

LUCIO V. MANSILLA. *El excursionista del planeta. Escritos de viaje*. Selección, prólogo y notas de Sandra Contreras. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Lucio V. Mansilla, uno de los más ilustres *gentleman* de la Generación del Ochenta argentina y autor de un libro excepcional como es *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), sobrino discolo de Juan Manuel de Rosas, fue también, como es bien sabido, un infatigable viajero en una cultura como la argentina donde la significación política y social del viaje ha recibido lecturas críticas canónicas de la profundidad de Noé Jitrik y David Viñas, entre otros. A lo largo de más de cincuenta años, Lucio V. Mansilla recorrió el mundo tras diferentes pulsiones e hizo del relato de viajes uno de sus principales signos de distinción. Él mismo se ufana en reconocerse como “uno de los argentinos más glotones en materia de viajes” y echaba mano de los números al reconocer haber estado en cuatro de los cinco continentes, haber cruzado la línea del equinoccio catorce veces y conocer más de dos mil ciudades.

*El excursionista del planeta. Escritos de viaje* reúne por primera vez para una colección del Fondo de Cultura Económica que dirige Alejandra Laera un amplio conjunto de escritos de viaje de muy diversos estilos de Lucio V. Mansilla. Los escritos incluyen anécdotas, impresiones, recuerdos, noticias periodísticas, crónicas, cartas, *causeries*, en los cuales este personaje célebre de la política y la cultura del siglo XIX nos ofrece a partir de una prosa irónica y elegante detalles de muchos de sus viajes emprendidos entre mediados del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Mansilla tiene aquí un objetivo fundamental: cautivar a los lectores que lo siguen en la prensa, donde publica todos sus textos, con sus anécdotas, con la lectura de las últimas novedades y con su exquisita mirada.

La selección y prólogo del libro fueron realizados por Sandra Contreras y suturan en forma certera un vacío del cual la propia crítica da cuenta al inicio de su estudio: “¿por qué, en semejante caudal de itinerarios y experiencias, Mansilla no escribió su libro de viajes alrededor del mundo?”. Es decir, por qué Lucio V. Mansilla no escribió –más allá

de *Una excursión a los indios ranqueles*, que puede leerse como una intervención sobre la cuestión del indio en el debate del siglo XIX argentino y también como “deliberado viaje a la barbarie”– su relato de viajes al modo de *En viaje* (1884), de Miguel Cané, o *Recuerdos de viaje* (1882), de su propia hermana Eduarda. O por qué Lucio V. Mansilla no recogió en volumen sus correspondencias a *La Tribuna Nacional* (1881-1883) o a *El Diario* (1899-1901) como sí lo hicieron con la suya a *El Nacional* y a *La Prensa* Lucio V. López, en *Recuerdos de viajes* (1881) y luego Eduardo Wilde en *Viajes y observaciones* (1892). Contreras lee en este sentido un deseo de Mansilla de no reunir todo este impresionante caudal de escritos en un sólo volumen no por falta de sistematicidad (pocos de esos escritores tan sistemáticos como Mansilla) sino simplemente porque el escritor concibe ese diario de viajes de otro modo. El procedimiento de fragmentar el relato de una vida entera atravesada por el viaje y de montar las anécdotas, alternando y confundiendo su orden, producirá (como el truco de Witcomb lo hace con su conocido retrato fotográfico de 1903) el anhelado efecto de estilo: “el efecto de multiplicar la figura de Mansilla en viaje al infinito”, dice Contreras. El viaje como modo, pulsión de vida, pero también el poder del viaje. El poder de viajar porque se tiene el dinero, el nombre y los contactos suficientes pero también el poder que el viaje habilita en la construcción de la propia vida, en su diseño, en su figuración.

Para armar el libro, Sandra Contreras seleccionó diversos escritos de viaje de Mansilla que incluyen tanto “folletos” como artículos y *causeries* publicados en diarios y revistas a la vuelta de sus viajes (independientemente del tiempo que haya transcurrido entre el regreso y la escritura) además de cartas, correspondencias y columnas que Mansilla envía a distintos periódicos mientras se encuentra en viajes o estaba residiendo en el exterior. La estructura del libro corresponde así con los principales itinerarios: “Oriente. De Adén a Termópilas”. “Paraguay. La expedición de oro” y “Europa. Política, mujeres. Tecnologías”. Es interesante en este aspecto el trabajo que realiza la crítica (y que en general no es muy frecuente en los prólogos de relatos de viajes) de ofrecer la información correspondiente a las vicisitudes que originaron cada uno de los viajes de Mansilla a partir de los cuales se producen los escritos. De esta manera, el lector puede contextualizar los textos, realizar un acercamiento biográfico y conocer los pormenores de cada una de las experiencias de vida que se esconden detrás de los mismos. Una información que enriquece notablemente la lectura y permite entrelazar más cabalmente la relación entre experiencia y escritura.

La primera parte del libro corresponde a Oriente e incorpora “De Adén a Suez”, impresiones de viaje de 1854; “Recuerdos de Egipto”, de 1864, y “En las pirámides de Egipto”, tomado de *Entre-Nos. Causeries del jueves*. Se incluye asimismo “Desde las Termópilas”, la carta que Mansilla le envía en 1897 al entonces director del diario *La Nación*, Emilio Mitre, desde Grecia, a donde Mansilla había sido enviado para estudiar desde el campo de batalla el desarrollo de la reciente guerra greco-turca. Como explica Contreras en el prólogo, por una parte los pormenores del viaje que envuelven el



escenario de Grecia con una atmósfera más oriental que europea unida a la circunstancia de que Mansilla recuerda en esta carta el texto “De Adén a Suez” conectan Adén y Las Termópilas como los puntos de partida y de llegada de un itinerario donde el viajero de formación europea se encuentra a mediados y a fines del siglo XIX frente a los atractivos y conflictos de Medio Oriente.

En la segunda parte del libro se dan a conocer las cartas de Amambay, publicadas en *El Nacional* entre el 26 de marzo y el 14 de mayo de 1878, en las que Mansilla narra una expedición al Paraguay en busca de oro. Un año antes, mientras se desempeñaba nuevamente como diputado nacional Mansilla había formado una sociedad con Mauricio Mayer y con el coronel Francisco Wisner para la explotación minera en las serranías de Amambay y Maracayú en Paraguay, que luego convierte en una sociedad anónima. Esta segunda parte del libro se complementa con dos textos tomados de *Entre-Nos. Causeries de los jueves*: “Ñandurocay” y “Esa cabeza toba”, que a partir de esta edición pueden ser releídos a la luz de las cartas.

La última parte, que lleva por nombre “Europa. Política, mujeres, tecnología”, con la intención, según señala Contreras, de dar cuenta de los distintos tipos de escritura que Mansilla ensaya a partir de su destino más frecuente, reúne las columnas periodísticas que el escritor envió bajo seudónimo como corresponsal argentino o como colaborador con residencia extranjera, junto con algunas *causeries* de *Entre-Nos*. En esta parte del libro se dan a conocer por primera vez las columnas tituladas “Ecos de Europa”. De las pocas y breves columnas que llevan por título “Diario de un expatriado”, se incluye, también en carácter inédito en libro, sólo la que fue escrita en enero de 1900 debido a su “significativa cualidad de gozne entre dos siglos”. Si bien no constituyen escritos de viaje en el sentido estricto se incorporan también en esta parte las columnas de “Páginas breves”, escritas por Mansilla desde su residencia en París, ya que permite completar el periplo de un viajero que, instalado finalmente en su ciudad “ideal” (Mansilla morirá finalmente en París en 1913), manda noticias desde Europa al Río de la Plata al mismo tiempo que “no deja de pensar en *la vuelta* como deseo y añoranza”, consigna Contreras. Esta sección se completa con tres de las *causeries* de *Entre-Nos* más conocidas: “Catherine Necrassoff”, “Bis” y “En Venecia”.

La multiplicidad de estilos y formatos de los escritos que incluye este libro habilita una mirada rica y compleja sobre el escritor viajero. Observador agudo, hábil empresario, riguroso militar, corresponsal político, antropólogo *amateur*, refinado dandy, las distintas facetas de su personalidad se dejan leer muchas veces superpuestas en estos escritos de viaje. Y en sintonía con la corriente de sorpresa y admiración con que tantos viajeros famosos enfrentaron la modernidad europea y norteamericana de fines del siglo XIX y principios del XX, Lucio V. Mansilla se fascina ante los avances de la tecnología: la fotografía está de moda, la maravilla es el teléfono, se acaban de inventar los micrófonos, el fonógrafo es una de las novedades científicas del momento, el cine es la promesa



que más lo apasiona en 1881. Con el seudónimo de Juan de Dios, Mansilla registra regularmente sus visitas a diversos eventos científicos durante su viaje a Europa.

*El excursionista del planeta* se convierte así en un libro imprescindible para los estudiosos pero también para los amantes y curiosos de este elegante *flaneur* rioplatense, aristocrático y rebelde que fue Lucio V. Mansilla. Al riguroso prólogo y a la inteligente selección de los escritos se le suma el cuidadoso trabajo de archivo que realizó Sandra Contreras para la edición. Una edición que registra con deleite el itinerario de uno de los mejores escritores del siglo XIX argentino, para quien la vida ha sido su gran libro (como él mismo lo reconoce en “Bis”) y para quien el viaje se constituyó desde el principio como pulsión de escritura.

Universidad Nacional de Rosario

SUSANA ROSANO

ALBERTO GIORDANO. *Vida y obra: Otra vuelta al giro autobiográfico*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 2011.

La presente colección de ensayos es una continuación de trabajos anteriores de Alberto Giordano sobre la escritura autobiográfica contemporánea en Argentina. El libro es corto –cuatro capítulos más un apéndice– y se propone “entrar en intimidad con la intimidad de algunos escritores, eso que desconocen de sí mismos aunque lo muestre su escritura, para convertirlos en personajes de una comedia humana hecha de autocomplacencia y fugas a lo desconocido, poses, narcisismo y raptos de impersonalidad” (13). El lector encuentra una polémica, bastante estimulante, con Josefina Ludmer y su tesis sobre “literaturas postautónomas”, aunque Giordano no se aferra a ninguna postura teórica en particular. Plantea cabalmente su distanciamiento de la “moral humanista” (17), pero también de lo que identifica como la “vulgata del culturalismo y sus políticas –tan académicas– de lo minoritario” (14). Sin abandonar la noción de la autobiografía como expresión de la individualidad, Giordano se enfoca principalmente en fracturas, desdoblamientos y búsquedas éticas que se hacen evidentes en el acto de autfiguración.

El primer capítulo examina *Un final feliz (Relato sobre un análisis)* de la escritora y fotógrafa Gabriela Liffschitz. Liffschitz escribe su experiencia como sobreviviente del cáncer de mama y su texto permite vislumbrar “la intrusión de lo póstumo” (27), ya que se publicó *post-mortem*. Giordano señala además la existencia de libros anteriores como *Recursos humanos* y *Efectos colaterales* –calificados como “prosas poéticas, más que testimoniales” (34)– en que Liffschitz inserta fotos de su cuerpo tras la mastectomía, dando paso a una lectura basada en la ética de la supervivencia.



El segundo capítulo, “Tal vez un movimiento: Sobre *En la pausa* de Diego Meret”, se inicia con una leve polémica con César Aira. Según Giordano, Aira descalifica demasiado tajantemente las autobiografías que se escriben hoy. Giordano comparte el argumento de que muchas autobiografías suelen llevarse a cabo desde la complacencia, pero quiere destacar las maneras en que pueden “responder a un deseo de transformación que coloca a quien escribe, a veces por un ejercicio de extremo ensimismamiento, más acá del comienzo de la reflexión” (45). Giordano lee el texto de Meret en parte como una autobiografía literaria, ya que reconstruye la trayectoria del autor de obrero textil a escritor. Señala, a la vez, que en el texto se vislumbra cierta influencia de Felisberto Hernández, en la “perplejidad y la extrañeza con las que el narrador observa, sin ánimo justificatorio, los frutos de su estupidez, la lentitud que se exaspera en el retraso, la dificultad para entender, incluso para pensar” (50).

El tercer capítulo, “Digresiones sobre la voz narrativa: De Hebe Uhart a Inés Acevedo”, discute la configuración de la infancia en tres cuentos de Uhart y *Una idea genial* de Acevedo. Sin proveer muchos detalles sobre las tramas de los cuentos, Giordano observa que “los niños de Uhart son misteriosos porque sienten con una intensidad que desborda su entendimiento y ni siquiera advierten la desproporción. Actúan con inocencia, que a veces quiere decir con gracia y otras cruelmente, sin comprender del todo el valor de sus actos” (61). Tampoco hay muchos detalles sobre *Una idea genial*; no obstante, se da a entender que Acevedo narra la experiencia del desamparo, real (la pérdida de los padres) y simbólico. Según Giordano, “lo más conmovedor de *Una idea genial* es que Acevedo cifra su rareza en algo absolutamente común, el apego a lo familiar, aunque lo trastorne y lo inquiete todo el tiempo con proyectos de huida” (73).

El capítulo cuatro, “Aquí lo anacrónico: consideraciones sobre el presente de la literatura argentina” esboza una polémica con la hipótesis de Josefina Ludmer sobre las “literaturas postautónomas”. Giordano no explica con detalle la postura de su interlocutora. Parte de lo que pretende cuestionar en la hipótesis de Ludmer es la postulación de una indeterminación moral que acompañaría el fin de la autonomía literaria desde fines de los sesentas. En contraposición a dicha tesis, Giordano propone mirar “otras señales más difusas, indirectas, que reclaman atención para lo que sobrevive en estado de inminencia más acá del horizonte que define la actualidad en términos culturales” (81-82). Y sigue con su propia (contra) propuesta, que vale la pena citar *in extenso*: “podemos llamar contemporáneo al lector que señala la existencia de esas sombras en las que se anuncia el retorno de una tensión originaria: para poder afirmarse como deseo, deseo de un vínculo inmediato entre escritura y vida, la literatura necesitará destruir una vez más sus cimientos institucionales, destruirse a ella misma como institución otra vez” (82). El resto del capítulo se enfoca en *La intemperie* de Gabriela Massuh y *Dos relatos porteños* de Raúl Escari, que se discuten como ejemplos de “una práctica incierta que impugna el estatuto de lo literario porque están más interesadas

en la potencia de los procesos contingentes y estructuralmente inconclusos que en el valor estético de sus resultados” (89). El libro termina con un apéndice donde el autor reflexiona, de forma más explícitamente autobiográfica, sobre este campo de estudios. Aquí, Giordano reflexiona sobre viajes y encuentros con otros críticos, ofreciendo una especie de marco adicional para ubicar las reflexiones desarrolladas en el libro. Termina reiterando su sospecha de los estudios culturales y por la *identity politics*: “¿No se fortalece demasiado la experiencia, si una política de la identidad le ofrece garantías? ¿No pierde su inapreciable fragilidad?” (119), acercándose (por otras vías) a la postura moralista de la que marcó un distanciamiento al inicio.

En suma, se trata de una serie de ensayos logrados, con eficaces referencias a los escritos de Jacques Derrida, Elías Canetti y Sylvia Molloy, entre otros. El reiterado rechazo *ex cathedra* del “culturalismo” es, quizás, un punto flojo del libro: pienso que hubiera sido productivo un intento de diálogo con aquello de lo que se desconfia (¿Cómo sería una lectura feminista de Gabriela Liffschitz o Inés Acevedo?). *Vida y obra* es, en conclusión, un libro muy recomendable para el estudio de la escritura autobiográfica contemporánea en Argentina y América Latina.

ALEXANDRU LEFTER

JOHN BEVERLEY. *Latinoamericanism after 9/11*. Durham: Duke University Press, 2011.

En este volumen John Beverley ofrece un examen crítico del Latinoamericanismo orientado a procurar una mejor comprensión de los actuales proyectos de reestructuración política impulsados por movimientos sociales en varios países latinoamericanos (como Bolivia, Ecuador y Venezuela), explicando la feroz además de intrigante resistencia a los mismos opuesta por gran parte de la intelectualidad latinoamericana y señalando los desafíos que debe afrontar el Latinoamericanismo en un momento de crisis política indefectiblemente ligado a la transformación del panorama cultural. El autor estratégicamente se ubica en el 9/11 y usa este evento (del cual se derivan transformaciones políticas a nivel mundial y el que curiosamente coincide con la emergencia de propuestas político-culturales neoconservadoras en América Latina) como una suerte de lente amplificador para exponer las contradicciones e imposturas del Latinoamericanismo a lo largo de la historia, a la par de dilucidar causas y efectos de las mismas. De este modo, da cuenta de las circunstancias en las que surge y las voces que se entrelazan en su producción (discursos provenientes de América Latina, Estados Unidos, Europa y la comunidad hispana de los Estados Unidos), apunta las diversas agendas políticas y culturales a las que ha estado y está unido, subraya los usos y abusos que del mismo



han hecho y hacen los intelectuales, para finalmente concluir destacando la posibilidad de un Latinoamericanismo formulado desde lo subalterno y donde el intelectual ya no tendría cabida en calidad de único gestor del porvenir de la sociedad. Este último punto, al que desemboca toda la reflexión entregada en este trabajo, sin lugar a dudas, es su aporte más valioso.

La culminación de la guerra fría (que desordena el mundo al hacer desaparecer dos polos claramente diferenciados hasta entonces: comunismo y capitalismo) y el avance de la globalización (que paulatinamente va borrando las fronteras en todas las áreas y así complejizando las relaciones entre estados, ciencias, poblaciones, etc.) trastornan lenta pero consistente y profundamente el panorama político y cultural. El 9/11 –para Beverley– no sólo es el resultado de los cambios que se van operando en el sistema a raíz de la disolución de estructuras dicotómicas, sino la expresión del momento de consolidación de este nuevo modelo. Es el evento, por lo mismo, que marca un punto de no retorno y señala el momento en que todo es forzado a mutar para sobrevivir a la transformación sistémica. Los discursos referidos a América Latina no son la excepción. La urgencia de reconfigurarlos se impone cuando se suscita la pérdida de autoridad cultural de los intelectuales (figuras centrales del Latinoamericanismo desde siempre) como resultado de los ataques que la ciudad letrada (la morada de las élites intelectuales), sufre desde varios frentes en esta coyuntura. Las políticas neoliberales, primero, restan importancia a la educación, pilar de la ciudad letrada. Los estudios subalternos y poscoloniales, junto con el marxismo y el posmarxismo, después, cuestionan desde fuera la legitimidad de su poder. Por último, el ascenso al gobierno de grupos subalternos acaba por minar sus fundamentos. Es entonces cuando intelectuales latinoamericanos –para sorpresa, muchos de tendencia izquierdista– en un intento desesperado por restablecer la autoridad de la ciudad letrada y la suya propia asumen posiciones neo-arielistas, planteando la urgencia de reafirmar la identidad nacional por medio, por un lado, del rechazo y objeción a todo discurso acerca de América Latina que venga de las academias estadounidense y europea, y por otro, de la revaloración de las humanidades, vale decir: el devolver centralidad a la literatura, a la crítica cultural y a los intelectuales como sus guardianes y promotores.

Para Beverley, las propuestas engendradas por el neo-arielismo, sin embargo, presentan un serio problema: son ineficaces en su ataque al colonialismo interno. En otras palabras, no consiguen (porque en verdad no lo buscan) eliminar las formas coloniales que configuran las sociedades y estados latinoamericanos. Como resultado, fracasan además en su intento de crear identidad nacional y fundar unidad latinoamericana, pues no logran tender puentes para conectar entre sí los distintos grupos culturales que conforman a América Latina. Esto se debe a que el neo-arielismo, fiel a su origen: el arielismo, ancla la producción identitaria en la contraposición entre el afuera (Estados Unidos en principio) y el adentro (América Latina), olvidando algo esencial: el hecho de que ambos espacios se han tornado extremadamente difusos en el curso de las



últimas décadas. De este modo, erróneamente plantea que todo discurso que procede del exterior tiene un tono condescendiente y compasivo hacia América Latina, mientras los discursos surgidos del interior siempre poseen un tinte de afirmación nacional. Asimismo, obvia nuevas realidades sociales, como la de los Estados Unidos donde la población de origen hispano ya no es minoritaria, que muestran la complejidad del panorama cultural identitario y el absurdo de insistir en que los discursos pertinentes a América Latina deben ser necesariamente elaborados en español y portugués, pues el inglés es una lengua extranjera y por tanto ligada a agendas políticas contrarias a los intereses latinoamericanos. Por último, olvida que en el presente el destino de Estados Unidos ya no está ubicado exclusivamente en su territorio, sino más allá de sus fronteras, y que por eso la definición de América Latina es una forma de articular lo que es Estados Unidos.

Ahora –como bien subraya el autor– estas omisiones no son inocentes. Los intelectuales latinoamericanos adscritos al neo-ariélismo reaccionan frente a movimientos sociales emergentes (formaciones políticas populistas, por ejemplo) que han ganado poder a costa de la marginación de las élites letradas y buscan por lo mismo reinscribir la autoridad de la ciudad letrada y recuperar un espacio cultural que las políticas de mercado y cultura de masas neoliberales les han arrebatado. De esta forma, dibujan un escenario de confrontación con premeditación, pues su objetivo en última instancia es silenciar la crítica (venida de fuera) que destaca, de manera directa o indirecta, las incoherencias y paradojas de los estados latinoamericanos con apariencia moderna y espíritu colonial. Por ejemplo, los estudios subalternos y poscoloniales destacan el hecho de que los grupos letrados latinoamericanos, sin importar si tienen metas disímiles (la modernidad ofrecida por el liberalismo o esa otra prometida por el socialismo) o si los medios que utilizan para alcanzar sus objetivos son distintos (cristianización, civilización o educación), responden todos a una misma necesidad: garantizar las condiciones para su conservación y reproducción como clase privilegiada. De allí que todos ellos inviertan gran parte de su energía en simultáneamente convencer a la sociedad de que necesita a los intelectuales como sus guías y monopolizar las funciones referidas a la construcción de proyectos político-culturales; esto sin prestar atención a los efectos colaterales que sus acciones causan: la reinscripción de estructuras jerárquicas y modelos coloniales. De este modo, invalidan sus propias propuestas al hacerlas insuficientes de cara a los retos que América Latina afronta en esta nueva fase histórica.

Debido a su incidencia contraproducente en la configuración de sus sociedades, los intelectuales en su conjunto han caído en descrédito, llegando al punto de verse obligados a buscar mecanismos que aseguren su supervivencia. La celebración de su autonegación y la ejecución de una seria crítica de la razón académica se les presentan ahora como las únicas alternativas viables. La primera opción exige que los intelectuales asuman que el futuro de sus sociedades ya no está a su cargo, acepten la consecuente pérdida de sus privilegios y se dediquen a una actividad que en muchos casos resulta ser un vano



divertimento: elucubrar explicaciones posibles para dar cuenta de la invalidez que ahora pesa sobre ellos como clase. La segunda alternativa pide que los intelectuales coadyuven en la consolidación de proyectos políticos de origen subalterno y se conviertan en facilitadores del establecimiento de una alianza entre la *intelligentsia* y los movimientos sociales. Esta última opción involucra altos riesgos. Al dejar de ser quienes crean un liderazgo moral e intelectual, los intelectuales devienen en los que prestan servicio al nuevo agente: el movimiento social, siendo forzados –por lo mismo– a desempeñar roles que hasta este momento les habían sido ajenos (e.g. el subcomandante Marcos en relación al movimiento zapatista y Álvaro García Linera como parte del gobierno de Evo Morales). Sin embargo, los peligros contenidos por esta empresa se ven en gran medida compensados por la promesa de dar una solución definitiva al dilema que afronta el intelectual, pues le ofrece a éste un medio para engranarse en procesos que apuntan a transformaciones estructurales por cuanto proponen la articulación de un Latinoamericanismo y una América Latina desde lo subalterno y en contra de políticas culturales de corte arielista.

Como ya se dijo, Beverley apuesta por esta segunda resolución del ser intelectual latinoamericano. Esto porque –a su juicio– el apoyo de los intelectuales a los procesos de cambio promovidos por los movimientos sociales (es decir, por subalternos) no sólo es ético, sino también consecuente con la premisa que funda el Latinoamericanismo: la creación de una identidad nacional/latinoamericana. Para el autor, el polo subalterno tiene la capacidad para producir cambios estructurales en términos tanto políticos como culturales que permitan lo previo. Existen dos razones de peso para argüir esto. Por un lado, el subalterno, a diferencia de *la multitud* sin rostro o con muchos rostros de la que hablan Antonio Negri y Michael Hardt, posee una identidad propia y, por lo tanto, es un sujeto con nación (una nación que para Beverley se puede entender al margen de la hegemonía, como en el caso del subalterno). La identidad y nación del subalterno es una base real sobre la que se puede emprender un proceso de producción identitaria que no termine en el vacío (siendo tan sólo un juego de palabras) como aquellas que emergen de proyectos imaginarios sin anclaje material. Y esta identidad a su vez puede muy bien funcionar como el cimiento para la edificación de una identidad latinoamericana. Por otro lado, el subalterno, compartiendo el tiempo del capital y por tanto siendo parte del sistema, se opone al mismo y lo interrumpe. En consecuencia, todas sus acciones persiguen mellar los cimientos de un sistema que los ha arrinconado a los márgenes. Y por lo mismo, sus cuestionamientos a la autoridad de la ciudad letrada son más efectivos que aquellos venidos de la academia (como pueden ser: estudios subalternos, estudios culturales, etc.) puesto que no se limitan a pedir cambios superficiales y más bien buscan la mutación de los imaginarios nacionales.

Ahora bien, la potencia creadora de lógica subalterna no desaparece del todo cuando los subalternos pasan a ser parte del estado. De acuerdo a Beverley, aun dentro de formas



estatales persisten residuos que contienen la voluntad de redefinir órdenes nacionales e internacionales propia de la lógica subalterna. Es precisamente por la incidencia subalterna en el Estado que el curso político de varios países latinoamericanos ha cambiado en los últimos años. Gobiernos como el de Evo Morales en Bolivia y Hugo Chávez en Venezuela son ejemplos que ilustran esto. No sólo demuestran fallida la afirmación de que lo subalterno es sinónimo de anti-estado y anti-modernidad, sino además señalan factible la creación de un aparato estatal al margen del colonialismo y capitalismo, y la posibilidad de un Estado-nación en un escenario mundial marcado por la globalización y el multiculturalismo. Así, lo impensable se hace una realidad cuando lo subalterno hecho Estado interrumpe sistemas de dominación imperantes desde la época colonial e instaura lo que el autor denomina la “hegemonía subalterna”, la cual se funda en el diálogo intenso e ininterrumpido entre sociedad y Estado.

El mayor desafío –para Beverley– en este momento es permitir que el insuflado subalterno ingrese además en el ámbito cultural latinoamericano y obre al interior del Latinoamericanismo. Como ya se dijo, el Latinoamericanismo tiene la urgencia de reconfigurarse si quiere detener su ruina. Para ello, requiere disociarse de agendas neoconservadoras, las cuales lo esterilizan al vincularlo, de uno u otro modo, a formas coloniales. De allí, la necesidad de permitir el ingreso de la lógica subalterna al cuerpo discursivo del Latinoamericanismo para alcanzar una verdadera refundación del mismo. Esto porque al ser articulado por la fuerza subalterna, el Latinoamericanismo ganaría un marco ético, del que ha carecido desde su origen, que le permitiría resolver sus contradicciones y paradojas exitosamente, y –lo más importante– le proveería de las herramientas necesarias para responder con coherencia a los desafíos que ofrece el escenario mundial actual. En este panorama, el rol de los intelectuales es clave porque la ejecución de una crítica interna a la razón académica resulta imprescindible para minar los fundamentos de la ciudad letrada y el sistema jerárquico que valida, y proyectar un espacio de diálogo horizontal entre los intelectuales y diversos grupos sociales en su lugar. Eso por un lado. Por el otro, es importante su apoyo a proyectos políticos formulados desde lo subalterno para facilitar su cristalización, dado que ellos tienen a su alcance los instrumentos para tender puentes discursivos que relacionen las diversas racionalidades en juego en las sociedades latinoamericanas marcadas por la heterogeneidad cultural.

*University of Pittsburgh*

RAQUEL ALFARO



WILLIAM TAYLOR. *Marvels and Miracles in Late Colonial Mexico. Three Texts in Context*. Albuquerque: The University of New Mexico Press, 2011.

En *Marvels and Miracles* Taylor transcribe y contextualiza documentos de carácter jurídico –son o quieren ser parte de una investigación eclesiástica– en torno a tres casos de posibles milagros en la segunda mitad del siglo XVIII novohispano. Establecer la naturaleza de los acontecimientos relatados (¿son milagros o eventos que aunque extraordinarios, por una u otra razón, no son propiamente una manifestación divina?) es precisamente lo que intentan los tres. El primero, de Monterrey trata sobre la repentina recuperación de una mujer moribunda ante la imagen de la Virgen del Nogal; el segundo se refiere a una imagen de la Virgen de los Dolores aparecida en un grano de maíz en la población nahua de Tlamacazapa; el tercero es el recuento de un franciscano sobre los supuestos milagros de una imagen de la iglesia de Nativitas, unas cuantas millas al sur de la ciudad de México.

Taylor, quien ha logrado recolectar alrededor de 800 narrativas coloniales de milagros (11), señala que éstas no nos presentan con casos particulares, sino con modelos que han pasado por múltiples filtros hasta adquirir su forma final, oficial. De ahí el interés de los documentos que él transcribe: en ellos es posible encontrar algo “singular and idiosyncratic,” son textos que “restore some rough edges, personalities and contingencies” a narrativas que de otra forma –si tuviéramos el relato final asegurando el milagro– serían demasiado formulaicas (5). Es su carácter intermedio, no terminado, lo que les confiere a estos textos un lugar privilegiado. Distintos aspectos en cada serie convencen al lector de que está ante casos singulares. Sin embargo, como indica Taylor siguiendo a E.P. Thompson “history is made up of episodes” (14) y, por esto, pese a su carácter inusual, los tres dicen algo sobre la normalidad de la fe, la sociedad y la política colonial (1), y también sobre economía religiosa novohispana.

El libro abre con un estudio en el que Taylor explica la problemática en torno a los “milagros” durante los Borbones y hace una comparación entre los modelos europeos y los novohispanos. Los siguientes capítulos están dedicados a la presentación y la contextualización de los documentos de cada caso. Este es un ejercicio sutil, puesto que el historiador se retira un poco para permitir que cada documento se mantenga como una fuente primaria, abierta a varias interpretaciones.

La sorpresiva recuperación de María Francisca Larralde, el caso de Monterrey, presenta un relato no desprovisto de cierta comicidad. La investigación, llevada a cabo a petición de Larralde y su marido, el Sargento Mayor Don Antonio Urresti (una poderosa sombra en el texto), tiene como fin determinar si la pareja estaba obligada a cumplir los votos de castidad *perpetua* hechos por ambos a instancias de la mujer durante su febril convalecencia, o si, en caso de que su mejoría no fuera verdaderamente “milagrosa”, éstos podían ser conmutados por otra pena. Tratándose de una familia perteneciente a



una de las más elevadas esferas sociales, el resultado –“prudent and political more than inspired” concluye Taylor (18)– no es sorprendente (el lector ya había visto al improvisado séquito de religiosos que parecen no tener nada mejor que hacer que acompañar a la mujer durante el tiempo que dura su postración). Este expedito caso es resuelto apenas en unos meses por el arzobispo de Guadalajara mismo cuando la junta de cuatro distinguidas autoridades eclesiásticas a quienes lo asigna, recomienda que los votos de castidad sean conmutados por limosnas adecuadas y una pena monetaria que contribuya a la construcción de un templo. En cuanto a la promesa a la que también había asentido Urresti, de vestir el hábito de San Francisco durante dos años, convenientemente se decide que lo lleve cuando vaya a la iglesia durante el periodo prometido, o durante el tiempo que Urresti “may otherwise agree to” (49).

El segundo documento trata de Anna María, mujer indígena que seleccionando semillas para la siguiente cosecha encuentra, entre los granos de maíz, uno con la imagen de la Virgen de los Dolores. A diferencia del anterior, este caso nunca fue resuelto y el valioso maíz, presentado como prueba, no es ni siquiera devuelto a sus propietarios originales. La lectura de estas dos series permite atisbar experiencias de vida radicalmente distintas. Aquí ni la mujer, ni su marido hablan español y necesitan esperar la mediación de un familiar para dar su testimonio a la autoridad religiosa que pasa por Tlamacazapa esporádicamente. Ninguno de los dos sabe su edad –cosa común entre los indios hace notar quien les toma la declaración (63)– y Anna María no piensa en el tiempo en términos de meses. Se confesaban solamente una vez al año porque ésa es la frecuencia con que alguien iba al pueblo a realizar esa función; el resto del tiempo se conformaban con oír, seguramente sin entender, la misa celebrada por cambiantes sacerdotes cuyos nombres eran desconocidos para la pareja. La desconexión entre el catolicismo de la primera familia y el de ésta se hace patente en la declaración que toman al hijo de Anna María, un niño de ocho años a quien el intérprete hace preguntas elementales sobre doctrina cristiana para concluir que “he proved completely ignorant of them” (67). Si Taylor había advertido que una diferencia entre los milagros europeos y los novohispanos radicaba en que estos últimos parecían estar más vinculados al control de la naturaleza (3), en este caso y por el hecho de que el “milagro” está asociado a la lluvia, el maíz y, en una de sus versiones, a un parto, parecería que podríamos estar ante una comprensión de la Virgen de los Dolores bastante distinta de la que tenían en mente las autoridades eclesiásticas.

Finalmente, el tercer documento es una mezcla extraña de biografía y recuento de milagros, escrito en 1776 por el franciscano Francisco Antonio de la Rosa, quien deplora el olvido de la advocación de la Virgen del Patronicio, culto que él había llevado a su apogeo apenas unos años antes. Indirectamente también relata su tirante relación con los varios pueblos indígenas a los que supuestamente servía y de los que dependía, los cuales parecen meros accesorios, “incidental witnesses” en la historia del franciscano



(72). Este triste relato de 35 “milagros” que van de capturar mulas perdidas a salvar la vida de varias personas, es quizás el más representativo en lo que se refiere al trato de las autoridades de la Iglesia a sus miembros ciegos al espíritu de la época (85). Taylor sugiere que este caso repite la historia de los franciscanos en el siglo XVI: de un celo expansivo por la evangelización y de tener la libertad de actuar, se pasa al conflicto, la retirada y la desilusión ante resultados incompletos (84).

Además de otros muchos datos interesantes respecto a la vida en la colonia durante el siglo XVIII, lo que resalta de este conjunto es la compleja economía religiosa que determinaba que Monterrey fuera una ciudad bien servida, mientras que templos apenas unas millas fuera de la ciudad de México estuvieran prácticamente en ruinas. Esta diferenciación espacial se complica por cuestiones lingüísticas (quiénes entendían o no español), estrictamente económicas (una pareja que cómodamente podía pagar 500 pesos para conmutar promesas imposibles hechas sin mucho detenimiento, mientras que un franciscano tenía que trabajar arduamente para conseguir cantidades menores para la reconstrucción de su templo) y de fe (quién contribuía con sus limosnas y quedaba por ello protegido) para determinar, al menos desde una perspectiva oficial, quiénes estaban “cerca” del poder representado por una imagen. De la Rosa recuerda cómo un hombre que se había negado a contribuir con su limosna muere –la cabeza rota por una plancha que le cae encima– mientras que durante el mismo accidente otro es salvado por su fe, manifestada en su contribución a la fiesta de la Virgen (118). Desde luego, tal y como demuestra el caso de Anna María y su familia, quienes pese a su mala posición en la enmarañada economía distributiva de bienes celestiales, reconocen y aprecian la imagen en el grano de maíz, la religiosidad oficial no era necesariamente la única opción. De hecho, así como sugiere Taylor, y como prueban estos casos, lo oficial –imágenes que se convertían en grabados, grabados que producían milagros, milagros que terminaban siendo relatos o pinturas que a su vez serían nuevos milagros– contribuía a una proliferación de lo sagrado que era finalmente incontrolable pese a los esfuerzos de la Iglesia por tener la última palabra (investigaciones, tomas de declaraciones, confiscación de pruebas, etc.). Con la guía provista por Taylor, otros lectores podrán sin duda, llegar a otras interpretaciones. Esa es la riqueza de esta interesante colección y el logro de la ligera, pero importante, intervención de su compilador.

*University of California, Berkeley*

IVONNE DEL VALLE



MIGUEL DONOSO, MARIELA INSÚA y CARLOS MATA (eds.), *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2011.

Casi todos los estudios que integran el presente libro, de carácter interdisciplinario, corresponden a la época colonial, excepto los centrados en los siglos XIX y XX en torno a la figura de Lucía Miranda. Si bien el tema del cautiverio ya había sido tratado en la novela griega y bizantina, los relatos de cautivos de los siglos XVI y XVII se basaban principalmente en una realidad histórica: los cautiverios en África del Norte y Constantinopla. En las dos últimas décadas del siglo XVI, en España, el cautiverio estaba asociado al tema de los turcos que, como es sabido, empezó a difundirse en romances, novelas cortas, obras dramáticas y poemas históricos. Siendo el escenario obviamente muy distinto y también la perspectiva con que está tratado el tema, los relatos de cautivos de las crónicas de Indias guardan ciertas similitudes con aquellos textos, pues, además de referirse a sucesos reales, la confrontación entre españoles e indígenas y el hecho de que turcos e indios se consideraran infieles son rasgos que los aproximan.

Es uno de los méritos del volumen proponer distintas reflexiones sobre el cautiverio a partir de uno de los textos coloniales más importantes que se han escrito en torno a dicha experiencia: me refiero al *Cautiverio feliz* de Núñez de Pineda y Bascuñán, obra un tanto olvidada por la crítica durante años, cuyo rescate, sin ninguna duda, se vio favorecido por la excelente edición crítica publicada por Mario Ferreccio Podestá y Raïssa Kordić Riquelme, en 2001.

Eduardo Barraza señala varios aspectos del libro, entre ellos, la diversidad de discursos que contiene, el carácter autobiográfico y, sobre todo, siguiendo a Starovinski, la discrepancia entre las dos temporalidades implicadas en el mismo: el presente de la enunciación y el pasado de la experiencia vivida. Y concluye que ello exige un pacto con el lector para que éste acepte que las digresiones “fueron formuladas a la par del cautiverio y no extemporáneamente como estrategia de escritura que preside la oratoria del ‘libro del cautivo’”. Lástima, sin embargo, que no desarrolle más extensamente esta idea; además, es preciso recalcar que para leer de forma adecuada el *Cautiverio feliz* se debe contrarrestar mediante una lectura crítica la manipulación llevada a cabo por Núñez de Pineda de los datos tomados de la realidad con la intención de persuadir.

Cedomil Goic examina los poemas “Romance a Maucolicán mi amo, debido a sus agasajos y corteses acciones”, donde le muestra su agradecimiento y encarece sus virtudes; y “Romance y oración”, una plegaria dirigida a Cristo y a la Virgen, ambos situados en sus respectivos contextos. Con respecto al segundo, destaca las fuentes de literatura religiosa manejadas por Núñez de Pineda tomadas de las bibliotecas conventuales de Chile y Perú, de las que hace alarde en su libro. A través de estos dos poemas Goic se propone representar las dos vertientes culturales que presenta el libro: la cristiana, de origen hispano, y la centrada en el ámbito cultural indígena.



Carlos González Vargas y Hugo Rosati llevan a cabo un cronograma comentado del recorrido realizado por Pineda durante su cautiverio. Llamen la atención sobre el respeto de Núñez de Pineda hacia el pueblo mapuche y la comprensión de sus costumbres y modo de vida a raíz del contacto. Aun siendo cierto, pasan por alto que en no pocos lugares del libro critica algunas de sus “bárbaras costumbres” y que, amparándose en la religión, rechazó a las mujeres indígenas que por cortesía le ofrecían los caciques.

Stephanie Massmann, partiendo de la idea de que las narraciones de cautiverios resultan “lugares de enunciación especialmente aptos para el encuentro cultural”, se muestra consciente de la compleja construcción textual e ideológica de esta obra y de la ambigüedad del nuevo lugar de enunciación que construye, dividido entre la fidelidad al proyecto imperial y la defensa de intereses locales. Al enjuiciar la relación con el mundo indígena, sin dejar de reconocer la excepcionalidad del *Cautiverio feliz* con respecto al eurocentrismo habitual en los relatos de cautivos, señala los límites que el texto le impone al encuentro cultural.

A pesar del vacío existente en la historiografía chilena en relación con el tema del cautiverio, Macarena Sánchez Pérez reconoce que en sus investigaciones en torno al cautiverio en la frontera araucana ha encontrado documentos en archivos públicos y privados, de diferente tipología, en los que se pueden obtener nuevos datos. A la luz de las fuentes catalogadas propone la necesidad de un análisis más complejo del sujeto cautivo para determinar y comprender su función en la historia del Chile colonial y su importancia en las relaciones interétnicas en la zona de conflicto.

Miguel Donoso se ocupa de un episodio bastante curioso de cautiverio, ocurrido durante el primer año de la conquista de Chile, recurriendo a una de las cartas de Pedro Valdivia para situar el contexto en que se produjo y a la historia de Góngora Marmolejo para el suceso mismo. Osvaldo Rodríguez se centra en el tema de las cautivas en la Guerra de Arauco analizando la cuestión en ambos bandos, en el lado indígena y en el español, y poniendo de relieve las consecuencias que se derivaban para las mujeres de las situaciones de cautiverio en relación con la honra. Desde un punto de vista social, recalca que fueron precisamente las cautivas españolas las que se convirtieron en agentes de mestizaje en la sociedad indígena.

Por su parte, Carlos Mata Induráin aborda el tema del cautiverio en cinco comedias españolas del Siglo de Oro ambientadas en el contexto de la Conquista de Arauco. Trata de mostrar cómo se hace presente en estas piezas dramáticas de materia araucana el tema del cautiverio, en general, y, más concretamente, el cautiverio de amor.

Miguel Zugasti se ocupa de algunos ejemplos de aculturación a lo indígena que figuran en las crónicas de Indias, varios de ellos muy conocidos, y puntualiza que, fuera hombre o mujer, el que sobreviviera a un largo cautiverio estaba mal visto porque era sospechoso de haberse asimilado a la cultura de los captores.

Sarissa Carneiro plantea la existencia de un contenido trascendente en *La Florida del Inca* por el que el Inca Garcilaso aspira a la corrección de príncipes y gobernantes.



Este plano, que en la obra presenta un recorrido que iría de la ética a la política, lo desarrolla a partir del análisis del cautiverio de Juan Ortiz –entre otros casos–, cuya narración se presenta como ilustración paradigmática de la ira, una de las pasiones más relevantes en esta crónica, y que resultó una de las razones del fracaso de la expedición.

Eduardo Godoy Gallardo examina la obra dramática *Cervantes en Argel* del chileno Antonio Espiñeira, situando su contenido en el contexto de la traumática experiencia vivida por Cervantes y revisando la profunda huella que dicha experiencia dejó en su obra literaria. Asimismo, Godoy establece las relaciones intertextuales entre la obra de Espiñeira y los textos cervantinos, en particular, en lo relativo a las mujeres moras que tienen relaciones amorosas con un cautivo cristiano.

Andrés Eichmann Oehrli lleva a cabo un análisis bastante exhaustivo y contextualizado de tres poemas dedicados a Pedro Nolasco –quien dedicó su vida a combatir la esclavitud–, que se conservan manuscritos en la colección musical del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

Por último, tres artículos abordan el episodio de Lucía Miranda, la primera cautiva blanca del Río de la Plata, cuya historia fue recogida por el conquistador y cronista rioplatense Ruy Díaz de Guzmán en el capítulo VII del libro primero de su crónica *La Argentina manuscrita*, escrita en 1612. Silvia Tieffemberg enfoca la historia como una alegoría sobre el espacio estableciendo una relación especular entre la cautiva y la Maldonada –otra mujer de la crónica menos conocida–, y fundiendo ambos episodios en uno solo. A través de la *Lucía Miranda* de Eduarda Mansilla, texto que representa un modelo alternativo al del cautiverio masculino, Vania Barraza reflexiona sobre las relaciones femeninas de solidaridad o de confrontación que se producen en el contexto de cruce étnico e intercultural propio del cautiverio. Y, por último, Mariela Insúa analiza la configuración del proceso amoroso en cuatro obras que recrean el tema de Lucía Miranda: las dos primeras de Eduarda Mansilla y Rosa Guerra, ambas publicadas en 1860; la tercera de Alejandro Cánepa (1916) y la cuarta de Hugo Wast (1929). Para Insúa, la historia de Lucía Miranda posee el carácter de “mito protonacional” en el que se enfrentan españoles e indígenas por un mismo objeto preciado –una mujer–.

Este libro constituye, por tanto, una valiosa muestra de las múltiples implicaciones sociales, culturales, históricas y literarias que presenta el tema del cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo y, en especial, en la literatura chilena, debido a la peculiaridad de la conquista de Chile y al problema de las dilatadas guerras de Arauco. Además de la variedad de las aportaciones y de los enfoques hay que destacar positivamente la atención que merece en varios estudios el cautiverio femenino tanto español como indígena y, en general, la preocupación por expandir el horizonte del estudio del cautiverio.

*Universidad de Sevilla*

CARMEN DE MORA



VERÓNICA CORTÍNEZ y MANFRED ENGELBERT. *La tristeza de los tigres y los misterios de Raúl Ruiz*. Santiago, Chile: Editorial Cuarto Propio, 2011.

No es tarea fácil aproximarse críticamente a la obra del recientemente fallecido director chileno Raúl Ruiz (1941-2011). El cineasta realizó más de una centena de películas, muchas de ellas difíciles (si no imposibles) de conseguir y, a pesar del lugar de honor que le ha reservado la crítica, la mayoría de sus obras no ha alcanzado una difusión masiva. Por otra parte, la recepción de Ruiz ha ocurrido de manera relativamente dispersa: en Francia fue aclamado por la revista *Cahiers du cinéma* y por estudiosos como Buci-Glucksmann y Révauld d'Allones; en el mundo anglosajón fue dado a conocer por críticos de cine como Rosenbaum, Pick, y Jayamanne, mientras que en el ámbito latinoamericano el interés crítico por Ruiz es más reciente y se relaciona con el redescubrimiento de sus primeras películas (1968-1973) y con una mayor presencia de Chile en sus últimas obras.

Realizador inclasificable, Ruiz conjuga tendencias surrealistas y barrocas con una marcada traza chilena y latinoamericana, pudiendo incluso considerársele como un ejemplo de lo que Hamid Naficy llama *accented cinema* o “cine con acento.” Aunque se desmarca tanto del cine militante/tercer cine (Solanas y Getino) como del cine chileno del exilio (Guzmán, Littín), la obra de Ruiz está profundamente enraizada en la cultura popular chilena y en la experiencia política de la Unidad Popular. Es, en cierto sentido, esta dimensión regionalista-crítica de su obra la que rescata el estudio de Cortínez y Engelbert, *La tristeza de los tigres y los misterios de Raúl Ruiz*.

El libro de Cortínez y Engelbert aparece en el contexto de otras publicaciones recientes dedicadas a Ruiz, tales como el volumen de ensayos compilado por De los Ríos y Pinto, *El cine de Raúl Ruiz* (2010) y el ensayo filosófico de Cristián Sánchez, *Aventura del cuerpo: el pensamiento cinematográfico de Raúl Ruiz* (2011). Sin embargo, *La tristeza de los tigres ...* es un estudio único y ejemplar que proporciona un análisis exhaustivo del primer largometraje de Ruiz, *Tres tristes tigres* (1968), y que aporta además un amplio contexto cultural y biográfico para situar mejor el filme. El libro está organizado de la siguiente manera: los primeros cinco capítulos (11-176) cubren temas como el campo cultural chileno en 1968, las ideas estéticas de Ruiz y la biografía artística del director; el capítulo 6 (177-277) realiza un análisis exhaustivo y minucioso del filme *Tres tristes tigres*; y el capítulo 7 (“Un ensayo psicociológico: El habitus de Ruiz” 279-306) sirve de conclusión al volumen.

Cortínez y Engelbert sitúan el quehacer artístico de Ruiz en el contexto del renacimiento del cine latinoamericano después de la Revolución Cubana. Junto con Helvio Soto, Aldo Francia y Miguel Littín, Ruiz emerge como una de las voces renovadoras en el cine chileno. Influído por Glauber Rocha y su “estética del hambre,” Ruiz se da cuenta de que se puede hacer un cine latinoamericano “absolutamente sin



ningún tipo de complejo cultural [...] con muy pocos medios” (41). En medio de los debates en torno a un cine políticamente comprometido, el proyecto de Ruiz se perfila como un cine más reflexivo e irónico, una opción que Ruiz llama “cine indagatorio” (78). Frente al cine didáctico, Ruiz defiende “la realidad concreta del cine” (43), que entiende como una reflexión sobre la cultura y la identidad nacional, autorreflexión que permite hacer patentes los efectos de la dependencia y del subdesarrollo en la vida cotidiana, pero sin llegar a un discurso explícitamente político.

A través de una investigación del contexto cultural y de los escritos y entrevistas de Ruiz, Cortínez y Engelbert revelan las fuentes culturales que nutren al director. Las referencias a la literatura y a la cultura popular chilenas serán constantes en su obra (por ejemplo, *Tres tristes tigres* está dedicada al escritor criollista Joaquín Edwards Bello, al antipoeta Nicanor Parra, y al club de fútbol Colo-Colo). Otras inquietudes que comienzan muy temprano en su carrera y que persistirán a lo largo de su obra son el teatro de Pedro Calderón de la Barca, los debates teológicos, y el uso de la forma teatral del auto sacramental (84-87). Los autores mencionan también otros contextos relevantes: las raíces de Ruiz en el mundo del teatro (de hecho Ruiz recibe una beca Rockefeller para escribir teatro, 126); la bohemia santiaguina en torno al bar Il Bosco (125); la influencia del surrealismo y del teatro del absurdo en las obras teatrales del joven Ruiz; y su interés por la literatura criollista chilena (e.g. Alejandro Sieveking, autor de la obra *Tres tristes tigres* en que se basa la película). Un antecedente literario que a menudo se menciona en comentarios sobre Ruiz es la obra de Borges. Por lo tanto, resulta de interés la breve sección donde Cortínez y Engelbert descubren diferencias importantes entre la estética de Ruiz y la de Borges. Plantean, por ejemplo, que mientras Borges es un seguidor del melancólico Heráclito, Ruiz es un heredero del risueño Demócrito (106-9).

Estos primeros capítulos contienen información valiosa sobre la biografía cultural del director y tienen valor en sí mismos. Sin embargo, el corazón del libro es el análisis de la película, que toma cien páginas y que bien podría haberse publicado como un pequeño volumen independiente, al estilo de las publicaciones del British Film Institute. El análisis identifica aspectos formales e insistencias en el filme: información diferida, desplazamientos de los tríos de personajes, repeticiones, inversiones, juegos de palabras, uso de música y referencias culturales. Para Cortínez y Engelbert, por ejemplo, la frase pronunciada de un personaje: “igual, pero al revés,” puede leerse como “otro de los principios de la construcción cinematográfica de *Tres tristes tigres*” (251). No todos los lectores estarán de acuerdo con algunas interpretaciones biográficas y psicoanalíticas de las películas de Ruiz como “autos personales” y como “novelas familiares” (291). Sin embargo, los autores demuestran que la forma del auto sacramental se encuentra ya presente en esta película, puesto que ciertos personajes encarnan ideas abstractas como El Deber, El Placer, o El Hombre.



El análisis formal se complementa con un análisis sociohistórico. Cortínez y Engelbert muestran cómo Ruiz expresa la perspectiva de su propia clase, la pequeña burguesía atrapada como “sándwich” entre la clase dominante y la clase trabajadora. Es precisamente esta clase media chilena la que encuentra su momento histórico durante el gobierno de Frei Montalva, el contexto inmediato de *Tres tristes tigres*. La mirada crítica-indagatoria de Ruiz se vuelve pues sobre su propia clase para tomar una radiografía de la sociedad chilena en un momento de transición y cuestionamiento. Cortínez y Engelbert proponen que el ingenio de Ruiz consiste en anticipar cómo esta clase media precaria se transformará en una clase universal, en la pequeña burguesía global que constituye un espejo de nuestro presente (301).

Entre los aspectos más valiosos del libro se encuentra la idea de que comprender el habitus de Ruiz es comprender su estética. Si bien los autores asocian el habitus con el medio cultural, biográfico y social del director, es posible extrapolar esta noción a una serie de gestos e insistencias que los autores identifican como constantes en el cine de Ruiz: los *tableaux vivants* que se abren a una acción más lenta y pausada; el formato del folletín que permite una forma narrativa fluida, sin principio ni fin; la mirada inocente, divertida y maravillada ante el mundo que proyectan los niños y adolescentes en sus filmes; y, sobre todo en sus últimas películas, una actitud de melancolía alegre cercana a la *saudade* portuguesa (302).

El estudio constituye no sólo una valiosa investigación y un riguroso análisis de un filme de Ruiz, sino que sirve además de introducción biográfica y estética al gran director chileno. Cortínez y Engelbert muestran que *Tres tristes tigres* es la semilla de donde brotan los elementos fundamentales de la estética de Ruiz. Utilizando conceptos de Ruiz como “cine indagatorio” y “las seis funciones del plano,” los autores logran desarrollar un modelo de análisis que podría aplicarse a todas las obras de Ruiz. Su análisis demuestra la profunda continuidad en la obra de Ruiz, desmintiendo la idea de que hay una escisión entre un Ruiz “chileno” y un Ruiz “francés” o “cosmopolita.” Se trata, pues, de un libro situado que quiere aportar un ángulo diferente al de la recepción metropolitana de Ruiz, descubriendo sus claves regionales y restaurando el “acento chileno” de este director tan cosmopolita.

University of Vermont

IGNACIO LÓPEZ-VICUÑA



JUAN R. VALDEZ. *Tracing Dominican Identity. The Writings of Pedro Henríquez Ureña*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Investigador académico en la Universidad de Stanford, Juan R. Valdez ha publicado ensayos sobre multilingüismo e identidad lingüística en Samaná, República Dominicana, y ha sido docente en universidades de los Estados Unidos. Su más reciente libro, *Tracing Dominican Identity. The Writings of Pedro Henríquez Ureña*, es el resultado de una exhaustiva y ponderada investigación sobre la ideología lingüística en la obra del intelectual dominicano Pedro Henríquez Ureña. El libro está organizado en una introducción, cinco capítulos: “Pedro Henríquez Ureña: The Making of a Latinamericanist”, “Linguistic Ideologies and the History of Linguistic Ideas”, “Nationalism and Hispanoamericanism in the Dominican Republic and Latin America”, “Pedro Henríquez Ureña in Hispanic Linguistics” y “Pedro Henríquez Ureña and the Whitening of Dominican Identity”; y una conclusión. Los capítulos, a su vez, se dividen en secciones temáticas para facilitar la organización y la lectura de los mismos. Las notas, la bibliografía y el índice de nombres y conceptos constituyen paratextos de gran valor en la contextualización y matización de los análisis realizados en el libro.

En el capítulo 1, “Pedro Henríquez Ureña: The Making of a Latinoamericanist”, Valdez examina la formación intelectual de Pedro Henríquez Ureña, así como también el entorno familiar y los viajes que realizó el intelectual dominicano. La discusión de las áreas de investigación, tales como filología y lingüística, es menos interesante que la sección acerca del “americanismo” de Henríquez Ureña, quien ha sido reconocido como uno de los fundadores de esta corriente de pensamiento. Sin embargo, como muy acertadamente declara Valdez, la mayoría de los críticos se ha limitado a escribir apologías acerca de Henríquez Ureña, sin detenerse a hacer una lectura crítica de la obra de este intelectual dominicano. Por lo que Valdez se propone analizar la ideología lingüística de Henríquez Ureña. Por otra parte, Valdez considera una simpleza el esfuerzo de algunos críticos que se han concentrado en los “silencios” de Henríquez Ureña acerca de las culturas indo y afroamericanas. Por el contrario Pierre Macherey, en su libro *Pour la Production Littéraire*, se dedica a teorizar el “silencio” como ideología en la literatura. Según el crítico francés, lo que calla el texto es muchas veces más importante de lo que dice. En ese sentido expresa sobre el novelista ruso, “Los silencios de Tolstoi son elocuentes”. Parfraseando a Macherey, se podría decir que “los silencios de Pedro Henríquez Ureña son elocuentes”.

En el capítulo 2 “Linguistic Ideologies and the History of Linguistic Ideas”, Valdez realiza una historia de las ideologías lingüísticas en América Latina y España que sirve de marco teórico para la posterior discusión de la ideología lingüística de Henríquez Ureña. En el capítulo 3 “Nationalism and Hispanoamericanism in the Dominican Republic and Latin America”, el autor traza una historia de los intelectuales dominicanos



y latinoamericanos con respecto al nacionalismo, en el contexto de la eminente injerencia política y militar de los Estados Unidos en esos países. Tanto en este último capítulo, como en el 4, “Pedro Henríquez Ureña in Hispanic Linguistics”, fundamentales son las hipótesis lingüísticas de Henríquez Ureña ligadas a los estudios gramaticales y su vinculación con los nacionalismos latinoamericanos. El énfasis en la cultura colonial dominicana y su tesis sobre el castellano “puro”, que según el intelectual dominicano, se habla en Santo Domingo, tienen como propósito incluir la cultura dominicana en *Hispania*, la vasta comunidad lingüística y cultural transatlántica y, de ese modo, silenciar la presencia africana en la República Dominicana. En consonancia con estas teorías lingüísticas, el libro de Valdez desmonta la ideología partiendo de las teorías acerca de la lengua, no de la cultura, aunque es difícil separar lengua, ideología y cultura. Para Antonio Gramsci, la cultura y la política constituyen las dos caras de la misma moneda. La clase dominante mantiene su hegemonía a través del discurso cultural, que incluye una teoría de la lengua.

El capítulo 5 “Pedro Henríquez Ureña and the Whitening of Dominican Identity”, uno de los capítulos más importantes y que sirve de corolario, no hubiera podido ser entendido sin los anteriores. En el mismo, Valdez analiza, en la obra de Henríquez Ureña, las categorías hispanismo versus americanismo, hispanoamericanismo versus latinoamericanismo, y dominicanidad versus haitianidad. En este mismo capítulo, Valdez pone a dialogar a Henríquez Ureña con el intelectual cubano Fernando Ortiz y el dominicano Carlos Larrazábal Blanco. En este diálogo se nota claramente que mientras estos dos últimos intelectuales caribeños enfatizan la presencia cultural africana en el Caribe, Henríquez Ureña hace un “borrón”, que prefiero llamar silencio, acerca de la misma. En un contexto latinoamericano más amplio habría que poner a Henríquez Ureña a dialogar con José Carlos Mariátegui, Franz Fanon, Aimé Césaire, Alejo Carpentier, entre otros.

Muchos estudios realizados sobre Pedro Henríquez Ureña, tanto en República Dominicana como en América Latina, son biografías, anecdotarios y descripciones iterativas de textos específicos. La mayoría de los libros escritos por intelectuales dominicanos tiene como objetivo menos el conocimiento que la búsqueda de fama, canónjas y privilegios en el aparato del Estado y, en última instancia, la identificación con la hegemonía cultural. La fetichización de Pedro Henríquez Ureña por parte de esos intelectuales dominicanos –algunos de los cuales no han leído la obra de Henríquez Ureña y si la han leído lo han hecho muy mal– se propone la apropiación de una aureola de conocimiento y poder que provienen del fetiche. Muchos intelectuales dominicanos no están interesados en analizar el racismo de Henríquez Ureña y con ese gesto se adscriben al discurso hegemónico. La crítica de algunos intelectuales dominicanos y latinoamericanos es saprofita: se reproduce, alimenta y sobrevive de la ideología racista, clasista e hispanófila de Henríquez Ureña. Junto a Manuel Arturo Peña Battle y Joaquín



Balaguer, Henríquez Ureña es fundador de lo que denomino el “discurso primitivista” con respecto a los haitianos. En su libro, Juan R. Valdez pone de manifiesto la ideología anti-haitiana de Henríquez Ureña, quien convierte a Haití en un tropo de África: negra y por tanto salvaje. Pedro Henríquez Ureña representa al egregio intelectual universal en el que muchos intelectuales dominicanos quieren verse reflejados.

En su libro Valdez expresa la posibilidad de que el pensamiento de Henríquez Ureña sobre raza y clase social haya cambiado o haya dado “señales de evolución” en *Las corrientes literarias en la América Hispana* (1945). Ya desde el título, continuar llamando “América Hispana” a América Latina, de uso corriente desde finales del siglo XIX, pone en evidencia la identificación de Henríquez Ureña con lo que él denomina “Hispania”, la comunidad lingüística y cultural de la cual España es guía y rectora y que excluye las lenguas criollas e indígenas y con ellas las culturas indígenas y africanas. La cita que escoge Valdez para ejemplificar la posible “evolución” del pensamiento del humanista dominicano es inadecuada. En la misma, Henríquez Ureña niega que haya conflictos raciales en América Latina y afirma que de existir, esos conflictos han sido creados por los intelectuales. Y yo me pregunto, ¿las masacres de indígenas y negros en América Latina no fueron un resultado directo del racismo de las élites blancas? ¿Habría que enumerarlas para recordarnos que los colonizadores españoles fueron sustituidos por sus descendientes criollos que continuaron su labor de explotación y exterminio? Asimismo, cuando Henríquez Ureña se refiere a las culturas europeas las denomina “civilizaciones” y cuando lo hace sobre culturas africanas las llama “culturas tribales africanas” como si en el continente americano y africano no hubieran existido “civilizaciones” de las que los latinoamericanos somos genuinos herederos.

Valdez evita juzgar, condenar o tomar partido frente a la ideología racial de Henríquez Ureña, “el americanista”. Según Valdez, los intelectuales que él denomina “iconógrafos” e “iconoclastas” ofrecen una resistencia a aceptar la evolución (el cambio) del pensamiento de Pedro Henríquez Ureña. Creo que Valdez debería hablar de un “pensamiento crítico” en esos intelectuales que no tienen relación con el Estado dominicano ni buscan el poder, por lo que no están obligados a hacer ningún tipo de concesiones ni mediación diplomática para “quedar bien con todo el mundo”. El objetivo de los estudios sobre lengua y cultura consiste en la elaboración de un pensamiento crítico capaz de desmontar las ideologías de época y poner al descubierto la hegemonía política de la clase dominante, convertida en “sentido común”.

El libro del profesor Juan R. Valdez es polémico, por lo que abre nuevas posibilidades de lectura a la compleja y vasta obra de Pedro Henríquez Ureña. A diferencia de muchos intelectuales dominicanos, en su libro *Tracing the Dominican Identity*, Juan R. Valdez se propone el estudio exhaustivo, profundo, sopesado acerca de la ideología lingüística en los escritos filológicos y lingüísticos de Henríquez Ureña. *Tracing the Dominican Identity* es un excelente libro tanto para especialistas en el área de la lingüística, como



para los estudiosos de la cultura dominicana y latinoamericana. Esperamos su pronta traducción al español y publicación para que los lectores no anglo-hablantes puedan acceder al mismo.

*Colorado State University*

FERNANDO VALERIO-HOLGUÍN



