (2006), Vega (2001) y Gallego (2011).

al nacionalismo heterodoxo (izquierdista y secular) de ANV. Desde este prisma, la elección del inglés como lengua del libro adquiere una dimensión política: se remarca el silenciamiento de aquellas voces que no se ciñen ni a este esquema político ni gozan del privilegio de pertenecer a una elite intelectual, sobre todo, en el caso de las mujeres exiliadas.

Quizás por ello, en *Growing Up*, con la nota inicial a modo de pacto autobiográfico, la narradora se establece como testigo histórico que, impulsada por sus familiares, narra la “totalidad” de su historia en forma de herencia o relato personal dirigido a sus cuatro hijos: “My children have heard from me *bits and pieces* from my journey as a Spanish Civil War refugee from a small Basque town to my life in America, but they have asked me *to tell the whole story*. This is that story” [énfasis añadido] (np). Es a ellos, a su marido Ben y a su prima Espe Alegría, miembro destacado de la comunidad vasca en Boise (Estados Unidos), a quienes dedica el texto¹⁰¹. Este factor lingüístico familiar podría explicar su decantación por el inglés, en lugar del español, más que la tesis de que se tratara de un gesto nacionalista vasco. Aún así, la narradora condena la pérdida de su lengua materna, el euskara, como consecuencia directa de los constantes desplazamientos producidos por el conflicto armado: “When my Aunt saw me she tried to speak Basque to me. I knew she was speaking Basque, but I could not answer in Basque. I had forgotten it. This was January 1939 and my mother had been killed in the summer of 1937” (27). Cazalis reconoce su lengua materna en la llamada de su tía, quien reemplazará a su madre al haber ésta fallecido en la guerra, pero no logra

¹⁰¹ Como es característico de las redes de solidaridad de la diáspora vasco americana respecto al exilio vasco del 39, su prima Espe Alegría (1906-1991) fue una persona clave para su entrada al país. Alegría era, además, un miembro destacado de la comunidad vasca de Boise. De 1955-1981, fue locutora del famoso programa radiofónico semanal “Voice of the Basques”, véase al respecto Passehl 2010.

“responder”, o ser reconocida simbólicamente, por esta figura maternal que, como discuto en los capítulos anteriores, se torna en metáfora de la patria en el contexto del exilio.

La narración autobiográfica se cierra con una nota sobre la autora, “About the author”, que, retrospectivamente, señala el trauma que acompaña a la lengua del texto principal: “She speaks French, as well as Spanish, and is currently studying to regain Basque, the language of her childhood, which she lost (*a casualty of war*)” [énfasis añadido] (np). El euskara, o “la lengua de su infancia”, vuelve a conceptualizarse como una falta que torna al texto en espacio de duelo: el deseo de recuperar sus raíces identitarias. En otras palabras, en estos dos paratextos que enmarcan las memorias, la narradora sitúa el relato como “the whole story”. En contraste con la estructura elíptica de la estética de duelo femenino de León y Arnáiz, el acto de escritura se plantea como tarea de redimir, cohesionar y exorcizar las piezas sueltas de sus ensayos de memoria anteriores. Sin embargo, la decisión lingüística de escribir esta historia-herencia familiar en su tercer idioma, el inglés, subraya la imposibilidad de alcanzar tal representación total (“the whole story”) de la experiencia exílica a través del texto. El inglés forja, a modo de fantasma, una escisión entre texto y afecto: el texto no puede contener ni reparar la pérdida de su lengua materna y junto con ello, de una genealogía interrumpida por el exilio.

No obstante, los esfuerzos de la autora por dar a conocer su obra memorialística en el País Vasco sugieren la instrumentalización de este trauma con el objetivo de labrarse un público lector más amplio. En 2011, Cazalis aprovechó su visita a Ermua para presentar el libro y donar dos ejemplares a la biblioteca municipal. El diario regional *El*

Correo de Bizkaia cubría la presentación de *Growing Up* con una columna que reseñaba brevemente las memorias, sin pasar por alto la “americanización” de Cazalis, dibujándola como una especie de *amerikanua*: “Este trabajo está escrito en inglés ... Arantza Cazalis Shuey, como firma el libro, ya con el apellido de casada de EEUU, presenta un libro completamente autobiográfico” (Lasuen “La biblioteca recoge”)¹⁰². Unas semanas más tarde, la misma periodista, Ainhoa Lasuen, publicaba en dicho periódico una entrevista con la transterrada, la cual concluye con las ansias de la entrevistada por divulgar su historia: “-¿No ha pensado en publicar su libro en castellano?/-¿Conoce alguna casa editora por ahí que tal vez quiera publicar *un libro como el mío*? Estoy dispuesta a traducirlo” [énfasis añadido] (Lasuen “Cuando volví”). Estas palabras sugieren que Cazalis es consciente de los obstáculos para hacerse con un papel en el exiliobusiness de la península con un “libro como el mío”. Es decir, denotan cierta conciencia sobre cómo la memoria histórica en el País Vasco ha dado prioridad a las voces masculinas asociadas con el PNV o a figuras intelectuales republicanas, silenciando las que, como la de esta exiliada vasca, quedan fuera de estos grupos.

Por ello, la exiliada aprovecha la dimensión transatlántica de la memoria de la guerra civil, y su dominio del inglés, para abrirse un canal dentro de la academia norteamericana desde el cual su voz sea escuchada o *rompa con* los silencios impuestos por la narración histórica posfranquista del exilio. Dos años más tarde, se pone en contacto con la asociación activista *The Abraham Lincoln Brigade Archives* (ALBA), a la cual le realiza la petición de reseñar su obra. En resumidas cuentas, tanto la decisión lingüística como la forma de herencia familiar del texto son estrategias discursivas que

¹⁰² *Amerikanua* era el término que recibían en el siglo XX los vascos emigrados a América una vez que regresaban a sus comunidades de origen.

buscan paliar las desventajas de clase y género, junto con la falta de militancia en un partido específico, a la hora de insertarse en el canon del exilio del 39.

Consecuente con esta decisión lingüística, en el primer capítulo “Ermua”, el relato se abre con una narradora que va guiando la mirada foránea del lector implícito durante la descripción de su infancia en el mundo rural de Ermua. Al igual que su vecina Eibar industrial, este pueblo vizcaíno se vería fuertemente impactado por el conflicto bélico en 1936. Las notas a pie de página cumplen una función crucial en la construcción de la narradora como traductora cultural: “The Basque Country in Spain has four provinces, Bizkaia (Vizcaya), Gipuzkoa (Gipuzcoa), Araba (Alaba) and Nafarroa (Navarra). In France there are three Laburdi (Labourd), Zuberoa (Soule) and Benafarroa (Basse Navarra). The climate is pleasant, one would say pleasantly warm or fresh in the summer” (1). El relato se va así contextualizando por medio de otras incursiones donde ubica geográficamente e históricamente los espacios en los que se desenvuelve la historia. De esta manera, tal y como ilustra un pasaje posterior donde explica la participación de su tío alemán en la guerra civil, se valida la autoría de la narradora dotando de relevancia histórica su experiencia vital: “I went to the website recently to look up “la Peña del Aleman”. It came up real easy. It says named after Max Salomon” (80).

La única fuente histórica que se proporciona aparece a la hora de cifrar el éxodo republicano a Francia en medio millón y se trata de *Smouldering freedom: the story of the Spanish Republicans in exile* (1945), las memorias de la célebre republicana exiliada Isabel de Oyarzabal Smith (España 1878-México 1975), periodista, feminista y primera mujer embajadora de España. Además de su fácil accesibilidad desde Estados Unidos, la

elección de este texto se debe al estilo de crónica periodística de su primer capítulo, donde se elabora un resumen sobre la guerra civil en el que se incluye el dato que cita Cazalis. No obstante, con esta decisión se da voz a la mujer exiliada de clase alta para situarla como fuente histórica y paralelamente, se esboza una jerarquía de poder que reproduce textualmente la operativa del vector de clase en la construcción de sujetos históricos.

Las notas a pie de página cumplen otra función más. Pese a que *Growing Up* esté narrado en primera persona, el énfasis en verbos asociados con las imperfecciones de la memoria y la construcción de un “yo biográfico-niña” elabora un distanciamiento. El contraste entre la voz “madura” de las notas a pie de página y la infantil del texto principal sugiere una especie de desdoblamiento del sujeto encubierto: “In 1969 when Ben I and I took a trip to Europe ... This was a very sentimental trip. It was my first trip back to Spain in 49 years” (3). De manera similar a las estrategias de León o Arnáiz, este distanciamiento delinea un espacio discursivo para articular el trauma como un punto lejano en el eje cronológico de su experiencia vital. Pero esta estrategia también logra un efecto de mediación reflexiva desde la madurez, lo cual contribuye a ganarse la confianza del lector implícito en la narradora-testigo.

A diferencia de León o Arnáiz, Cazalis no construye una genealogía de personalidades femeninas de renombre en la que insertarse y validarse así como sujeto histórico. En su lugar, este primer apartado, en concordancia con el pacto autobiográfico de la nota que le precede, funciona como cementerio simbólico de sus familiares y ancestros vascos. Con mini-secciones tituladas en tributo a éstos (“Father”, “Mother”, “Brothers”, “Tio Pedro-Jose”...), la transterrada teje un árbol genealógico que arraiga al

sujeto autobiográfico en la patria perdida. Lo ingenioso de este listado es que instrumentaliza el exotismo adscrito a la mitificación nacionalista de la cultura vasca. Es decir, en su pugna por establecerse como testigo histórico femenino sin haber luchado en la guerra, militar en un partido o pertenecer a un colectivo de personalidades reconocidas, posiciona al texto como documento del carácter diferencial del exilio vasco respecto al exilio español. O en palabras de la contraportada, de la diferencia de la “etnia vasca” simbolizada por Gernika (“Guernica, the city that symbolized Basque ethnicity”). La decantación por el inglés, por tanto, responde también a la apelación, más allá de su familia, a un lector implícito situado a ambos lados del Atlántico. Ello, junto con las notas explicativas a pie de página, constituye a la narradora como traductora fidedigna de la diferencia vasca para el sector estadounidense de este público objetivo.

Soslayadamente, Cazalis marca así, ya desde este primer capítulo, una pauta ideológica para leer sus memorias: “In the Batzoki we learned to do Basque dances. I don’t know if my parents were Basque Nationalist, but the fact that they gave me a very Basque name which was spelled both in Basque and Spanish even in the Registry, makes me suspicious that perhaps they had an inclination in that direction” (10). Esta cuasi-ambivalencia hacia el nacionalismo vasco sitúa al yo biográfico en los márgenes de las dos tendencias predominantes dentro del exilio vasco, la de corte republicano y la de signo nacionalista, sin renunciar a un imaginario nacionalista vasco. Además, este “pero” (“but”) inyecta de contenido político las alusiones al repertorio de símbolos vascos (“pelotaris”, “perretxikos”, “makilas”, “talos”...). No es casual que esta “advertencia” se encuentre en un pasaje que remite a Arana, venerado como el padre del nacionalismo vasco. Por un lado, los batzokis, espacios de socialización para nacionalistas inventados

por Arana en 1894, fueron la piedra angular de la fundación del Partido Nacionalista Vasco tres años más tarde. Eran, al mismo tiempo, exponente de la base xenófoba de este nuevo tipo de nacionalismo vasco étnico, pues el requisito para convertirse en socio consistía en tener cuatro apellidos vascos¹⁰³. Por otro, a Arana también se le debe la creación de nombres vascos en su afán por la pureza lingüística. Esto produjo incidentes con un sector de la iglesia vasca, inclinado hacia el españolismo, que se negaba a bautizar con nombres en euskara, de ahí el énfasis de la narradora en el registro civil (Pablo 87).

La capitalización del “registro civil” (Registry) enmarca a esta institución como parte del entramado de poder de un estado español ajeno a esa cultura vasca que sistematiza la opresión del euskara: “The school was one of the buildings surrounding the plaza, the other was the City Hall. The frontón or Jai-alai court was also there. In a year or so I could read. We did all our learning in Spanish. Although we counted mostly in Basque and spoke Basque all the time, we never did our math in Basque” (23). En este retrato del corazón social del pueblo rural vizcaíno, el mundo español de la escuela, metonimia del centralismo del gobierno en Madrid, se desenmascara como mera artificialidad. Esta institución chirría con la realidad lingüístico-cultural del País Vasco simbolizada por el frontón. Este deporte escenifica una serie de valores adscritos a la “personalidad vasca” y su locación espacial en los pórticos de la iglesia sintetiza claramente los pilares del nacionalismo vasco finisecular aranista: “Jaungoikoa eta lege zaharra” (Dios y ley-tradición). El estilo telegráfico y el carácter alegórico de esta secuencia de metáforas (escuela, frontón, ayuntamiento...) refuerza a nivel textual el

¹⁰³ Tal y como argumenta Santiago de Pablo en *La patria soñada* (2015), el apellidismo, o el requisito de contar con cuatro apellidos vascos para obtener la membresía al Batzoki o afiliarse al PNV, tuvo que ser modificado posteriormente. En 1906, el PNV pasó a admitir a afiliados con un *sólo* apellido vasco entre los cuatro primeros (28).

trauma de una narradora-testigo que sufre el exilio como ruptura de una genealogía familiar vasca.

Mientras que se sumerge al yo biográfico en este mundo rural vasco idealizado, la narradora se posiciona como traductora, en el sentido lingüístico, cultural y político, de esta diferencia. Esta diferencia se codifica en clave de orgullo desde una mirada nostálgica hacia la patria y la infancia perdida: “At the time, there were many little farms like this one all over the countryside. The whole country is mostly hills and mountains. My father had climbed all the hills around the area. He had always his “makilla” ready. “Makilla” is the traditional hiking stick. Customarily it has carvings in the bark of the wood” (3). Como apunta Miren Llona, una de las estrategias más exitosas del nacionalismo vasco en su pugna por transformarse en partido de masas en los años 20 fue justamente ésta: venerar la iconografía del mundo rural vasco como origen de la comunidad emocional-nacional imaginada¹⁰⁴. En *Growing Up*, esta tarea de traducción cultural en forma de herencia familiar inscribe el trauma del exilio en la estructura formal del texto. Por otro lado, estratégicamente inserta su relato personal en la historia de un colectivo de exiliados vascos cuyo interés para un público lector más amplío yace precisamente en esa naturaleza diferencial. Queda así romantizado el paisaje rural vasco que Arnáiz, desde el foco obrero de la margen izquierda (la zona obrera) vizcaína industrializada, tachaba de cavernícola en su versión acerca de episodios de enfrentamiento entre las *emakumes* (el brazo femenino del PNV) y las juventudes socialistas. Es decir, leídas en tándem, las memorias de Cazalis y Arnáiz ofrecen dos

¹⁰⁴ Para Miren Llona, la idealización del mundo vasco rural suponía gestionar el sentimiento de vergüenza y subordinación que padecían los miembros de este universo vasco marginado para tornarlo en motivo de orgullo mediante un proceso de asimilación a la clase media urbana (“The Healing Effect” 85).

formas contradictorias de entender el nacionalismo vasco y el socialismo, las dos corrientes políticas que, junto con el liberalismo, protagonizaron el escenario ideológico vasco de principios de siglo.

Sin embargo, cabe abrir un paréntesis para remarcar que el nacionalismo vasco de Cazalis difiere del ortodoxo del PNV en su visión secular e izquierdista. El “nosotros” de la transterrada se define ambivalentemente como anti-clerical, “I do not think it was very nice of us, but we did not like nuns” (25), aunque declara haber cambiado de opinión tras el buen trato que le brindaron las monjas cuando estuvo enferma en Francia. Lo que sí que deja bien claro la narradora es el carácter secular de su familia. Una vez en Santo Domingo, una familia adinerada se ofreció a hacerse cargo de ella y de su educación en una escuela privada católica. Sus tíos, quienes se habían convertido en sus tutores legales, rechazan la oferta. Esta decisión se debió, según la narradora, a los valores seculares de sus tíos: “I was dreaming of a change but had a feeling that it would not be possible. It would be a Catholic school were nuns would be teaching. Would that be acceptable to Aunt Concha and Uncle Max? I didn’t think so” (40).

El segundo capítulo, “War Begins”, introduce el conflicto, en el sentido figurativo y literal, que perturba su inocencia infantil para arrancarla de ese paisaje rural ancestral vasco: el estallido de la guerra civil. Este evento histórico se narra con un lenguaje austero que, como argumento posteriormente en detalle, desemboca en el lenguaje del silencio de las memorias. Este tipo de lenguaje predomina, en especial, en este apartado y el cuarto, “Return to Spain”, los cuales esbozan sus múltiples desplazamientos durante la guerra civil; desde un primer exilio temporal en Nantes hasta las colonias para niños del Gobierno Vasco en Barcelona tras la caída de Bilbao, volviendo a cruzar los Pirineos dos

años más tarde. Para 1937, tras un año de conflicto armado, Cazalis, a sus nueve años, se enfrenta a la muerte de su hermano Imanol por falta de recursos médicos. Su madre había fallecido unos meses antes en un bombardeo a Karrantza y su padre, quien se había unido al Euzko Gudarostea o ejército vasco popularmente conocido como los Gударis, se encontraba preso.

El cuarto capítulo, “France”, supone un giro dramático en esta trágica historia: su tía Concha, casada con un judío alemán que combatió al lado del bando republicano, topa con Cazalis en un campo de concentración francés. Concha logra reunificarla con su hermano Duni y sus dos primos Juanchu y Ernesto. Sin embargo, lejos de introducir una resolución, describe la exacerbación de la vulnerabilidad de los exiliados atrapados en Francia tras el estallido de la Segunda Guerra Mundial: “It was December 1939, World War II had began in September and France was full of Spanish refugees and many Jewish refugees from Germany. Everyone was trying to get out of Europe. Many Spanish were going to Latin America. Mexico was the country of choice because it had a friendly government” (31). La situación asfixiante de finales de 1939 y principios de 1940 funciona para rendir tributo a la solidaridad del gobierno mexicano de Lázaro Cárdenas y paralelamente, exponer el factor de clase en la adjudicación de destinos para los exiliados. Como explicaba en la introducción, Argentina y México, junto con Venezuela, Chile o Uruguay en el caso de los nacionalistas vascos, fueron los países de acogida más solicitados por los 35.000 transterrados que se refugiaron en Latinoamérica. Naturalmente, aquellos que, como la familia de Cazalis, no disfrutaron del privilegio de ser admitidos directamente en estos países provenían, generalmente, de clases más desfavorecidas. Es decir, la narradora continúa, como ya denotaba el listado familiar del

primer capítulo, posicionándose como sujeto marginado debido al vector de clase dentro de este grupo de exiliados, esta vez a través del destino del exilio.

Estas vicisitudes dan paso al quinto capítulo, “Ciudad Trujillo”. En éste, la familia logra embarcar en el buque *La Salle* en diciembre de 1939, una vez que su tío Max, el marido de Concha, obtiene visados para la República Dominicana. Arantza, al igual que figuras vascas aclamadas como Eusebio María de Irujo (País Vasco 1907-Argentina 1993) y Jesús de Galíndez, llega al país en uno de los viajes financiados por la SERE (Servicio de Evacuación de Republicanos Españoles) (San Sebastián 167).

Tras un breve retrato de su paso por la entonces Ciudad Trujillo (en la actualidad Santo Domingo), se transiciona al capítulo central de la trama de bildungsroman, “Constanza”¹⁰⁵. Este presenta un escenario geográfico rara vez explorado en la literatura del exilio vasco en general y en particular, del infantil, o la generación Gernika¹⁰⁶. El relato de su desarrollo psico-sexual e identitario se articula al compás de reacciones ante la que denominaría su “nueva cultura” dominicana, la cual se torna en eje motor de su despertar de conciencia de género y clase mediante relaciones de amistad con niñas de la localidad. Todas estas experiencias conforman un proceso de transculturación del *baserri*, el caserío vasco tradicional en torno al que se reinventa la base de la comunidad emocional vasca. El *baserri* se transforma en un collage de tradiciones vascas y caribeñas de labranza. La familia, como unos mil republicanos españoles que no contaron con recursos para asentarse en la capital, aterriza en este pueblo rural de la mano de los

¹⁰⁵ Para un estudio detallado del empleo de este género literario por escritoras españolas, véase Olga Bezhanova (2014).

¹⁰⁶ Para un estudio detallado de los más de 25.000 niños vascos, conocidos como la Generación Gernika, que fueron evacuados durante la guerra, véase Alonso Carballés (1998).

programas agrícolas ideados por el gobierno y la JARE (Junta de Auxilio a los Republicanos Españoles). Las disputas entre ambas instituciones harían que se abandonara dicha iniciativa en cuestión de meses (González Tejera *El exilio de republicanos* 95). Para Cazalis, Constanza, su “segunda casa”, se convierte en lugar de reunión con otros exiliados españoles y sobre todo, con un cura vasco que frecuentemente visitaba a la familia para hablar euskara con su tía (71). Se pusieron en marcha también colonias agrícolas, algunas de ellas como parte de la política de “dominicanización de la frontera”¹⁰⁷, pero tuvieron una corta vida, ya que, la mayoría de su población consiguió trasladarse a zonas urbanas o re-emigrar a México, Venezuela o Cuba¹⁰⁸.

La familia de Cazalis vio también su estancia en la isla como provisional. Como detalla en el octavo capítulo, en los últimos meses de la Segunda Guerra Mundial se mudaron a Santo Domingo, “with the hope of finding a boat that would take us to Mexico” (90). La familia queda a la espera de que se restablezcan las comunicaciones marítimas al término de la contienda. Mientras tanto, Cazalis se muda a la residencia de los Grey—una familia pudiente americana que se dedicaba a la industria petrolífera— para servir de niñera: “They [the Greys] fixed a bed for me in what was also the ironing room in the main part of the house ... My obligations for the job were to play and be with the children at all times that the children were awake ... I earned just enough money from my two months with the Greys to buy fabric for one dress” (91-93). Al de tres meses, la

¹⁰⁷ Para un testimonio ficticio sobre la experiencia de los exiliados en las colonias agrícolas, véase la novela autobiográfica *Blanquitos* (1943), del anarquista aragonés Mariana Viñuales.

¹⁰⁸ De acuerdo a González Tejera (2007), la única colonia que seguía en marcha en 1942 era la de Pedro Sánchez, cuyos integrantes estaban afiliados al Partido Comunista.

familia logra salir de la isla vía Cuba, donde se reúnen con su tío Segundo, un pelotari retirado que se había asentado en el país.

Cazalis tenía 16 años cuando, en 1945, vio por primera vez Ciudad de México. Este noveno apartado, “Mexico”, relata su llegada al país desde Cuba en un barco azucarero. Gracias a su énfasis en los trabajos realizados para subsistir, continúa prestando testimonio sobre las precariedades económicas de los exiliados de clase obrera. Cazalis retoma sus estudios momentáneamente en el instituto fundado por exiliados republicanos Luis Vives, pero poco después, por lo que sospecha eran presiones económicas, su tío Max le pide que abandone sus estudios. Termina trabajando como secretaria para una compañía de herramientas, hasta que su prima Espe viene desde Boise a visitar a la familia. Sus memorias se clausuran con su llegada a Idaho, gracias a Espe y los fuertes lazos de solidaridad de la diáspora vasca, para enseñar un curso de español en Boise Junior College en diciembre de 1948. Para entonces, solo quedaban dos centenares de refugiados españoles y vascos en la República. La mayoría había emigrado a México o Venezuela. Éste último, como explicaba en la introducción, fue uno de los destinos preferenciales de estos vascos debido a que el PNV había llegado a un acuerdo inmigratorio con el venezolano. A ello se le añade que la delegación del Gobierno Vasco en exilio de la República Dominicana, presidida primeramente por Irujo y después por Galíndez, expeditaba el pasaporte vasco “Igarobidea”, reconocido por la Embajada venezolana en dicho país (Koldo San Sebastián 167)¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Arantza todavía guarda con recelo este documento. Fue, según me informó en una entrevista de marzo de 2015, un regalo Galíndez. Éste le obsequió el pasaporte vasco, junto con un diccionario de gramática vasca, en una de sus visitas a las familias de exiliados vascos en la isla.

En definitiva, *Growing Up* recurre al esqueleto narrativo republicano que estructura la narración histórica de la guerra civil como un relato de traición, resistencia heroica y pérdida dolorosa, con el añadido de caracterizar el conflicto bélico como una quiebra de la infancia idealizada. La narradora testigo-traductora se involucra también en las estrategias discursivas que emplean otros exiliados vascos para la construcción de un “nosotros” que lucha codo con codo con el “nosotros republicanos”, pero que es distintivo de éste. Es precisamente esta diferencia la que le permite posicionarse como sujeto histórico de interés para un lector americano. Paralelamente, el idioma inscribe el trauma del desarraigo en el texto y, como paso a discutir más adelante, el lenguaje del silencio politiza el sufrimiento de la exiliada de clase trabajadora. Por ello, la propuesta de Cazalis delinea estrategias literarias que se aproximan a las características que Plonowska Ziarek le atribuye a la estética del duelo femenino, preservando a nivel textual la herida abierta de la guerra civil. La genialidad de este lenguaje del silencio reside en su capacidad para abstenerse de participar en la retórica del hispanismo y sus articulaciones nacionalistas. Al mismo tiempo, revela indirectamente la actuación de esta retórica a modo de principio discursivo que perpetúa el imaginario colonial en la narración histórica del exilio del 39 en Latinoamérica.

No obstante, ¿cómo se entrelaza discursivamente el hispanismo de izquierdas con el reaccionario de los regímenes de Trujillo y Franco en la especificidad de la conjetura histórica de la República Dominicana de los años 40? ¿A qué reformulación de esta retórica conducen los esfuerzos de los nacionalistas vascos de desvincularse de lo español? En otras palabras, ¿cómo convergen tres proyectos identitarios (el trujillista, el republicano y el nacionalismo vasco) aparentemente dispares? ¿Y qué silencios producen

estas tres visiones históricas en la isla que *Growing Up*, a través de su lenguaje del silencio, evade? Antes de proceder al análisis del modelo de comunidad transatlántica alternativa de *Growing Up*, examino su opuesto: el discurso pan-hispánico de los republicanos y su reconceptualización vasca nacionalista. Comienzo prestando atención a cómo el hispanismo se torna en práctica discursiva y principio que, además de generar silencios históricos, moldea una serie de medidas gubernamentales que preceden y suceden a la “masacre de perejil”.

Silenciando la masacre de perejil: cuando los dos hispanismos van dan la mano

Como explicaba en los capítulos anteriores, el discurso de la hispanidad, o la noción de la existencia de una comunidad, raza o cultura pan-hispánica antagónica a la modernidad hegemónica anglosajona, se reaviva en España tras la denominada “crisis de identidad nacional” de 1898 para desembocar en dos variantes predominantes: la reaccionaria y la de izquierdas. Cabe reiterar que, como bien señala José Luis Abellán en “Pensamiento vasco: dimensión americana” (1998), gran parte de los defensores más fervientes de esta retórica en la península fueron los vascos Miguel de Unamuno (1864-1936), Pío Baroja (1872-1956) y Ramiro de Maeztu (116). En contraposición con su posterior rearticulación por parte de nacionalistas vascos, esto subraya la pluralidad y complejidad ideológica del exilio vasco¹¹⁰. Pero, ¿cómo se desarrollaría esta retórica hispanista al otro lado del Atlántico?

De manera similar, un sector de la elite intelectual caribeña, en su mayoría criollos que vieron peligrar su hegemonía ante el nuevo protagonismo empresarial

¹¹⁰ A esto se le añade la disputa sobre el origen del término hispanidad, el cual, críticos como Santiago de Pablo, atribuyen al obispo vizcaíno Zacarías Vizcarra (86).

estadounidense en las Antillas, se suscribió al hispanismo¹¹¹. Más concretamente, a una vertiente que reivindicaba el legado español como alternativa a la poesía negrista anti-imperialista de Nicolás Guillén (1902-1989), Juan Marinello (1898-1977) y escritores vanguardistas afines. En *El exilio español ante los programas de identidad cultural en el Caribe insular (1934-1956)*, uno de los escasos estudios sobre el hispanismo del exilio del 39 en el Caribe, Carmen Cañete Quesada proporciona un examen detallado de la colaboración de Juan Ramón Jiménez, María Zambrano y Eugenio Granell (España 1912-España 2001), desde sus respectivos exilios en Puerto Rico, Cuba y la República Dominicana, con la Generación del 30 puertorriqueña, el Grupo Orígenes cubano y la Poesía Sorprendida dominicana. Sostiene que ambos escritores españoles y el artista gallego, al igual que Lezama Lima (1910-1976), Cintio Vitier (1921-2009) o Tomás Blanco (1896-1975), recurrieron a la mitomanía discursiva del trópico para participar en la redefinición de la “esencia nacional”, lo que hizo “posible el silenciamiento de la historia y cultura precolombinas, y el sistema colonial esclavista” (243).

Cañete sitúa esta reinención del trópico en, coincidiendo con los postulados de Faber y Abellán, la concepción de Latinoamérica como tierra prometida que, de la mano de los españoles exiliados, traería consigo la redención de la civilización. Una de las posiciones más extremas de esta visión de modernidad humanística alternativa tomaría forma con el vasco republicano Juan Larrea (País Vasco 1895-Argentina 1980), fundador de la revista *España Peregrina*. Desde su primer exilio en México, el escritor republicano dotó al hispanismo de izquierdas de tintes místicos y teológicos,

¹¹¹ Cecilia Enjuto Rangel ha estudiado los divergentes tratamientos del hispanismo de izquierdas de Nicolás Guillén y Vicente Huidobro en su poesía de la guerra civil como respuesta al hispanismo reaccionario del bando franquista. Véase Enjuto Rangel “Huidobro’s Transatlantic Politics of Solidarity and the Poetics of the Spanish Civil War” (2010).

llegando a equiparar el sacrificio del pueblo de España, el republicano, con el Jesús histórico. Para Larrea, según Abellán, “la hispanidad hará la rendición de su espíritu en la Península—derrotado por la fuerza de las armas—para reaparecer en el Continente nuevo a través de los caminos trazados por los hijos de la inmortal ‘España Peregrina’” (151). A fin de cuentas, la visión de Larrea, aunque articulada desde México, deja bien claro lo que para el académico dominicano Silvio Torres-Saillant en *Introduction to Dominican Blackness* (1999) consistía en la gran paradoja de los difusores del hispanismo en la República Dominicana: no se oponían al imperialismo per se, sino que “they mainly objected to its North American variation” (41).

El hispanismo, sobre todo el izquierdista de los exiliados, en la República Dominicana se enmarca bajo esta tendencia de leer el Caribe como la tierra prometida. Es decir, la lectura del Caribe como espacio de redención para una modernidad hispanista espiritualmente superior a la capitalista anglosajona. Esto se conseguiría de la mano de intelectuales republicanos o una emigración “no-colonizadora” que, como discutía en el capítulo anterior respecto al hispanismo de Arnáiz, “colaboraría” con autóctonos para traer a sus sociedades de acogida latinoamericanas “las letras”. Las yuxtaposiciones de Arnáiz entre México y el país caribeño llevan a un extremismo la versión progresista de esta retórica y junto con ello, señalan cómo este discurso varía en función de la conjunción histórico-geográfica.

La discusión con la que cierro el capítulo anterior proporciona un punto de entrada a la dimensión racial del hispanismo. En *Retrato hablado*, el encuentro de Luisa con el otro afrolatino se enmarca en sus conversaciones con otros tripulantes del barco *La Salle*, el mismo en el que embarcó Cazalis. Como explico en el capítulo tres, estas

conversaciones desenmascaran la ideología racial implícita en el hispanismo de izquierdas de Arnáiz: “[Los jóvenes trujillistas] les gusta salir por las noches ... en busca de mujeres, de *preferencia blancas*, pero, como éstas, además de escasear mucho, están registradas en *sus consulados de origen*, se conforman *con las mulatas*” [énfasis añadido] (230). La jerarquía racial que sitúa “lo blanco”, codificado como lo no-dominicano, en el polo superior es parte de la mirada colonial de Arnáiz, es decir, de una forma de leer el contexto político de la República Dominicana través del hispanismo. Tal y como argumenta Joseba Gabilondo en “Genealogía de la “raza latina”: para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas” (2009), en el contexto del Atlántico hispano la categoría moderna de raza hispana o latina, por oposición a las nuevas teorías raciales europeas del siglo XIX, es ideológicamente flexible. No se articula en el sentido biológico (el cuerpo) estrictamente dicho, sino, en palabras de Gabilondo, en “el genealógico (pureza de sangre y descendencia)” (797). Ello la sitúa como categoría moderna y no moderna simultáneamente: responde a “un ajuste del antiguo orden racial colonial genealógico a las nuevas teorías raciales biológicas” y al excepcionalismo español o la “España diferente que era reserva espiritual de Occidente y simultáneamente paraíso exótico turístico para Europa del Norte” (796). Esta “doble transformación” es la que otorga flexibilidad ideológica al concepto de raza latina o hispana, sustentando su “flexibilidad desracializante” o “el efecto de democracia racial que se impone en Latinoamérica y España en el siglo XX” (797). No obstante, tal y como desvela la jerarquía racial elaborada en las conversaciones de Luisa por medio de la oposición del exiliado español o el mulato al “negrito”, la concepción moderna de raza hispana no deja de ser una categoría racializante que “moderniza” el imaginario racial colonial.

No obstante, ¿cómo se articula esta categoría racial moderna dentro de la República Dominicana en base a la especificidad histórica de la isla? El pasaje citado arriba de las memorias de Arnáiz nos conducen a la preocupación principal de este capítulo: la convergencia de los dos hispanismos en la isla. La “preferencia” de los trujillistas por “las mujeres blancas” también revela cómo la categoría de la raza hispana cuajó en el país caribeño como mecanismo para anular en sus habitantes la conciencia del legado africano cultural, político y racial. De acuerdo con Torres-Saillant, la noción de una raza hispana no encontró resistencia en la República Dominicana, país cuya población ya había sufrido “a process of deracialization of consciousness in themselves and had also become decolorized in the eyes of the Eurocentric intellectual elite” (42). Los dominicanos ya habían conceptualizado la variable de raza como flexible y porosa, la cual fue fácilmente manipulada posteriormente por la retórica negrófoba trujillista ¹¹².

A ello se le añade la resignificación del hispanismo en función del sentimiento anti-haitiano finisecular de una élite dominicana criolla, derivando en un modelo de dominicanidad exento del legado africano. En *The Borders of Dominicanidad: Race, Nation, and Archive of Contradiction* (2016), Lorgia García-Peña hace eco del argumento de Torres-Saillant acerca de la efectividad del hispanismo para silenciar una historia alternativa de pensamiento negro o de una identidad nacional multiracial. Al igual que Torres-Saillant, García-Peña desmantela el maniqueísmo binario que guía la narración histórica sobre *La Española*. De acorde a esta narración generada por la academia

¹¹² Pese a la especificidad histórica y geográfica del concepto de raza hispana, entiendo los efectos de la categoría de raza siguiendo las líneas generales de Roderick A. Ferguson en su entrada para el volumen *Keywords for American Cultural Studies* (2007). Para Ferguson, la raza no sólo ha moldeado el perfil de la nacionalidad y la división del trabajo, sino que ha hecho del cuerpo “a text upon which histories of racial differentiation, exclusion and violence are inscribed” (192).

norteamericana, lo dominicano, sinónimo de racismo negrófobo, es tornado en enemigo histórico de lo haitiano, convertido en símbolo romántico de la resistencia negra (10).

El problema de esta versión es, primeramente, que anula por completo cómo el miedo de un sector de las clases dominicanas dominantes a las ocupaciones haitianas de 1801, 1805 y 1822 se construye a través de una triangulación con Estados Unidos y Europa, cuando la preocupación por una posible revolución de la población esclavizada se cristaliza en un sentimiento anti-haitiano global (García-Peña 10). En segundo lugar, la exclusión de lo negro del sujeto nacional dominicano responde, además de a otro entendimiento de la categoría raza, a la ansiedad de obtener el respaldo de aquellos países que percibían la nueva nación haitiana como una amenaza. Esta pugna decimonónica por ser reconocidos por la comunidad internacional se encuentra con las ansias imperialistas de Estados Unidos. Según García-Peña, a mitades de siglo XIX, Estados Unidos promulgó la idea de la superioridad racial de la República Dominicana sobre la Haití vecina, la cual no veían apta para el autogobierno (7). En tercer lugar, la narración de enemistad entre Haití-República Dominicana simplifica la conjetura histórica de la primera mitad del siglo XIX. Esta visión naturalizada termina por borrar una genealogía de pensamiento liberador negro: desde la rebelión liderada por Santiago Basora (¿?) que desembocó en el decreto de (re)abolición de la esclavitud de 1844, los proyectos de nación multirracial de Juan Pablo Duarte (1813-1876) hasta la Guerra de Restauración liderada por el general Gregorio Luperón (1839-1897) (Torres-Saillant 16). Según García-Peña, a pesar de que el proyecto de independencia de 1844 fuera uno de cooperación interracial, “the posthumous narration of the 1844 foundational date—even by contemporary critics—continues to erase Dominican blackness by privileging the

critique of elite white supremacist and anti-haitian discourse” (37). Ello se debe a que para mitad de siglo surgieron de la élite criolla dos modelos de identidad nacional contradictorios. Al paradigma de patriotismo cultural y racialmente inclusivo de Duarte como motor de progreso de la nación, se le contraponen el plan de unidad en base a la cultura hispana de Félix María del Monte (1819-1899) (36).

Es esta última vertiente hispanista a la que se suscriben los letrados de fin de siglo Manuel de Jesús Galván (1834-1910) y César Nicolás Penson (1855-1901), solidificando a través de la repetición y la literatura fundacional lo dominicano como una raza híbrida entre lo europeo y lo taíno. Por su parte, la oligarquía dominicana y la Iglesia Católica elogiaban la herencia colonial al término del siglo XIX y paralelamente, se puso en circulación la hipótesis de que la clase alta era descendiente directa de los europeos de 1492 (Alonso Vázquez 321). Posteriormente, durante el trujillato, la huella del pensamiento liberador africano se silencia al compás de un proceso de re-escritura histórica: “The repetition and institutionalization of the Archive of Dominicanidad at the hands of elite Hispanophile writers under the Trujillo regime solidifies mid-nineteenth-century literary Liberal elite narrations as historical truth” (García-Peña 37).

Torres-Saillant corrobora esta tesis a la vez que reitera que el anti-haitianismo contemporáneo de los sectores reaccionarios de derechas, como el hispanismo del ex-presidente Joaquín Antonio Balaguer (1906-2002), no tiene orígenes remotos. Éste encuentra sus antecedentes en la campaña cultural del régimen trujillista. Cuando Trujillo asciende a la presidencia en 1930, la perpetuación de las estructuras coloniales de pensamiento continúa envenenando las relaciones entre los dos países vecinos. El discurso trujillista exagera así el hispanismo finisecular de letrados como Galván, pero

inyecta en esta retórica un marcado anti-haitianismo, convirtiendo al otro, el inmigrante haitiano racializado, en chivo expiatorio. Las tensiones entre ambos países se agravan con el inicio del trujillato, materializándose en intentos por legislar la zona fronteriza. Por medio de una serie de visitas y tratados que tuvieron lugar entre 1930 y 1936, el Jefe de Estado dominicano y el presidente haitiano Sténio Joseph Vincent (1875-1959) se comprometían públicamente a atender la zona limítrofe “haitianizada”. Según el régimen trujillista, esta área fronteriza suponía una amenaza para la “dominicanidad” de la isla (definida en función del discurso hispanista reaccionario). Sin embargo, a pesar de que la comunidad internacional acogiera emotivamente la Jornada de Confraternidad de 1936 como la finalización de los protocolos fronterizos (Alonso Vázquez 417), esta legislatura no erradicaba ni el giro anti-haitianista del discurso hispanista de los años 30 ni la política anti-migratoria trujillista. Un año más tarde, en julio de 1937, Trujillo cometería su atentado más letal contra la población haitiana: la masacre de perejil.

Tras este genocidio, tal y como argumenta Galíndez en la tesis doctoral *La era de Trujillo* (1956) que literalmente le costó la vida, Trujillo vio en peligro su continuación en el poder (380). De cara a la comunidad internacional, en un intento por lavar su imagen para dibujarse como líder benevolente, utilizó la Conferencia de Evian de 1938 para comprometerse a aceptar hasta 100.000 refugiados europeos. Nunca llegó a cumplir con esta cifra (Alonso Vázquez 43). Esta iniciativa, bajo la cual se concedía la entrada a unos 2,500 exiliados españoles, era consistente con la política de migración trujillista como mecanismo para fomentar el proceso de blanqueamiento de la población dominicana. Tal y como explica González Tejera en “El exilio de republicanos españoles en la República Dominicana, 1939-1940” (2007), desde finales del siglo XIX se venía

estimulando la inmigración para responder al “rechazo por parte de las clases dirigentes de la negritud y, en consecuencia, los planteamientos de la necesidad de entrada de grupos de origen caucásico; y la idea de que la inmigración de europeos produciría progreso económico y social” (174).

En lo que concierne a la política interior, la reacción del dictador consistió en utilizar el hispanismo para tornar su anti-haitianismo en sentimiento nacional. De acuerdo con los postulados de Francisco Javier Alonso Vázquez en *La alianza de dos generalísimos: relaciones diplomáticas Franco-Trujillo* (2005), esta maniobra aseguró “la excesiva prolongación de su Gobierno, su popularidad entre algunos sectores sociales y su relativa estabilidad” (428). En *Mito y cultura en la era de Trujillo* (2004), Andrés Mateo llega a una conclusión similar: el genocidio de 1937 se equipara simbólicamente a la seguridad de la nación y aunque esta masacre no se nombre explícitamente, “el habla mítica la incluye como uno de los momentos capitales de la grandeza de Trujillo” (31).

Además, pese a haber abierto sus puertas a un número substancial de refugiados republicanos, los vínculos entre el “generalísimo” dominicano y el español se estrechan en los años 40 y 50. La glorificación del pasado colonial, el ultra-catolicismo y el ferviente anti-comunismo de sus respectivos hispanismos reaccionarios contribuyó a alinear la “España, una, grande y libre” de Franco con la imagen de Trujillo de una “Madre Patria” que “coloniza, civiliza y cristianiza al Nuevo Mundo” (Alonso Vázquez 324). En junio de 1954, cuando el dictador dominicano visita la España franquista, el diario ABC se sirve precisamente de este discurso para traducir esta figura política a un público español: “la honrosa visita que España recibe del *Generalísimo Trujillo*, a quien un historiador denomina justamente ‘*Constructor de la Nacionalidad Dominicana*’,

Presidente indiscutido de la República desde 1930 a 1952, nos mueve a ofrecer unas rápidas notas divulgadoras de aquel país *de nuestra estirpe*, al que puede considerarse como *cuna de la América española*” [énfasis añadido] (Gutiérrez-Rave 5). Este retrato del país caribeño como hijo predilecto de España encaja con la retórica de la estirpe española potenciada desde finales del siglo XIX por la oligarquía dominicana.

Pero, como discutía brevemente en el capítulo anterior, esta borradura del legado africano no es una característica exclusiva del hispanismo reaccionario. El hispanismo izquierdista de los españoles exiliados en el país caribeño termina reproduciendo esta misma lógica neo-colonial. En vista de las contradictorias similitudes del hispanismo izquierdista con el reaccionario, no es de sorprender que el estudio de la literatura del/en el exilio del 39 en la República Dominicana siga siendo un asunto pendiente¹¹³. Este exilio se caracterizó por su transitoriedad y produjo, en palabras de la también exiliada María Ugarte, una obra conjunta de escaso valor artístico (En Cañete “Testimonio de la exiliada” 155). Aún así, coincido con Ugarte y Carmen Cañete en reiterar que su valor radica en documentar la colaboración de intelectuales republicanos con una elite local en los diversos proyectos de redefinición de la identidad nacional en el Caribe de los años 30 y 40 (33).

La caracterización racista del otro afrolatino de Arnáiz se manifiesta como una ansiedad hacia la (semi)orientalización decimonónica de lo español encubierta en su hispanismo de izquierdas. A diferencia de este proceso de construcción del otro

¹¹³ El interés en el estudio de la historia del exilio republicano en el país ha crecido en las últimas décadas, sobre todo, de la mano de historiadores dominicanos (González Tejera, Constancio Cassá, Roberto Cassá, Alfonser de los Ríos). Historiadores españoles y vascos (San Sebastián, Egaña, Alted) se suman a esta tendencia dedicando un apartado al tema en sus monografías. No obstante, sorprende el escaso examen de la producción literaria de los exiliados, con excepción de Cañete Quesada y Llorens. Pese a ello, la comunidad literaria dominicana no ha pasado por alto completamente este corpus: en 1996, Diógenes Céspedes incorporaba una pieza de la exiliada Carmen Stengre a su antología del cuento dominicano.

dominicano, los republicanos españoles asentados en la isla, a través de sus artículos de los años 40 para los periódicos dominicanos *La nación* o *El listín diario*, comulgaron con el ensalzamiento de la “hispanidad” de los dominicanos. Claro ejemplo de ello es el caso de la exiliada María Ugarte (España 1914-República Dominicana 2011), periodista y miembro de la Academia Dominicana de la Historia. En diciembre de 1944, declaraba en el periódico *La nación* sentirse “como en casa” en la antigua colonia:

En Iberoamérica hasta los contrastes se repiten en forma invariable en cada entidad política, en cada región geográfica: podemos caminar atravesando paralelos, recorriendo distancias inmensas, climas extremos, paisajes diversos, y siempre nos sentiremos como en casa: nuestro idiomas es la lengua de los otros; se repiten los nombre de lugares, de personas; las costumbres se asemejan; las oraciones son las mismas; existen cimientos idénticos sobre los cuales se han levantado culturas similares [énfasis añadido] (“El sentido” 5).

“Los otros” latinoamericanos que hablan “nuestro idioma”, el español, se construyen como una extensión, o coincidiendo con el *ABC* “estirpe”, de una civilización (“cimiento de la cultura”) idéntica. Latinoamérica vendría a ser una *repetición* de costumbres, valores o pensamiento de la cultura originaria española. Esta retórica refuerza la posición privilegiada de la antigua metrópolis cultural de similar manera a, contradictoriamente, el hispanismo reaccionario de los dos “generalísimos”¹¹⁴.

Sin embargo, mientras que los historiadores no muestran inquietudes al enmarcar el exilio republicano dentro del hispanismo reaccionario y las medidas adoptadas para encubrir la masacre de perejil, el colectivo de los transterrados pone en marcha un discurso ensalzador que mitiga estas conexiones. La mayoría reconoce que su entrada en el país se debe a los esfuerzos de Trujillo por silenciar el genocidio de haitianos o por

¹¹⁴ Mis agradecimientos al personal del Archivo General de la Nación por facilitarme documentación sobre los artículos periodísticos de republicanos exiliados y a la historiadora Natalia González Tejera por sus fuentes bibliográficas.

blanquear la población (Ugarte, Cassá, Galíndez...). No obstante, tiende a presentarse como fuerza de trabajo intelectual barata que contribuye a la modernización de la isla y el enriquecimiento de su vida artística. Se resalta así el aporte del músico Enrique Casal Chapí (España 1909-1977), primer director de la Orquesta Nacional Dominicana; del escultor Manuel Pascual (País Vasco 1902-Estados Unidos 1983), primer director de la Academia Dominicana de Bellas Artes; del pintor surrealista gallego Eugenio Granell; o del coronel Ramón Martorell (España 1901-México 1967), fundador del Instituto Dominicano de la Geografía en 1940.

En una entrevista en 2007, María Ugarte se suma a propagar esta percepción de los transterrados españoles como inmigrantes ideales, cuyos aportes derivan en la modernización cultural del país:

Los exiliados renovaron la cultura completamente, hubo un antes y un después. Aquí se hizo una orquesta, se hizo una galería de arte, se hizo teatro ... Una persona inteligentísima [Rafael Díaz Niese] que se había preparado en París, que había estudiado en la Sorbonne muchos años y también en España. Él tenía muchas ideas de renovar en el país la parte cultural, y al llegar todos aquellos españoles se encontró con un material muy bueno y muy barato (143-144).

Las voces que ha *recuperado* el proyecto de memoria histórica en España para elaborar la narración del exilio del 39 en la República Dominicana perpetúan esta codificación del exilio en términos exclusivamente positivos de aportación a la sociedad dominicana. Pese al desconocimiento del corpus literario producido en este enclave por parte de la sociedad española, algunos de los críticos al frente de la memoria del exilio, Manuel Aznar Soler y José María Naharro-Calderón, participan en la divulgación de la versión histórica sobre este exilio de Vicente Lloréns (España 1906-1979) y Javier Malagón (España 1911-

Estados Unidos 1990), quienes coinciden con el punto de vista de Ugarte citado arriba¹¹⁵. Esta retórica laudatoria culmina con el auto-posicionamiento de los exiliados como agentes históricos claves en la lucha anti-trujillista que, en sus casos más extremos, se convierten en mártires de otro régimen fascista (Galíndez, José Almoína...). Tal es la magnitud de la glorificación de su protagonismo en la resistencia que condujo al historiador británico Hugh Thomas a postular que la fundación de un movimiento revolucionario dominicano había sido creación de exiliados comunistas españoles. Años más tarde, Roberto Cassá desmantela esta tesis en “Incidencia política de los republicanos españoles en la República Dominicana” (2010): “la presencia de los españoles fue un factor que favoreció que los propósitos de constitución de una organización revolucionaria pudieran materializarse. Pero, en realidad, la incidencia de los españoles del PCE y del PSUC consistió en asesoría y colaboración desde fuera” (124).

No obstante, como grita a voces el testimonio de la exiliada republicana María Isidra Bernaldo de Quirós (1923-2013), más conocida como Lily de Cassá, un número considerable terminó en las encrucijadas de las paradojas del hispanismo de izquierdas: “Aquí los haitianos que se quejan ahora de que esto es *esclavista*, pero nosotros nos teníamos que mover con papeles ... Yo no *tengo nada contra ellos*, además tengo un haitiano *empleado*, Miguel, tiene muchos años con nosotros y tiene su dormitorio y *su cuarto de baño con cerámica española*” [énfasis añadido] (En Cañete Quesada 165)¹¹⁶.

¹¹⁵ Véanse el capítulo de Javier Malagón en *El Exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿adónde fue la canción?* (1991), coordinado por Naharro-calderón y la re-edición del estudio de Vicente Lloréns *Memorias de una emigración: Santo Domingo, 1939-1945 (1975) por parte de Aznar Soler en 2006*.

¹¹⁶ Sobre la participación de Lily de Cassá en la lucha antitrujillista veáse el estudio publicado por su hijo, el historiador Constancio Cassá Bernaldo de Quirós, *Vida y labor revolucionaria de una republicana española exiliada en República Dominicana* (2015). Mis agradecimientos a la Biblioteca Virtual Accesible

En esta entrevista de 2007 con Cañete Quesada cuyo título, “Para mí España y la República Dominicana van de la mano”, remite metafóricamente a un pasado dictatorial común, Cassá asegura no tener “nada contra ellos” (165). Ese “ellos” haitiano se contrapone a un “nosotros” español que “teníamos que movernos con papeles” (165). Al igual que para el régimen trujillista, el haitiano se torna en chivo expiatorio del exiliado español. Es representado como el otro, no ya de su vecino dominicano, sino el otro del otro-emigrado español, es decir, como el “inmigrante no deseado” mediante el cual el exiliado republicano se auto-construye como el “inmigrante ideal”. A sus 84 años, Cassá, una mujer que testimonia contra la persecución franquista que de niña la condujo al exilio y la represión trujillista que veinte años más tarde la empujaría al activismo, prosigue el relato acentuando su lado “humano”. Su empleado Miguel goza del “gran lujo” de contar con su propio “cuarto de baño con cerámica española”. En suma, el imaginario colonial de Cassá en 2007, si bien una versión suavizada por eufemismos (“empleado”) del de Arnáiz de 1996, sintetiza claramente cómo las contradicciones del hispanismo de izquierdas terminaron alimentando el fervor anti-haitianista de la retórica hispanista trujillista. Tal discurso, como señala la ley 168/13, ha dejado una honda huella en la retórica nacionalista reaccionaria contemporánea sobre la dominicanidad.

La reformulación vasca del hispanismo: el afán por silenciar el pasado colonial

¿Cómo respondieron los exiliados nacionalistas vascos a la retórica del hispanismo¹¹⁷? Por lo general, esta comunidad continuó con las estrategias discursivas de

Lily Cassá de USEPEDI (Unidad de Servicios Especiales Para Personas Con Discapacidad) por facilitarme una copia.

¹¹⁷ Este tema, el exilio del nacionalismo vasco en Latinoamérica ante la retórica del hispanismo, ha sido frecuentemente obliterado por la crítica, a excepción del mencionado trabajo del historiador gallego Nuñez Seixas y el artículo “El imperialismo espiritual de Ramón de Belausteguigoitia: América y España en el

principios de siglo XX elaboradas a ambos lados del Atlántico, a través del apoyo de la diáspora vasca, para promover un modelo descentralizado de estado español y ganar aliados para la causa nacionalista. En “Negar o reescribir la hispanidad? Los nacionalismos subestatales ibéricos y América Latina, 1989-1936” (2016), Xosé Nuñez Seixas identifica las bases de la retórica de negación del hispanismo articulada, a principios de siglo XX, por los nacionalismos vasco, gallego y catalán. Según Nuñez Seixas una de las estrategias más efectivas fue la identificación de sus proyectos de secesión con la lucha independentista de los pueblos latinoamericanos. En parte, esta asociación se formuló explotando la participación de vascos, catalanes o gallegos en dichos procesos o en anteriores pronunciamientos en contra del imperio español. Se tendió a enmascarar también la labor de algunos de ellos en la empresa colonial vía el ensalzamiento de su papel como exploradores o en general, figuras ilustres que contribuyeron a la mejora de la humanidad. En el caso del nacionalismo vasco ortodoxo en el exilio, se prolongaron estas estrategias discursivas lo que condujo a que su negación del hispanismo desembocara en una reformulación vasca.

En lugar de articular la re-escritura histórica de los lazos vasco-dominicanos vía la noción de la existencia de una raza pan-hispánica, la tendencia dominante fue rastrear la ascendencia de los líderes de los procesos de independencia decimonónicos. Se dio así lugar a una genealogía de vascos al otro lado del Atlántico que lucharon contra un enemigo común: el yugo opresor del Imperio español. El artículo publicado en la revista *Euzkadi* del Centro Vasco de Caracas es claro ejemplo de esta estrategia discursiva.

pensamiento de un nacionalista vasco” (2008) del crítico vasco Iker Allende. Respecto al exilio nacionalista catalán, veáse la entrada “El exilio catalán. Segundo hogar. La vida extrínseca del exiliado” (2017), de Joan Ramon Resina.

Titulado “El Centro Vasco al Libertador”, el ensayo se trata de un discurso del entonces director del centro, Jesús María de Etxezarreta, pronunciado a propósito de la ofrenda del centro a Simón Bolívar el día de su inauguración en abril de 1942. Coincidiendo con el *Aberti Eguna* (el Día de la Patria Vasca), la propia celebración afianzaba la asociación de la pugna nacionalista vasca con los movimientos de independencia latinoamericanos. En la versión ensayística del discurso, Etxezarreta solidifica esta conexión recurriendo a la estrategia de apropiación de figuras históricas latinoamericanas como vascas. Comienza resaltando la sangre vasca de Bolívar para después formular una “estirpe” de vascos que labraron las repúblicas latinoamericanas:

La misma sangre [la vasca de Bolívar] de santos, de mártires del cristianismo, de nobles guerreros, de próceres ilustres, de filósofos y paladines del derecho de gentes y hasta de aventureros que surcando los mares tornaban el mundo de extremo a extremo. Sangre de San Ignacio de Loyola, de San Francisco de Xavier, Bernadeta de Xubiru, Valentín de Berriotxoá ... tus compañeros, próceres de la independencia; Juan de Garai, Lope de Aguirre, Irala y otros *vascos nativos o de origen que contribuyeron a la independencia o engrandecimiento de otras repúblicas sudamericanas* [énfasis añadido] (16).

Esta labor propagandística tejió así una comunidad histórica vasco-latinoamericana integrada exclusivamente por criollos, es decir, sujetos masculinos de clase media-alta de descendencia europea. Dicha comunidad transatlántica tenía el carácter didáctico de promulgar los pilares del nacionalismo vasco de principios de siglo. Primeramente, esta comunidad respondía a sus estructuras patriarcales en tanto a que postulaba el sujeto masculino como único agente histórico. En segundo lugar, comulgaba con un ferviente catolicismo, ensalzando la labor espiritual del clero vasco en Latinoamérica. Por último, concordaba con el nacionalismo étnico y su ideología de reproductibilidad, bajo la cual se favorece la identificación identitaria por medio de vínculos sanguíneos. El mensaje

principal del artículo quedaba claro: la sangre vasca era “sangre generosa” que había regado “tierras esclavas en aras de la Libertad” (16)¹¹⁸.

Si bien las figuras más apropiadas fueron Simón Bolívar, Agustín de Iturbide, José Antonio Anzoátegui o el propio presidente argentino de aquel momento Irigoyen, Galíndez no tuvo problema en adaptar esta técnica para el contexto histórico-político dominicano. En 1948, en el VII Congreso de Estudios Vascos celebrado en Biarritz por la Sociedad de Estudios Vascos, el que fuera encargado de la delegación del Gobierno Vasco en el exilio de la República Dominicana declaraba: “Juan Pablo Duarte, fundador de la sociedad secreta “La Trinitaria” que preparó el movimiento independentista, aunque se hallaba exiliado al producirse éste, y que es venerado como Padre de la República. La inmediata ascendencia de Duarte no estaba radicada en Euzkadi, pero *el apellido denota su origen euskeldun*” [énfasis añadido] (Galíndez *Vascos* 514). Al igual que sus compatriotas nacionalistas vascos, Galíndez complementó esta estrategia discursiva con la transformación de los colonos vascos en mártires levantados en contra de las injusticias del sistema de encomiendas: “al partir Colón para España, sus hermanos Bartolomé y Diego establecieron un régimen tiránico contra el cual se alzaron en justa rebeldía varios colonos; *el co-jefe de esta rebelión, la primera en América, fue el vasco Adrián de Muxika*” [énfasis añadido] (514).

¹¹⁸ Por nombrar algunas manifestaciones específicas de esta retórica dominante en la producción ensayística del exilio vasco nacionalista: “Euskotarrak Ameriketán”, dos artículos publicados en la revista *Argia* de Venezuela en 1946; el ensayo “Loyola, Bolívar, Arana” del Lehendakari Agirre recogido en *Euzkadi* en 1942; la pieza en primera portada del *Euzko Deya* de Buenos Aires en 1939 “Los vascos en la independencia argentina”; o los artículos de la peneuvista Polixene Trabada (País Vasco 1912- País Vasco 2003) sobre Venezuela recogidos en *Artículos de amama* (1991). Desde Buenos Aires, la editorial Ekin publica en 1953 *El libertador vasco*, una biografía de Arana escrita por el exiliado nacionalista Pedro de Basaldua. Tal y como indica el título, Arana es equiparado a Bolívar.

Respecto a los casos de colonos cuya trayectoria no se prestaba al molde de la imaginada genealogía de justicieros vasco-latinoamericanos, el político vasco recurrió a esculpirlos como personalidades ilustres que enriquecieron la futura República Dominicana: “históricamente pueden citarse los nombres del Lic. Alonso de Zuazo y de Etxegoyen, magistrados de la Real Audiencia de Santo Domingo que realizaron una labor positiva cuyo recuerdo perdura en los anales históricos del país” (514). Alonso de Zuazo era, contradictoriamente, dueño de un ingenio azucarero contra el que se alzaron un grupo de africanos esclavizados e indígenas, según Erin Woodruff Stone, en 1521 (196)¹¹⁹. Cabe puntualizar que este cabo suelto, la participación de los vascos en el pasado colonial, generó posturas divergentes y en ocasiones, contradictorias. La revista *Argia*, por ejemplo, publicaba desde Venezuela en enero y febrero de 1946 una serie de artículos titulados “Euzkotarrak Ameriketan” [“Los vascos en América”]. En éstos, se defendían los orígenes vascos de personajes claves para la conquista, como el navegante-cartógrafo Juan de la Cosa: “Au ardura handikoa da euzkotarrentzat. La Cosa euzkotarra baldin bazan, bere ontziko itxasgizonik gehienak ere bere erritarrak ziran, Kolonek zion bezala” [“Esto es de suma importancia para los vascos. Si La Cosa era vasco, la mayoría de los marineros de su barco fueron sus compatriotas, tal y como lo sostenía Colón”] (6). La labor histórica vasca en la empresa colonial, por tanto, no fue fácilmente desechable para los exiliados nacionalistas como “régimen tiránico” del que convenía desasociarse, sino que, en palabras de la revista, “Cristobal Colón eta bere lagun euzkotarrak” [Colón y sus amigos vascos] llegó a ser, en ciertos momentos y sectores, motivo de orgullo.

¹¹⁹ Véase Erin Woodruff Stone “America's First Slave Revolt: Indians and African Slaves in Española, 1500-1534” (2013).

Por su parte, Galíndez no reivindicó el legado perdido de Duarte (el proyecto de identidad nacional multiracial) como alternativa a la hispanofilia anti-haitianista del trujillato. En su lugar, se sumergió en la re-escritura del mito fundacional dominicano de la reina indígena Anacaona y su descendiente Enriquillo:

Hacia 1499, el gipuzkoano Hernando de Gebara se enamoró de la princesa indígena Higuemota, hija de la reina Anacaona. Perseguido por esto, su primo Adrián de Muxika se rebeló nuevamente contra Colón y fue muerto por éste; la prisión de Cristóbal Colón salvó a Gebara, que se casó poco después con Higuemota; ambos murieron muy jóvenes. Fruto de este matrimonio fue la niña Mencia, que veinte años después casaba con Guarocuya, Enriquillo para los españoles, último caudillo indígena de la isla que de 1523 a 1533 se mantuvo invicto frente a las tropas españolas imperiales (514).

De esta manera, refuerza el encubrimiento de la participación vasca en el pasado colonial español a través de la construcción de los vascos colonos como héroes que se alzan en contra del “régimen tiránico” establecido por Colón. Al mismo tiempo, Galíndez sitúa lo vasco, el colono Gebara casado con Higuemota, como el origen de una identidad mestiza. Esta narración venía a respaldar el discurso oficial de sujeto nacional mestizo, europeo-taíno, que se vino elaborando desde finales de siglo, dando lugar a la novela romántica *Enriquillo* (1882) de Manuel de Jesús Galván. Posteriormente, la identificación de lo dominicano con lo taíno fue propiciada por el régimen trujillista y su negrofobia hasta el punto de convertirse en categoría racial de la cédula de identidad, establecida por primera vez en 1932. Según Torres-Saillant, esto se debe a que la población indígena representaba una categoría entre lo no-blanco y lo no-negro que, exenta de alusión semántica a la herencia racial africana, podría fácilmente acomodar al dominicano mulato (45). En otras palabras, la primera gran contradicción de esta desvinculación nacionalista vasca del hispanismo fue su similar complicidad con la borradora de la herencia africana en la isla,

lo cual se ajustaba al proyecto de identidad nacional anti-haitianista del hispanismo reaccionario de Trujillo.

Por otro lado, paralelo a la reivindicación de las raíces vascas de los líderes independentistas latinoamericanos o de colonos vascos que se rebelaron contra la metrópoli, se ponía en circulación la imagen de lo vasco como lo libertario, justo y democratizador. Lo cual conduce a la segunda paradoja de esta retórica de negación de la hispanidad: sus tintes eurocéntricos resultaron en un paternalismo similar al del hispanismo de izquierdas. Se dibujaba a los vascos, y su supuesta *sangre democratizadora*, como arquitectos del pensamiento político moderno latinoamericano. En una columna de abril de 1942 en el diario *La Nación*, Galíndez instrumentaliza el bombardeo de Gernika de 1937 para equiparar el sentimiento nacionalista vasco, simbolizado por el árbol de Gernika, con ideales universales de democracia y libertad:

Su [del árbol de Gernika] historia es la de *nuestra raza*. Por sus años se cuenta la edad de nuestra democracia ... Gernika fue barrida del mapa, *la ciudad sagrada de los vascos, la cuna de la libertad, el asiento de la democracia* ... Esa es la *fe* del pueblo vasco. La que vibraba en la estrofas de Iparagirre, en *esos balbuces del corazón vasco que late en una aspiración de libertad universal*: **Eman ta zabaltzazu munduan frutuba, adoratzen zaitugu, arbola santuba** [“Da y esparce tus frutos (de la libertad) por todo el mundo, te adoramos árbol santo”] [énfasis añadido] (Galíndez “¡Gernika!” 5).

Por medio de un lenguaje anclado en la doctrina católica, el árbol de Gernika se torna en metáfora que materializa los orígenes democráticos de una genealogía vasca. Esto coincide con la concepción de Etxezarreta de la sangre “libertadora” vasca que “generosamente contribuyeron al bienestar del mundo” (16). En el artículo de Galíndez, el retrato de los vascos como portavoces de la libertad se refuerza gracias dos puntos. Por un lado, se ritualiza el homenaje a la tradición foral vasca (“ciudad sagrada”, “cuna de la libertad”, “asiento de la democracia”...), gracias a la intertextualidad con la composición

de mediados siglo del músico José María Iparragirre (1820-1881) “Gernikako arbola” (El árbol de Gernika). Ésta llegaría a consolidarse, en el siglo XX, como el himno patriótico vasco. La ley foral, conceptualizada por Arana como “lege zaharra” (la ley-la tradición), se idealiza como un cimiento democrático originario, elevado al rango de uno de los más antiguos de Europa. Por otro, la imagen del vasco como defensor de la democracia se acentúa por su oposición con la ideología fascista que intentó barrer del mapa este “asiento” de la democracia.

Pero lo más curioso de este pasaje es la resonancia de su esqueleto narrativo con el hispanismo de izquierdas de tintes teológicos de Juan Larrea. La aspiración y el destino (“la fe”) del pueblo vasco, simbolizado en su ritual de adoración al árbol “santo” de Gernika, es la de propagar los ideales de libertad de la democracia por el mundo. Galíndez localiza en él, como ruina del bombardeo de Gernika, la promesa de restitución de un futuro democrático: “Tan solo quedó el árbol que, separado del casco del pueblo, quedó alzando al cielo sus ramas, como espectro de dolor de su pueblo. Como espectro del dolor... mas esperando también los días de resurrección que profetizara Iparragirre ... La bestia apocalíptica, ahíta de sangre, caerá abotargada. *Y de las ruinas de hogano resurgirá la civilización del mañana*” [énfasis añadido] (“¡Gernika!” 5). Las ruinas del árbol “santo”, sinécdoque metafórica del alma libertaria del pueblo vasco, son el profeta cuyo fruto elegido traerá la resurrección del sistema democrático a nivel mundial (“civilización del mañana”, “da y esparce tus frutos por todo el mundo, árbol santo”). Con ello, la propuesta de Galíndez se asemeja al contradictorio paternalismo del hispanismo de izquierdas, con la excepción de que no se opone a los percibidos valores capitalistas anglosajones. En este par de artículos del nacionalista exiliado, en lugar de

España, es el País Vasco el elegido para la restitución de un orden internacional democrático al término de la Segunda Guerra Mundial, gracias a la sangre “libertadora” de los vascos y a su larga tradición democrática (los fueros representados por el árbol). En otras palabras, la remodelación del hispanismo de izquierdas por parte de nacionalistas vascos de clase media-alta postulaba similarmente a los vascos como padres de una genealogía de pensamiento político moderno latinoamericano. Paralelamente, borraba la participación de los vascos en la empresa colonial española.

El lenguaje del silencio: un espacio textual de duelo femenino

¿Coincide el nacionalismo vasco heterodoxo de Cazalis con esta reformulación del hispanismo de izquierdas? Además, teniendo en cuenta la estructura patriarcal de esta genealogía vasco-latinoamericana (apropiación de criollos como vascos), ¿cómo participó la transterrada vasca de signo nacionalista en esta reimaginación de una comunidad transatlántica? Lo que es más: si se añade el vector de clase, ¿a qué mecanismos de integración recurrieron los exiliados vascos de clase obrera, como Cazalis, cuyo acceso a este listado de figuras históricas era limitado? *Growing Up* delinea un archivo alternativo de los intercambios vasco-dominicanos de los años 40. Si bien éste ha sido obliterado por el canon del exilio del 39, localiza un ángulo desde el que forjar una comunidad transatlántica ajena al imaginario colonial del hispanismo de izquierdas y su reconceptualización vasca nacionalista. Como vengo discutiendo, la decisión lingüística de escribir las memorias en inglés torna a la narradora en traductora de la diferencia de la experiencia exílica vasca para un público lector americano. Sin embargo, Cazalis presenta su libro en Ermua y manifiesta abiertamente no haber

encontrado una editorial interesada. Es decir, esta orientación específica hacia el mundo del sujeto que recuerda a principios del siglo XXI circunscribe en el texto un silencio externo: el impuesto por la operativa clasista, patriarcal y partidista de la memoria histórica en España y el País Vasco.

Pero el idioma también inscribe en el texto otro tipo de silencio interno derivado del trauma de la pérdida del euskara. Es el trato literario de este silencio interno lo que aproxima las memorias de Cazalis a la estética del duelo femenino con un lenguaje que termina referenciándose a sí mismo como expresión doblemente silenciada. Desde el relato de la irrupción de la guerra en el segundo capítulo, el recurso estilístico más sobresaliente es el estilo telegráfico que conjura el silencio interno. Oraciones simples, a modo de fragmentos, se tejen a través de la anáfora y la elipsis: “BUT IN 1936 MY PEACEFUL LIFE WAS DISTURBED. The Civil War had broken up. I was seven years old ... And one day my mother grabbed all our chickens, tied their legs, grabbed our clothing, and we got on the train. We are leaving Ermua. We are refugees” (15). En este segundo capítulo en concreto, el tono condenatorio de las mayúsculas se enfatiza con la reiteración de la edad del yo biográfico infantil en un par de primeras oraciones simples. El estilo telegráfico de éstas (“The Civil War had broken up. I was seven years old”) y la miseria que evoca la relación de pertenencias personales (pollos y ropa) transforman la exclamación de las mayúsculas en una poderosa demanda político-emocional: el imperativo de reconocer la precariedad de los exiliados de clases socio-económicas más desfavorecidas. Este efecto se logra gracias al silencio interno y su contrapunteo con el silencio externo, producto de mecanismos de poder políticos. En cada punto abrupto se cava una elipsis narrativa, o un abismo literario, en el cual se inscribe el sufrimiento del

sujeto exiliado femenino de clase baja a la vez que se intenta reproducir a nivel textual las consecuencias afectivas del conflicto bélico. La estructura repetitiva de la anáfora (“And my mother...and one day...” “We are..We are..”), al igual que la del trauma, moldea este silencio en una forma de duelo, o una estética de duelo que preserva abierta la herida de la guerra.

Esta estética vuelve a cobrar fuerza unas páginas más adelante, cuando la narradora recuerda la muerte de su hermano Imanol un año más tarde en Barcelona: “Imanol got sick. We had the same bedroom, he was standing trying to urinate and speaking in delirium from high fever. They took him to the hospital. Aunt Panchique came from Barcelona and, as she was combing my hair in the balcony, *said that Imanol had died. I don't remember crying*” [énfasis añadido] (21). El silencio originado por el punto abrupto tras la oración simple que relata la hospitalización de Imanol (“They took him to the hospital”) añade dramatismo a la palabra escrita. Al mismo tiempo, al anticipar que lo que se va a escribir (la muerte) no va a alcanzar a representar la emoción, este punto adquiere el rango de una elipsis que termina significando la inconmensurabilidad de este trauma. Esta elipsis desestabiliza la posterior enunciación de la muerte, “*said that Imanol had died*”. Es decir, el silencio interno funciona a modo de excremento residual de la modalidad simbólica o parafraseando a Kristeva, a modo de pulsión semiótico-femenina que, al perturbar la clausura del signo, transgrede la significación monológica¹²⁰.

¹²⁰ La pulsión semiótica, al igual que lo abyecto que discutía en el capítulo anterior, se asocia con la fase inicial del desarrollo psico-sexual dominada por el “chora”, una totalidad no-expresiva que está formada por “drives and their states in a motility that is full of movement as it is regulated” (Kristeva en Moil 93). En esta fase inicial, el sujeto todavía no ha entrado al lenguaje y por ello, no se ha ejecutado su separación del mundo material. El chora semiótico es una pre-condición para que suceda la fase tética (thetic phase), es decir, para que se lleve a cabo el posicionamiento de la “imago” del sujeto, la castración y el posicionamiento de la movilidad semiótica. Esta fase es en la que el sujeto es capaz de delimitar bordes y

El estilo telegráfico vuelve a desatar la pulsión semiótica para quebrar la representación del duelo, o su ausencia, del yo infantil hacia la muerte de su hermano. La inmediatez del “I don’t remember crying” articula una especie de desdoblamiento del sujeto encubierto: la voz de Cazalis-posguerra interrumpe el relato para acentuar este trauma, rompiendo la ilusión de un testimonio directo o sin filtros de la memoria. Sin embargo, la emoción, el trauma de esta muerte y la guerra, se condensa en el punto repentino que le sucede. Una vez más, la elipsis, pulsión semiótica asociada con el cuerpo de la madre (recuérdese como ente social), desarticula lo que el texto escrito dice: el silencio que sucede al “no recordar el haber llorado” (símbolo del duelo) encierra el incontenible duelo femenino. En ambos pasajes, el silencio delineado por estas elipsis provoca una discordia entre lo que se dice a través del signo (modalidad simbólica) y el trauma de la niña de clase obrera que el texto no puede ni representar ni contener. El silencio (pulsión semiótica) funciona como un dispositivo que resiste la clausura convencional de la narración y el signo, tornando la pulsión semiótica en conducto para mantener abierto el duelo femenino.

Paralelamente, desde el punto de vista de la recepción del texto por parte del lector, este silencio provoca un distanciamiento, como el abierto con el “I don’t remember crying”. Esta distancia le permite al “yo biográfico” quitarse el disfraz de narrador-testigo para preservar un espacio de intimidad desde el cual lidiar con la sanación del trauma. Tal y como defiende Jane L. Papart en “Choosing Silence: Rethinking Voice, Agency and Women’s Empowerment” (2010), el silencio no es

constituir su imagen como un ente separado, un requisito necesario para la entrada al lenguaje marcada en sí misma por un corte tético que supone posicionamiento de significado (el corte que se refleja en todo enunciado sujeto-predicado/ objeto).

necesariamente sinónimo de desempoderamiento en el contexto del testimonio de mujeres: “silence can also provide a private space to deal with trauma, to regain self-esteem and to build a sense of empowerment in an often unpredictable and dangerous world” (20). El silencio interno, para Cazalis, no es necesariamente un espacio negativo por erradicar para posicionarse como testigo histórico. Para la transterrada ermuarra, el acto de testimoniar viene acompañado de vacíos que resisten la empatía del lector o el consumo de su experiencia traumática. En este sentido, una de las funciones de este primer plano de silencio interno es producir lo que Patricia Yaeger en “Testimony Without Intimacy” (2006) acuña como “efecto apotropaico”. Para Yaeger, la presión constante de la ruptura estética del testimonio oral y escrito, “takes this nearness away, reinforcing *the gap between primary and secondary witnessing* and asking readers and listeners to shed our comforting illusions of empathy, *to negate compassion’s thrill*” [énfasis añadido] (410). Los silencios internos de *Growing Up* formulan una gran interrogación ética: ¿cómo se consume la obra memorialística de exiliados marcados por el trauma de la guerra? Conceptualizándose a sí mismo como una tarea de romper el silencio en torno a la producción de/en el exilio del 39, ¿cómo respeta el proyecto de memoria histórica estos silencios internos textuales que intentan bloquear la empatía del lector?

Lejos de embarcarme en la labor de disipar estas preguntas, me valgo de ellas para entender cómo la exiliada ermuarra se aleja de la conceptualización del silencio en términos negativos para elaborar una teorización más sofisticada de este concepto. La estética del duelo de Cazalis se articula a través de lo que denomino como un “lenguaje del silencio” que va más allá de salvaguardar un espacio de intimidad para el

testimoniante traumatizado. De la austeridad de su estilo telegráfico, fragmentos entrelazados por puntos abruptos que funcionan a modo de elipsis, emana cierta auto-referencialidad. El primer plano de silencio, el interno que cava cada elipsis, produce una tensión dialéctica entre afecto y ámbito simbólico o, en palabras de Kristeva, un cruce interdialéctico entre pulsión semiótica y simbólica. El resultado es que el lenguaje termina señalándose a sí mismo como expresión insuficiente que, además, ha sido silenciada por los propios filtros de la memoria de la narradora traumatizada que recuerda.

Fuera a parte de la fuerza desestabilizadora de la pulsión semiótica, la capacidad auto-referencial del silencio viene dada por lo que Dru Dougherty, en su teorización de este recurso literario en el drama, conceptualiza como su función enfática y expresiva. Según argumenta Dougherty en “El lenguaje del silencio en el teatro de García Lorca” (1986) apoyándose en las palabras del dramaturgo francés Gaston Baty, el silencio consta de, por lo menos, “dos funciones respecto del texto lingüístico: la de resaltar lo que este dice (*función enfática*) y la de comunicar lo que el texto no puede decir (*función expresiva*)” [énfasis añadido] (97). Este doble juego se hace evidente en el capítulo “Constanza” y en concreto, en un pasaje en el que la narradora relata el encarcelamiento de su padre: “He [su padre] was in prison and we already knew that. But we didn’t know in which prison. Many years later I have found out that he was in Puerto de Santamaria, near Cadiz, an ancient, infamous prison” (50). Los dos silencios delineados por los dos primeros puntos repentinos *enfatizan* la opresión de un régimen de represión que no sólo encarceló a su padre durante cuatro años, sino que lo mantuvo aislado de sus familiares. Estas elipsis, además, *expresan* doblemente el sentimiento de impotencia de la narradora

y el tono incriminatorio del posterior “many years later I have found out”. Sugieren que la razón principal por la que nunca supieron de su localización exacta era el haberlo encerrado en una de las prisiones franquistas más brutales (“infamous prison”).

Por otro lado, tal y como sucede en las siguientes líneas, el texto también embiste a esta función expresiva del silencio de carga irónica: “He [su padre] had been taken prisoner on the fall of the Basque Country in 1937. His sentence originally had been for 30 years. The reason given was “for rebellion” (50). Con la palabra entrecomillada seguida por un punto abrupto, la narradora concluye este pasaje abriendo un espacio en blanco en el resto de la página. En este vacío se enfatiza el peso irónico del motivo que respalda la condena franquista y conjuntamente, se deshace esta visión histórica franquista sobre la guerra civil. Este espacio en blanco conjura el esqueleto narrativo de la versión histórica alternativa republicana: los franquistas fueron los que se *rebelaron* en contra del régimen democráticamente establecido para instaurar una dictadura de casi 40 años. Sus intentos por expurgar a la *raza hispana* del *germen rojo* no terminaron con su *cruzada*, sino que desplegaron un régimen de represión cuya finalidad era también, tal y como nos recuerda la autora por medio del juego entre espacio en blanco e ironía, silenciar la verdadera traición o *rebelión* que desencadenó en la guerra civil. Cazalis despliega la doble función (enfática y expresiva) del silencio interno para arremeter contra el silencio externo impuesto por el aparato represivo franquista y su narración histórica.

El empleo del silencio interno en *Growing Up* se acerca a la conceptualización de Dougherty, la cual, a fin de cuentas, viene a corroborar la teorización de Sontag del silencio como dialéctico. Adam Jaworski se suma a esta concepción, al evitar, según

Colum Kenny, tratar al silencio como un fenómeno con esencia propia, para posicionarlo como relacional a una serie de circunstancias o elementos lingüísticos (Kenny 83-84). En este sentido, estas conceptualizaciones, al aplicarse a los postulados de Kristeva, respaldan la caracterización de éste como elemento de la pulsión (residual) semiótica en tensión con la modalidad simbólica. En el caso del lenguaje del silencio de las memorias de Cazalis, el carácter dialéctico del silencio interno enfatiza lo que dice el texto con la palabra, pero, paralelamente, dota al lenguaje de referencialidad. El lenguaje se remite a sí mismo como inepto para expresar aquello que trasciende el *logos*: la emoción.

El problema del agua: la inscripción de la precariedad de la obrera exiliada

¿Cómo entra en juego el silencio interno con otro tipo de silencio externo, el impuesto por el canon de la guerra civil, que circunscribe las memorias? El desarrollo del lenguaje del silencio en el capítulo central del bildungsroman, “Constanza”, produce una dimensión política de la interrelación de estos dos planos de silencio que no se agota en la crítica de la narración histórica franquista o de la imposibilidad de la palabra escrita para representar la emoción. En este apartado, la narradora acentúa la distancia entre su experiencia exílica y la de los exiliados de clase media-alta que se asentaron en la capital para, como relata Ugarte en 2007, integrarse en la vida intelectual del país. La falta de recursos de la familia de Cazalis no les deja otra opción que sumarse al plan de colonias agrícolas de Trujillo, aunque, tal y como se explica en la sección “Agricultor”, éste era tan nefasto que tuvieron que arreglárselas por sí mismos: “As soon as we arrived Uncle Max got busy with his new profession “*agricultor*” (farmer). We didn’t like the piece of land that Trujillo was offering. That piece of land had never seen a plow. It was in the

savanna. He rented a good piece of land in the vicinity ... We didn't have much money around that time" (51-52).

Tras esta inserción del yo biográfico en la comunidad agraria de Constanza, se comienza a articular, con el apoyo de la capacidad enfática y expresiva del silencio, una alegoría en torno al agua. La narradora ya había iniciado el capítulo posicionando la falta de agua como la gran dificultad a la que debería hacer frente esta comunidad en una sección titulada directamente "Agua" ("Water"): "One of the main problems in Constanza was water. There was no running water in town so all the water had to be fetched from the creek that circled some of the town, about half-mile away in a deep cannon" (48). Posteriormente, el signo agua, en su valor negativo o su falta, viene a simbolizar su estatus económico inferior como parte de una familia de exiliados ahora agricultora: "being a farmer without irrigation was very tough" (52). Cabe remarcar que la narradora esboza un cuadro del resto de exiliados que se agruparon en esta vecindad rural: "Several other Spanish refugee families came up to Constanza at about the same time ... Doña Oceanía opened a hotel ... Eduardo and Maria-Luisa were another couple of Spanish refugees who came up to Constanza ... He had been a barber in Madrid ... He opened a shop and did very well ... Another couple was a doctor and his wife who was a nurse" (45). No obstante, las profesiones de estos transterrados les posicionan en la cúspide de la pirámide jerárquica dibujada por el grado de precariedad de acuerdo a la falta de agua. A través de la variable de clase condensada en el problema del agua, Cazalis se distancia de ellos para identificarse primordialmente con la comunidad agraria de Constanza.

De ahí en adelante, la narradora comienza a delinear una cadena de metáforas en torno al agua que derivan en el empleo alegórico de este signo para criticar la precariedad de la exiliada de clase obrera. Claro ejemplo de ello es una sección, “The Schads”, dedicada a la familia del cónsul suizo que veraneaba en este pueblo rural. En ésta, la narradora emplea alegóricamente el agua para diferenciar al yo biográfico de expatriados o exiliados privilegiados que, como Galíndez o los Schads, visitaban Constanza para la recreación. Yolanda, hija de los Schads educada en Canadá, exclama: “Esto es muy rústico, ¡cuánto me gusta!’ (This is so rustic, how I love it)”, lo cual recibe como respuesta, “We all laughed right in front of her. I had never yet heard the word “rustic”. I understood what she meant. She was enjoying the best the place could offer. *What about the water problem?*” [énfasis añadido] (63). El silencio que teje este conjunto de oraciones simples confiere dramatismo a la anécdota: Yolanda es el otro del que, como Cazalis, se ríe ante la idealización de este paisaje rural. La risa señala el despertar de conciencia de clase de un yo biográfico que declara no reconocer el término, pero entender su carga emotiva y política. Con esta tensión entre risa-silencio y reconocer-entender, el término “rústico” se torna en insignia del estatus económico superior de Yolanda. Se teoriza así el lenguaje como fuerza conductora y productora de relaciones de poder. Ello explica, en parte, el recurso de las memorias a un lenguaje austero, marcado por el silencio, para simular y politizar la emoción del exiliado de clase trabajadora.

Al mismo tiempo, la pregunta retórica, ¿qué hay del problema del agua? (“what about the water problem?”), inscribe un silencio expresivo que desestabiliza la asociación de Constanza con el calificativo “rústico”. El “vacío enriquecedor” esculpido a través de la pregunta retórica bloquea una mirada exotista al “Trópico”, como caracterizaría

Galíndez al país en una serie de cuentos¹²¹. Como discutía en el capítulo anterior respecto a la obra autobiográfica de Arnáiz, esta mirada codifica el Caribe como un espacio mítico con una vegetación exuberante (bananeros, cocoteros...) y “negritos” que sirven agua de coco a exiliados españoles. *Growing Up*, por el contrario, se burla de este imaginario colonial. En la alegoría del agua se emplea estratégicamente el vector de clase para desenmascarar la mano de obra y la precariedad que entierra el discurso de Arnáiz. La figura del agua evade el proceso de racialización y otredad del afrolatino configurado en el texto de la jurista vasca, posicionando al expatriado de clase alta como el otro del refugiado vasco de clase obrera.

La alegoría del agua funciona también para desarticular la narración histórica del exilio del 39 en la República Dominicana como una en la que los europeos aportaron sus conocimientos tecnológicos y/o culturales a la población local. La narradora se remonta a cómo se le adjudicó esta labor invirtiendo este esquema de relaciones español-dominicanas o vasco-dominicanas:

Uncle Max thought that the boys, Juanchu and Duni, could go to get water. He devised a pole from which a five gallon can could be suspended. The boys tried this for a while but the water would slosh about in the can so that by the time they got home half the water would be lost. We could see a lot of women and girls carrying water on their heads. I was growing stronger day by day, and had passed Duni in height. *I decided to learn to carry water on my head. I got stuck with the job for 5 years.* It is interesting to note here that water carrying or carrying anything on the head *was only a woman's job* in that culture [énfasis añadido] (49).

En este pasaje, la crítica de estereotipos de género, la mujer como género débil, se entremezcla con la de los culturales, el europeo recién llegado confiado de poseer un

¹²¹ La colección de cuentos *Cinco leyendas del Trópico* (1944) de Galíndez fue premiada por el régimen trujillista en un concurso literario organizado como parte del Centenario de la República (Llorens 280). Según Ugarte, el vasco nacionalista se inspiró en una novela de Elena Fortún para esta obra (En Cañete “Testimonio de la exiliada” 140).

conocimiento técnico superior. A diferencia de su tío Max, Cazalis observa la técnica de las mujeres dominicanas para aprender de ellas y así terminar burlando los prejuicios de éste. Conjuntamente, el estilo telegráfico empleado para narrar el desarrollo de esta labor durante cinco años, codificada como un puesto de trabajo en sí (“job”), acentúa su condición de precariedad. El punto repentino que le sucede invita al lector a detenerse para reflexionar sobre la precariedad adscrita a recoger agua todos los días durante cinco años. Al igual que en la apertura de este capítulo central “Constanza”, *la elipsis politiza el sufrimiento* del yo biográfico, transformando lo que se dice en grito que reclama que su voz sea escuchada. Dicho de otra forma, gracias a la tensión entre el silencio interno y el segundo plano de silencio externo que circunscribe el texto, la ineptitud del lenguaje termina siendo una crítica política a los silencios producidos por el proyecto de memoria histórica del siglo XXI.

La alegoría del agua se desarrolla a lo largo de este apartado para simbolizar las intersecciones entre clase y género, pues portar agua en la cabeza era un trabajo sexuado para mujeres (“a woman’s job”). Lo ingenioso de este trato particular del agua es que la narradora convierte esta labor sexuada y de clase obrera en mecanismo para integrarse en la comunidad local dominicana. Gracias a la recogida de agua, logra su única amiga (“my only friend”) Cenobia, una niña local apodada “Nena” por asociación a su familia (“la Nena de Durán”):

At the sunrise, when the rooster crowed, everyone was up, and Nena and I were up too. We were ready to fetch the water ... I grabbed my five-gallon can and my “rodillera”. Although this word means “kneeler,” it’s the name for a pad one makes by twisting in the form of a wheel a thin towel and putting it on the head as protection against the bare can. Nena was a small girl, but she had a can just like me ... I would help Nena put the can on her head, and then I put mine, first by raising it on the bank of the creek, from which I could get both hands under the can and up it came onto my head (67).

La amistad entre Nena y Cazalis se enmarca en la tarea de transportar agua en la cabeza, al incrustarse en una especie de instrucciones sobre cómo realizar este trabajo. La definición de las herramientas hace inciso en la precariedad de esta labor—el volumen del bote (recipiente de nada menos de 19 litros) o la rodillera que protege contra su superficie—para contrastarlas con la descripción corpórea de Nena (“Nena was a small girl”). Retrospectivamente, este pasaje carga de otra capa de contenido político el silencio generado con la pregunta retórica “¿qué hay del problema del agua?”: mientras que Yolanda pasa los inviernos estudiando en Quebec, Nena y Cazalis se preparan para ir a por agua cada mañana con el cantar del gallo.

La tensión entre estas palabras y el silencio interno delineado con la pregunta retórica terminan siendo un homenaje a la labor de las mujeres de clase obrera. En el contexto de la narración histórica del exilio, este pasaje se torna en la pequeña epopeya de mujeres obreras que, tal y como advertía León, se contaría algún día, aunque tal vez por la mano de otra mujer. Al fin y al cabo, la contraposición de este silencio interno con el silencio externo que circunscribe el texto conjura una narración histórica alternativa: la de los otros de los otros del exilio del 39 o la clase obrera femenina. Como reivindica la historiadora dominicana González Tejera, los exiliados de clase obrera en la República Dominicana siguen esperando—a la sombra de figuras vascas como Galíndez, españolas como el Vicente Lloréns o el artista surrealista gallego Eugenio Granell—recibir la atención de los estudiosos del exilio en la isla. En este sentido, el juego de *Growing Up* con el silencio o su propia historia de producción se asemeja a los postulados de Michel-Rolph Trouillot sobre la interacción entre el poder y la historia. En *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995), Trouillot defiende que el poder es una

fuerza constitutiva de la historia que posibilita ciertas narrativas y acalla otras (28). Para el historiador haitiano, en toda narración histórica, desde el momento de seleccionar fuentes hasta el momento de crear una narración, se inscriben silencios que revelan *cómo* funciona la historia. Leída como visión histórica alternativa a la dominante, la referencialidad del lenguaje del silencio de *Growing Up* nos invita a reflexionar sobre los vacíos que produce toda narración histórica. En particular, la tensión del silencio interno con el externo que circunscribe el texto—los intentos de Cazalis por dar a conocer su obra y la falta de editoriales interesadas en ésta—nos advierten sobre los silencios que genera la memoria histórica al privilegiar las voces ciertos silenciados y no otros. Es decir, el proyecto de recuperación-integración posfranquista termina reproduciendo las estructuras de poder (patriarcal, elitista) del contexto en el que nace.

Volviendo a la amistad entre Cazalis y Nena, ésta se codifica como una relación de apoyo mutuo para hacer frente a la precariedad económica y de género. Cazalis le brinda apoyo físico a Nena para transportar el agua, pero Nena se convierte en apoyo emocional de Cazalis en su despertar de conciencia de género: “The trip to get water was also a *learning experience in other ways*. I preferred to go with Nena because “the brother of the butcher, a boy about my age, enjoyed threatening me or teasing me by *making sexual gestures or motions*. I was pretty scared” [énfasis añadido] (67-68). A través de esta labor, el yo biográfico toma conciencia (“a learning experience”) de cómo su género agrava su situación de desventaja por la condición de clase, acentuando su vulnerabilidad o el miedo a ser agredida sexualmente. La narradora posiciona estratégicamente las intersecciones de clase y género, mediante la amenaza de la agresión

sexual condensada en la alegoría del agua, como mecanismo para construir lazos vasco-dominicanos.

Growing Up delinea así otra vía para forjar una comunidad transatlántica, sin la necesidad de recurrir a la re-escritura histórica orquestada por exiliados vascos nacionalistas como Galíndez. La narración autobiográfica está ausente de tal genealogía de figuras históricas, lideradas por vascos o criollos apropiados como vascos, que lucharon en contra de la empresa colonial española. Gracias a esta alegoría del agua, la obra no cae en el imaginario colonial de la idea de comunidad transatlántica de los nacionalistas vascos o del hispanismo de izquierdas. El relato de la experiencia exílica en la República Dominicana se abre en Santo Domingo con una mirada exótica al otro racializado: “We were intrigued at seeing the many races and mixtures of races. We had never seen black people other than the Senegalese guards in the refugee camp” (36)¹²². Pese a este primer encuentro con el país caribeño, en el siguiente capítulo “Constanza”, la narradora da un giro al posicionamiento del yo biográfico como consumidor de un otro racializado (“We were intrigued at seeing”). Este despertar de conciencia respecto al pasado colonial se aborda como respuesta al adoctrinamiento trujillista y su visión del sujeto nacional dominicano. En la apertura del quinto capítulo, “Ciudad Trujillo”, la

¹²² Un tema recurrente en los testimonios de exiliados que fueron internados en los campos de concentración franceses es el guardia senegalés, el cual es descrito por medio de estereotipos raciales como extremadamente violento. En “El corpus de la literatura española de los campos: consideraciones metodológicas” (2010), Bernard Sicot argumenta que “la barbarie de los negros senegaleses” se ha convertido en un estereotipo reiterado en este corpus memorialístico. Algunos ejemplos de estas descripciones racistas se pueden apreciar en los testimonios recogidos por Alicia Altet y Benito Bermejo en *Refugiados españoles en el mediodía de Francia: éxodo, acogida y campos* (2017). La obra de Isabel Oyarzabal en la que se apoya Cazalis cae también en estos estereotipos. Sin embargo, *Growing Up* brinda otra visión de los acontecimientos: “The guards were black Senegalese. I learned one of my first words in French: “allez, allez” (out of here, “go”), but they were not mean” (30). En el punto que da por concluida la primera oración simple, en ese silencio interno, se contiene la versión de los guardias senegaleses (policía brutal, cuasi-salvaje) impuesta por los textos del canon de la guerra civil. Esta visión se anula en el “pero” (“but”) de la siguiente oración, la cual rompe con la frecuente deshumanización del guardia senegalés.

narradora ya había establecido su posicionamiento ideológico respecto al trujillato, introduciendo conjuntamente el relato de su episodio exílico en el país: “At the time we arrived the country was ruled by General Rafael Leonidas Trujillo Molina, a cruel dictator. He had changed the name of the city to his own name” (35). En este posterior capítulo, se esboza un cuadro de la educación trujillista describiendo su experiencia en la escuela de la localidad rural, a la cual asistió una temporada: “Constanza DID have a school and it was next door to our first house ... But there were only three grades. I went to the third grade. All the grades were in the same room. The teacher’s name was Prof. Matías” (46). Matías, un profesor querido (“likeable teacher” o “he was loved”), es descrito como posiblemente “negro”. Esta caracterización señala la elusiva articulación dominicana del concepto de raza apuntada por Torres-Saillant: “I think he was black” (47).

La ambivalencia racial pone en cuestión las categorizaciones raciales coloniales y se carga, además, de tono irónico por contraste al cuadro dibujado sobre el adoctrinamiento de la enseñanza trujillista: “Every morning we raised the flag in front of the school and we sang the song ‘Quisqueyanos valientes alcemos’ (Quisqueyanos let us bravely raise...). We learned a new name for the Dominican Republic which is Quisqueya. Apparently it was the name before the Spanish conquest/colonization, so the Dominicans are Quisqueyanos” (47). Los puntos que suspenden la letra del himno trujillista vuelven a recurrir al silencio interno para condenar la transformación trujillista de la educación en aparato de control. Paralelamente, estos puntos suspensivos provocan que el modelo de identidad nacional que impone la dictadura, el indígena, chirríe con la anterior ambivalente descripción racial de Matías. Esto crea un silencio interno que

apunta, tal y como argumenta Torres-Saillant, cómo la política negrófoba trujillista recurre a la articulación elusiva de la categoría raza para silenciar el legado africano en el país. Seguidamente, se exagera la crítica “entre líneas” de este hispanismo reaccionario. La doble historicidad abierta con la inserción de “/colonization” evidencia directamente la violencia del proceso colonial que enmascara el término triunfalista “conquista”. La narradora emplea este cuadro de la enseñanza rural bajo el trujillato como vehículo para transmitir su despertar de conciencia respecto a la visión histórica de la retórica del hispanismo. Se aleja así de la comunidad vasco-dominicana esbozada por Galíndez, la cual, al re-escribir la historia de Mencía como primera mestiza de una genealogía europeo-dominicana, concuerda con el sujeto nacional moldeado por el trujillato. El “aparentemente” (“apparently”) que acompaña al topónimo “Quisqueya” revela el mecanismo de re-escritura histórica trujillista con el que comulgaron los exiliados al suscribirse al discurso del hispanismo. El posterior “por tanto” (“so the Dominicans are Quisqueyanos”) esclarece cómo a través de la repetición, sugerida ya desde el comienzo del pasaje con el himno rutinario que inaugura la jornada escolar “cada mañana”, se consolida la raíz del árbol genealógico dominicano: la unión del indígena con el europeo.

Esta anagnórisis introduce el desmantelamiento progresivo de su mirada colonial inicial a la República Dominicana a lo largo del capítulo. En *Growing Up*, este proceso de toma de conciencia se retrata como producto de la solidaridad entre mujeres de clase obrera para hacer frente a la precariedad simbolizada por la alegoría del agua. Esta forma de interactuar desemboca en un modelo de comunidad transatlántica vasco-dominicana en base a los vectores de clase y género. En primer lugar, la relación de apoyo mutuo con Nena arraigada en la alegoría del agua se desenvuelve a través del relato de otras labores

sexuadas que desempeñaron para hacer frente a la adversidad económica: “When chores were done, which was in the afternoon, Nena and I would change our dresses and wash our feet, and put shoes on. We became a little “civilized”. If she could, she would come to my place and we would sit in the gallery or long porch and sew or knit. Sometimes I knitted baby booties. I sold them for 25 cents a pair” (66). Ponerse los zapatos, símbolo que ya de por sí encapsula relaciones de clase, se torna en metáfora del cultivo de su amistad. Pero esta amistad se entabla vía otra labor sexuada más “civilizada”, o de estatus cultural superior, que la agricultura: la costura. La circularidad de esta actividad, ponerse zapatos para vender las patucas producidas, reproduce a nivel textual la estructura repetitiva de la mano de obra de la clase obrera. El tiempo de ocio es, para esta clase, tiempo para seguir trabajando o para poder permitirse el lujo de poseer “zapatos”.

Pero en el carácter metafórico de los zapatos y en el silencio interno forjado por el brusco punto tras “civilizada” (“civilized”) se concentra una lectura histórica alegórica del exilio del 39 en el país caribeño bajo la lente de clase. Esta elipsis, como pulsión semiótica, desestabiliza una constitución eurocentrista del signo civilizado. El ser “civilizado” adquiere un significado distinto al hispanismo izquierdista de Arnáiz, el cual conceptualizaba la civilización como espíritu superior cultivado por las “letras” y la “ética” “estrenadas” por los exiliados republicanos en Latinoamérica. Para la narradora, ésta es una cuestión de relaciones de poder de clase: es la posición del sujeto en la cadena de producción (costura versus agricultora) lo que determina el ser o no ser “civilizado”. Si bien esta teorización simplifica la dinámica de poder colonial, asume una postura más igualitaria respecto al sujeto dominicano: Cazalis, al igual que Nena, se inserta en un grupo social tachado de inferior o menos civilizado por su ocupación profesional. De ahí

sus detalladas descripciones sobre los trabajos que desempeña posteriormente para hacer frente a las precariedades económicas que atravesaba la familia—me refiero a su puesto como niñera de una familia americana adinerada en Santo Domingo o como secretaria “mal pagada”, “it payed poorly” (100), en México DF.

Sin embargo, el contraste más significativo entre el modelo de alianzas transatlánticas de Cazalis y el de la vasca republicana Arnáiz viene dado por el desarrollo de la vulnerabilidad de género circunscrita a la alegoría del agua. Al contrario que la jurista vascoespañola mexicana, Cazalis no pierde la oportunidad de construir lazos con las mujeres de clase obrera dominicanas mediante la crítica de la violencia de género del régimen trujillista: “I avoided walking past that building. They were young men, and it would have been like exhibiting myself. This army post was part of Trujillo’s system, I guess, to control cities and apparently, even little towns like Constanza” (42). Los puntos abruptos del primer par de oraciones telegráficas esculpen una elipsis que incorpora a la narración ambas: el trauma histórico de la violencia sexual contra la mujer y la propia incomunicabilidad de esa experiencia vital vía la palabra. La función expresiva del silencio adquiere un tono condenatorio. El “este puesto de la armada” (“this army post”) funciona a modo de un eufemismo que invita al lector a posicionar esta evocación fantasmagórica de la tortura sexual como parte del régimen de represión de Trujillo¹²³.

¹²³ La celebración del *Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer* el 25 de noviembre conmemora el brutal asesinato de las hermanas Minerva, Patria y María Teresa Mirabal por parte de Trujillo en 1960. Pese a este reconocimiento, la violencia trujillista contra la mujer todavía no se ha estudiado en profundidad, lo cual, según la periodista Diana Batista, responde a que en la era de Trujillo no había concreciones alrededor de la teorización sobre la violencia contra las mujeres. No obstante, el ámbito literario ha contrarrestado la aniquilación simbólica de esta violencia trujillista sexuada con novelas como *In the Time of the Butterflies* (1994) de Julia Álvarez o *The Brief Wondrous Life of Oscar Wao* (2007) de Junto Díaz.

El lenguaje del silencio amplifica su condena de los aparatos de opresión sexuados del trujillato, exponiendo cómo exacerbaron la vulnerabilidad de la mujer de clase obrera y en particular, la suya propia. Uno de los apartados que concluyen su narración del exilio en la isla, titulado “Un extraño que se mudó al pueblo” (“A Stranger who moved to town”), dan parte del acoso sexual que padeció. El acosador se describe como un *personaje* extraño que llega al pueblo repentinamente sin aparente motivo: “A mysterious character. Nobody knew what he was doing in Constanza. He lived alone and did not work. He was not related to anyone” (80). El estilo telegráfico acentúa el aura misteriosa del forastero, tornado en *personaje* como si se tratara de un actor más en el tramado de poder del trujillato. Paralelamente, este estilo dota de mayor dramatismo a la posterior reacción afectiva del yo biográfico ante el acoso: “I noticed that he seemed to be staring at me a lot. It was a strange feeling. Kind of creepy. After he had been around for a few months, one night we were awakened with a serenade from this man” (80). La ineptitud de la palabra para representar la emoción queda reforzada de nuevo en este pasaje gracias a las elipsis que tejen la narración de su sentimiento de acoso (“strange feeling” o “kind of creepy”). La posterior serenata, dirigida a ella y motivo de burla en la familia (“We all laughed”), funciona a modo de pausa cómica que bloquea la empatía del lector al resistir la completa victimización del yo biográfico.

Sin embargo, la narradora vuelve a la carga contra la violencia sexual trujillista en la clausura de esta experiencia traumática: “Who was this man? I still wonder. Was he some sort of agent of Trujillo? It was a good thing that we left Constanza. He might have been a problem” (81). Las preguntas inscriben un silencio incriminador que, además, se caracteriza como el único medio posible de escapar esta violencia sexual: la solución al

“problema” viene de la mano de la oportunidad de salir del país. Pero, ¿qué sucedería con su amiga Nena o el resto de mujeres que dejó atrás en Constanza?

En la clausura de las memorias, se inscribe cierto grado de conciencia de las limitaciones de este modelo de comunidad vasco-dominicana en base a la clase y el género. En el capítulo final, “Mexico”, la narradora describe los esfuerzos por continuar su amistad con Nena: “I had not forgotten Nena. I wrote to her a lot. Many times I thought that some day I would get to see her again. It was difficult to forget her even if I was busy” (98). Pero la alegoría del agua vuelve a cobrar fuerza para conjurar un paralelismo contrastador entre la situación de Cazalis y la de Nena: “I was very sad when one day I received a letter from Balela, her sister. It said that Nena had died. She had wanted to see the capital, Ciudad Trujillo. She had always wanted to see the city. She had finally gone down from the village to see the rest of the country. In Ciudad Trujillo she got sick with typhoid and died” (99). La imagen de la transterrada vasca, ahora en México preparándose para su partida a Estados Unidos, se contrapone al trágico final de Nena debido a la fiebre tifoidea, una enfermedad relacionada con el agua. La narradora convierte el texto en espacio de duelo hacia este fallecimiento vía el lenguaje del silencio: “Enclosed with the letter was a picture of Nena taken after death in a casket. *I couldn't bear such a picture. I almost went out of my mind. It seemed that everyone I loved died*” [énfasis añadido] (99).

Con esta articulación final de la alegoría del agua, la emoción del yo biográfico se torna en un sentimiento de impotencia política que expone la desigual precariedad que padecía Nena. Es decir, la emoción politizada en los silencios internos de este espacio textual de duelo termina moldeando su inicial demanda política: el imperativo de

reconocer que el grado de precariedad de la exiliada de clase obrera en la República Dominicana era inferior al de la mujer dominicana de la misma clase. Con ello, esta alegoría establece su modelo de comunidad transatlántica, o cualquier intento de crear lazos transatlánticos sin señalar esta dispar precariedad, como imperfecto. De esta manera, se ofrece una visión alternativa a la de Lily Cassá, quien se esfuerza en remarcar la precariedad de los exiliados republicanos hasta el punto de postularla como más brutal que la sufren en la actualidad los inmigrantes haitianos. Pero esta comparación entre Cazalis y Cassá expone también la ceguera de *Growing Up*. Su narración histórica alternativa del exilio del 39 en la isla no cae en el silenciamiento del legado africano, pero sí en la borradura del chivo expiatorio del régimen trujillista y Cassá, el haitiano.

En resumidas cuentas, en su contrapunteo entre el silencio interno y el silencio externo, *Growing Up* se auto-postula como una versión histórica alternativa sobre el exilio del 39 en la República Dominicana: la de la vasca exiliada de clase obrera. El valor de esta alternativa silenciada por la operativa patriarcal, clasista y partidista del proyecto de memoria histórica reside en escapar el imaginario colonial que estructura la narración histórica tejida por exiliados privilegiados cuyas voces sí que se han *recuperado* (Galíndez, Granell, Llorens, Ugarte o Arnáiz). Los silencios históricos que destapa la visión alternativa de la transterrada ermuarra exponen cómo convergen las re-escrituras históricas de tres divergentes, y aparentemente contradictorios, proyectos de identidad: el hispanismo reaccionario, el hispanismo de izquierdas y el nacionalismo vasco ortodoxo. En su pugna por construir un imaginario histórico para sus respectivas comunidades soñadas, cada vertiente termina implicándose en múltiples borraduras. Estas van desde el silenciamiento del legado político-cultural africano en el país, hasta la participación vasca

en la empresa colonial española o el empleo del haitiano como chivo expiatorio. La constitución del canon del exilio del 39 en España y el País Vasco a base de estas voces defensoras del hispanismo de izquierdas (Larrea, Zambrano, Ayala...) o de su reformulación vasca nacionalista (Aguirre, Galíndez, Belaustegigoitia, Basaldua, Trabudua) termina re-inscribiendo estos silencios histórico-políticos en el proyecto de memoria histórica contemporáneo.

Cazalis, por el contrario, carga su lenguaje del silencio en la alegoría del agua para escapar las contradicciones de estas voces del exilio dominantes. El silencio interno tallado en la narración con la pregunta retórica “¿qué hay del problema del agua?” postula las intersecciones de clase y género como el cimiento de una comunidad transatlántica alternativa. Esta pregunta no funciona simplemente como herramienta para desmantelar la mira exotista de Yolanda, compartida por republicanos de clase media alta como Arnáiz o nacionalistas vascos como Galíndez. Esta figura cava un silencio que desestabiliza la miopía de estas élites europeas acerca de la producción de la diferencia y la opresión. En *Growing Up*, el Caribe no es un espacio mítico de cocoteros y bananeros, donde “negritos” realizan la ardua labor de servir agua a transterrados vascos y españoles. Por el contrario, la alegoría del agua se transforma en vehículo para escapar la mirada colonial de Arnáiz y otros defensores del hispanismo de izquierdas, quienes se posicionaban como líderes intelectuales de una civilización espiritual pan-hispánica. Las memorias de Cazalis también se distancian de la retórica de exiliados nacionalistas vascos ortodoxos como Galíndez: no se apropian de figuras históricas latinoamericanas, ni niegan el pasado colonial.

Se presenta así una comunidad transatlántica de mujeres de clase obrera obliterada por el canon. Pero tal y como advierte el paralelismo contrastador del final entre la situación de Cazalis y la de Nena, su comunidad transatlántica también estaba afectada por una distribución dispar de precariedad. En la práctica, su narración histórica, por tanto, tampoco queda fuera de los mecanismos de silenciamiento que buscaba derribar. Pero sí que brinda un ángulo para comenzar a imaginar otro tipo de relaciones entre antiguas metrópolis y excolonias. Una forma alternativa de construir lazos transatlánticos que, remitiéndose a sí misma como narración histórica silenciada por el canon del exilio del 39, ilumina el imperativo político de repensar *cómo* se recuerda el pasado dictatorial.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

Una prueba de la reconciliación de España y México, de la cual sobran elementos probatorios, la encontramos en la migración española a raíz de la derrota de la II República Española durante la Guerra Civil Española.

—Francisco Martín Moreno, *El País*, 31 de marzo 2019.

Es curioso que el máximo logro de la "Hispanidad" sea un evento que aconteció hace quinientos años, y todos los españoles estén orgullosos de ello. Pero cuando se solicita un gesto diplomático en común, sobre otros aspectos de ese mismo evento, se acuda a la excusa del tiempo transcurrido como absolución... ¡Qué curioso!

—J.P., *¿Y tú qué piensas?*, *El País*, 28 de marzo 2019.

En España y también en otros lugares, siempre se pinta todo y toda la historia de color de rosa, a decir que lo que hizo se hizo bien, y se tiende a justificarlo y a convertirlo en algo glorioso ... España va allí a imponer su idioma, a imponer su cultura y a imponer su religión.

—Aitor Esteban, *Eitb.eus*, 26 de marzo de 2019.

Euskal Herriraino ere iritsi da Mexikoko presidentearen hitzen oihartzuna, euskal herritar ugariak parte hartu baitzuten jatorrizko herriak menderatzeko prozesuan. Euskaldun batzuek goi mailako ardurak izan zituzten konkistan eta kolonizazioaren hainbat estamentutan [El eco de las palabras del presidente mexicano ha llegado también al País Vasco, pues muchos vascos participaron en los procesos de dominación de los pueblos originarios. Algunos vascos desempeñaron cargos de altos mandos en la conquista y en varios estamentos de la colonización].

—Iñaki Petxarroman, *Berria*, 26 de marzo de 2019.

El 26 de marzo se hacía pública la petición del presidente mexicano, Andrés Manuel López Obrador, al rey Felipe VI para que se disculpara formalmente con los pueblos indígenas por los agravios cometidos durante la colonización. En cuestión de horas, la gran pregunta generada por esta decisión movilizaba los medios de comunicación y las redes sociales: ¿debe España pedir perdón a México? La acalorada entrega de ciudadanos a ambos lados del Atlántico a la re-escritura de la historia de relaciones entre ambos países desemboca en una plétora de respuestas que, por lo

general, re-inscriben o exorcizan el discurso del hispanismo. Afloran en cuentas de Twitter, Facebook o en la sección de comentarios de periódicos las múltiples manifestaciones de, y reacciones, a la retórica hispanista: desde de los ecos más conservadores del hispanismo reaccionario (“México debería dar las gracias a España por su labor civilizatoria”) hasta la invocación de la solidaridad que recibieron los exiliados republicanos por parte del Gobierno Mexicano, lo cual, según Francisco Martín Moreno, es “prueba de la reconciliación de España y México” (*El País*).

Soterrados en la tesis de Martín Moreno se aprecian los postulados de Arnáiz: los republicanos representaron a la otra España, la “emigración no colonizadora” que México acogió con los brazos abiertos. Y es precisamente este argumento el que ha guiado el estudio del exilio del 39 en la última década. Tras la reformulación del exilio como fenómeno transnacional, el examen de los intercambios entre republicanos exiliados y sus sociedades de acogida latinoamericanas ha partido del presupuesto de que esta emigración trajo consigo *una contribución exclusivamente positiva*. El problema con esta premisa, como vengo argumentando en *Duelos disidentes*, es que simplifica la compleja dinámica de poder que enmarca las relaciones entre el exilio del 39 y Latinoamérica. Este presupuesto silencia la retórica hispanista—o, en el mejor de los casos, anula su imaginario colonial—a la que se suscribieron los transterrados y que, como pone de manifiesto la polémica despertada por la carta de López Obrador, sigue moldeando la percepción histórica del proceso de colonización. Si bien la noticia de la carta del presidente mexicano no suscitó ni tantas ni tan apasionadas respuestas en la sección de comentarios de los medios de comunicación vascos, tampoco pasó desapercibida. Aitor Esteban, portavoz del PNV en el Congreso de los Diputados, alentaba a España a

disculpase, pero omitía cualquier mención explícita del rol de los vascos cuando “España va allí a imponer su idioma, su cultura y a imponer su religión” (*Eitb.eus*). Con ambivalencias discursivas como ésta, no es de sorprender que el examen de la reformulación de la retórica hispanista por parte de nacionalistas vascos exiliados en Latinoamérica siga siendo un asunto pendiente. Aunque cabe remarcar que, frente a esta postura, surge la línea crítica recogida por Iñaki Petxarroman para el diario *Berria*, recordando que los vascos también formaron parte de la colonización.

La re-lectura crítica sobre el exilio del 39 en Latinoamérica que proporciono en esta disertación, una contribución a la línea abierta por Faber y Cañete Quesada, es, al fin y al cabo, un llamamiento a reconsiderar el hispanismo como principio discursivo que posibilitó, y paralelamente enmascaró, cómo los exiliados republicanos perpetuaron el imaginario colonial en su re-imaginación de una comunidad transatlántica hispana. Como discuto en el tercer y cuarto capítulo, las memorias de Arnáiz ilustran claramente las contradicciones de esta “emigración no colonizadora” o el hispanismo de izquierdas: los exiliados trajeron a Latinoamérica una civilización espiritual y artística que era antitética y superior a la capitalista anglosajona, movida por el utilitarismo. Para Arnáiz, tal y como revelan sus descripciones de la República Dominicana, esta “civilización del espíritu y las letras” y lo afrolatino no son compatibles. Además de la jerarquía dibujada por su racialización del afrolatino en base a un imaginario colonial (negritos, bananas, cocos...), la jurista vascoespañola mexicana instrumentaliza la violencia trujillista para europeizar a España. La postura de María Teresa León hacia el hispanismo de izquierdas es más ambivalente. Como argumento en el segundo capítulo, el hispanismo de sus primeros artículos ensayísticos se diluye en la retórica comunista anticolonialista desde la que sus

memorias, bajo el contexto de la Guerra Fría, denuncian el pasado colonial de España. En la práctica, León y Arnáiz se beneficiaron del hispanismo como vehículo para integrarse en el escenario intelectual de la sociedad mexicana y argentina, así como en la subcultura labrada por la comunidad de exiliados republicanos.

Sin embargo, como planteo en el cuarto capítulo, no todos los exiliados comulgaron con el discurso del hispanismo. *Growing Up* presenta una voz ignorada por el canon de la guerra civil y el exilio del 39 que tiene el mérito de abstenerse del paternalismo del discurso de exiliados republicanos y los nacionalistas vascos ortodoxos. Para Cazalis, la base de una comunidad transatlántica no es ni “la sangre libertadora vasca” de una genealogía de criollos que lucharon por la independencia de Latinoamérica ni la “auténtica hispanidad imperial de las letras y el espíritu” de los exiliados republicanos. La transterrada ermuarra sitúa la vulnerabilidad de la mujer de clase obrera como mecanismo para forjar lazos vasco-dominicanos. Pese a su simplificación de la dinámica de poder entre la antigua metrópoli y la excolonia, este enfoque en las intersecciones de género y clase rehúsa del imaginario colonial de Arnáiz o Galíndez y lo que es más trascendental, esclarece las limitaciones de los proyectos políticos de Arnáiz y León. En primer lugar, pone en evidencia el problema del modelo de sujeto jurídico alternativo de Arnáiz en base a lo precario sin tener en cuenta la precariedad. *Growing Up* no confluye lo precario (la condición vulnerable de todo cuerpo) con la precariedad dispar que padecen ciertos grupos debido a procesos histórico-políticos. Las memorias de la ermuarra no pasan por alto cómo la precariedad de clase se acentúa en el caso de las mujeres dominicanas, cuya vulnerabilidad se vio magnificada a causa del régimen de violencia sexual de Trujillo. En segundo lugar, a diferencia de León, Cazalis no mistifica

el lugar de enunciación del exiliado como uno de *verdadera resistencia* o el único capaz de desarticular narraciones historicistas—cómplices de la temporalidad (lineal más cíclica) de la nación patriarcal capitalista. Las memorias de la exiliada ermuarra postulan toda narración histórica, incluida la de las mujeres exiliadas de clase media alta como León y Arnáiz, como generadora de silencios que gritan a voces la interacción entre historia y poder.

Pero el debate provocado por la petición de López Obrador va más allá de iluminar de persistencia de la retórica hispanista. Su carta, en vista de los preparativos para la conmemoración de los 500 años de la caída de Tenochtitlán en 2021, nos ayuda a entender la pugna por el control de la narración histórica y de sus actos de memorialización. Para Angela Naimou, esta pugna es en esencia la lucha por establecer cómo debe ser ensayada la historia en la vida social¹²⁴. El “ensayo”, para la Naimou, se entiende pues como el trabajo (en progreso) de cultivación de una relación temporal no sólo con el futuro, sino también con el pasado. La conceptualización de Naimou del proceso de construcción de narraciones históricas como *un ensayo*, entendido como fuerza de trabajo histórico y social, desenmascara la performatividad de la historia (181), lo que se asemeja al trato de la memoria e historia en los textos memorialísticos de León, Arnáiz y Cazalis.

Me valgo de los postulados de Naimou para concluir *Duelos disidentes* posicionando la *memoria crítica* de estas tres exiliadas como *ensayos*. La estética de duelo femenino de las memorias de León, Arnáiz y Cazalis es en sí *un ensayo*, un relato sobre cómo las tres exiliadas lidian en su día a día con las consecuencias de materiales de

¹²⁴ Véase Naimou “I Need Many Repetitions’.Rehearsing the Haitian Revolution in the Shadows of the Sugar Mill” (2012).

la (re)construcción de argumentos históricos. Los tres textos, desde el ámbito de la emoción (el duelo) y la memoria encarnada, resaltan cómo *toda representación del pasado* está siempre en proceso, moldeando constantemente la relación del sujeto que recuerda con el presente y el futuro. Con ello, estos textos autobiográficos nos advierten del peligro de recordar el legado del exilio del 39 para encasillar, siguiendo el paradigma imperante en la política de memoria histórica, las voces republicanas *recuperadas-integradas* en la historiografía nacional. Bajo este paradigma de recuperación-integración y su visión teleológica de la historia, la producción exílica corre el riesgo de ser consumida como reliquia de un pasado distante, concluido y superado que poco tiene que decir en el panorama político presente. Este estudio plantea que las memorias de estas exiliadas, por el contrario, se valen del carácter inconcluso, frágil, subjetivo y emocionalmente intenso de la memoria encarnada para situar la narración histórica como *un ensayo*, una fuerza de trabajo emocional y político de cultivación de una relación temporal con el pasado, presente y futuro.

La reconceptualización de esta fuerza de trabajo emocional es, precisamente, la vertebra de *Duelos disidentes*. Dicho de otra forma, esta disertación es una invitación a aplicar la teoría feminista de las emociones al estudio del exilio femenino del 39 para hacer justicia al potencial político de los *ensayos de memoria* de mujeres exiliadas. Siguiendo el espíritu de la crítica feminista, el discutir el potencial de estos proyectos políticos implica no dejar de lado sus ya mencionadas limitaciones en su encuentro con Latinoamérica. Sin embargo, con el cierre de este estudio de la mano del concepto de *ensayo*, mi intención es resaltar los méritos de estas voces femeninas que, en mayor o menor medida, siguen sufriendo el doble olvido fuera de círculos académicos y en el caso

de Cazalis, incluso dentro de éstos. Los textos memorialísticos de León, Arnáiz y Cazalis politizan el duelo para conjurar una estética historiográfica que deshace el *tiempo lineal, vacío y homogéneo* de la narración histórica tardofranquista y posfranquista. El duelo se teoriza como una conexión emocional pegajosa con el pasado que es, a su vez, una lente para ver el mundo o una manera política determinada de entender el tiempo, la historia y la memoria. En el caso de la escritura de mujeres exiliadas, contrariando la concepción moderna de la emoción como individual, sexuada y antónimo de la razón, la lamentación es una disposición emocional causada por el apego obstinado a una doble pérdida de naturaleza política: la exclusión de la mujer del ámbito público de la historia y el destierro geográfico del 39. La disposición emocional del sujeto que recuerda, resultado de su encuentro con otros cuerpos, moldea la memoria del pasado republicano y la guerra civil para ponerla en diálogo con su entorno político. Cada autora reorienta, vía la emoción, su *ensayo de memoria* para situarlo como herramienta crítica que ilumine las limitaciones del presente: la división reproducción/temporalidad cíclica y producción/temporalidad lineal que sostiene la retórica liberal capitalista del tardofranquismo (capítulo 2, León); el binario cuerpo/emoción versus persona/razón sobre la que yace la formulación del sujeto jurídico de la tradición política liberal (capítulo 3, Arnáiz); la operativa patriarcal, elitista y nacionalista de un proyecto de memoria histórica institucionalizado, es decir, su funcionamiento a modo de aparato que reproduce las estructuras de poder vigentes (capítulo 4, Cazalis). La estética de duelo femenino de León, Arnáiz y Cazalis es, por encima de todo, *un ensayo de memoria en clave de lamentación política* que perturba la ilusoria línea de continuidad entre la Segunda República y la España posfranquista.

Las memorias de las tres transterradas nos recuerdan también que la escritura de la historia no es simplemente una cuestión de lo que se representa o no, sino del *cómo se representa*. Y en el caso de mujeres exiliadas la estética de sus obras viene marcada por las barreras para convertirse en sujetos históricos, es decir, por la relegación de la mujer al ámbito de la reproducción (las emociones, la fuerza de trabajo no remunerada) para asegurar la sostenibilidad de la nación patriarcal capitalista. León y Arnáiz simulan textualmente la batalla por convertirse en agentes históricos dibujando genealogías de personalidades femeninas de la época en las que insertarse, lo que contribuye a su construcción discursiva como sujetos femeninos que transgredieron el discurso de domesticidad de los años 20 y 30. Paralelamente, esta técnica de “name-dropping” torna sus textos en cementerios simbólicos de la labor histórica de la mujer. Cazalis, por su parte, nos advierte que estas estrategias no están al alcance de las mujeres exiliadas de clase obrera. Además de sustituir el listado de figuras ilustres por uno familiar, *Growing Up* termina posicionándose como la otra historia del exilio del 39 en Latinoamérica y como cementerio simbólico que reclama la dispar precariedad de la mujer de clase económica más desfavorecida.

Leídos conjuntamente, estos tres textos nos incitan a revalorizar el potencial del duelo femenino como instrumento para forjar una estética historiográfica anti-lineal que confiera agencia a la experiencia de la mujer. Simulando la operativa del duelo y la memoria, las obras tejen una estructura narrativa elíptica (León y Arnáiz) o repleta de huecos narrativos (Cazalis) que se resiste a la clausura de la narración clásica, postulando la pérdida del proyecto republicano como una herida abierta. El sufrimiento de la exiliada se reproduce a nivel textual a través de esta estructura inconclusa, fragmentaria o anti-

lineal y un lenguaje marcado por la tensión entre texto y afecto que arremete contra el logocentrismo. El afecto, conceptualizado como trauma en el caso de Arnáiz y Cazalis, irrumpe en el texto provocando antagonismos entre las divisiones sexuadas convencionales del lenguaje (sujeto-objeto, signo-afecto, armonía-discordia...).

Al mediar la tensión entre texto y afecto, el duelo femenino deshace estos binarios re-significando las figuras literarias centrales de la obra para tornarlas en conducto de su propuesta política. *Memoria de la melancolía* concentra en las manos de mujer, alegoría y sinécdoque, su alternativa a la estética historicista: una narración histórica elíptica cargada de fragmentos anacrónicos que simbolicen la temporalidad de ruptura desde la que experimenta el presente la exiliada. *Retrato hablado de Luisa Julián* condensa el trauma de la madre militante sacrificial en el leitmotiv de los muñecos de guiñol para proponer una lectura del pasado desde el lenguaje legal. Esto desemboca en la formulación del cuerpo viviente vulnerable, en lugar del constructo de la persona, como repositorio de derecho. Para *Growing Up*, toda narración histórica debe ser consciente de que los silencios que genera son producto de la interacción entre poder e historia. Por ello, su estética de duelo se articula a través de un contrapunteo entre un silencio interno que expresa la insuficiencia del lenguaje y un silencio externo impuesto por la estructura de poder patriarcal y elitista del proyecto de memoria histórica.

En un presente en el que, como exclaman Frederic Jameson y Slavoj Žižek, parece más fácil imaginar el fin del mundo que el del capitalismo, *Duelos disidentes* posiciona el duelo de estas mujeres exiliadas como un tipo de melancolía radicalmente diferente de la melancolía de izquierda del siglo XXI. El duelo disidente de los ensayos de memoria de León, Arnáiz y Cazalis no se queda estancado en el pasado: imagina,

desde distintos enfoques, una alternativa a la operativa de la nación patriarcal capitalista. Con ello, esta lamentación política nos brinda algunas claves para comenzar a labrar un paradigma de memoria histórica que no caiga en la neutralización del componente político radical de la producción literaria del exilio del 39.

OBRAS CITADAS

- Abellán, José Luis. *El exilio español de 1939*. Madrid: Taurus, 1976.
- Abellán, José Luis et al. *Memoria del exilio vasco: cultura, pensamiento y literatura de los escritores transterrados en 1939*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- . "Pensamiento vasco: dimensión americana". *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 43, no. 1, 1998, pp. 111-116.
- Agamben, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York: Zone Books, 1998.
- . "Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola". Entrevista con Antonio Gnoli. *La Repubblica*, 15 may. 2016, www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credito_nel_legame_tra_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_139833519/?platform=hootsuite.
- . *"What Is an Apparatus?" and Other Essays*. Stanford University Press, 2009.
- Agirre, José Antonio. "Loyola, Bolívar, Arana". *Euzkadi-Centro Vasco de Caracas*, ago. 1942, pp. 3-5.
- Aguilar, Paloma y Leigh A. Payne. *Revealing New Truths About Spain's Violent Past*. London: Palgrave Macmillan UK, 2016.
- Ahmed, Sara. "Orientations: Toward a Queer Phenomenology." *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 12, no. 4, 2006, pp. 543-574.
- . *The cultural politics of emotion*. Routledge, 2013.
- Aizpurua, Mikel. "La imagen del "otro" en la Historia Contemporánea del País Vasco: nacionalismo vasco y socialismo". *Occidente y el otro: una historia de rechazo y miedo*, editado por Antonio Dupla et al., Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz, 1996, pp. 185-196.
- Alonso Vázquez, Francisco Javier. *La Alianza de dos generalísimos: relaciones diplomáticas Franco-Trujillo*. Santo Domingo: Fundación García Arévalo, 2005.
- Alted Vigil, Alicia. *La voz de los vencidos: el exilio republicano de 1939*. Madrid: Aguilar, 2005.
- . "El exilio republicano español de 1939 desde la perspectiva de las mujeres". *Arenal. Revista de la historia de mujeres*, vol. 4, no. 2, 1997, pp. 223-238.

- . y Benito Bermejo. *Exilios. Refugiados españoles en el mediodía de Francia: Éxodo, acogida y campos*. España: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1994.
- Altolaguirre, Maya. *María Teresa León: gran señora de todos los deberes*. Granada: Patronato Federico García Lorca de la Diputación de Granada, 2003.
- Álvarez, Julia, Edwidge Danticat y Junot Díaz. *Two Versions of a Dominican Tale*. Letter. *New York Times*, 31 oct. 2013. www.nytimes.com/2013/11/01/opinion/two-versions-of-a-dominican-tale.html?src=recpb. Accedido mar. 1 2019.
- Álvarez, Julia. *En el tiempo de las mariposas*. Alfaguara, 2001.
- Álvarez, Olga y Almudena Grandes, editoras. *María Teresa León: memoria de la hermosura*. Madrid: Fundación Autor, 2005.
- Álvarez Gila, Oskar. “Eliza, euskal abertzaletasuna eta Ameriketarako erbesteratzea. Ikuspegi orokor bat (1898-1940)”. *Uztaro*, no. 69, 1995, pp. 69-86.
- Álvarez-Uría, Fernando. “Mujeres y política. Las políticas de las mujeres en la España de la Segunda República y la Guerra Civil”. *Papers: Revista de sociología*, vol. 98, no. 4, 2013, pp. 629-646.
- Apaolaza, Xabier et al. *La cultura del exilio vasco/ Euskal erbesteratuen kultura*. San Sebastián: Saturrarán, 2000.
- Apter, Emily. “Women's Time' in Theory.” *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 21, no. 1, 2010, pp. 1-18.
- Arce Pinedo, Rebeca. *Dios, patria y hogar: la construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Santander: Universidad de Cantabria, 2008.
- Aresti Esteban, Nerea. “El ángel del hogar y sus demonios. Ciencia, religión y género en la España del siglo XIX”. *Historia contemporánea*, no. 21, 2000, pp. 363-394.
- . “De heroínas viriles a madres de la patria. Las mujeres y el nacionalismo vasco (1893-1937)”. *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, no. 31, 2014, pp. 281-308.
- Arnáiz Amigo, Aurora. *Retrato hablado de Luisa Julián: memorias de una guerra*. Madrid: Compañía Literaria, 1996.
- Arráez, Llobregat J. L y Crespo A. Peral. *Del instante a la eternidad: exégesis sobre “la espera” en la escritura de mujeres*. España: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2012.

- Ascunce Arrieta, José Angel, editor. *Antología de textos literarios del exilio vasco*. Donosti: Gobierno Vasco-Amerika eta Euskaldunak, 1994.
- . “La cultura del exilio vasco en castellano”. *Memoria del exilio vasco: cultura, pensamiento y literatura de los escritores transterrados en 1939*, editado por José Luis Abellán et al., Biblioteca Nueva, 2000, pp. 71-98.
- Astles, Cariad. “Puppetry and the Spanish Civil War”. *War and Theatrical Innovation*, editado por Victor Emeljanow, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 63-80.
- Aulestia, Gorka. *Erbesteko Euskal Literaturaren Antologia*. Donosti: J.A. Ascunce, 1992.
- Balaev, Michelle, editor. *Contemporary approaches in literary trauma theory*. Palgrave Macmillan, 2014.
- Balibrea, María Paz, editora. *Líneas de fuga: hacia una historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, 2017.
- . *Tiempo de exilio: una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*. Barcelona: Intervención Cultural, 2007.
- . “Hacia una historiografía del exilio republicano cultural: retos y propuestas”. *Iberoamericana*, no. 47, 2012, pp. 87-99.
- Basaldua, Pedro de. *El libertador vasco*. Buenos Aires: Ekin, 1953.
- Batista, Diana. “Acoso, violaciones y asesinatos: violencia hacia las mujeres durante el trujillato”. *Hoy Digital*, 30 may. 2013, hoy.com.do/acoso-violaciones-y-asesinatos-violencia-hacia-las-mujeres-durante-el-trujillato/. Accedido 2 mar. 2019.
- Benjamin, Walter. *On the Concept of History*. Createspace Independent Publishing Platform, 2016.
- Berasategi Otamendi, Gorka. “Mexikoko herri indigenei barkamena eskatzea galdegin dio Lopez Obradorrek Espainiako erregeari”. *Berria*, 26 mar. 2019, www.berria.eus/albisteak/164417/mexikoko-herri-indigenei-barkamena-eskatzea-galdegin-dio-lopez-obradorrek-espainiako-erregeari.htm. Accedido 13 abr. 2019.
- Bezhanova, Olga. *Growing Up in an Inhospitable World: Female Bildungsroman in Spain*. Tempe: Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica, 2014.

- Blanco, Alda. "Las voces perdidas': Silencio y recuerdo en *Memoria de la melancolía* de María Teresa León". *Anthropos*, vol. 125, 1991, pp. 45-49.
- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.
- Brown, Wendy. "Resisting Left Melancholy." *Boundary 2*, vol. 26, no. 3, 1999, pp. 19-27.
- Buelens, Gert et al. *The future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism*. Routledge, 2013.
- Bueno Martínez, María. "El mar de la memoria de Aurora Arnáiz". *Non zeuden emakumeak?: la mujer vasca en el exilio de 1936*, editado por José Ramón Zabala, Editorial Saturrarán, 2007, pp. 519-540.
- . "¿Quién trazó la senda del olvido? La memoria de Aurora Arnáiz". *Exilio e identidad*, editado por Mercedes Acillona, Hamaika Bide Elkarte, 2014, pp. 99-111.
- Butler, Judith. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London: Verso, 2016.
- . *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2006.
- . "The Body Politics of Julia Kristeva." *Hypatia*, vol. 3, no. 3, 1989, pp. 104-118.
- Castillo Robles, María José. "María Teresa León y Doña Jimena, mujeres de España". *Philologica Urcitana. Revista de Iniciación a la Investigación en Filología*, no. 9, 2013, pp. 17-41.
- Cameron, Ed. "Severing Sound from Sense: The Sacrifice of Drive in Butler's Critique of Kristeva." *Women Writers: A Zine*, vol. 11, no. 1, 2019, no pp.
- Cañete Quesada, Carmen. *El exilio español ante los programas de identidad cultural en el Caribe insular, 1934-1956*. Iberoamericana, 2011.
- . "Testimonio de la exiliada española María Ugarte". *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca* vol. 1, no. 127, 2009, pp. 125-144.
- . "Para mí España y la República Dominicana van de la mano': testimonio de la española Lily de Cassá". *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, no. 9, 2008, pp. 153-174.
- Caruth, Cathy. *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. JHU Press, 2016.

- Cassá, Roberto. “Incidencia política de los republicanos españoles en República Dominicana”. *El exilio republicano español en la sociedad dominicana*, editado por Reina C. Rosario Fernández, Archivo General de la Nación, 2010, pp. 113-131.
- Cassá, Constancio. *Vida y labor revolucionaria de una republicana española exiliada en República Dominicana*. República Dominicana: Editorial Publiguías, 2015.
- Carrón, Hayden. “Borrando la huella africana: La sentencia 168-13 del Tribunal Constitucional Dominicano y la identidad nacional”. *Afro-Hispanic Review*, vol. 32, no. 2, 2013, pp. 27-40.
- Cayuela Sánchez, Salvador. “Biopolítica, Nazismo, Franquismo: una aproximación compartiva”. *Endoxa*, no. 28, 2011, pp. 257-286.
- Cazalis Shuey, Arantza. *Growing Up in a Time of War: Memoirs of a Young Basque Girl's Thirteen-Year Odyssey as a Refugee of the Spanish Civil War*. Third Place Press, 2011.
- . Entrevista personal. 23 mar. 2015.
- Céspedes, Diógenes. *Antología del cuento dominicano*. Editora de Colores, 1996.
- Cixous, Hélène. “The Laugh of the Medusa.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 1, no. 4, 2003, pp. 276-284.
- Cohn, Dorrit. *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Princeton University Press, 2011.
- Couser, G. Thomas. *Memoir: An Introduction*. Oxford University Press, 2011.
- Dean, David et al. *History, Memory, Performance*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Delbo, Charlotte. *Auschwitz and After*. Yale University Press, 1995.
- Delgado, Luisa et al. *Engaging the Emotions in Spanish Culture and History*. Vanderbilt University Press, 2016.
- Desde el silencio: Exilio republicano en el norte de África*. Dirigida por Aida Albert y Sònia Subirats. S.I.: Asociación de hijos y nietos del Exilio Republicano, 2012.
- Díaz, Junot. *The brief wondrous life of Oscar Wao*. Penguin, 2008.
- Domínguez Prats, Pilar. *De ciudadanas a exiliadas: un estudio sobre las republicanas españolas en México*. Madrid: Cinca, 2009.

- . “La actividad política de las mujeres republicanas en México (1940-1960)”. *Arbor*, vol. 185, no. 735, 2009, pp. 75-85.
- Dougherty, Dru. “El lenguaje del silencio en el teatro de García Lorca”. *Anales de la literatura española contemporánea*, vol. 11, no. 1, 1986, pp. 91-110.
- Eakin, Paul John. *Touching the world: Reference in autobiography*. Princeton University Press, 1992.
- Egaña, Iñaki. *Iheslariak. Euskal erbestea (1936-2015)*. Gipuzkoa: Euskal Memoria Fundazioa, 2015.
- Enjuto Rangel, Cecilia. *Cities in Ruins: The Politics of Modern Poetics*. Purdue University Press, 2010.
- . “Huidobro's Transatlantic Politics of Solidarity and the Poetics of the Spanish Civil War.” *Hispanic Issues On Line*, vol. 6, 2010, pp. 14-35.
- . et al. *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa*. Liverpool University Press, en prensa.
- Esposito, Roberto. *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- . y Zakiya Hanafi. *Third Person: Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- . “Immunity, Community, Biopolitics.” *Las Torres De Lucca*, no. 1, 2015, pp. 101-114.
- “Esteban: 'No pasaría nada por reconocer que España fue a México a eliminar culturas’”. Eitb.eus, 23 mar. 2019, www.eitb.eus/es/noticias/politica/videos/detalle/6294236/pnv-no-pasa-reconocer-espana-fue-mexico-eliminar-culturas/. Accedido 13 abr. 2019.
- “Euskotarrak Ameriketan”. *Argia. Euskaldunak Euskaraz*, ene. 1946, p.6.
- “Euskotarrak Ameriketan. Kolon’ en Bigarren Ibillaldia”. *Argia. Euskaldunak Euskaraz*, feb. 1946, p.10.
- Etxezarreta, Jesús María. “El Centro Vasco al Libertador”. *Euzkadi-Centro Vasco de Caracas*, sep. 1942, pp. 14-19.
- “La exhumación de Franco no se hará antes de las elecciones”. *Sputnik*, 3 mar. 2019, mundo.sputniknews.com/espana/201903061085917168-cuando-exhumaran-a-francisco-franco/. Accedido 5 mar. 2019.

- Faber, Sebastiaan. *Memory Battles of the Spanish Civil War: History, Fiction, Photography*. Vanderbilt University Press, 2018.
- . *Exile and Cultural Hegemony: Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Vanderbilt University Press, 2002.
- . "Contradictions of Left-Wing Hispanismo: The Case of Spanish Republicans in Exile". *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 3, no. 2, 2002, pp. 165-185.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press, 2014.
- Felman, Shoshana. *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Harvard University Press, 2002.
- Felski, Rita, editora. *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*. New York University Press, 2000.
- Ferber, Ilit. *Philosophy and melancholy: Benjamin's early reflections on theater and language*. Stanford University Press, 2013.
- Ferguson, Roderick. *Keywords for American Cultural Studies*, editado por Bruce Burgett y Glenn Hendler, New York University Press, 2007, pp. 191-196.
- Fernández, Pura. "Redefining the Cultural Periphery from Women's Transatlantic Networks: Spanish and Latin American Women of Letters in the Nineteenth Century". *New History of Iberian Feminisms*, editado por Silvia Bermúdez y Roberta Johnson, University of Toronto Press, 2018, pp. 189-199.
- . editora. *No hay nación para este sexo: la re(d)pública transatlántica de las letras: escritoras españolas y latinoamericanas*. Madrid: Iberoamericana, 2015.
- Ferrán, Ofelia. "Memoria de la melancolía by María Teresa León: the Performativity and Disidentification of Exilic Memories." *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 6, no. 1, 2005, pp. 59-78.
- Ferris, José Luis. *Palabras contra el olvido: vida y obra de María Teresa León (1903-1988)*. España: Fundación José Manuel Lara, 2017.
- Flinn, Caryl. *The New German Cinema: Music, History, and the Matter of Style*. University of California Press, 2004.
- Freeman, Elizabeth. *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Duke University Press, 2010.

- Freud, Sigmund. "Mourning and Melancholia." *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, editado por James Strachey, The Hogarth Press, 1964, pp. 243-258.
- Funes, Federico y Sanz, Agustín. "El exilio intelectual republicano español en Argentina. La escritura como espacio imaginario de restauración y discurso en contra del olvido en Rafael Alberti y María Teresa León". Universidad de Buenos Aires, Tesis Carrera Ciencias de la Comunicación, 2015, Accedido 10 dic. 2017.
- Gabilondo, Joseba. "Introduction. The Hispanic Atlantic." Special Issue of *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* vol. 5, no. 89, 2001, pp. 91-113.
- . "The Atlantic State of Violence: State of Exception, Colonial/Civil Wars, and Concentration Camps". *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa*, editado por Cecilia Enjuto-Rangel et al., Liverpool University Press, en prensa.
- . "Genealogía de la "raza Latina": para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas". *Revista Iberoamericana*, vol. 75, no. 228, 2009, pp. 795-818.
- . "Spanish nationalist excess: a decolonial and postnational critique of Iberian Studies". *Prosopopeya. Revista de crítica contemporánea*, no. 8, 2013, pp. 23-60.
- Galíndez, Jesús. *La era de Trujillo: un estudio casuístico de dictadura hispanoamericana*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1956.
- . *Cinco Leyendas Del Trópico*. República Dominicana: Imprenta La Opinión, 1944.
- . "¡Gernika! En el quinto aniversario de su masacre por la aviación germana". *La Nación*, 26 abr. 1942, p. 5.
- . "Los vascos en la República Dominicana". Eusko Ikaskuntzaren VII. Kongresua/ VII Congreso de Estudios Vascos (Biarritz, 1948). Donostia: Eusko Ikaskuntza, 2003.
- Gallego Cuinas, Ana. "Rastros transatlánticos del caso Galíndez en la narrativa del trujillato". *Delaware Review of Latin American Studies*, vol. 12, no. 1, 2011. www.udel.edu/LAS/Vol12-1GallegoCuinas.html Web. 6 jun. 2014.
- García Martínez, Ana. "La dimensión femenina en los textos de María Teresa León". *AnMal Electrónica*, no. 37, 2014, pp. 135-152.
- García-Peña, Lorgia. *The borders of Dominicanidad: Race, nation, and archives of contradiction*. Duke University Press, 2016.

- Gómez López-Quiñones, Antonio Gómez. "A Secret Agreement: The Historical Memory Debate and the Limits of Recognition." *Memory and Its Discontents, Hispanic Issues On Line*, no. 11, 2012, pp. 87-116.
- González-Allende, Iker, editor. *El exilio vasco: estudios en homenaje al profesor José Ángel Ascunce Arrieta*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2016.
- . "El imperialismo espiritual de Ramón de Belausteguigoitia: América y España en el pensamiento de un nacionalista vasco". *El exilio: Debate para la historia y la cultura*, editor José Ángel Ascunce, Saturrarán, 2008, pp. 409-421.
- . "La nación en llamas: Representaciones femeninas del nacionalismo vasco durante la Guerra Civil Española". *Changes, Conflicts and Ideologies in Contemporary Hispanic Culture*, editado por Teresa Fernández-Ulloa, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 165-88.
- González Tejera, Natalia. "El exilio de republicanos españoles a República Dominicana, 1939-1940". *Clio: Órgano de la Academia Dominicana de la Historia*, no. 74, 2007, pp. 135-158.
- . "Las colonias de refugiados españoles en la República Dominicana, 1939-1941". *El exilio republicano español en la sociedad dominicana*, editado por Reina C. Rosario Fernández, Archivo General de la Nación, 2010, pp. 79-100.
- La Granja Sainz, José Luis de. *Nacionalismo y II República en el País Vasco: Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca, 1930-1936*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2009.
- . y Gaizka Fernández Soldevilla. "Los nacionalismos heterodoxos en la Euskadi del siglo XX". *Alcores*, no. 13, 2012, pp. 165-186.
- Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth, editores. *The Affect Theory Reader*. Duke University Press, 2011.
- Gutiérrez-Rave, José. "La visita del Generalísimo Trujillo. Su patria estuvo tres veces anexionada a España". *ABC de Sevilla*, 5 de junio de 1954, p. 5.
- Hedges, Elaine y Shelley Fisher Fishkin, editoras. *Listening to Silences New Essays in Feminist Criticism*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Herrmann, Gina. *Written in Red: The Communist Memoir in Spain*. University of Illinois Press, 2010.
- . "Nostralgia: María Teresa León, Rafael Alberti, and the Memory of Absence." *Revista Hispánica Moderna*, vol. 54, no. 2, 2001, pp. 327-347.

- . "Documentary's Labours of Law: The Television Journalism of Montse Armengou and Ricard Belis." *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 9, no. 2, 2008, pp. 193-212.
- . "The Hermetic Goddess: Dolores Ibárruri as Text." *Letras peninsulares*, vol. 11, no. 1, 1998, pp. 181-206.
- Jagose, Annamarie. "Feminism's Queer Theory." *Feminism & Psychology*, vol. 19, no. 2, 2009, pp. 157-174.
- Jato, Mónica et al. *Mujer, creación y exilio: España, 1939-1975*. Barcelona: Icaria, 2009.
- . y Mira Abad, Alicia. "Entre el compromiso y la privacidad. Memorias de guerra y exilio de mujeres y hombres". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, no. 21, 2009, pp. 249-266.
- Junquera, Natalia. "Pedro Sánchez: "La decisión es firme. Vamos a exhumar a Franco en breve". *El País*, 17 jul. 2018, elpais.com/politica/2018/07/17/actualidad/1531820275_339851.html. Accedido 10 ago. 2018.
- J.P. Comentario en "España rechaza con firmeza la exigencia de México de pedir perdón por los abusos de la conquista". *El País*, 26 mar. 2019, elpais.com/internacional/2019/03/25/mexico/1553539019_249884.html. Accedido 13 de abr. 2019.
- Kenny, Colum. *The power of silence: Silent communication in daily life*. London: Routledge, 2018.
- Khanna, Ranjana. "Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect." *Feminist Theory*, vol. 13, no. 2, 2012, pp. 213-232.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo Veintiuno, 1989.
- . y Toril Moi. *The Kristeva Reader*. Columbia University Press, 1986.
- . "Women's Time." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, no. 1, 1981, pp. 13-35.
- Kirkpatrick, Susan y Jaqueline Cruz. *Mujer, modernismo y vanguardia en España: 1898-1931*. Madrid: Cátedra, 2003.
- Kortazar, Jon. "Memoria e guerra civil na narrativa vasca (1937-2007)". *Boletín Galego de Literatura*, no. 1, 2008, pp. 61-89.

- Labanyi, Jo. "Memory and Modernity in Democratic Spain: The Difficulty of Coming to Terms with the Spanish Civil War." *Poetics Today*, vol. 28, no. 1, 2007, pp. 89-116.
- . "Afectividad y autoría femenina. La construcción estratégica de la subjetividad en las escritoras del siglo XIX" *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, no. 29, 2017, pp. 41-63.
- . "Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality." *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 11, no. 3-4, 2010, pp. 223-233.
- Lasuen, Ainhoa. "La biblioteca recoge el libro de la ermuarra Arantza Cazalis Izarra en el exilio". *El Correo*, 30 nov. 2011, www.elcorreo.com/vizcaya/v/20111130/guipuzcoa/biblioteca-recoge-libro-ermuarra-20111130.html Accedido 1 mar. 2019.
- . "Cuando volví hubo mucho que recordar, mucha alegría y lágrimas" *El Correo*, 4 dic. 2011. www.elcorreo.com/vizcaya/v/20111204/guipuzcoa/cuando-volvi-hubo-mucho-20111204.html. Accedido 1 mar. 2019.
- Lechte, John y Mary Zournazi. *The Kristeva Critical Reader*. Edinburgh University Press, 2003.
- Leggott, Sarah. *The Workings of Memory: Life-writing by Women in Early Twentieth-Century Spain*. Buckell University Press, 2008.
- Lejeune, Philippe et al. "Autobiography in the Third Person." *New Literary History*, vol. 9, no. 1, 1977, pp. 27-50.
- León, María Teresa. *Memoria de la melancolía*. Argentina: Losada, 1970.
- . y Gregorio Torres Nebrera. *Memoria de la melancolía*. Madrid: Castalia, 1998.
- . *Doña Jimena Díaz De Vivar: Gran Señora de todos los deberes*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- . *Nuestro hogar de cada día: breviario para la mujer de su casa*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1959.
- . *Contra viento y marea*. Aipe (Órgano de Agrupación de Intelectuales, Artistas y Periodistas), 1941.
- . "Dos de Mayo". *Ahora*, 2 may. 1937, p. 2.
- . "A las mujeres de España". *Mono Azul*, 19 nov. 1936, p. 1.

- . *Cuentos para soñar*. España: Hijos de Santiago Rodríguez, 1928.
- . “Apuntes de una mujer. Charlas feministas”. *Diario de Burgos*, 14 mar. 1925, p. 1.
- . “Ateneo. Política feminista”. *Diario de Burgos*, 19 mar. 1926, p. 1.
- . “Temas femeninos. Tiempos viejos”. *Diario de Burgos*, 31 mar. 1926, p. 1.
- . “Mujeres de España. Doña Blanca de los Ríos”. *Diario de Burgos*. 14 sep. 1927, p. 3.
- . “La mujer en el hogar y en la vida”. *Club Español, Conferencias pronunciadas por los siguientes señores: Exmo. señor embajador de España, don Ramiro de Maeztu, Dr. Antonio Goicoechea, Sra. María Teresa León de Sebastián, D. Arturo Berenguer Carisomo, Tailhade y Cía*, 1928.
- . “Castilla en la Argentina. Impresiones de María Teresa León”. *Diario de Burgos*, 4 jun. 1928, p. 1.
- . “Hispanismo”. *Diario de Burgos*, 11 abr. 1928, p. 1.
- . “Argentinas. Tierra de todos”. *Diario de Burgos*, 3 abr. 1928, p. 1.
- Leslie, Esther. *Walter Benjamin*. London: Reaktion Books, 2007.
- Liljeström, Marianne y Susanna Paasonen. *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*. London: Routledge, 2012.
- Llona, Miren. *Entre señorita y garçon: historia oral de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*. Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- . “From Militia Woman to Emakume: Myths Regarding Femininity during the Civil War in the Basque Country.” *Memory and Cultural History of the Spanish Civil War. Realms of Oblivion*, editado por Aurora G. Morcillo, Brill, 2014, pp. 179-213.
- . “Las contradicciones de la respetabilidad. Género y cultura política socialista en el primer tercio del siglo XX”. *Historia, trabajo y sociedad*, no. 5, 2014, pp. 45-64.
- . “The Healing Effect of Discourses: Body, Emotions, and Gender Subjectivity in Basque Nationalism”. *Memory, Subjectivities, and Representation. Approaches to Oral History in Latin America, Portugal, and Spain*, editado por Rina Benmayor et al., Palgrave Macmillan, 2016, pp. 77-92.
- Lloréns, Vicente. *Memorias de una emigración: Santo Domingo, 1939-1945*. Barcelona: Ariel, 1975.

- . y Manuel Aznar Soler. *Memorias de una emigración: Santo Domingo, 1939-1945*. España: Editorial Renacimiento, 2006.
- López Adan, Emilio (Beltza). *El nacionalismo vasco en el exilio*. Navarra: Txalaparta, 2008.
- Loureiro, Ángel. *The Ethics of Autobiography: Replacing the Subject in Modern Spain*. Vanderbilt University Press, 2000.
- Mangini González, Shirley. *Memories of Resistance: Women's Voices from the Spanish Civil War*. Yale University Press, 1995.
- . *Las modernas de Madrid: las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*. Barcelona: Ediciones Península, 2001.
- Malagón, Javier. “El exilio en Santo Domingo (1939-1946)”. *El Exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿adónde fue la canción?*, editado por Manuel Andújar y José María Naharro-Calderón, Editorial Anthropos, 1991.
- Mateo, Andrés. *Mito y cultura en la era de Trujillo*. Santo Domingo: Manatí, 2004.
- Martín Moreno, Francisco. “¿Disculpas...? ¿A quién...?”. *El País*, 31 de mar. 2019, elpais.com/internacional/2019/03/29/mexico/1553817375_715839.html. Accedido 13 abr. 2019.
- “Memoria y olvido de María Teresa León, compañera de Rafael Alberti”. Documentos RNE, de Radio Nacional Española, 20 ago. 2014, www.rtve.es/alacharta/audios/documentos-rne/documentos-rne-memoria-olvido-maria-teresa-leon-companera-rafael-alberti-14-12-13/2291001/.
- Millar, Lanie. *Forms of Disappointment. Cuban and Angolan Narratives After the Cold War*. SUNY Press, 2019.
- Moreno-Seco, Mónica. “Las exiliadas, de acompañantes a protagonistas”. *Ayer*, no. 81, 2011, pp. 265-281.
- . “Entre el compromiso y la privacidad. Memorias de guerra y exilio de mujeres y hombres”. *Espacio Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, no. 21, 2009, pp. 249-266.
- . y Alicia Mira-Abad. “Motherhood(s) and Memoirs Written by Women in the Spanish Exile”. *Narrating Motherhood(s), Breaking the Silence: Other Mothers, Other Voices*, editado por Silvia Caporale-Bizzini, Peter Lang, 2006, pp. 51-79.

- Mota Zurdo, David. *Un sueño americano. El Gobierno vasco en el exilio y los Estados Unidos (1937-1979)*. 2015. Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV- EHU), Tesis doctoral.
- Muñoz, Luis. “Memoria de la melancolía”. *María Teresa León: memoria de la hermosura*, editado por Olga Álvarez y Almudena Grandes, Fundación Autor, 2005, pp. 161-172.
- Murphy, Patricia. *Time Is of the Essence: Temporality, Gender, and the New Woman*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Naimou, Angela. “I Need Many Repetitions”: Rehearsing the Haitian Revolution in the Shadows of the Sugar Mill.” *Callaloo*, vol. 35, no. 1, 2012, pp. 173-192.
- Naharro-Calderón, José María. “Memorias, ¿qué memorias?” *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricos contemporáneos*, no. 5, 2004, pp. 9-14.
- . “Los trenes de la memoria”. *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 6, no. 1, 2005, pp. 101-122.
- Nash, Mary. “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*, editado por Victoria Lorée Enders y Pamela Beth Radcliff, State University of New York Press, 1999, pp. 25-50.
- Núñez Seixas, Xosé. “¿Negar o reescribir la hispanidad? Los nacionalismos subestatales ibéricos y América Latina, 1898-1936”. *Historia Mexicana*, vol. 67, no. 1, 2017, pp. 401-458.
- Olaziregi, Mari Jose. “Basque Narrative about the Spanish Civil War and Its Contribution to the Deconstruction of Collective Political Memory.” *War, Exile, Justice, and Everyday Life 1936-1946*, editado por Sandra Ott, Center for Basque Studies, 2011, pp. 107-132.
- Oyarzábal Smith, Isabel. *Smouldering Freedom: The Story of the Spanish Republicans in Exile*. New York: Longmans, Green and Co., 1945.
- Pablo, Santiago de. *La patria soñada: Historia del nacionalismo vasco desde su origen hasta la actualidad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Papart, Jane L. “Choosing Silence: Rethinking Voice, Agency and Women’s Empowerment”. *Secrecy and silence in the research process*, editado por Roisin Ryan-Flood y Rosalind Gill, Routledge, 2013, pp. 34-48.

- Passehl, Erin. "Espe Alegria: Cultural Advisor and Voice of the Basques in American Radio". Presentation at Euskal Herria Mugaz Gaindi / 7th International Basque Conference (2010), *PowerPoint* file, works.bepress.com/erin_passehl/10/. Accedido 2 mar. 2019.
- "Paul Preston propone que Franco sea enterrado en el mar". *El Confidencial*, 13 sep. 2018, www.elconfidencial.com/espana/2018-09-13/paul-preston-franco-enterrado-mar_1615689/. Accedido 5 mar. 2019.
- Peluffo, Ana. "Rizomas, redes y lazos transatlánticos: América Latina y España (1890-1920)". *No hay nación para este sexo: la Re(d) pública transatlántica de las letras: escritoras españolas y latinoamericanas (1824-1936)*, editado por Pura Fernández, Iberoamericana, 2015, pp. 207-224.
- Pensky, Max. *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.
- Prados, Emilio. *Jardín cerrado: nostalgias, sueños y presencias*. Ediciones Cuadernos Americanos, 1946.
- Plonowska Ziarek, Elena. "Towards a Feminist Aesthetics of Melancholia: Kristeva, Adorno, and Modern Women Writers." *Critical Horizons*, vol. 11, no. 3, 2010, pp. 443-462.
- Radden, Jennifer. *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*. Oxford University Press, 2000.
- Ràfols, Wilfredo de. "Recreating the Lost Object: Images of the Hand in *Sonata de otoño*". *Revista Hispánica Moderna*, vol. 54, no. 1, 2001, pp. 31-45.
- Rak, Julie. "Are memoirs autobiography? A consideration of genre and public identity". *Genre-University of Oklahoma*, vol. 37, no. 3-4, 2004, pp. 306-326.
- Resina, Joan Ramon. "El exilio catalán. Segundo hogar. La vida extrínseca del exiliado". *Líneas de fuga: Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, editado por Mari Paz Balibrea, Siglo XXI de España, 2017, pp. 87-101.
- . "Cold War Hispanism and the New Deal of Cultural Studies". *Spain Beyond Spain: Modernity, Literary History, and National Identity*, editado por Bradley Epps y Luis Fernández Cifuentes, Bucknell University Press, 2005, pp. 70-108.
- Ribeiro de Menezes, Alison. *Embodying Memory in Contemporary Spain*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Richard, Nelly. *Feminismo, género y diferencia(s)*. Chile: Palinodia, 2008.

- Rigney, Ann. *The Afterlives of Walter Scott: Memory on the Move*. Oxford University Press, 2017.
- Robinson, Andrew. "Walter Benjamin: Messianism and Revolution—Theses on History." *Ceasefiremagazine*, 15 nov. 2013, ceasefiremagazine.co.uk/walter-benjamin-messianism-revolution-theses-history. Accedido 15 dic. 2017.
- Rosenwein, Barbara H. "Problems and Methods in the History of Emotions". *Passions in context*, vol. 1, no. 1, 2010, pp. 1-32.
- "Sánchez confirma que exhumará los restos de Franco "en breve" del Valle de los Caídos". *El Confidencial*, 17 jul. 2018, www.elconfidencial.com/espana/2018-07-17/franco-valle-de-los-caidos-pedro-sanchez-congreso_1593604/. Accedido 15 ago. 2019.
- "Sánchez: 'España da un paso histórico. Hoy nuestra democracia es mejor'. *El País*, 13 sep. 2018, elpais.com/politica/2018/09/13/actualidad/1536818667_370836.html. Accedido 5 mar. 2019.
- San Sebastián, Koldo. *Exilio vasco en América*. Eusko Jauriaritzaren Argitalpen Zerbitzua Nagusia/Servicio Central del Publicaciones del Gobierno Vasco, 2014.
- Santana, Mario. "Iberian Studies: The Transatlantic Dimension". *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa*, editado por Cecilia Enjuto-Rangel et al., Liverpool University Press, en prensa.
- Schiesari, Juliana. *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Cornell University Press, 1992.
- Sicot, Bernard. "El corpus de la literatura española de los campos: consideraciones metodológicas". *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Nuevos caminos del hispanismo*, Centro Virtual Cervantes, 2010.
- El silencio de otros*. Dirigida por Almudena Carracedo y Robert Bahar. BTeam Pictures, 2018.
- Smith, Sidonie y Julia Watson. *Women, autobiography, theory: A reader*. University of Wisconsin Press, 1998.
- Sontag, Susan. *Styles of Radical Will*. New York: Anchor, 1969.
- Thomas, Hugh. *The Spanish Civil War*. Penguin, 1961.
- Torres-Saillant, Silvio. *Introduction to Dominican Blackness*. New York: CUNY Dominican Studies Institute, 1999.

- Toticaguena, Gloria. *Basque Diaspora: Migration and Transnational Identity*. University of Nevada Press, 2005.
- Trabada, Polixene. *Artículos de amama*. Bilbao: Fundación Sabino Arana, 1991.
- Traverso, Enzo. *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory*. Columbia University Press, 2017.
- Trigo, Abril. "Transatlantic Studies and the Geopolitics of Hispanism." *Transatlantic Studies: Latin America, Iberia, and Africa*, editado por Cecilia Enjuto-Rangel et al., Liverpool University Press, en prensa.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- Ugarte, María. "En el sentido de los paralelos". *La Nación*, 13 dic. 1944, p. 5.
- Urrizola, María. *El silencio*. Navarra: Pamiela, 2017.
- La Vanguardia. "Miles de personas protestan en el Valle de los Caídos contra la exhumación de Franco". *La Vanguardia*, 16 jul. 2018, www.lavanguardia.com/politica/20180715/45920698012/protesta-valle-caidos-exhumacion-franco.html. Accedido 5 mar. 2019.
- "Los vascos en la independencia argentina". *Euzko Deya*, 20 mayo 1939, p. 1-2.
- Vega, Bernardo. *Almoína, Galíndez y otros crímenes de Trujillo en el extranjero*. Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 2001.
- Viñuales, Mariano. *Blanquito*. México: Humanidad, 1943.
- Vitullo, Mauro. "La ayuda a los exiliados vascos en la génesis argentina de Emakume Abertzale Batza (1938-1943)". *Migraciones & Exilios: Cuadernos de la Asociación para el estudio de los exilios y migraciones ibéricas contemporáneos*, no. 12, 2011, pp. 49-61.
- Weil, Simone. "La personne et le sacré". *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957.
- . *La personne et le sacré*. Paris: Éditions Allia, 2018.
- Woodruff Stone, Erin. "America's First Slave Revolt: Indians and African Slaves in Española, 1500–1534." *Ethnohistory*, vol. 60, no. 2, 2013, pp. 195-217.
- Yaeger, Patricia. "Testimony Without Intimacy". *Poetics Today*, vol. 27, no. 2, 2006, pp. 399-423.

Young, Iris Marion. "Gender as seriality: Thinking about women as a social collective." *Gender and Justice*. Routledge, 2017, pp. 3-28.

Zabala Agirre, Pilar. "La palabra de Aurora Arnáiz". *Non zeuden emakumeak?: la mujer vasca en el exilio de 1936*, editado por José Ramón Zabala, Editorial Saturrarán, 2007, pp. 495-518.

Zabala, Aguirre José Ramón, editor. *Non zeuden emakumeak?: la mujer vasca en el exilio de 1936*. Donostia: Editorial Saturrarán, 2007.

---. "Exilios y retornos de Aurora Arnáiz Amigo". *Ojancano: revista de literatura española*, no. 31, 2007, pp. 81-99.

---. "Contra el silencio impuesto. Las publicaciones en lengua vasca del exilio de 1936". *El exilio vasco: estudios en homenaje al profesor José Ángel Ascunze Arrieta*, editado por Iker González-Allende, Universidad de Deusto, 2016, 99-116.

Zambrano, María. *Carta sobre el exilio*. Paris: Cuadernos, 1961.

Zepeda, Karla. *Exile and Identity in Autobiographies of Twentieth-Century Spanish Women*. New York: Peter Lang, 2012.