

A MODO DE PRESENTACIÓN

IRENE MIZRAHI, SONIA PÉREZ-VILLANUEVA
& LEYLA ROUHI _____ 1

BY WAY OF INTRODUCTION

IRENE MIZRAHI, SONIA PÉREZ-VILLANUEVA
& LEYLA ROUHI _____ 3

**REFRAMING SPANISH ADOPTION FROM CHINA:
ANDREA VIGO'S PERSPECTIVE ON REPRODUCTIVE JUSTICE IN
*HERIDAS SIN PATRIA***

YEON-SOO KIM _____ 5

**NUEVA ESPIRITUALIDAD: UN ANÁLISIS SOBRE LA LIMINALIDAD Y EL
PERSONAJE DE LA COYOTA DEL RELATO "AVENTURA EN BETHANIA"
DE RAMÓN J. SENDER.**

LEYRE DUCHA MARTÍNEZ _____ 25

REVIEW.

A GRAMMAR OF THE CORPSE:

NECROEPISTEMOLOGY IN THE EARLY MODERN MEDITERRANEAN

BY ELIZABETH SPRAGINS

VÍCTOR SIERRA MATUTE _____ 47

REVIEW.

***LA SUBVERSIÓN SILENTE. CARMEN LAFORET,
POÉTICA Y HERMENÉUTICA (ALBATROS EDICIONES)***

BY KEN BENSON.

IRENE MIZRAHI _____ 49

A MODO DE PRESENTACIÓN

Irene Mizrahi, Sonia Pérez-Villanueva, Leyla Rouhi

Nos complace presentar el quinto número de *ConSecuencias: A Journal of Spanish Criticism* en el cual seguimos manteniendo nuestra misión de promover investigaciones originales e innovadoras que iluminen una amplia gama de ejemplos de la producción cultural española. En este número ofrecemos interpretaciones originales de una novela, un relato y una reseña, que, esperamos, inspirarán más diálogo continuo entre lxs lectorxs.

Yeon-Soo Kim, en “Reframing Spanish Adoption from China: Andrea Vigo’s Perspective on Reproductive Justice in *Heridas Sin Patria*” analiza *Heridas sin patria* (2020), la primera memoria escrita por una mujer adoptada de origen chino en España. La tesis principal que defiende la autora es que Vigo cuestiona los dos discursos dominantes sobre la adopción internacional de bebés chinos – el llamado “daltonismo racial” y el rescate humanitario – para replantearlo como un problema de reproducción transnacional. Al analizar la crisis de identidad que atraviesa, fruto de la racialización constante a la que se ve sometida como mujer asiática, pese a haberse criado como una española blanca, su relato pone en tela de juicio el “daltonismo racial” propio de los discursos sobre la adopción interracial. Asimismo, la autora argumenta que la escritura de Vigo constituye un llamamiento a favor de una sociedad más inclusiva y equitativa, en la que personas racializadas como ella puedan sentirse verdaderamente integradas. Para alcanzar este objetivo, la autora ubica la adopción de bebés chinos en España en el contexto de la justicia reproductiva transnacional.

En el artículo, Nueva espiritualidad: Un análisis sobre la liminalidad y el personaje de la Coyota del relato “Aventura en Bethania” de Ramón J. Sender, Leyre Ducha reflexiona sobre la cuentística del exilio de Ramón J. Sender, centrándose en la dimensión estética de *Aventura en Bethania*, relato incluido en la antología *Novelas ejemplares de Cibola* (1961). Tal como señala, este corpus narrativo surge de la integración cultural del escritor aragonés en la región del sudoeste estadounidense y suele vincularse con *Mexicayotl*, obra publicada apenas un año después de su llegada a México durante la Guerra Civil española. No obstante, la autora destaca la autonomía de la antología de los años sesenta, argumentando que la interacción de personajes de procedencia europea con formas simbólicas tradicionales – arraigadas en la historia universal y pervivientes en la Modernidad – otorga a estos relatos un sentido propio e independiente. La autora se apoya, además, en un marco teórico que conecta la dimensión axiológica del ser humano con la cristalización de los géneros seriocómicos y su influencia en formas literarias mayores como la novela corta. Desde esta perspectiva, defiende la singularidad de “Aventura en Bethania” en tanto sátira menipea, al tiempo que subraya el influjo seriocómico presente en el resto de las narraciones de la colección. Para ello, adopta la cosmovisión estética planteada por el profesor Luis Beltrán (Universidad de Zaragoza), así como las aportaciones de Marta Añorbe (2023) y de Mijaíl Bajtín, cuya enumeración de las catorce características definitorias de la sátira menipea resulta clave para el análisis.

Nos complace también presentar dos reseñas. La primera por Víctor Sierra Matute de *A Grammar Of The Corpse: Necroepistemology In The Early Modern Mediterranean* (Fordham University Press, 2023) de Elizabeth Spragins. Asimismo, Irene Mizrahi se encarga de reseñar *La Subversión Silente. Carmen Laforet, poética y hermenéutica* (Albatros ediciones) de Ken Benson.

Nuestro más sincero agradecimiento a nuestros evaluadorxs anónimxs quienes nos guiaron en la selección de los trabajos recibidos, y a Gabriel Feldstein de Boston College por su incansable ayuda con cuestiones técnicas y bibliográficas. Invitamos a nuestrxs lectorxs a permanecer atentxs a la próxima convocatoria de artículos y la continuación de nuestro apasionante trabajo con *ConSecuencias*.

BY WAY OF INTRODUCTION

Irene Mizrahi, Sonia Pérez-Villanueva, Leyla Rouhi

We are pleased to present the fifth issue of *ConSecuencias: A Journal of Spanish Criticism*, in which we continue our mission to promote original and innovative research that illuminates a wide array of examples of Spanish cultural production. In this issue, we offer fresh interpretations of a novel, a short story, as well as a review, which we hope will inspire ongoing dialogue among our readers.

In her article “Reframing Spanish Adoption from China: Andrea Vigo’s Perspective on Reproductive Justice in *Heridas Sin Patria*,” Yeon-Soo Kim analyzes *Heridas sin patria* (2020), the first memoir written by a woman of Chinese origin adopted in Spain. The central argument put forth by the author is that Vigo challenges the two dominant discourses on the intercountry adoption of Chinese infants—so-called “racial colorblindness” and humanitarian rescue—and reframes it as a transnational reproductive issue. By examining the identity crisis Vigo faces, stemming from her constant racialization as an Asian woman despite having been raised as a White Spaniard, this account questions the “racial colorblindness” found in discourses on interracial adoption. Furthermore, the author contends that Vigo’s writing constitutes a call for a more inclusive and equitable society, one in which racialized subjects like herself can truly feel they belong. To achieve this goal, the author situates the adoption of Chinese infants in Spain within the context of transnational reproductive justice.

In the article “Nueva espiritualidad: Un análisis sobre la liminalidad y el personaje de la Coyota del relato “Aventura en Bethania” de Ramón J. Sender,” Leyre Ducha reflects on Ramón J. Sender’s exile-era short fiction, focusing on the aesthetic dimension of “Aventura en Bethania”, a story included in the anthology *Novelas ejemplares de Cibola* (1961). As she notes, this narrative corpus arose from the cultural integration of the Aragonese writer into the American Southwest and is frequently linked to *Mexicayotl*, a work published scarcely a year after he arrived in Mexico during the Spanish Civil War. However, the scholar highlights the autonomy of this 1960s anthology, arguing that the interaction of characters of European origin with traditional symbolic forms—rooted in universal history and enduring into modern times—grants these stories a distinct and independent significance. Ducha likewise draws on a theoretical framework that connects the axiological dimension of humankind to the crystallization of seriocomic genres and their influence on longer literary forms such as the novella. From this perspective, she underscores the uniqueness of “Aventura en Bethania” as a menippean satire, while also highlighting the seriocomic tone present in the rest of the collection’s stories. To this end, she adopts the aesthetic worldview proposed by Professor Luis Beltrán (Universidad de Zaragoza), as well as the insights of Marta Añorbe (2023) and Mikhail Bakhtin, whose set of fourteen defining features of menippean satire proves crucial to her analysis.

We are also pleased to include a review by Víctor Sierra Matute of *A Grammar Of The Corpse: Necroepistemology In The Early Modern Mediterranean* (Fordham University Press,

2023) by Elizabeth Spragins. Irene Mizrahi provides a review of *La Subversión Silente. Carmen Laforet, poética y hermenéutica* (Albatros Ediciones) by Ken Benson.

Our deepest gratitude goes to our anonymous peer reviewers, who guided us in selecting from among the submissions received, and to Gabriel Feldstein of Boston College for his tireless assistance with technical and bibliographic matters. We invite our readers to stay tuned for the next call for papers and the continued development of our exciting work with *ConSecuencias*.

REFRAMING SPANISH ADOPTION FROM CHINA: ANDREA VIGO'S PERSPECTIVE ON REPRODUCTIVE JUSTICE IN *HERIDAS SIN PATRIA*

Yeon-Soo Kim

In an interview with *20 minutos*—a popular Spanish local newspaper based in Madrid—on November 11, 2020, Andrea Vigo expressed her discomfort with being labeled as an Asian: “No me identifico con lo asiático, yo he socializado como una española. No sé nada de la cultura asiática, no hablo el idioma, no sé absolutamente nada y al final consiguen que no te sientas ni de un sitio ni de otro” (quoted in Winnie). Vigo, a Spanish adoptee originally from Hubei, China, and the author of *Heridas sin patria* rejected everything Chinese, including avoiding ethnic restaurants or sitting next to an Asian person.¹ Despite growing up as a culturally white Spaniard, she is constantly racialized as an Asian woman. Her reflections on disidentifying with her racial background reveal how race is an elusive concept, which she cannot disinherit or acquiesce, further complicating her already challenging sense of belonging inherent in being an adoptee. The author interprets Vigo’s rejection of her Chinese heritage not merely as an individual identity crisis but as a lens through which the Spanish racialization of Asians and its harmful impact on minority communities are unveiled. Focusing on Vigo’s complex, agonizing relation to her racial identity, this study dismantles how she challenges the discourse of interracial adoption, often lauded as the epitome of colorblind love and humanitarian rescue, to mend the wounds of her experience as an Asian adoptee. Furthermore, the author posits that Vigo, in her memoirs, recontextualizes her adoption story from the standpoint of a transnational reproductive justice issue, invoking feminist writers who have resisted totalitarian control over women’s bodies. Thus, her writing is both a healing method and a vehicle for political demand to reframe transnational adoption.

Published by Libros Indie in 2020, *Heridas sin patria* is a pioneering memoir by a Chinese adoptee. Vigo informed the author in an interview on June 30, 2023, that the book is a compilation of the personal notes written during her psychotherapy recommended by her therapist. Although she admitted that the notes were published with only minor revisions, the memoir reads like a well-crafted collection of thirty-seven essays, often accompanied by her poems. She shares her struggle with identity and the tormenting journey to healing in an intimate, candid, and lyrical language. Vigo sets out the narration with her identity crisis and explains that she was adopted from China. Thereafter, the reader is led to follow how she repeatedly experiences recovery and relapse despite being supported by her tight network of adoptive mother, friends, and sociology professor. Overt descriptions of her psychosomatic manifestations related to anxiety, including skin pigmentations, uncontrollable burping, bulimia, and self-injury, attest to the gravity of her identity crisis. In a memoir of eighty-three pages, more than half of the book depicts her surroundings, from the assistance she received from her family and friends in managing her anxiety attacks to the times when she faced racism experienced as an Asian woman. Her strong condemnation of racism as *murder* illustrates to what extent it causes psychological harm to interracial adoptees: “Es importante ponerle nombre al racismo, porque racismo en su máxima expresión es el *asesinato*, pero existe en lo cotidiano” (57; Author’s emphasis). The memoir’s second half is dominated by reflections on the unwanted breakup with Marcos, which serves as a narrative thread throughout.

She concludes the book with a letter to her past self, emphasizing the importance of self-love and expressing gratitude toward people who have supported her.

Many of the symptoms were set off by Marcos' decision to end the relationship with her. However, she knows that it is not the cause but a trigger: "Pero mi fracaso amoroso sólo empezó a descubrir la herida de la patria y el miedo absoluto al abandono y al no ser suficiente" (21). As she examines her psychic instability caused by adoption, she also identifies racist stereotyping and discrimination prevalent in Spanish society as another crucial element threatening her sense of belonging. She is constantly racialized as Asian despite identifying herself as a white Spaniard. The disparity between her self-perception and external perception strains her sense of belonging: "Nadie habla de disforia de raza ni le pone nombre a lo que las personas adoptadas racializadas podemos llegar a sufrir" (11). With this revelation, she raises a question regarding how interracial adoption affects the adoptees—a topic scarcely studied, especially concerning Chinese adoptees. Vigo's testimony as an adoptee who faced difficulties for being adopted across racial lines highlights interracial adoption as a social concern rather than a family matter. Placing the entire burden of adapting to life outside the family environment on the adoptee and their adoptive family is not a solution. Her approach to interracial adoption as an issue to be tackled by society marks a shift from the earlier representation of a smooth, trouble-free integration of adoptees, exemplified by figures like Asha Miró—a renowned TV presenter and writer, whose adoption from India to a Catalan family in the 1970s culminated in the publication of the inaugural adoptee memoir, *La hija del Ganges: la historia de una adopción*. The present study focuses on this complicated sense of belonging for the Chinese adoptees. Vigo's memoir also contributes to the adoption studies by offering personal testimonies of how interracial adoption affects the adoptees' adjustment to society, the fact highlighted in a quantitative meta-analysis carried out by a group of scholars led by Susana Corral: "Our findings note that ethnicity—being White—and less presence of international adoption are linked with better adjustment outcomes" (Corral et al. 533). The challenges experienced by interracial adoptees are no longer just statistics or faceless individuals.

To provide a better understanding of the topic, this study begins with an overview of how the Spanish adoption of Chinese babies began and their cultural representation. Drawing on adoption theories from Spain and the US, the article then discusses how race is ignored or undermined in the adoption discourse of Chinese adoptees and the negative consequences of colorblindness in adult adoptees like Vigo. The theoretical framework of "racial melancholia" proposed by David L. Eng and Shinee Han is useful in illustrating how Vigo's memoir foregrounds the racialization of Asians in Spain and transforms her narrative of self-denial into a form of social protest. While the concept was conceived in the American context, where the history of racial oppression and the idea of whiteness is deeply ingrained, many of the patterns of racialization that have been applied to Asians in America have also been absorbed into the Spanish imaginary. Joaquín Beltrán Antolín argues that the racialization of the Chinese in Spain derives from the tropes of the "Yellow Peril" that originated in English-speaking countries, associating them with the mafia, labor exploitation, prostitution, and tax evasion. As Chinese community became more visible in the second half of the 1990s in Spain, they became increasingly subjected to these racial stereotypes: "Si hasta los mediados de los años noventa del siglo pasado constituía una comunidad silenciosa, que no se dejaban oír ni causaba problemas, actualmente ya no pasa desapercibida y el imaginario español procedente del ámbito anglosajón ha acabado proyectándose sobre ellos" (2018: 21). With China's increasing influence as a global political and economic force, Spain

witnessed a different type of xenophobic discourse toward Chinese migrants. Beltrán Antolín points out that the myth of Asians as a model minority, which emerged as a form of positive discrimination against other people of color in the US in the 1960s, emphasizing Asians' academic excellence, also surfaced in Spain to highlight the Chinese migrants' hard work ethics that led to their remarkable success despite the economic crisis in 2008. However, this ill-purposed idealization was quickly overshadowed by the 2012 scandalous "Operación Emperador," a police operation that linked the criminal economy with the Chinese mafia (35). It is crucial to remember that the globally shared racial stereotypes resurface in various political contexts. The Spanish scholar explains how the Chinese association with contagious diseases, first constructed in Jack London's 1910 short story "Unparalleled Invasion," reappeared with the global spread of SARS in 2002 and 2003 (7-8). As Vigo's text exemplifies, the discriminatory discourse of the Chinese being infectious agents reemerged again with the Coronavirus pandemic in 2020 (2020, 59). She mentions encountering various racial stereotypes of Asians, including the generalized perception of academic excellence and hypersexualization, alluding to Asian women's sex work. While she sarcastically comments on her mathematical abilities, which conform to the Asian stereotype, Spanish white males' frequent prying on her Asian sex appeal was distressing (58).

As illustrated above, common racializing mechanisms affecting Asians are present in both Spain and the US. Thus, Eng and Han's study of the effects of racism on mental health among Asian American and Asian adoptees to white families in the US is relevant to my analysis of Vigo's confession. In their study, they discover a common psychological undercurrent that leads their interviewees to deny or distance themselves from their racial identity. They call this struggle with identity "racial melancholia" and define it as "the inability to 'get over' the lost ideal of whiteness" (671). As Asians continually negotiate between the idealized whiteness and the negatively or reductively constructed Asianness, Eng and Han propose that the psychic tendencies to attach to an unattainable whiteness among those studied as a "depathologized structure of everyday experience" be considered (667). Their emphasis on this psychic condition as a group identification rather than individual damage opens the possibility of constructing a political position around it. Furthermore, their reading of racial melancholia as a "fluid negotiation between mourning and melancholia" (693) clarifies Vigo's fragmented narration of her search for identity amidst suffering and resistance. Informed by these ideas, this study views Vigo's self-denial as a social conflict that requires political and intellectual interventions. After establishing her confession as a political grievance, this analysis examines how Vigo's writing encourages readers to reconsider transnational adoption.

Representation of Chinese Adoptees in Spanish Culture

Vigo was among the many female Chinese babies adopted by Spanish families in the 1990s. The interest in adopting Chinese children was sparked by the Spanish Public Television's airing of Kate Blewett and Brian Woods' 1995 television documentary "The Dying Rooms," which exposed the horrific conditions of Chinese state orphanages. According to Susana Ye's article, "Generación Mei Ming: 18.000 niñas chinas adoptadas en España desde 1995," published in *El País*, approximately 18,000 children have been adopted from China to Spain since intercountry adoption was ratified in 1995. The number represents 24% of the state's international adoption (Ye). The Chinese Communist Party implemented the one-child policy in 1979 to control the population. This, coupled with the country's cultural preference for a male heir over a female who might

eventually marry into another family, has made many orphaned girls available for adoption by couples from Western countries, including Spain. David E. Mungello, who has researched the history of female infanticide in China since 1650, explains that the Chinese preference for males is influenced by material and cultural factors: “From the beginning, more girls than boys were destroyed, probably as a form of birth control to reduce the number of potential mothers (and the number of the mouths to feed), as well as for cultural reasons, such as eliminating the cost of a dowry” (2). He further indicates that the one-child policy intensified male-preference culture and revived the drowning practice of female babies: “The one-child birth control program beginning in 1979 introduced policies and technology that intensified the traditional Chinese preference for male children and revived drowning and other forms of female infanticide” (118). Although Mungello never mentions adoption as a form of female infanticide, it can be inferred from his study that female babies were given away more often than male heirs. Writing twenty-four years after the Spanish adoption of Chinese babies began, Zigor Aldama reported in his article “China ya no abandona a sus hijos,” published in *El País* on July 1, 2019, that the number of adoptions approved by the Chinese government dropped from 34, 529 in 2010 to 18,820 in 2017. Among these, only 2,300 were international cases (Aldama). The decline in the number of adoptees reflects China’s shift toward a pronatalist approach. After authorizing two children per household in 2016, the Chinese government remodified its demographic policy on May 31, 2021, allowing married couples to have up to three offspring to palliate the plummeting natality rate amid a rapidly aging population. This serves as a reminder that the state always controls women’s reproductive rights.

Significant narratives emerged in Spain by those adopted in the 1990s and the early 2000s. They began to articulate their experiences of growing up as adoptees. These narratives provide a critical lens through which transnational adoption can be reconsidered. Among these voices, Xiaomei Espiro Roselló, a filmmaker from Mallorca and an adoptee herself, published a short fictional film named *El hijo rojo* in 2017. In it, a Chinese adoptee explores her cultural heritage by meeting friends of Chinese origin raised in Barcelona. Ningra—a Chinese adoptee to a Basque family—released her debut rap music, “Hazia” (Seed), in the Basque language on YouTube in 2020 (“Hazia” 00:00-3:14). She also composed other songs, which were exclusively performed live. Alicia Martínez Simancas, who studied art therapy in the US, engaged in digital activism on transracial adoption via TikTok and Instagram, defying the myths and stereotypes surrounding adoption. Based in Madrid, this Chinese adoptee recently reclaimed her Chinese name, Cao Sheng, which she now predominantly features on her Instagram account. The Instagram account of Inés Herrero González—another Chinese adoptee and digital activist from Cantabria—*Antiracismoasiático*, highlighted the presence of anti-Asian sentiments in daily life and the ways to resist them until it was closed by the creator in 2022. Yun Ping, a transgender Chinese adoptee in a Basque family and photographer, inaugurated their first exposition titled *回家 (huí jiā): Volver a casa* in Madrid in 2024. Through photography, Ping explored their transitioning journey from an Asian woman to a racialized man. The exhibition featured a series of self-portraits, juxtaposing pictures of their nude body with images in the mirror. This group of artists and activists express their challenging journey into adulthood as adoptees through different types of media. They do this either figuratively or by commenting on the experiences and viewpoints of others regarding adoption. In contrast, Vigo’s memoir provides a detailed and personal account of the life of a Chinese adoptee, explicitly challenging the romanticized notion that international adoption always signifies salvation and that unconditional love can conquer any difficulties, regardless of race.

Before these adoptees became artists and activists, adoptive families, adoption coordinators, and journalists shared their testimonies, produced films, and published literary works on adoption from China. In non-fiction genre, Sara Barrena's *Venida de la lluvia: historia de una adopción internacional* (2005), J. Vicente Castelló's *Muñecas de porcelana: adopción en China: el inicio de una nueva vida* (2007), J. Marcos's *Rasgados: un viaje a la adopción internacional España – China* (2011), and Cristina Palacios's *En busca de Clara: diario de adopción* (2016) have documented the emotionally charged, lengthy process of adoption. From filing paperwork, awaiting baby assignments, to finally traveling to China to bring the children to Spain, these works provide poignant insights into the journey of an adoptive family. They depict transnational adoption as a gift of borderless love, making adoptive parents the ultimate champions of human values. For instance, Barrena perceives her decision to adopt her daughter from China as a personal mission to contribute to a better world and to embrace global citizenship: “Pienso que [mi hija adoptiva] es mi mejor aliada en esta cruzada en que mi vida se ha convertido, en la lucha por cambiar un poco el mundo, por ampliar la visión de la gente, por hacerles ver cómo el amor es poderoso y cómo puede formar familias de distintas maneras, en distintos lugares, por caminos mágicos y misteriosos” (57). She is blinded by her progressive idealism and ignores the potential challenges her adopted daughter may face in San Sebastian, Spain, a racially homogenous society with a predominantly Basque culture.

In contrast, fictional representations of Spanish adoptions from China focus on concerns about the adoptees' identity crisis at different stages of their lives. Susi Gonzalvo's *Zhao* (2008) narrates the story of Zhao, a Chinese adoptee writer in her twenties, who overcomes her troubled sense of belonging by joining a transnational feminist struggle against the exploitation of Chinese women whose babies were “sold” for adoption. The emphasis is on Zhao's triumph over her doubts about her identity. In Nuria Barrios's novel *El alfabeto de los pájaros* (2011), the adoptee's identity crisis is at the forefront as the story revolves around the trauma surrounding the origin of Nix, a six-year-old Chinese adoptee, and her Spanish adoptive mother's creation of a literary language to alleviate her daughter's agonizing search for an origin. The adoptive mother's unconditional love, subtly echoed in Gonzalvo's film, proves pivotal in children's trauma management. Neither Gonzalvo nor Barrios consider the adoptive mother's racial identity and the impact it may have on the adoptees' upbringing. The identity crisis depicted in the works of Gonzalvo and Barrios is endemic to adoptees who have been abandoned by their biological mothers. Their pain does not stem from their integration into Spanish society.

David Gómez-Rollán's documentary, *Generación Mei Ming: miradas desde la adolescencia* (2015), is the first cultural production to address the racism suffered by adoptees as they attend schools and befriend white Spaniards outside kinship. Intercalating interviews with six Chinese adoptees and their parents, this documentarian, photographer, radio host, and brother to a Chinese adoptee investigates their “growing pains” as Spaniards with a distinct appearance in a racially hierarchized society. Although the film shows how adoptees endure the psychic harm of racial stereotyping as Asians, it primarily suggests that adoptive families' support, in alliance with other adoptive families, can somehow alleviate adoptees' emotional turmoil. Despite the empathy displayed toward adoptees above mentioned, the fallacy of love as the solution often overshadows adoptees' voices.²

Race and Transnational Adoption

Race matters in transnational adoption. According to Diana Marre, it is a determining factor in choosing the child's country of origin. Spanish parents prefer adopting children from Russia and Eastern European countries due to their ethnic affinities (Marre, 232–233). In the case of Chinese babies, racial differences are often undermined in the adoption discourse through depictions, such as lightening their skin color or highlighting their passive and ornamental qualities. For example, “muñecas de porcelana,” the metaphor used to refer to Chinese female babies in the title of J. Vicente Castelló's *Muñecas de porcelana: adopción en China: el inicio de una nueva vida* (2007), is a case in point. While this expression is well-intended, conveying that adoptees should be treated with care, it carries several implications. Porcelain dolls, also known as “muñecas chinas” due to China's historical reputation for ceramic craftsmanship catering to the European market, boast faces crafted from white enameled porcelain, characterized by an unalterable, adorable appearance. They are displayed in a glass-top Curio cabinet or on the walls. Porcelain dolls, when used to refer to Chinese adoptees, can erase their nonwhite phenotypes, making whiteness a universal norm. Furthermore, the metaphor perpetuates the objectification and ornamentalization frequently involved in the racialized femininity of Asian women, as Anne Anlin Cheng has discussed. Cheng argues that Western modernism aesthetically constructed Asian females as “nonsubjects who endure as ornamental appendages,” resulting in “a peculiar state of being produced out of the fusion between ‘thingliness’ and ‘personness’” (17, 18). Thus, referring to Chinese adoptees as porcelain dolls—ornaments that are neither things nor persons—racializes the adoptees as those existing only in their exteriority and as non-essential objects while erasing racial differences from their skin or appearance.

The effacement of skin color in the adoption discourse becomes colorblind once Chinese adoptees are integrated into new white Spanish families. In her study analyzing a poll conducted to assess tolerance levels toward immigration, racism, and xenophobia among Spanish citizens, María José Rodríguez Jaume observes a surge of a new type of racism, which she denominates “racism without race or racists” (5). This attitude was more pronounced among Spanish families that had adopted interracial children. Among the adoptive families who participated in the poll, 54% had adopted children from China, making this case more relevant to the current study. Interracial families exhibit a lower level of awareness of race as a problem than other Spanish citizens, with only 7.4% considering phenotype a determining cause of prejudice and discrimination in Spanish society. While adoptive families attribute economic factors as the primary reason for bigotry and inequality, more than two-thirds of the interviewed ethnic groups, including adoptees, consider race to be a vital issue affecting how they are treated (Rodríguez Jaume, 18). Marre explains this colorblind perspective among adoptive families as a confusion between race and ethnicity. She notes the tendency among adoptive parents to substitute the term “race” with “culture” or “ethnicity,” emphatically distinguishing their adoptees from immigrant children (228). Whether it is their confusion or desire to reassure the adoptee's Spanish identity, race has been dismissed in the Spanish adoption of Chinese babies. Vigo foregrounds her trouble with racial identity in this context of racial effacement and disinterest in race in the representation of Chinese adoptees, which is deserving of critical attention.

Spanish adoption theorists are increasingly centering their debates on race, as evidenced by Marre's and Jaume Rodríguez's studies. However, a limited amount of research is available on the experiences of Chinese adoptees in Spain. Júlia Vich Bertran's doctoral dissertation, published in 2012, anticipates challenges for the identity of Chinese adoptees in Spain based on previous

cases of Korean and Vietnamese adoption in the US and Northern Europe (32). Nine years after Vich Bertran's publication, David Doncel-Abad and Pablo Cabrera-Álvarez published the data collected from adopted adolescents of Chinese origin between the ages of 9 and 19 to measure their sense of well-being in their school settings. The scholars indicate the adoptees' racial and ethnic differences as a factor for bullying (2021). Similarly, Ana Lin Juárez Turégano, a Chinese adoptee and the only racialized scholar quoted here wrote her undergraduate thesis on the academic experiences of Chinese adoptees in Spain. According to her interviews with adolescents, improving the teaching of inclusion and diversity in the classroom could help adolescents counteract negative factors affecting their academic performance and school experience (Juárez Turégano, 44). While these studies attest to the increasing interest in the topic, Beatriz San Román's article on interracial adoption is more relevant to this analysis because she examines adult adoptees' experience of negotiation with their racialized bodies beyond the school setting and having a better understanding of their identity. Although she draws on interviews with four adoptees of African or Indian descent adopted to white families, she was initially motivated to explore the topic by a letter written by a Chinese female adoptee, forwarded by her friend who works for *¡Hola!* Magazine as a beauty consultant. In it, the adoptee expressed her wish to learn the make-up tricks to disguise her Asian eyes to look like "a Spanish woman" (2013, 230). This letter made her aware of the transracial adoptees' tormenting relationship with their corporeality. Chinese adoptees were excluded at the time of research because they were still in their adolescence. Nonetheless, her observations on the challenges faced by other interracial adoptees in identifying with their racial groups provided valuable insights on this topic.

To explain why some of them distance themselves or reject their own cultural and racial backgrounds, San Román emphasizes the fact that the interracial adoptees in Spain grow up in affluent white families at a time when migrants from the Global South, who may be from the same ethnic groups as the adoptees themselves, occupy lower echelons of the society: "Most of those families adopting transnationally belong to the upper middle or upper class. Their children are raised and socialised *in* and *by* the dominant 'white' culture and have little opportunities to engage in horizontal relationships with non-white people" (San Román, 231). In other words, the adoptees, who were the only non-white family members, were raised within the hegemonic culture, internalizing its prejudices.

Focusing on cases where an interracial adoptee with a dark phenotype identified himself as white like his adoptive parents and another interviewee who did not show empathy toward racialized migrants, San Román argues that they often confuse their racial identity with something inherent to their ethnic upbringing as white: "they regard racial prejudices as something alien to themselves, that is related to those 'others' with whom they find resemblances only when looking at the mirror" (237). By contrast, she notes that an interracial adoptee who grew up with migrant parents from Eastern Europe developed a sense of affinity with racialized migrants. Therefore, experiencing horizontal relationships with their racial groups or minoritized communities helps interracial adoptees embrace their racial identity. San Román closes her article by citing the research of Tobias Hübinette, an adoptee scholar, which argues that transracial adoptees tend to develop self-loathing due to their white subjectivization, and adds, "I cannot infer from my research that this is the case in Spain. Future research may reaffirm this thesis" (241). Seven years later, Vigo's publication of *Heridas sin patria* answers San Román's lingering question.

Racial Melancholia as a Social Issue

Vigo expresses self-hatred because she does not identify with her physical appearance: “sentir que tu cuerpo es ajeno, sentir que tu mente y tu cuerpo actúan por separado, sentir que esos rasgos no te pertenecen. Llegar a odiarlos” (11). The incongruence between her cultural and racial identity, and the detachment between mind and corporeality, has resulted in her rejection of her Asian heritage: “Desde pequeña siento un rechazo extraño hacia todo lo asiático: no me gusta que me sientan junto con la otra compañera asiática del colegio, no me gusta ir a un restaurante de comida china, ni entrar a un bazar, ni que me saluden en chino, ni sentarme al lado de otra persona asiática al lado del metro” (15). Even after her sociology professor explained that many people define their identity based on ethnicity rather than race, her angst persists: “Ya tengo identificado el malestar, pero no sé qué hacer con él y sigue existiendo y sigue haciendo daño” (16). She describes the pain as unexplainable; it has no apparent cause, like grieving the death of a loved one: “Pero hay otras tristezas que no tienen razón tangible de ser, y eso las hace invisibles a los ojos del mundo excepto para quien las porta. No encontrar los motivos que te hacen sentirte triste, ansiosa y vacía sólo aumenta la culpabilidad” (20). Her search for the source of her anguish continues well into the middle of the memoir. Vigo tries to understand her aversion to being associated with Chinese, which she sees as a common trait among adoptees, by stating that “Mi historia allí terminó siendo un bebé y me siento tan rechazada por mis raíces que sólo sé rechazarlas de vuelta. Es visceral, le pasa a más gente adoptada racializada. Una chica de origen indio no soporta comer comida india” (53).

Adoption scholars argue that self-loathing and dissociation from their racial identity among adoptees stem from their unpreparedness to confront racial discrimination in a racially stratified society. San Román, as mentioned above, considers the adoptees’ lack of horizontal relationships with their own race in their upbringing a crucial factor in disidentification with their racial group (237). In addition, Eng and Han stress the importance of having family members who adequately understand their children’s affliction as the adoptees grapple with the fear and anxiety of potential racial stigmatization. They elucidate that the personal development of adoptees as racialized individuals is significantly more complicated than that of second-generation minority youths:

Problems of racial melancholia between first-generation Asian immigrant parents and their second-generation American-born children entail intergenerational processes influenced and configured by the social forces of history. Hence, the conflicts they present are *intersubjective* and external rather than just *intrasubjective* and internal. However, transnational adoptees often struggle with such predicaments in isolation (67).

Vigo laments her solitary struggle without the possibility of having intergenerational or intersubjective interactions: “Por favor, por favor, QUE VENGA ALGUIEN A QUITARME ESTA SENSACIÓN DE LA PIEL QUE YO NO SÉ. Y nadie escucha. Siento la soledad apoderándose de cada recoveco de mi cuerpo y de mi mente, que no me da ni un segundo de tregua” (18–19). No matter how supportive her adoptive parents are, Vigo cannot avoid suffering in solitude. In the essay titled “Lo siento,” she confesses to feeling guilty for distancing herself from her parents: “Cada vez me aílo más y me siento más sola, y no soporto el peso de la soledad

pero tampoco soporto la incomprensión de la compañía, ni la propia” (54–55). The inability to confide in someone who has undergone a similar experience adds to the burden.

Vigo grew up with the idea that she is as Spanish as her adoptive parents, allowing her to construct an identity as white. However, she is often reminded that she is not white because of her Asian features, which makes it difficult to embrace her own racial identity. Racialization in Spain, as San Román elaborates, occurs along the binary divide between whites and non-whites, even though Spanish identity is founded on ethnic and linguistic diversities rather than a phenotype:

In Spain, there is a large variability in phenotype, which has its roots in a history of invasions and migration. The Spanish population, however, considers itself white, even if they would not be labeled as such in other cultural contexts. From self-perception, the non-white phenotypical diversity of the Spanish society is new and comes as a result of the immigration that took place at the dawn of the millennium (232).

Spanish whiteness is, then, defined only in opposition to non-whites associated with migrants, who are perceived to be outside the national boundary. Vigo expresses her frustration at being repeatedly questioned about her non-Spaniard status due to her physical appearance in “Soy ‘de aquí’: por mucho que quiera etiquetarme como ‘de allí’ y otros racismos”: “¿De dónde eres? ¿Por qué hablas tan bien español? ¿Cuánto tiempo llevas aquí? ¿Conoces tu país? ¿Tienes ganas de volver? ¿Tienes curiosidad por conocer a tus padres biológicos?” (13). Later in the memoir, she reiterates that people inquire about her nationality until she responds to them that she is from Colombia, asserting their perception of her as a foreigner is correct:

Tengo nacionalidad española, he respondido muchas veces a personas que desde su incomprensión e impertinencia, me cuestionan abiertamente este vínculo jurídico con España. ¿Y tus padres? Españoles. ¿Y tus abuelos? Españoles. ¿Vas a preguntarme si soy inmigrante de cuarta, quinta o sexta generación, en serio? (56)

The labeling of her as a migrant or a foreigner based on her appearance has followed her everywhere. When she went to a driving school for a motorcycle license, she was singled out for the Spanish National Identity Document (Documento Nacional de Identidad). Suspiciously, she was recommended to change driving school for being too short. At a job interview requiring math skills, she only received a question about how she acquired impeccable Spanish. She lamented: “La entrevista más corta de mi vida. Qué impotencia que mis competencias, profesionalidad, capacidades y aptitudes se resuman en eso” (58). Instead of using her actual name, some refer to her as “chinita,” reducing her to a racial otherness (59).

Vigo realizes that the racialization of Asians is rooted in a deep-seated anxiety, often symbolized by contagious diseases. Lok Siu and Clair Chun argue in their 2020 study that the global surge of anti-Asian aggressions during the Coronavirus pandemic is rooted in a long history of Western anxiety against Asians through racialized contagion, known as the yellow peril. They emphasize that the recent anti-Asian rhetoric is not an isolated or new case. During the smallpox epidemic in San Francisco from 1868 through the 1880s, American health officials depicted Chinatown as unhygienic and the Chinese as disease carriers (427). They contend that the

xenophobic portrayal of the Chinese as a contagion contributed to the passing of the Chinese Exclusion Act, protecting white labor unions from conflicts over wage competition with Chinese workers: “Together, these yellow peril discourses molded perceptions of ethnic Chinese as both economic and biological threats, fueling the anti-Chinese movement that eventually led to the successful legislation of the Chinese Exclusion Act” (428). Similarly, the anti-Chinese accusations of a biological threat during the Coronavirus pandemic reflect Western concerns about China’s increasing global power driven by technological advancements (424). Vigo states that she, too, experienced racial profiling during the pandemic while working as a nursing intern at a hospital. She remembers how people made seemingly sympathetic yet offensive comments: “Desde *qué mal están las cosas por tus tierras* (señora, estas son mis tierras), *tu familia debe estar pasándolo fatal* (no sé, la suya qué tal lleva su hipertensión) hasta un *dile a tu familia que no venga a verte que trae el virus de parte de una médica*” (59). These informal comments, grounded in the assumption that race and national identity are seamlessly aligned, invalidate her professional and national identities. Of note, she resists ostracization in this quote by adding her responses in parentheses as an afterthought. These unverbally rebukes constitute a silent protest, indicating her determination to confront future offenders. Simultaneously, the racist comments remind her that the Chinese represent a danger that needs to be kept out because they are the bearers of diseases that could make the national subjects ill. The idea that the Chinese are bad for the national health can also be interpreted metaphorically as a social threat to Spanish cultural values, as exemplified in other comments Vigo has heard: “Los chinos os lo vais a llevar todo. Los chinos no sois de fiar” (58). The pandemic reinforced the underlying sentiment of Chinese being untrustworthy migrants.

The instances of microaggressions Vigo recounts illustrate that she is aware of being perceived as a non-Spaniard and that the racialization of Asians depends on the narcissistic racial fantasies built to sustain white supremacy. Racial fantasies, whether fetishistic, idealizing, or utterly hostile, are essentially narcissistic because they only serve to uphold hegemonic whiteness, irrespective of the feelings and emotions of those who are ostracized. Vigo becomes increasingly aware of this mechanism but not wholly unaffected by the ideals of whiteness. Therefore, her deconstruction of racist comments is not an indication of the end but a snapshot of the process of identity negotiation as a racialized subject. She oscillates between the description of symptoms she experienced and the identification of the ideals governing the feelings of being unfit and rejected. This narrative dynamic resonates with Eng and Han’s theorization of racial melancholia as a “fluid negotiation between mourning and melancholia” (693). For example, Vigo confesses her eating disorder and the impossibility to meet the white beauty ideals: “la belleza que nos lanzan es la belleza blanca, a la que estamos condenados no poder alcanzar. Qué frustración. Que mi color de piel no es así, que mis ojos no venden, que el pelo afro no nos gusta pero las trenzas nos las apropiamos” (41). She enumerates her physical “defects” according to the white European beauty standards, such as her size, skin color, eyes, and hair, to show that the white racial ideals she was expected to incorporate are unattainable. Therefore, a more diverse and inclusive understanding of beauty is necessary to protect racialized subjects from committing self-harm. By defining racial melancholia as a continual sway between the two psychological processes, between identification of what causes her harm and the pain itself she undergoes, Eng and Han never suggest that minority subjects’ successful grief of racial affliction has a proper closure when society becomes colorblind or when an individual completely overcomes the effects of racism. Instead, they conceive of it as an ongoing history affecting both racialized individuals and society.

The ideals of whiteness are not only unachievable but also hold sway over the racialization of Asian women in an ambivalent manner. Vigo lays bare the self-contradicting dynamic of the racialization of Asian women's bodies by commenting on their association with women dedicated to the sex industry. While both male and female Asians contend with racial stereotypes, women, in particular, are fetishized as sexual objects. She was often harassed by white men with racial flirtations, which she understands as a shared experience among many Asian women: "Eres muy guapa para ser china/no ser blanca," "Eres muy morena para ser china," "No besas como una china," "No follas como una china," "Las chinas dais morbo," and "¿Eres una asiática sumisa? (El daño del porno es un tema muy largo que daría para mucho)" (58). Asian women's bodies are not just a sign of otherness but an object onto which white sexual fantasies of domination, obedience, and servitude are projected. They become a desired otherness when complying with these fantasies. Paradoxically, the fetishization of Asian women as a sexual object is at odds with the white beauty ideals that marginalize them. They are deemed unattractive for failing to conform to white beauty ideals but are simultaneously sexually desired for being different from Western women. Therefore, Asian women are subjected to ambivalent, self-contradicting racialization. In this sense, Vigo's experience resonates with Anne Anlin Cheng's theorization of racialization, which she characterizes as fundamentally ambivalent because it dwells on the projection of self-contradicting fantasies: "...the dominant culture's relation to the raced other displays an entangled network of repulsion and sympathy, fear and desire, repudiation and identification" (2001, 12). Delving into the ambiguous representations of Asian women in her later study, she observes that this minority group is uniquely racialized as both human and ornamental objects. She further argues that due to this particular racialization, Asian feminism should be theorized differently from the conventional feminist discourse surrounding agency or the feminist and racial discourse centered on the "injured flesh": "Instead of being pure capture or representing fugitive flight from the nominative biological or anatomical raced body, the yellow woman emerges as a 'body ornament' whose perihumanity demands that we approach ontology, fleshliness, and aliveness differently" (2019, 2). For her, it is imperative to tease out what is still residual in the representation of Asian women as a form of resistance and denominates this critical act "ornamentalism": "In lieu of traditional notions of agency, ornamentalism helps us address the unexpected, perhaps even unspeakable, forms and residues of ontology and survival" (19). Although Vigo is more focused on understanding the pain caused by her misaligned racial identity by analyzing the paradoxical construction of Asiatic femininity, it should be noted that the comments of hypersexualization Vigo reproduced exemplify what Cheng describes as a "perihuman" quality. Vigo is stereotyped through her body parts and their exclusively focused sexual functions that should be put into service to satisfy others' fantasies, configuring her as a mere sexual ornament and canceling her autonomy.

Understanding the mechanisms of racialization and the ideology of white supremacy that sustains them is a crucial part of overcoming Vigo's racial melancholia—her self-denial resulting from the plight between her self-identification as white and her impugned Spanish identity for being racially non-white. Toward the end of the memoir, Vigo signals that she is gradually moving toward embracing her racial identity to find peace within her: "Miro mi cuerpo, como una cáscara vacía de otro fruto confundido, y pienso que lo tendría que hacer mío" (79). Although it is undoubtedly a positive sign, the critical potentiality of racial melancholia is not so much in cure and recovery as in unraveling and denouncing the harmful effects of racism on racialized subjects

in a colorblind environment. In fact, the two are intertwined. Writing for Vigo is, thus, a step forward in alleviating her pain and accepting her racial identity, as well as an outcry to reconsider the racialized hierarchies and inequalities that materialize around the interracial adoptees. It is a space where her unusual personal story that challenges the conventional alignment of race and ethnicity can give rise to new social possibilities.

Reframing Interracial Adoption as Transnational Reproductive Justice

Vigo illustrates how her experience with racialization while growing up in a colorblind familial upbringing leads to the repudiation of Asian identity. In doing so, she challenges the notion of interracial adoption as colorblind love deemed to erase any psychological conflict in the process. Her pain and suffering highlight the imperative of resisting racism and revising the current hegemonic adoption discourse. Vigo's writing makes social grievances possible. In underscoring the memoir's political meaning, this study focuses on her use of literary quotes because they provide a glimpse into her reframing of transnational adoption and what it means to write about it.³ Vigo includes celebrated sentences and poetic verses from prominent writers like Virginia Woolf, Margaret Atwood, Albert Camus, and Carmen Martín Gaité in epigraphs within essays, poems, or epilogues. While the sentences from Woolf and Martín Gaité appear in the epigraph and epilogue, Atwood and Camus's verses are placed at the end of her essays in which she reflects on death and life while experiencing the lowest moments of her crisis. The connections between the quotes and her narration are allusive at times and vague at others, without any explicit relation to her experience as an Asian adoptee. They seem to be the books she read and found solace in, or a way to find inspiration for transforming herself into an active voice. Despite being irrelevant to any topics related to transnational adoption, the literary quotes seem to serve as a pedagogical tool for Vigo to break out of the self-perpetuating cycle of self-denial, open herself to new ways of thinking, and approximate the spirit of struggle and resistance embodied by these authors. She does not analyze the quotes or rationalize how these authors appeal to her. Instead, she recalls their ideas at different moments of her crisis as a way of dialoguing with herself creatively, as with the quotes from Atwood and Camus, to reflect on why she needs to choose to live despite the pain of not knowing where she belongs. Thus, the literary quotes in her memoir insinuate that she read literature to liberate herself from her psychological impasse and see herself anew.

Vigo uses intertextuality to shape how her memoir should be read. As Julia Kristeva indicates, intertextuality foregrounds the fluid relationality between texts and contexts: "an *intersection of textual surfaces* rather than a *point* (a fixed meaning), as a dialogue among several writings: that of the writer, the addressee (or the character) and the contemporary or earlier cultural context" (Kristeva, 65). Thus, the interplay between the context in which the literary quotes were written and that in which Vigo reads them produces a meaning that needs to be interpreted. One forceful common contextual thread that unites the four authors is that they formed part of anti-totalitarian and feminist traditions in diverse countries and at different times. This political background prepares her to create the political textuality necessary to build her position regarding transnational adoption. Against the backdrop of this political insight, the argument that Vigo's identity crisis is part of a larger systemic inequality that must be resisted becomes more compelling. In particular, intertextuality—created with quotes from Woolf, Atwood, and Martín Gaité—provides a clue as to the ideas that have shaped Vigo's perspective on interracial adoption as a transnational feminist issue. These three authors are iconic feminist writers and activists from

the UK, Canada, and Spain who published during or in opposition to totalitarian regimes.⁴ Their shared struggle against patriarchy and fascist oppression signals the political framework in which Vigo situates her life story, one molded by transnational adoption. Vigo's textual encounter with these authors signals that as an adoptee at the crossroads of nations, cultures, and races, she draws on resources from worldly women who challenged the hegemonic axes of power. Furthermore, it is not a coincidence that Woolf and Martín Gaité stressed the importance of writing in constructing female subjectivity. Like these feminist writers, Vigo uses writing to ask fundamental questions about self-inquiry and agency.

The memoir opens with a dedication to those who supported her during difficult times, and her seven-line poem depicts an agitated inner dialogue with herself, anticipating the book's content. Immediately after the poem, Vigo adds the first epigraph featuring an extract from Woolf's text *Three Guineas* that reads as follows: "Como mujer no tengo patria, como mujer no quiero patria, como mujer, mi patria es el mundo" (Vigo, 7). This sets the tone for how Vigo's memoirs should be read. Considering that the collection of essays containing the quote is a dialogue and debate on politically charged issues—specifically, a reply to an educated man asking how women can contribute to the fight against war—Vigo may have conceived her book as an intimate conversation with the readership of interracial adoption. Furthermore, Woolf's remarks on women's social duties not being bound by the state for its failure to extend the social contract to them can be connected to Vigo's memoirs at several levels. The idea that political entities, such as cities and nations, do not protect women's rights, which is implicit in Woolf's quote, runs parallel to Vigo's move to reconsider interracial adoption as a tragic consequence of imbalanced power relations between nations, genders, and races. This view defies the idealistic conception of transnational adoption as the culmination of Western colorblind love, used to rescue the children of non-Western nations. In particular, the modifier of the wounds in the title, "sin patria," hints at her political reframing. The plausible meaning of this expression is that her sense of belonging cannot be rooted in a unified racial, ethnic, and national identity: "Porque no soy ni de aquí ni de allí, vivo en tierra de nadie, el lugar que habita mi ser me resulta despersonalizado" (79). Vigo's Spanish identity casts doubt on her racial physiognomy, and she cannot define herself as an adequately Asian Spaniard. However, when reading broadly, claiming that her wounds have no country implies more than asserting her complex identity as unanchorable. The identity of adoptees can only be defined transnationally, similar to the women in Woolf's quote because they have experienced psychological wounds during the transnational process of adoptive migration. In this manner, Vigo widens the scope of its responsibilities. The pain and hardship that adoptees undergo should be addressed beyond the confines of a nation-state supporting the ideology of the family.

After setting her memoir with Woolf's feminist voice, Vigo introduces the second literary reference in "Las sirenas de mi mar no saben afinar." This essay appears immediately after she stresses mental health. She describes her thoughts manifested through a fast-racing heart that reminds her, "un no soy suficiente que se me atraganta y no me deja respirar" (25). Then, she plunges into a conversation with her own inner self and confesses: "Estalla mi tormenta interior, pero no necesito salvavidas: en el fondo sé que puedo encontrar mi calma" (25). Despite her self-conviction to find peace, she writes a poem enunciating the ongoing strife between the self as a physical entity and the self in pain, between body and mind. The poem is headed by Margaret Atwood's quote from "Corpse Song," the last song of her ten-poem sequence titled "Songs of the Transformed" included in *You Are Happy* (1974). It reads as follows: "Yo existo en dos lugares:

aquí y donde tú estés” (Vigo, 25). These lines represent the detached voice of the corpse, experiencing a disconnection between corporeality and the psychic dimension and body and soul. Atwood’s poem depicts a situation parallel to Vigo’s but adds a warning of the inevitable mortality that the voice of the corpse offers to the unknown addressee. Echoing Atwood’s poetic reflection on death, the lyrical voice in Vigo is torn between life and death, harboring resentment for still being reluctant to choose life: “Ahí está la vida, aquí la tristeza” (26). Vigo’s reference to Atwood succinctly encapsulates her psychological dilemma and continuing self-interrogations to find a path to healing. The fact that Vigo’s inner turmoil is reflected in the verses written by feminist activist Atwood gains added significance because she condemned the totalitarian regime’s control of women’s reproductive rights in her famous novel, *The Handmaid’s Tale* (1985). Ironically, Vigo, as an adoptee, is a product of the totalitarian control of the birth rate under the Chinese Communist Party’s one-child policy. Similar to the children born to handmaids in Atwood’s novel, who were forcibly separated from their birth mothers, Vigo was adopted to avoid being penalized by the state. Thus, her use of Atwood’s verses is not a coincidence but reflects her intention to view her life from that political framework.

Vigo’s use of Woolf and Atwood in her memoir signals her political leanings toward transnational reproductive justice. Kimberly McKee, in an essay written for the Harvard Law Research Center Blog, *Bill of Health*, argues that adoption is a reproductive justice issue because racial and economic hierarchies determine parenting rights. Therefore, adoption should not be viewed as a gift, nor should it be considered a positive alternative to abortion (McKee 2022). In Vigo’s text, many crucial interrogations posed by scholars of transnational reproductive justice remain only tangentially addressed. Her memoir does not allow for a detailed discussion regarding how women’s reproductive rights in China were conditioned by socio-political forces when she was adopted or how interracial adoption perpetuated hierarchical power relations between the West and the rest of the world. Nor did she demonstrate emotional stability and financial independence at the time of writing, which might have allowed her to understand better the inevitable circumstances in which she was given away—a crucial step in decolonizing the adoption narrative, according to Yook and Kim (2018, 2). However, Vigo provides clues about how she views her own adoption story within the framework of transnational reproductive justice. One of Vigo’s essays, “Orígenes,” indicates that she gradually sees her case as the byproduct of oppressive systems limiting women’s rights. Gaining such insight helps her reconstruct herself as a more self-assured woman: “Porque sólo era mi imaginación intentando justificar una injusticia impuesta por una ley: que de un día para otro cambiaron los olores de seguridad y protección, los rasgos de la gente, el timbre de las voces, los sabores” (2020, 53). Vigo reconsiders the adoption narrative from the perspective of the voiceless adoptee who is abruptly and entirely uprooted by an unfair policy that disrespects women’s reproductive rights, challenging the idealization of transnational adoption as a humanitarian rescue for abandoned children.

Spanish adoption from China initially gained momentum due to the stirring narrative of rescue depicted in Kate Blewett and Brian Woods’ 1995 documentary, *The Dying Rooms*, aired on Televisión Española. The film denounces the horrid conditions of Chinese orphanages where abandoned babies were housed because of the government’s strict implementation of the one-child policy. A year after the documentary was aired, Antonio Gómez Rufo published a novel titled *Lágrimas de Henan* (1996), in which he recounts the story of Wong Feng, who goes at length to secure a male inheritor against Chinese governmental policy. While the novel attempts to show

the painful reality of ordinary people in rural China under the totalitarian policy, its back cover blurb markets the book as a guide for prospective Spanish parents considering adoption from Asia. The promotional pitch hints at transnational adoption as a means of liberating the Chinese women and female babies from persecution, penalization, and forced abortion: “Una novela sobre la discriminación de la mujer en China, el desprecio a las niñas y la política del hijo único. Una novela que se ha convertido en una referencia para los padres que quieren adoptar un niño en el gigante asiático” (Rufo). In 2013, Verónica Anzil examined how intercountry adoption was depicted in media in Catalonia beyond cultural products made immediately after adoption from China became possible. Similar to American adoption scholars like Arissa L. Oh and Laura Briggs, who revealed the salvation rhetoric underlying adoption practice in the US, Anzil found the continuing humanitarian framework in the Spanish case.⁵ She indicates that the adoptees are described as “victims without families” and the adoptive parents as “saviors” of the children who must be “rescued” (77). Additionally, Chinese adoption is almost always represented by “the one-child policy and the orphanage filled with girls, whose living conditions are described as ‘subhuman’” (80).

Considering that transnational adoption is rooted in the structural inequalities of race and gender, challenging the adoption narrative of salvation is a critical step. Vigo prompts this shift by posing the question of who is accountable for her pain caused by a lack of a sense of belonging. She deems it unfair that the adoptees are expected to be grateful for being granted a better life: “No ser desagradecido es el eterno peso con el que temenos que lidiar las personas adoptadas. Y no es justo que un niño tenga que cargar con esa norma interna, si es que se pueden aplicar los términos de *justicia* aquí” (18, Author’s emphasis). Her use of the word “*justicia*” for fairness and justice is notable here. This implies a broad chain of people, institutions, and policies shaping her destiny. Further, the adoptive parents, who are incapable of fully understanding their adopted children’s ordeal, should not be the sole party responsible for her? care, as Vigo asserts how supportive and caring they have been throughout her identity crisis. She was aware of the complex and excruciating stories that all adoptive families carry within themselves (14). By demanding justice for the psychological wounds triggered by cross-border adoption and denominating them as “*heridas sin patria*,” Vigo breaks from the unproblematic idealization of adoption as mutually beneficial both for European adopting parents and abandoned Asian children. Final

Vigo’s first two literary quotes help her challenge the idealization of transnational adoption and question who is accountable for the children’s well-being. The final literary reference sheds light on Vigo’s approach to writing. After expressing gratitude to the publisher and to the reader who has put faith in “*Infinitas gracias*,” she concludes her memoir with a celebrated phrase written by the Spanish feminist author of *El cuarto de atrás* (2018) and translator of Woolf’s *To the Lighthouse* [*Al faro*] (1978): “*Mientras dure la vida, sigamos con el cuento*” (Vigo, 92). The quote is from Martín Gaité’s essay collection *El cuento de nunca acabar: apuntes sobre la narración, el amor y la mentira* (1983). In this less-studied essay collection, Martín Gaité shares her ideas about writing and the process of creation. Catherin O’Leary and Alison Ribeiro de Menezes link Martín Gaité’s storytelling with a continual process of renewal: “For her, *contar*, like life itself, an activity which is provisional, never-ending and constantly changing as new directions emerge and then fall from sight to be replaced by others in a never-ending cycle of change and renewal” (206). In this schema, literature is not about lofty ideas communicated only by intellectuals or professional writers, but rather stories of flesh and blood humans fictionalized through characters that invite

continuous modifications and proliferation. For Vigo, sharing her story marks a fresh start, transitioning from a suffering soul to a woman who has found a way to cope with her pain and confront racial discrimination. Potentially, her story generates an endless chain of narratives that showcase underrepresented experiences, expanding the sense of reality. The use of Martín Gaité's catchphrase that includes the verb "seguir" in the first-person plural as the epilogue opens the possibility of reading Vigo's story as a form of political activism. By denouncing anti-Asian racism as the factor triggering and intensifying her identity crisis in the writing, Vigo inscribes her desire to play a part in building a community of diverse and infinite narratives that can combat racial and other forms of injustice. Her personal story, which remains largely unknown to society, contributes to amplifying voices that resist the structural and political oppression of racialized women.

Conclusion

Heridas sin patria challenges any naïve idealization of transnational, interracial adoption rooted in colorblind love and humanitarian rescue. Through an intimate testimony of her experiences of racialization, Vigo unravels the difficulty of integrating into Spanish society, which does not question its white supremacy. Finding inspiration from feminist writers who oppose totalitarian powers, she reframes the overseas adoption of Chinese female babies as a violation of the protection of children carried out in an imbalanced structure of women's reproductive rights and turns her story into a tool for resistance. The emotional support she received from families and female friends, together with the lessons she learned from feminist writers about women's opposition to oppressive politics over female bodies, enabled her to gain agency and embrace the Asian identity that she had long rejected. Her writing constitutes an entry into an ongoing dialogue with her readers and others who may tell their own stories to combat racism and discrimination.

NOTES

¹Although the term “Asians” encompasses many countries and ethnicities beyond one single racial category of East Asians, it is used interchangeably with Chinese to avoid repetition in this article. This usage recognizes that Asians are often misunderstood as a racial category referring to those with slanted eyes in the Spanish imaginary.

²The article does not comment on Arantxa Echevarría’s *Chinas* (2023), a film about an adopted Chinese girl who befriends a second-generation Chinese girl, because it was unavailable in the US at the time of writing.

³Due to space constraints, the article centers on Vigo’s use of intertextuality, omitting an analysis of her poetry. In her poetry, Vigo sublimates her pain and renegotiates her sense of identity.

⁴Camus’ quote, “Al final, uno necesita más coraje para vivir que para quitarse la vida” (Vigo, 55), serves as an epilogue in the essay titled “Lo siento.” The citation comes from the French author’s first novel, posthumously published as *A Happy Death* (1971), wherein he reflects on happiness as a feeling arising from the acceptance of one’s world rather than the attainment of desired privileges. The book finds frequent application in psychology, particularly for patients suffering from depression. In Vigo’s memoir, the quote serves as an aphorism, compelling her to value her life and distance herself from suicidal ideation, especially following her confession of intense guilt for causing trouble to her supportive adoptive mother.

⁵Arisa L. Oh argues that Christian Americanism embraced adoption as a means of “proving its racial liberalism and winning the allegiance of newly independent countries around the world” (Oh, 8). Laura Briggs indicates that many American families adopted Guatemalan “orphans” in the aftermath of the country’s prolonged Civil War, with many children believed to be kidnapped or disappeared from families and communities of supposed leftists (Briggs, 24).

WORKS CITED

- “Adoptada racializada: ¿quién soy?” Interview by Winnie. *20minutso.es*. 11 Nov. 2020, <https://grandesminorias.20minutos.es/adoptada-racializada-quien-soy/>. Accessed 22 April 2024.
- Aldama, Zigor. “China ya no abandona a sus hijos.” *El País*. 1 July 2019, https://elpais.com/elpais/2019/06/07/planeta_futuro/1559904660_024196.html. Accessed 22 April 2024.
- Atwood, Margaret. “Corpse Song.” *You Are Happy*. Harper & Row, 1974, p. 43.
- . *The Handmaid’s Tale*. Vintage Books, 1998.
- Anzil, Verónica. “Adopting ‘Imaginaries’: International Adoption in the Spanish Press.” *Adoption & Fostering*, vol. 37, no. 1, 2013, pp. 71-82.
- Barrena, Sara. *Venida de la lluvia: historia de una adopción internacional*. Granica, 2005.
- Barrios, Nuria. *El alfabeto de los pájaros*. Seix Barral, 2011.
- Beltrán Antolín, Joaquín. “¿Peligro amarillo? El imaginario de China en Occidente entre la geopolítica y la globalización.” *Inter Asia Papers*, no. 59, 2018, pp. 1-42.
- Briggs, Laura. *Somebody’s Children: The Politics of Transnational and Transracial Adoption*. Duke UP, 2012.
- Camus, Albert. *A Happy Death*. Translated by Richard Howard. Vintage, 2012.
- Cheng, Anne Anlin. *The Melancholy of Race: Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief*. Oxford UP, 2001.
- . *Ornamentalism*. Oxford UP, 2019.
- Chinas*. Directed by Arantxa Echevarría, performed by Shiman Yang, Xinyi Ye, and Elia Qiu. A Contracorrientes Films, 2023.
- Corral, Susana, et al. “Psychological Adjustment in Adult Adoptees: a Meta-Analysis.” *Psicothema*, vol. 33, no. 4, 2021, pp. 527-535.
- Doncel-Abad, David and Pablo Cabrera-Alvarez. “Cohort study on educational well-being of children of Chinese origin adopted into transracial and international families in the Spanish education system.” *F1000Research*, vol. 10, no. 495, 2021, pp. 1-12, <https://f1000research.com/articles/10-495/v2>, Accessed 22 April 2024.
- El hilo rojo*. Directed by Xiaomei Espiro Roselló, produced by Xiaomei Espiro Roselló. 2017.
- Eng, David L., and Shinhee Han. *Racial Melancholia, Racial Dissociation: On the Social and Psychic Lives of Asian Americans*. Duke UP, 2019.
- . “A Dialogue on Racial Melancholia.” *Psychoanalytic Dialogues*, vol. 4, no. 10, 2000, pp. 667-700.
- Generación Mei Ming: miradas desde la adolescencia*. Directed by David Gómez Rollán, produced by David Gómez Rollán. Photo Films, 2015.
- Gómez Rufo, Antonio. *Lágrimas de Henan*. Ediciones B, 1996.
- “Hazia.” *YouTube*, uploaded by Hala Bideo, 4 Oct. 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=s9OEiZWujwk>. Accessed 22 April 2024.
- Juárez Turégano, Ana Lin. *Chinese Adoptees’ Perceptions of Their Academic Experiences in Spain*. Universidad Pablo de Olavide, Bachelor’s thesis, 2022.
- Marcos, J. *Rasgados: un viaje a la adopción internacional España—China*. Noufront S. L., 2010.

- Martín Gaité, Carmen. *El cuarto de atrás*. Cátedra, 2018.
- . *El cuento de nunca acabar: apuntes sobre la narración, el amor y la mentira*. Trieste, 1983.
- Mungello, David E. *Drowning Girls in China: Female Infanticide since 1650*. Rowan & Littlefield Publishers, 2008.
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Edited by Leon S. Roudiez, translated by Thomas Gora, Alice Jardine, and Leon S. Roudiez. Columbia UP, 1980.
- Marre, Diana. “‘We do not have immigrant children at this school, we just have children adopted from abroad’: Flexible understanding of children’s ‘origins.’” *International Adoption: Global Inequalities and the Circulation of Children*, edited by Diana Marre and Laura Briggs. NYU Press, 2009, pp. 226-243. @ahimsa97. “Cao Sheng TR Adoptee.” *Instagram*, <https://www.instagram.com/ahimsa97/reels/>.
- . “Adopción TRA.” *TikTok*, <https://www.tiktok.com/@ahimsa977?lang=en>.
- McKee, Kimberly. “Flipping the Script: Adoption and Reproductive Justice.” *Bill of Health*, The Petrie-Flom Center at Harvard Law School, 13 May 2022, <https://blog.petrieflom.law.harvard.edu/2022/05/13/flip-the-script-adoption-reproductive-justice/#more-30961>. Accessed 22 April 2024.
- Miró, Ashá. *La hija del Ganges: la historia de una adopción*. Atria Books, 2006.
- Oh, Arissa. H. *To Save the Children of Korea: The Cold War Origins of International Adoption*. Stanford UP, 2015.
- O’Leary, Catherine, and Alison Ribeiro de Menezes. *A Companion to Carmen Martín Gaité*. Boydell & Brewer, 2008.
- Palacios, Cristina. *En busca de Clara: diario de adopción*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.
- Ping, Yun. *回家 (huí jiā): Volver a casa*. 1 Feb–10 Mar 2024, Sala de Arte Joven, Madrid.
- Rodríguez Jaume, María José. “El ‘nuevo racismo’ desde la lente de la ‘migración silenciosa: la adopción interracial en España.” *Migraciones internacionales*, vol. 10, no. 1, 2019, pp. 1-24.
- San Román, Beatriz. “‘I am White... Even if I am Racially Black I am Afro-Spanish’: Confronting Belonging Paradox in Transracial Adoption.” *Journal of Intercultural Studies*, vol. 34, no. 3, 2013, pp. 229-245.
- Siu, Lok and Claire Chun. “Yellow Peril and Techno-orientalism in the Time of Covid-19: Racialized Contagion, Scientific Espionage, and Techno-Economic Warfare.” *Journal of Asian American Studies*, vol. 23, no. 3, 2020, pp. 421-440.
- The Dying Rooms*. Directed by Kate Blewett & Brian Woods. Lauderdale Productions, 1995.
- Vich Bertran, Júlia. *Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto*. Universidad Autónoma de Barcelona, Ph.D. thesis, 2012.
- Vicente Castelló, J. *Muñecas de porcelana: adopción en China: el inicio de una nueva vida*. Granica, 2007.
- Vigo, Andrea. *Heridas sin patria*. Libros Indie, 2020.
- Ye, Susana. “Generación Mei Ming: 18.000 niñas chinas adoptadas en España desde 1995” *El País*. 29 March 2019, https://verne.elpais.com/verne/2019/03/29/articulo/1553856189_383306.html.

Accessed 22 Feb 2024.

Yook, Sung Hee, and Hosu Kim. "Decolonizing Adoption Narratives for Transnational Reproductive Justice." *Comparative Literature and Culture*, vol. 20, no. 6, 2018, pp. 2-9.

Woolf, Virginia. *Three Guineas*. Hogarth Press, 1938.

---. *Al faro*. Translated by Carmen Martín Gaité. Edhasa, 1978.

Zhao. Directed by Susi Gonzalvo, performed by Menh Wah and Miguel Angel Silvestre. La Penúltima Producciones, 2009.

Received May 6 2024.

Accepted Aug 31 2024.

NUEVA ESPIRITUALIDAD: UN ANÁLISIS SOBRE LA LIMINALIDAD Y EL PERSONAJE DE LA COYOTA DEL RELATO “AVENTURA EN BETHANIA” DE RAMÓN J. SENDER.

Leyre Duchá Martínez
Investigadora independiente

Introducción

Este trabajo propone un análisis de la cuentística del exilio de Ramón J. Sender abordando la dimensión estética del relato “Aventura en Bethania”, perteneciente a la antología de *Novelas ejemplares de Cibola* (1961) corpus narrativo escrito durante el exilio americano del escritor aragonés y fruto de su bagaje cultural de la integración en su obra de la región del sudoeste estadounidense. Este conjunto de novelas breves ha sido abordado con frecuencia por la crítica en relación con su precedente narrativo, *Mexicayotl* publicado apenas sin haber concluido un año de su llegada a México con motivo de la guerra civil española.

A pesar de este eslabón precedente conforme a la tónica senderiana de escribir y proyectar novelas condensadas, ponderadas más tarde y desde nuevas reflexiones, en este trabajo se defiende la autonomía de esta antología publicada en los años sesenta. Esta autonomía está relacionada con la interacción colateral de personajes de procedencia europea con las formas procedentes del simbolismo tradicional, ese acervo cultural de formas estéticas que se remontan a los orígenes de la Humanidad y que habrían perdurado en la eclosión de la Modernidad.

El marco teórico se establece desde la articulación de esta dimensión axiológica del hombre con la cristalización de los géneros seriocómicos y su penetración en géneros mayores como la novela corta. Se defiende, por otro lado, la singularidad de “Aventura en Bethania” por constituir una sátira menipea, frente al resto de las novelas de la colección, que también comparten este influjo seriocómico. Para ello, el marco teórico se forma desde la articulación de una cosmovisión estética realizada por el profesor Luis Beltrán, de la Universidad de Zaragoza, teniendo en cuenta otros trabajos en esta dirección, como el de Marta Añorbe (2023) y por Mijaíl Bajtín, de quien se recoge la enumeración de las catorce características que definen la sátira menipea.

Contextualización de *Novelas ejemplares de Cibola*

La cuentística del exilio de Ramón J. Sender se relaciona con las circunstancias históricas que rodean al exilio republicano de 1939. Sender, quien ya se encontraba fuera del país en 1938 para combatir desde Francia en el bando republicano, termina recalando en México donde renueva en poco tiempo el estancado pesar del estado de su obra como consecuencia de las traumáticas vivencias tras la campaña bélica que hicieron impacto en su vida familiar. Dotado de una enorme capacidad de ósmosis cultural publicó en 1940 el conjunto de relatos de *Mexicayotl* sin haber transcurrido apenas un año en su aclimatación al país anfitrión. Los nueve relatos de esta colección son fruto de una sugestión por el ambiente hereditario de lo indígena, que Sender supo aprehender con bastante detalle reflejan esta afinidad por lo singular y un nuevo filón literario, cuya génesis se rastrea en la lectura de las crónicas americanas de Sahagún. Al cruzar la frontera a Estados Unidos en 1942 para instalarse definitivamente Sender continúa esta trayectoria de cotejo de lo hispano y lo indígena y reemprende el cultivo de la narrativa breve, tras el paréntesis que supone la publicación de otras novelas, con *Novelas ejemplares de Cibola* (1961).

El emplazamiento de Cibola se sitúa en la encrucijada de tres culturas (la india, la mestiza y la anglosajona) en una región que corresponde a las actuales Arizona y Nuevo México y que Sender ha asimilado al detalle durante su exilio, el *Southwest* estadounidense. Esta región de fuerte sustrato hispano se evoca en la ficción literaria en Cibola, lugar de ensoñación y de leyenda que motivó las primeras expediciones españolas, el mítico enclave de siete ciudades objeto de codicia durante la fiebre del oro.

Novelas ejemplares de Cibola retiene siete de los nueve relatos de *Mexicayotl* y su inclusión responde a nuevos propósitos de coherencia textual.¹ Han sido sometidos a una reelaboración a partir de un proceso escritural que culmina con la añadidura de los cinco relatos restantes, constatando la transferencia cervantina en el cómputo y en el paratexto y “donde lo que se busca no es ya lo ‘mexicano universal’ sino la integración del trasfondo primitivo e irracional del hombre en el mundo moderno de la civilización y el raciocinio” (Collard 113). Los cuentos de *Mexicayotl* protagonizados por personajes totémicos que remiten a un accidente geográfico o por animales están basados en la mitología azteca, maya y tolteca de la época precolombina. Sin embargo, han perdido el hálito épico y la minuciosa descripción de los espacios de fondo ancestral en la nueva colección de 1961 a favor de una diégesis más simple, pasando de leyendas a relatos de ficción, en los que la cuentística está al servicio a ilustrar las complejidades del sudoeste estadounidense.

Para simplificar la actividad más intensa que se le presupone al lector no familiarizado con los nuevos ribetes de estas autorreescrituras y la añadidura de los nuevos relatos, la nueva colección se divide en novelas pares (donde se ubicarán los cuentos procedentes de *Mexicayotl*) e impares (las cinco restantes); en las primeras, el mundo de Cibola será apreciado únicamente por su atmósfera, mientras que en el caso de las impares habrá una mención directa, para dar relieve al mundo interior de los personajes contrapuesto al gregarismo del hombre social contemporáneo.²

Atendiendo a las ideas de “encuentro y de contraste” (Collard 113) el mundo de las novelas impares está emplazada en el mundo contemporáneo narrado entreverado con en el mundo de fantasía y magia que evoca Cibola. La pregnancia de la cultura india en los relatos impares se debe a una asimilación de Sender de sus distintas costumbres y tradiciones de modo que la mitología y la convivencia de Nuevo México ya han sido asimiladas por completo en el momento de su redacción (Vásquez 195). En la mayoría de ellas el protagonista individual o colectivo, de ascendencia europea y anglosajona, experimenta una interacción colateral con una civilización contrapuesta como es la india, esta última en ocasiones subsumida dentro de un contingente mestizo.³ Según Mainer, la mezcla de lo real con lo legendario sirve de fondo para atestiguar la disgregación moral norteamericana frente a la naturalidad de la población india. Frente al contingente indios que afronta lo instintivo automáticamente y en toda su sublimación el hombre europeo, en cambio, muestra a un ser instintivo que por sus acciones adultera esta dimensión, percibida como no controlable ni modificable.

La tesis implícita en lo tocante a este conjunto de novelas cortas y que es extrapolable al resto de la obra de Sender que reflejan directamente la experiencia americana es, como asegura Espadas “que la gente en la sociedad moderna se ha apartado de la naturaleza en sus diversos aspectos y en su lugar ha creado una sociedad basada en jerarquías o clases sociales o diferencias culturales que resulta esencialmente falsa y dañina” (121). El impulso subyacente desde la Modernidad ha sido, por utilizar la terminología weberiana, el de la desacralización, el desencantamiento y “la eliminación de la magia del mundo” sustituida por un tejido mental estricto de control, estructura y rutinización de la vida cotidiana y sobre todo lo que no se considera parte de los aspectos racionales de la mente. Este proceso es el núcleo abstracto de la visión empirista y

racionalista del mundo, que es un intento de alinear el mundo a la voluntad *del hombre* con una consiguiente separación de sus orígenes. Por el contrario, en Sender, la magia está indistintamente compenetrada a la realidad en el mundo ficticio cibolense; es en esta intersección donde la naturaleza se reviste de un papel simbólico para ejemplificar la lucha del hombre en la búsqueda de su yo, creando un ambiente enigmático que se relaciona con diferentes tradiciones y costumbres del folclore neomexicano.

Esta consideración de la estructura simbólica de la realidad sirve en muchos casos para, en el choque de cosmovisiones, cuestionar el ideario de la mentalidad occidental, especialmente en un contexto contemporáneo. En este punto cobran importancia elementos de la mitología india, como puede ser elementos cosmogónicos o el *thunderbird*, como señala Espadas. Para Sender, los indios son un perfecto ejemplo de lo que los investigadores han recabado sobre la “prehistoria europea”. Como apunta Beltrán (2020) durante la Modernidad la literatura ha pivotado en la recuperación del imaginario mágico en la Modernidad, que ha ocasionado la fusión entre ambas tradiciones, la imaginación histórica y la primitiva.

La expresión simbólica de partes de las tradiciones y de la cultura indias representa, tal y como va a analizarse en este relato, encarnación de lo grotesco, la doble dimensión de la alegría (risa) y la crueldad (muerte) que se conformó en la larga etapa en la que la Humanidad solo conoció en la oralidad y que constituye la espina dorsal del simbolismo tradicional.

En esta dimensión serio-cómica debemos advertir el giro que opera en la Modernidad con respecto a la fusión de la escritura y la oralidad. Si el simbolismo tradicional pretendía la supervivencia de la humanidad y forjaba una identidad tribal el simbolismo moderno muestra un espíritu contrastante entre universalidad e individualidad. Las narraciones de Cíbola presentarían la síntesis de este imaginario, cuya fusión previa amalgama la desigualdad moderna con ráfagas de imaginación prehistórica y de oralidad. El simbolismo estaría libre de sus limitaciones anteriores, que ahora pivotarían sobre la tríada del hermetismo, el humorismo y el ensimismamiento. Tal y como lo expresa Beltrán:

La disolución de la noción legendaria del tiempo en favor de una noción ampliada hacia el pasado y hacia el futuro, la expansión de la tensión dramática hermética al conjunto de la imaginación literaria, el vuelco de los géneros elevados, la aparición de los géneros nuevos- los géneros del ensimismamiento, y un nuevo proceso de mixtificación de los géneros (175). (Beltrán, 2021b 175)

Hermetismo en el sentido de que la vida se configura como un escenario de la lucha entre los polos opuestos del bien y el mal: siendo este el escenario un lugar hostil y generador de desconfianzas; humorismo, en el sentido de que la frontera entre las jerarquías sociales se han diluido, apreciándose lo cómico en todos sus aspectos y el ensimismamiento, la necesidad de una masiva autoafirmación en el entorno de la modernidad, como consecuencia de la entronización del hombre-Dios, alcanzando esta representación una cuota masiva.

Sería otro exiliado, curiosamente, quien mejor activa el humorismo de lo grotesco en Sender y en la narrativa exílica. Es Max Aub quien, a la altura de 1966 y ya publicadas las novelas de Cíbola, ha anotado en su *Manual de historia para la literatura española* las novedades que la contemplación de lo folclórico ha deparado a una serie de novelistas españoles en el exilio, cuando afirma que este humor los enlaza directamente con la tradición cervantina:

El exilio de Ayala, Sender, Masip, Serrano, Poncela o Salazar Chapeda ha desarrollado una dimensión que no fue, en general, privativa de los novelistas españoles, el humor [...]. La distancia con que han podido contemplar lo inglés, lo sur y lo norteamericano se ha resuelto en una serie de obras de evidente calidad. Habría que saber si el día de mañana se integrarán a la literatura española o- no faltan precedentes- un estrecho y oscuro nacionalismo los dejará caer en el olvido (528).

En su análisis pormenorizado sobre el conjunto de las novelas de Cíbola, Collard (124-127) ya anotaba como sintomático el humorismo que se concentraba en éstas. Hallando una conexión evidente entre ciertos desenlaces trágicos y la ironía que recorre transversalmente la novela, remite el crítico a un antiguo texto de Sender, *Los Noventayochos* dedicado a la esencia tragicómica de la literatura española. La tragicomedia sería una seña por excelencia del panorama literario hispano que, según Sender, iría inspirada por el genio de Sileno, el dios de la sátira.

El *ethos* de este genio consistiría en la risa que expone la degradación moral y que revela la verdad (especialmente cuando ésta tiene un matiz catastrófico o indignante) en ausencia de un “sentido trágico de la vida”, en la hilaridad extendida por el tejido vital. De nuevo, como se deduce de la apreciación de Collard, la conexión tragicómica con los géneros del *spudogeleo*, esto es, la dimensión serio-cómica de las creaciones literarias se revela en la crítica de esta antología cuentística. En estas narraciones lo grotesco se revela desde el género de la novela breve, como un género de crisis y cambio, en el sentido de que su carácter episódico permite el desarrollo interno del personaje principal y un relajamiento de la verosimilitud en cuanto a su imaginario (Beltrán, 2021a 23).

En este trabajo nos enfocaremos en una de estas novelas, “Aventura en Bethania”, por su singularidad con respecto al resto, proponiendo su estudio en relación con la sátira menipea. Esta singularidad se refleja en torno a unos rasgos textuales de carácter fantástico-realista, la observación de la realidad desde un punto de vista distinto, la creación de dobles destronadores y el horizonte de actualidad que presenta desde una profusión de lo alegórico para la exploración de las ideas de la trama.

La sátira menipea

El nombre de este género proviene del filósofo griego Menipo de Gadara, aunque sus sátiras no han llegado a la actualidad. Para el siglo III a.C. Los valores tradicionales que se fundaban en la familia y la tierra natal no eran más que una rémora del pasado. Había gran desigualdad social y las artes institucionales buscaban la legitimación de la clase dirigente, típica del mundo clásico. La menipea nació con el designio de unificar los géneros de la risa en un género único y proponer una suerte de una alternativa a la desigualdad de la mano del mundo de la risa. La menipea, por tanto, es una crítica radical a la desigualdad histórica mediante la risa.

Las teorías sobre la esencia y el alcance de la sátira menipea difiere según los autores. No obstante, pese a la diversidad de teorías, la trascendencia de este género sería comprendida principalmente a través de criterios como los empleados por teóricos como Mijaíl Bajtín (1895-1975). Lo que parece fuera de cuestión para todos los autores, entre los que pueden citarse Frye, Kirk o Weilbolt es su heterogeneidad estructural, que en sus orígenes se adscribía a su mezcla de prosa y verso pero que esencialmente puede significar la inclusión de diferentes géneros literarios. Por su parte, Bajtín, cuya interpretación se seguirá en el presente trabajo, nos habla, no solo de la definición de este género, sino también de su origen y su evolución. El crítico ruso se fundamenta en que la sátira menipea sería un género cómico-serio que habría pervivido

tras la disolución y el colapso de su pariente serio-cómico más cercano, el diálogo socrático. De este carácter dialógico de la menipea vendría la impronta profunda que dejaría en los géneros mayores en el Renacimiento en la efervescencia del folclore carnavalesco. Debido al carácter proteico de la menipea, esta habría sobrevivido todas las transiciones de las épocas clásicas, pasando por el Renacimiento hasta la llegada de la Modernidad. Según Bajtín, su esencia es definida a lo largo de catorce características: 1) la risa en todas sus manifestaciones, 2) la libertad creadora, 3) la creación de situaciones excepcionales, 4) el naturalismo de bajos fondos, 5) la predilección por las últimas cuestiones filosóficas, 6) la coexistencia de los tres planos del universo (cielo, purgatorio y tierra), 7) la observación desde un punto de vista inusitado, 8) la experimentación psicológico-moral, 9) los escándalos, 10) el oxímoron y los contrastes, 11) la presencia de la utopía, 12) la introducción de otros géneros, 13) la pluralidad de estilos y 14) la orientación hacia las cuestiones de la actualidad.

La misión de la sátira menipea, de esta forma, tiene una vocación estética: “reunir y fundir de la manera más libre las distintas opciones estéticas de la risa” (Beltrán, 2017 299) con una dimensión histórica en el presente en marcha: “la necesidad de descubrir nuevos horizontes ante un mundo en ruinas”. El componente satírico y paródico es una parte importante de la esencia de la menipea, donde cobra gran importancia su herencia del diálogo socrático: la búsqueda de la verdad y el personaje ridículo. Esto se refleja en la figura del sabio ridículo (el *philosophus gloriosus* de Frye) un filósofo de la risa que odia la falsedad del mundo oficial y que se sitúa más allá de los límites de este. Este tiene su reflejo en “Aventura en Bethania” en el personaje de la Coyota. Personifica a la figura marginal de la chamana y remite al arquetipo del *trickster* al que alude Glenn (589), tal y como ha señalado Hansen (35) en su apreciación de esta constelación arquetípica.⁴ Este arquetipo embaucador originario del grotresco tradicional primitivo pervive como figura del grotresco moderno realista ejerciendo idéntica libertad de crítica a la del sabio ridículo (Beltrán 2020 33). La tarea de este tipo de figuras es la denuncia del mundo oficial situándose al margen de este.

La menipea se nos presenta en muchos casos desde una materialización liminal, pues transcurre “en los infiernos, en los cielos, en los prostíbulos o en cualquier sitio donde no puede existir la rutina de la vida ordinaria que se deja regir mansamente por las leyes del poder y del consenso” (Beltrán, 2017 302) Con esto, el autor se libra de cualquier atadura y puede crear libremente. Sin embargo, como señala Bajtín, también es muy relevante el componente de folclore carnavalesco o risa tradicional. La filosofía de la risa articula este género con muy diversos motivos tradicionales y carnavalescos, por tanto, es una risa vinculada al crecimiento y a la alegría. En definitiva, la sátira menipea consigue conjugar y sintetizar todos los tipos de risa: sobre todo, la risa tradicional y, en síntesis modernas de esta, sobre todo la sátira y la parodia.

Por su capacidad de penetrar géneros mayores y menores, la menipea tiene gran presencia en la Modernidad, encarnándose en géneros distintos. Debido a la novelización de los géneros, puede decirse que la menipea es un rasgo constitutivo de lo novelístico. No obstante, el simbolismo folclórico de la menipea se subsume también en géneros como la novela corta o el cuento, entre muchos otros.

La sátira menipea en “Aventura en Bethania”

El relato “Aventura en Bethania”, la séptima de las novelas ejemplares senderianas, está enmarcado en unas imprecisas comarcas sureñas entre Nuevo México y Arizona, en el contexto preliminar de las llanuras calcáreas de la legendaria tierra de Cíbola. A Bethania, pueblo abandonado y fantasmal, llega Laner, un ventrílocuo neoyorquino y sexagenario, recientemente divorciado de su jovencísima mujer, Angélica. Allí se le antoja un retiro para realizar un balance

más o menos exacto de su fracaso sentimental. La estética de Bethania es llamativamente liminal, ya que sus casas y locales carentes de personas sugestionan una atmósfera inquietante, pero con atractivo nostálgico para el rezago vivencial que experimenta el protagonista. La historia de este pueblo minero, anteriormente llamado Ágreða hasta que el consenso vecinal decide su cambio a Bethania, por su homonimia y resonancia milagrera con el pueblo bíblico, está forjada en torno a una urdimbre de magia y misterio. En Bethania tuvo lugar un milagro algunos años atrás, con motivo de una representación de “La pasión del Señor” por parte de un grupo cómico al que parte del pueblo había decidido contratar y que conmueve sobremanera a un público formado mayoritariamente por indios y mestizos. El actor que representaba a Jesús, ante el apremio de los espectadores y como por ensalmo taumatúrgico, consigue devolver la vista a un ciego.

El segundo plano teatral que evoca Sender es a través de Laner y su ventriloquia. A través de su *alter ego* Horacio, muñeco del que se ha desprendido quemándolo y lanzándolo a un río, la ventriloquia proyecta espontáneamente su voz y la de diferentes hombres que Laner sospecha que han sido amantes de Angélica, a través del cual se pone al tanto al lector de la personalidad vulgar del divorciado y sus mezquindades. Laner actúa como un “efímero demiurgo” en este artefacto teatral, ya que estos personajes con los que dialoga son en realidad sus propios fantasmas, devolviendo una única e inquebrantable imagen de un hombre incapaz de superar su situación.

Dominado por cierta sensación de azar que ejerce de contrapunto a su abandono teleológico, Laner conoce a la Coyota en una ocasional salida en coche por Bethania, personaje responsable de su “deconstrucción axiológica e identitaria” (Moro, 2022 162 La vieja proporcionará a Laner un bálsamo letal con el que al protagonista se le ocurre impregnar un sello por el dorso para mandárselo a Angélica, de forma que ésta tenga que mojarlo con su saliva y caiga envenenada. Más tarde, esta vieja le explicará la profunda razón que subyace detrás de esta artimaña y el consecuente efecto placebo, que consiste en librarse de su rencor “matándola” de su memoria.

Lo grotesco gira alrededor de dos polos, la agresividad y la risa. En la sátira menipea moderna se encuentra la fusión de una crítica que tiene como horizonte la actualidad más cercana con el simbolismo, de modo que la risa de “Aventura en Bethania” es una risa jocosa, carnavalesca como resultado de esta juntura. La risa de la plaza carnavalesca se rige por un principio de unidad orgánica, de un solo mundo encapsulado y alejado de las jerarquías, en el que se elimina temporalmente todo lo determinado por el mundo de la desigualdad. Esta relación configura un mundo “lleno de risa y muerte [donde] la risa reina asediada por la crueldad” (Beltrán 267). La relación con la percepción carnavalesca del mundo se pierde casi por completo en la parodia formal de la Modernidad, ya que el individualismo que la caracteriza es incapaz de percibir el efecto regenerador de la risa. En “Aventura en Bethania”, como se verá a continuación, el proceso carnavalesco se literaturiza en un contexto contemporáneo completamente atravesado por la ambivalencia apuntada por Bajtín, especialmente por la incorporación de la acción carnavalesca por excelencia: la entronización y posterior destronamiento del rey del carnaval.

El pueblo de Bethania será el lugar topográfico donde tendrá lugar la representación diegética de la entronización-destronamiento en dos ocasiones; la primera, en el actor y ejecutor del milagro quien huye del pueblo por el acecho y la idolatría de las gentes; la segunda en el protagonista objeto de la sátira y sus mediocres valores, en quien cristaliza la energía irónico-burlesca del personaje embaucador de la Coyota. En el segundo caso, el protagonista debe “morir” metafóricamente, tras una prueba purificadora que le haga superarse a sí mismo, tal y como se deduce del esquema de Eliade (1956 150) del ciclo de nacimiento, muerte y resurrección. Esto es, el hombre muere para dar lugar a uno nuevo quien es, según la cultura que se trate, un hombre

recién llegado o neófito. Según Turner, la liminalidad ritual encuentra al “pasajero” en una situación que ha estado vinculada tanto a la muerte como al hecho de estar en el útero (101).

El pueblo es, por tanto, el proscenio de esta deconstrucción, como un purgatorio que irá adquiriendo una representación material que es paralela a la atormentada personalidad del protagonista. Como lugar en el que protagonista intercambia características propias con el medio produciendo uno de irrealidad, será el símbolo de esta soledad artificial, en un asedio del protagonista y la crueldad de sus fantasmas importados del mundo moderno. Por medio de alegorías y gracias a flexibilidad del tiempo en el relato se hace perceptible el nivel de hostilidad que asedia al hombre en el seno de la sociedad moderna, auténtica generadora de sus perversiones, en quien recae la culpabilidad y no tanto en la humanidad del hombre. En los análisis críticos de la obra no ha habido muchos análisis sobre la risa, normalmente desprestigiada, centrándose más en aspectos referentes a la teatralización. Aquí se analizará la novela breve en el despliegue jocoserio que da lugar a la sátira menipea, en su orientación a la actualidad y al binomio grotesco de crueldad y risa.

Al ser este un género serio-cómico, la *risa* es la primera característica de la sátira menipea y esta puede tener muchas formas. Como ya se ha indicado, el contenido paródico está estrechamente ligado a la creación del “doble destronado” lo cual sitúa a “Aventura en Bethania” dentro del complejo de lo carnavalesco de cuña renacentista. En lo que respecta al contenido paródico como relación intertextual entre obras literarias por una copresencia de una en otra y de una reinterpretación en términos paródicos, este se encuentra representado en el drama paródico preliminar de la novela. Esta parodia en la que el pueblo encuentra su nuevo mesías y redentor en el actor principal de un grupo de cómicos participa en la creación de este “mundo del revés” (Bajtín 186) tan típico del carnaval, en el que la risa va dirigida a instancias supremas y que presagia un profundo cambio cultural; de hecho, el sacerdote del pueblo, representante de una religión autoritaria no es tomado en serio en el cosmos de inversión creado por Sender.

En este mismo orden, la parodia afecta también al referente hipertextual del milagro que es el propio episodio evangélico; hay continuas inexactitudes históricas en orden topográfico que sitúan el episodio de la Pascua, con referencias a aves en un contexto americano. Por ejemplo, personajes como el mendigo que recupera la vista o la Coyota se refieren a un apócrifo “Cristo de los faisanes”, que tiene su correspondencia en una imagen en tamaño natural en el que el Hijo del hombre habría vuelto de cazar con dos faisanes que habrían ido a parar a una imagen en tamaño natural de la iglesia de Bethania. En este sentido, Sender añade al contenido paródico un contenido fuertemente crítico que se desarrolla de forma sutil. En el ejercicio de la facultad paródica, se interpretan burlescamente diferentes referentes literarios.

A través del retablo teatral merced a las habilidades de ventrílocuo de Laner, el narrador parodia el duplo conceptual del amor y del suicidio, cuando éste amenaza con quitarse la vida en caso de que Angélica se decida a abandonarlo. Además, este uso paródico alcanza a la aventura de Laner en sí misma, al suponer éste que sus errancias le proporcionan las máximas cuotas de libertad; la sensación falsa de libertad es, por tanto, parodiada en el sentido de que implica la ruptura previa del lazo cordial que unía a Laner a la sociedad y que otorgaba sentido a su vida. Por otro lado, los referentes que toma Laner en sus parodias son principalmente sus rivales con el objeto de exorcizar sus demonios a través del cinismo. En este contexto, la risa se deslinda de la sociabilidad para convertirse ahora en un individualismo narcisista, típico del ensimismamiento (Beltrán, 2018 236).

Por otro lado, la concentración de la ironía y la sátira son más evidentes en el personaje de la Coyota a través de la doble voz del *trickster*, ya que las implicaciones lingüísticas del *trickster* tienen importantes consecuencias ideológicas:

tricksters destabilize dominant orders by actively exploiting ambiguity, by speaking with the double voice of ‘signifying’, and by playing other sorts of language games. This opens a dialogue with power, highlighting the instability of social orders” (Salinas 150).

Los términos yuxtapuestos de lo risible y lo trágico de lo grotesco se plantean desde un nuevo código moral. Esta síntesis se resuelve bajo el formato de la sátira mediante el ridículo de los vicios que conforman la atrofia y los corruptos hábitos y valores occidentales de Laner, ya que estos se reconocen y se proscriben como paralelos y moralmente inferiores a los valores desarrollados en el contexto cibolense. En lo que respecta a la mera mofa o burla, esta tiene en la novela referentes tanto literarios como reales. Un ejemplo de este último es el cuadro que Laner encuentra en el salón de sesiones de la abandonada casa consistorial “Laner vió que era la fotografía de un presidente de la república, Coolidge. Con un gorro de indio de plumas. Una cara no muy inteligente, la verdad” (276).

El segundo rasgo de la menipea es la *versatilidad imaginativa* en detrimento de la verosimilitud. Sender muestra esta versatilidad, sobre todo, al incluir al personaje de la Coyota en el arquetipo tramposo del folklore al que remite su apodo. En su prosopografía se perfilan algunas reminiscencias de la imagen del chamán cazador-recolector quien, como entidad liminal que ejerce de puente entre dos mundos, comandaba a los espíritus a través de alterados estados de conciencia para curar, encontrar presas o dar consejos. Su carácter astuto y engañoso que embaucan por completo a Laner remiten al *trickster*. No obstante, los efectos reales de estas condiciones paranormales no tienen efecto alguno en los sucesos del episodio, con la devolución a Laner de la carta. Al obliterar estos efectos el relato permite una exégesis realista pero el mundo ficticio acusa por completo la falta de verosimilitud.

En la focalización de la Coyota como personaje a lo largo del relato, los actos que se registran a continuación pueden agruparse dentro del complejo del éxtasis chamánico (Eliade 1976) y caracterizan al personaje decisivamente como chamana. El más notorio de éstos y el que mejor evoca la idea de umbral entre dos mundos es el conocido como *separación del cuerpo y el alma*. A las pocas noches de su llegada a Bethania, desde la casa abandonada en la que ha decidido instalarse, Laner oye hablar en la lejanía a la Coyota y la *walkiria*, la mujer que regenta la gasolinera a las afueras del pueblo y antigua vecina de Bethania, quien en su extravío por Cíbola le había sugerido a Laner la idea de adentrarse en el pueblo. En el diálogo entre las dos mujeres se hace mención a la naturaleza circundante y la edad de los cactus de los caminos desérticos del poblado:

—Yo—decía la walkiria—creo que éste es el año mil.

—Si fuera verdad no estaría el suelo alrededor de Bethania poblado de flores y hierbitas del señor que es una bendición.

—Perdona, pero yo no veo ninguna. No he visto ni una sola flor.

—Hay que ponerse en cuclillas y mirar el cacto, la hierba, el cardillo, la salvia. Todo tiene su florecita, el cacto también— ¿No has visto que en Bethania hay flores grises? (244-245).

La naturaleza en este fragmento queda realzada con cualidades participantes y restaurativas. En ello radica la cualidad liminal de la Coyota, en la que su retiro físico y psicológico a esta dimensión vegetal plantea un umbral intermedio que permite la permutación de características entre la naturaleza y la realidad humana, sintomático la atmósfera mágica en Cíbola. Esta separación encarna a un ser liminal que se sitúa entre el mundo sacro y el profano. El mundo que se abre ante sus ojos no es sino la regresión al estado del hombre espiritual arcaico del que nos habla Eliade y es reveladora de la naturaleza chamánica del personaje quien, vía autosugestión, recupera la existencia de una época primordial y de un tiempo mítico (Eliade, 1974 180). Nos hace imaginar un lugar de vida fundamental. De esta manera, su conciencia se remonta a este indefinido tiempo primordial, cuando los humanos y otras formas de vida no se encontraban separados.

La *separación del cuerpo y el alma*, dentro de las funciones del éxtasis chamánico, es un estado liminal que ha sido considerado como pivote de la profecía. La Coyota supuestamente posee el don de la *adivinación*. Su praxis incluye el uso de pelos de caballo (Eliade 1976) para la vivisección de pájaros con cuyas entrañas hará “adivinations y medicinas” (277). Por otro lado, la Coyota demuestra su clarividencia al adivinar la destinataria de la carta del sello y su supuesta muerte. En principio, el atributo está relacionado con el complejo del éxtasis chamánico, pero el autor lo utiliza como un motivo en clave irónica, ya que el hecho Laner haya podido ser escuchado a través de su ventriloquia crea una posibilidad de explicación racional para su supuesto poder, aunque no certeza. La difidencia ante estos poderes pasa por los surcos del doble tamiz con el que el autor filtra el sentido “alegórico” y “literal” del agujero sobre la muerte “figurada” de Angélica en la conciencia de Laner.

La fantasía se canaliza a través de *las situaciones excepcionales*, lo cual constituye el tercer rasgo de la sátira menipea, tiene el objetivo que se hagan evidentes las reflexiones filosóficas que se hayan ocultado. En ella, la fantasía más audaz e irrefrenable y la aventura se motivan, se justifican y se consagran interiormente por el propósito netamente filosófico de crear situaciones excepcionales para provocar y poner a prueba la idea filosófica, la palabra y la verdad plasmada en la imagen del sabio buscador de esta verdad. (Bajtín 168)

La fantasía y los elementos paranormales que hacen avanzar la aventura se entrecruzan en el relato tanto en la narración principal como el relato milagroso que la precede, provocando la ruptura de marco temporal como todos los misterios que caracterizan a este poblado. El factor de lo milagroso en la obra obedece a la libre invención de Sender. La intervención de lo sobrenatural se vincula a la de un orden establecido y codificado (el cristianismo), pero el elemento extraño es asumido por el poblado, si bien esto se interpreta desde una concepción heterodoxa y ecléctica de las conciencias del poblado mestizo.

En lo que respecta al elemento fantástico en el nudo central a la aventura de Laner este se localiza el ritual para envenenar el sello que arrebatará la vida a Angélica realizado en la casa del indio hispanizado Ramón Santo Domingo, un conocido de la Coyota que habita en un poblado indio en los alrededores de Bethania. Consiste en mojar el dorso de un sello con un líquido misterioso procedente de una pequeña calabaza, invertida varias veces. Ya seco, el sello retiene su poder mortífero pues “la persona que moje este sello con su lengua no volverá a escribir otra carta” (262). La práctica global tiene la apariencia de ser un truco de magia simpática para provocar en Laner una supuesta curación mediante efectos de placebo que recaen dentro de los usos benignos del engaño típicos del chamán a sus pacientes según recoge Hansen (91).

La duda acerca de la originalidad sobre poderes mágicos de la Coyota no llega nunca a despejarse. En consecuencia, la realidad de los poderes paranormales de la Coyota es tangente a los fantasmas de Laner, ya que la difidencia ante estos está pasada los surcos del doble tamiz con

el que el autor filtra el sentido “alegórico” y “literal” del agujero sobre la muerte “figurada” de Angélica en la conciencia de Laner.

La cuarta característica de la menipea es la aparición del *naturalismo de bajos fondos*. En una estética seria esto se traduce en contextos groseros y de mal gusto, pero desde la risa es posible apreciar ese simbolismo grotesco de crueldad y risa que aporta su reflexión y crítica sobre la actualidad:

Una particularidad suya muy importante es la combinación orgánica de la libre fantasía, del simbolismo y a veces de un elemento místico-religioso con un naturalismo de bajos fondos sumamente extremo y grosero (...). Las aventuras de la verdad en tierra tienen lugar en los caminos reales, en los lupanares, en los antros de ladrones, en cantinas, plazas de mercado, en las cárceles, en las orgías eróticas de los cultos secretos, etc.” (Bajtín 168).

Esta característica tiene una limitada presencia en “Aventura en Bethania”. La libre fantasía y las situaciones paranormales están muy vinculadas al elemento contrastivo indio y a toda su simbología. Esto se manifiesta a través de una vida de pobreza extrema en el caso del poblado indio, cuya incomodidad y vida rutinarias incomodan a Laner. La Coyota también representa la misma condición de pobre en solemnidad. No obstante, el auténtico naturalismo sucio solo se plantea desde la memoria, en cuanto al pasado macabro de Angélica. Esta conjunción de imágenes no hace avanzar realmente la “aventura”, sino que brota del *horror vacui* de Laner en su soledad en el pueblo.

El quinto rasgo bajtiniano consiste en el énfasis sobre las *últimas verdades de la vida*, con una tendencia especial hacia la visión universalista y la contemplación de la naturaleza humana:

La audacia de la fantasía y la invención se conjugan en la menipea con un universalismo filosófico excepcional y con una extrema capacidad de contemplación del mundo. La menipea es el género de las “últimas cuestiones” y en ella se ponen a prueba las últimas posiciones filosóficas, y tiende a proponer los discursos y actos extremos y decisivos del hombre. (Bajtín 169).

El universalismo es la coordenada que orienta las novelas de Cíbola, tanto las refundiciones de Mexicayotl como las cinco novelas nuevas, en los que se ha hecho patente la integración completa de la tierra y las convivencias americanas. En lo que respecta a Laner, los ecos y recuerdos de la población que habitaba Bethania estimulan la introspección de Laner sobre su vida, su carácter controlador y absorbente y los celos excesivos hacia su mujer. La novela corta se presta a un análisis agudo sobre la desintegración social y la falsa sensación de libertad. En este caso, cobra especial importancia los apuntes de Collard (2016) sobre la *hombria* senderiana, como verdad última y consustancial que precede a los mecanismos de construcción de identidades, y como tal, de significados que rodean y que, a la vez, bordean y cartografían al hombre y su lugar en la sociedad. Es mediante la inteligencia y el contacto con la verdad última, que encadena su pasado mineral, vegetal y animal, con los ganglios desprovistos de toda moralidad, la única que posibilita una religión nueva o un nuevo arraigo del hombre con el Cosmos. Bajo esta conciencia de la unidad puede entenderse la lección de la Coyota, quien entrega a Laner “la verdad última de todas las cosas que se queda siempre oculta detrás de toda la realidad” (271) esto es, aceptando el elemento más primitivo y pulsional inherente a todos los seres humanos.

El sexto rasgo es la división de *la estructura narrativa en tres planos: cielo, tierra y purgatorio*. Este es uno de los puntos con mayor representación en “Aventura en Bethania”, si bien la existencia de estos tres planos no se vislumbra de manera proporcional y, en el caso del infierno, solo se designe a través de recursos topográficamente, a partir de recursos retóricos. En el caso del plano celeste este se designa a partir de los eventos sobrenaturales tratados de manera preliminar en el “Milagro de Bethania”, en la que lo maravilloso forma parte de las leyes del mundo ficticio creado por el autor, dentro de la urdimbre de magia y misterio que gobiernan Cíbola, las cuales no tienen correspondencia con el mundo real del que procede Laner. El mendigo ciego que parodiaba el episodio evangélico de Bethania es el primero en dar cuenta de esta dimensión celestial, cuando después de que el actor lo haya bendecido, expresa con un tono supremamente convincente estar contemplando este orden sobrenatural “—Estoy contando los ángeles. Uno a la derecha, otro abajo, el tercero atrás. Encima hay un puñado de estrellas y el gran Dios, en medio rezando el rosario.”(231). El relato, por tanto, establece la existencia de dicho elemento sobrenatural sin apenas presentarnos la vacilación sobre los elementos extraños que podrían comportar una posible explicación racional, con la eventual recuperación de la vista del ciego, en tanto en cuanto la sugestión y el alborozo por el hecho milagroso ocasiona el cambio de nombre de Ágreda a Bethania.

En lo que respecta al plano del infierno, este se presenta desde un imaginario cuya génesis se encuentra en el gusto de Sender por la incongruencia, ya señalado por Resson (38-39) Este se hace ostensible a partir de una visión “intersticial” que atisba los elementos arcanos de la existencia los cuales erosionan de manera monocular el “realismo de las apariencias” que representa miméticamente los hechos físicos, divorciados y carentes de verdades metafísicas. La presencia de lo infernal se encuentra en el *topos* de Bethania, ya que se trata de un pueblo fantasma y como tal, deshabitado a la vez que un paisaje árido y desierto continuamente azotado por el viento. Los elementos que se perciben en el entorno se asocian a la red de conexiones que en épocas medievales un *locus horroris*: un lugar yermo (no cultivado), aislado y deshumanizado, siempre a merced de las fuerzas inclementes y caóticas del medio.⁵ La génesis de estas connotaciones, que se halla en el sintagma veterotestamentario de *vasta solitudo* refuerza aún más la idea de Bethania como lugar infernal.

Por otro lado, es también un lugar de transición o liminal, que se corresponde con la condición de desajuste vital de Laner. El lugar representa este apartamiento de Laner en su individualidad para reflexionar sobre su humana condición gregaria- El mecanismo del enclave topográfico de Bethania está sujeto a una ambivalencia inherente; si bien éste genera respuestas de parente placidez y de quietud como lugar de retiro propicio para la conversación íntima de Laner activa simultáneamente el efecto contrario, la de una inquietud latente que subraya la incongruencia del lugar “Cuando estaba en Nueva York o en cualquier otra ciudad [...] dejaba el coche en la calle sin cuidado. Junto al desierto, la soledad le parecía peligrosa sin saber por qué.” (243). De esta sensación inquietante que presagian la necesaria desposesión de Laner de su vulgar personalidad participan también otros personajes. Además de la coyota se encuentra otra mujer, motejada por el autor como “walkyria” que trabaja en la gasolinera cercana a Bethania y de quien recibe indicaciones para adentrarse en el pueblo. Su caracterización evoca a seres mitológicos que conectan el espacio con el averno. Al inicio de la novela señala a Bethania como “un buen lugar para melancólicos divorciados”(197) la cual parece “más apta para despojar a los muertos después de una batalla que para dialogar con turistas desorientados” (196). Con la adivinación de la condición de Laner parece establecer ya un presagio la transformación al que el psiquismo de Laner estaría abocado a llegar.

La séptima característica que incorpora la sátira menipea es *la fantasía experimental*, que lleva a una forma de representación inusitada o particular, frecuentemente al servicio de un objetivo crítico:

En la menipea aparece un tipo específico de fantasía experimental totalmente ajeno a la epopeya y a la tragedia antigua: la observación desde un punto de vista inusitado, por ejemplo, desde la altura, cuando cambian drásticamente las escalas de los fenómenos observables de la vida” (Bajtín 170).

Si el breve relato del milagro del inicio consigue convertir lo teatral en la realidad, este no tiene otro objetivo que anticipar al lector el meollo del verdadero relato, que es la soledad y la falsa sensación de libertad de un individuo moderno relatado desde el expediente del fracaso matrimonial de Laner. En este percibimos el protagonismo de la literatura ensimismada desde la creación de un espacio interior que amplifica los ribetes de su personalidad.⁶ Angustiado por su vejez y su soledad, Laner a merced de sus competencias de ventrílocuo, reconstruye en los lugares deshabitados de Bethania (una casa deshabitada, un bar, la casa consistorial) por los que deambula su historia personal de celos y mezquindades.⁷ La fórmula de la asunción de la culpa y la resolución verbalizada permiten la observación de la realidad desde un punto de vista distinto, en este caso desde la percepción de Laner, información que se proporciona al narratario de manera discontinua y sesgada el ventrílocuo.

Como apunta Mainer (338) este artefacto teatral es el medio para explorar la dimensión gnoseológica de la crisis de Laner, que en este relato se vehicula desde la alegoría. La desintegración social y mental sintomática de las errancias de Laner permiten ya en el pueblo el acto simultáneo del conocimiento sobre su conciencia, en la que la subjetividad de Laner opera para ver las cosas desde un punto de vista distinto. La arbitrariedad que acompaña este doble acto produce la inversión entre sujeto y objeto, ya que ambas entidades quedan “eternamente sometidas como “objetos” de contemplación de la escena alegórica” (Benjamin 231). Apoyado al borde de una mesa en la casa consistorial, más o menos consciente después de cometer el crimen del sello que arrebató la vida a Angélica, Laner experimenta desde toda la altura de su soledad una alucinación que consiste en ver las manos de sus rivales, incapaz de distinguir entre las propias y ajenas:

Creía ver tres pares de manos a cada lado de la mesa como si estuvieran los rivales presentes y sentados alrededor de una reunión razonada y grave. [...] miró con desdén aquellas manos amigas y enemigas. Para verlas tenía que tener las suyas apoyadas al borde de la mesa” (276-277).

La soledad es por tanto el catalizador de esta expresión de la conciencia, a través de vistas panorámicas. En la visita a la iglesia de Bethania, a la que acude Laner a confesar su crimen, desde un púlpito, a unos feligreses inexistentes, le sorprende la sensación de ver personas entremezclándose con el entorno desértico de los alrededores “le gustaba la idea de dirigirse a toda la aldea de Bethania y creía verla reunida allí. Las caras tenían el color de la aldea y el desierto. Cactus polvorientos. Barro gris. Miraban y no decían nada” (275). En otro momento, con su espíritu inoculado por el abandono y de derrota vuelve a operar esta visión desde arriba, en el que el hombre se ve a sí mismo como un insecto: “Algunos insectos se pusieron a volar en torno a la lámpara y uno cayó al suelo con las alas quemadas. Viéndolo arrastrarse pensaba: así somos los

hombres, desnudos, con las alas quemadas y arrastrándonos sobre el vientre lleno y el sexo insatisfecho.” (269).

En octavo lugar, Batjín habla de la *experimentación psicológico-moral*, la cual da lugar a personajes en estados mentales de locura o patológicos. En “Aventura en Bethania” el ejemplo principal está en la intrahistoria de Laner, así como en su etapa de aislamiento total y metafísico en el pueblo. La dejadez vital de Laner por Bethania está estrechamente vinculada a su situación de agónica soledad que adolece por su condición de urbanita moderno. Su aislamiento en el pueblo, más que un distanciamiento de lo social como una vía para trascender sus problemas, representa en realidad una mengua interior. Esta soledad se manifiesta en una expresión de pánico en la confrontación de la realidad y en la relación con los demás que bascula “el desajuste sea con su vida anterior, a la que ya no puede regresar inmutado, sea con el mismo entorno de Bethania, hostil-en la percepción de Laner- a integrarse con el recién llegado” (Moro 165). Esto queda reflejado mediante la destrucción de su muñeco favorito Horacio, que según Laner “era un lazo que le ligaba al pasado” y que expresa la sensación de que los vínculos que le unían a alguna totalidad se han disuelto casi por completo.

A través de la voz de su antiguo muñeco se expresan mediante monólogos los estadios de la desintegración social de Laner que va de la mano de su desintegración mental “Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental (Fromm 39). Ambas, vividas inconscientemente, jalonan su psique manifestándose en su racionalidad “Luego recordó que en alguna parte había leído que los hombres de genio cuando están solos hacen a veces cosas infantiles. “¿Seré yo un hombre de genio?” (271). Esta deriva existencial intenta contrarrestarla Laner a toda costa, generando una vana esperanza metafísica de autoconstrucción para complementar dicha dejadez.⁸ No obstante, pronto cata la debilidad de su propia voluntad cuando escribe a Angélica para despertar sus celos en la que afirma estar asediado por mujeres hermosas o gente adinerada. Como sometido a alguna clase de determinismo, su ser sufre constantes ráfagas de resentimiento hacia todo lo que le recuerda lo que es por naturaleza y que lo determina como hombre real en la historia, especialmente lo que toca a sus atributos físicos, los cuales le sitúa en clara desventaja frente al resto de sus rivales. Para resarcirse del desequilibrio provocado por la realidad, Laner se impone la vulgaridad como norma:

Salí de Nueva York voluntariamente, humildemente y sin protesta. La belleza de lo humilde suscita a veces lo extraordinario. Tus amigos querían ser superiores, seductores, excepcionales, únicos. Bien, yo no quería ser más de lo que era y mi heroísmo estaba en mi deliberada vulgaridad (253).

Más tarde, en una ventriloquia improvisada, con las voces de Angélica y Maurice se nos descubre el hecho de que Laner había amenazado con suicidarse en caso de que Angélica se decidiera a abandonarlo. De esta manera, tanto la sucesión de momentos biográficos (anecdóticos y artificiosos por estar sesgados por las palabras de Laner) como lo incongruente de la condición extraviada de Laner en Bethania refrendan su nivelación al cadáver ya que “solo así en cuanto a cadáveres, pueden ser admitidos en la patria alegórica (Benjamin 214).

El noveno rasgo son *los escándalos*. La mayor parte de los escándalos que acaecen en Bethania transmitidas desde la analepsis del narrador o las retrospectivas de la Coyota son tangentes con los momentos biográficos que rememora Laner en el pueblo que se refieren a Angélica, en el sentido de que pertenecen a la memoria individual y colectiva y no constituyen un

vector para los sucesos de la historia, sino que ejercen de marco de esta. En ambos casos hay referencias a actos inmorales, ya sea que chocan con la ética personal o con la estructura normativa de la sociedad cibolense/estadounidense o están atravesados por personas con pasados oscuros, condenados a muerte y hasta mendigos. En lo que se refiere a las analepsis del narrador, el principal escándalo se encuentra en la misma parodia del milagro de Bethania, el cual divide el pueblo en dos mitades a favor y en contra de la representación dramática, debido a que el actor principal que iba a interpretar a Jesús vive en concubinato con una mujer lo cual choca con las posiciones más conservadoras del pueblo y del sacerdote a cargo, si bien la curiosidad de la otra mitad se impone eventualmente. El tumulto provocado por el milagro con la idolatría del actor supone también una situación escandalosa que conmociona la vida llana del pueblo minero.

En la retrospectiva de la Coyota se mencionan sucesos diacrónicos de la vida en Bethania; en cierto momento se detiene para contar la historia de un fugitivo condenado a muerte. La magnitud del doloroso sacrificio del fugitivo parece adquirir un significado de dimensión religiosa y colectiva al producir una suerte de nuevo nacimiento en su verdugo, el *sheriff* del condado y que, de paso, sirve para consolidar la confianza con un todavía aprensivo Laner: Añadió que en Bethania pasaron muchas cosas, unas buenas y otras malas. Antes de que hubiera aeroplanos y *sonofbiches* americanos. Un día la justicia condenó a muerte a un hombre y cuando lo colgaron en la placita de Bethania cayó a la tierra de pie porque la cuerda era demasiado larga. No se hizo daño. Pero el *sheriff* lo brincó encima, lo derribó y tiró de él por las piernas hasta estrangularlo. La Coyota decía que mucho después, cuando el *sheriff* era viejo, en el aniversario de la ejecución encargaba todos los años una misa y la pagaba de su bolsillo en sufragio del difunto. Estaba arrepentido (264).

En lo que respecta a Angélica, su pasado escandaloso como nieta de una *madame* de prostíbulo y su trabajo como maquilladora de muertos está unida al cuarto punto, que habla de la representación de bajo y lo corporal a través del ambiente de los bajos fondos. El décimo rasgo es la aparición de *oxímoros*, *contrastos* y *paradojas* que recorren también toda la novela breve. En muchas ocasiones, ellos también son parte de la dinámica grotesca risa-crueldad que caracteriza este género jocoserio. “La menipea está llena de oxímoros y de marcados contrastes: hetaira virtuosa, libertad verdadera del sabio y su situación de esclavo, emperador convertido en esclavo, caídas purificaciones morales, lujo y miseria, noble ladrón, etc.” (Bajtín 172). En esta menipea, la acumulación de paradojas sirve en primer lugar para erosionar la transfigurada imagen de Angélica que prescribe toda alegoría. Angélica encarna la belleza y la delicadeza, actúa como símbolo del Ideal femenino rastreable en otros textos senderianos. El hecho de que Laner la describa como “una mujer exquisita, succulenta, impoluta” (236) implica que el binomio exquisita y succulenta del oxímoron, en sentido impúdico-figurado se inserte en el tercer concepto de impoluta revelando la auténtica materialidad de la joven. Angélica, que era virgen cuando Laner la conoció, estaba empleada en una funeraria como maquilladora y Laner, un viejo verde, la ha contemplado como el eslabón perdido por medio del cual ponderar su propia estimación frente al resto de competencia masculina.

La Coyota, por su parte, sería ese sabio que, gracias a sus conocimientos, lleva una vida relativamente cómoda en su vida de pobreza y marginación, mientras ejerce de curandera y chamana para la comunidad. Además, por poseer supuestamente poderes paranormales como la adivinación, la profecía y la comunicación con espíritus, el personaje tiene un aura de paranormalidad que le dota de carisma, el cual era la fuente primordial de la autoridad en sociedades preburocráticas. Como explica Max Weber, a medida que las culturas se vuelven más racionalizadas, con la estandarización de los procesos y la emergencia de instituciones burocráticas

los milagros y la magia (por ejemplo, el control manifiesto sobre poderes paranormales y sobrenaturales) se suprimen y el carisma se atenúa. La Coyota se siente privilegiada de haber vivido en los tiempos en que el pueblo estaba habitado por mineros, cuando aún no se ha producido el advenimiento de la mecanización y la influencia de la tradición y su actividad de chamana no había retrocedido tan considerablemente ante el avance occidental.

El adjetivo ridículo que especifica a este sabio se explica en la novela en relación con la racionalidad y los valores de Laner, que nunca ha logrado estar cómodo ante el modo de vida indio; incomodidad que manifiesta cuando la Coyota menciona campos floridos en los alrededores desiertos. En ello radica la cualidad liminal de la chamana que la hace hipostasiar elementos de este último en su conciencia primitiva para la cual, según Eliade, las distinciones “personal e impersonal/corpóreo e incorpóreo” (I, 47) no tiene un significado claro.

Este juego de doble voz vuelve a tener lugar en la mencionada casa consistorial de Laner. En el punto álgido de su paroxismo respecto al crimen cometido, Laner vuelve a preguntarse qué manos son aquellas que han provocado mayor placer a Angélica lo cual delata las distintas formas de anomia que aún conviven en su personalidad. De súbito, la Coyota acerca el saltamontes a la mesa:

—Anda, dile a este señor forastero donde están esas *manos*.

El insecto, como un minúsculo hombrecito vestido de frac, mostraba su vientre y cerraba la boca—una sombra parda que aparecía y desaparecía casi rítmicamente—.
(278-279).

La imagen “contemplada desde arriba” del hombre como insecto se actualiza aquí sutilmente mediante la paradoja, humanizando al animal y animalizando al personaje, siguiendo caminos paralelos a los temas del fondo común del *folklore* donde es común presentar figuras o roles animales con el ánimo de degradar o producir un efecto extraño, rasgos que también hereda la sátira. El juego satírico de doble voz reincorpora de manera casi idéntica este imaginario grotesco como una herramienta para la crítica social, en la que se cuestiona la resistencia y el ensimismamiento de Laner quién desde el principio del cuento rechaza que el individuo y el colectivo estén mutuamente incluidos y en el que percibe al resto del entorno como permanentemente hostil hacia él. Al recobrar su alivio psicológico, mas abortada su verdadera redención, la Coyota explica a Laner “El sello trajo la mala y la contramala. Soñada la muerte, curado el relajo. Mister—añadió jovial—¿no sabe que hay males que traen *venturas*?” (281). El uso de la forma arcaica refleja de una manera cómica el dinamismo existente entre los polos opuestos (Bien-Mal, Orden-Caos). El comentario metaléptico de la Coyota es un discurso a doble que refleja la faceta más ética del arquetipo debida al ingenio que desencadena el que éstos opuestos hayan entrado en equilibrio.

La décimo primera característica, la *presencia de la utopía* es una variable cuyo alcance resulta difícil de determinar en el caso de “Aventura en Bethania”:

La menipea incluye a menudo elementos de utopía social que se introducen en forma de sueños o viajes a países desconocidos; a veces se transforma directamente en novela utópica (Bajtín 172-173).

El enclave mítico de Cíbola que emana el mundo simbólico-cultural al que acceden los blancos actúa de imaginario con el cual el hombre sueña con otra realidad que le alivie la carga de la

realidad cotidiana. La ensoñación actuaría como un posible catalizador para el cambio, al despertar esa virtual facultad del individuo de rebelión frente a la realidad pedestre. Este imaginario en esta versión utópica y disidente cobra especial fuerza en otros personajes de las novelas de la antología, cuyo hastío o desasosiego frente a la realidad los conecta con los grupos tribales indios, posicionándoles como generatrices para un nuevo tipo de humanidad.⁹ Frente al desencantamiento y la racionalización del mundo que caracteriza a las sociedades industriales y el fracaso de las ideologías de la modernidad, el imaginario utópico se configura, por tanto, desde el simbolismo primitivo de Cíbola. En el caso de “Aventura en Bethania” la idea del viaje está delimitada en las errancias de Laner; el interés por los modos indígenas de curación, mitología, arquetipos y símbolos parecen coincidir con esta crisis epistemológica sintetizada en la búsqueda de un nuevo imaginario para la utopía en la búsqueda de los occidentales de lo que se ha descrito como el surgimiento de la conciencia ecozoica. La posmodernidad y el deconstruccionismo terminan con las representaciones de cierre. A pesar de este horizonte utópico, la redención de Laner queda abortada por la imparable desintegración de su personalidad y su continuo falseamiento de las relaciones sociales.

La décimo segunda y décimo tercera características son los *géneros intercalados* y la *pluralidad de estilos*. “Aventura en Bethania”, está ciertamente atravesada por la teatralización, que se configura en el doble retablo, el preliminar y el recreado de facto por Laner en los lugares que dispone a su alcance (la casa abandonada, el bar, el edificio consistorial, etc.). En cuanto al personaje de la Coyota, se encuentra la inclusión del género anecdótico de la tradición oral nativoamericana. Este espacio, como asegura Moro es “un espacio heterotópico” una “síntesis de todos los lugares concretos o inventados que la conversación con los desdoblamientos de su inconsciente acarrea” (Moro 162) de ahí que Laner retome sus venganzas hacia sus rivales en los días en los que se ganaba la vida como ventrílocuo, gracias a lo cual refleja los estilos de habla, en los idiomas y los dialectos de cada uno de sus rivales (el francés Maurice, el *bulldozer* británico Harry, etc). En otros casos, refleja el idiolecto de otros personajes que ni siquiera tienen entidad propia para rellenar los lugares faltos de presencia, lo que le lleva a reificar a un *barman* gordo, sugestionado por los elementos de la decoración como las litografías del bar al que acude, para sobrellevar mejor su soledad. Por otro lado, la anécdota del *sheriff* por parte de la Coyota en el poblado indio donde tiene lugar el ritual de envenenar el sello, a pesar de estar narrada en estilo indirecto, nos recuerda a las narraciones orales de la literatura nativoamericana en las cuales ciertos inicios o finales de relatos van unidos a la llegada de los blancos: estos suelen representar “The ending of peace and primal unity and the beginning of loss and division” (Gray 5).

El próximo encuentro entre Laner y la Coyota tiene lugar en la iglesia de Bethania a la que el primero acude, después de haber enviado a Angélica la carta con el sello venenífero y obedeciendo a una imperiosa necesidad de confesar su “crimen”. Al sorprenderlo en el púlpito ante un público vacío e imaginario, la Coyota parece volver a referirse a la moraleja del relato del *sheriff* de marras, rompiendo de nuevo con el patrón de expectativa tradicional entre vencedor-vencido: “No se apure usted, que en esta tierra la gente hace cosas raras también, de vez en cuando. Cada cual tiene sus cabales, gracias a Dios, pero alguna vez el más fuerte tropieza” (272). Esta afirmación puede leerse como una interpretación sobre la propia historia, en un ejemplo claro de literatura metaficticia que caracteriza al discurso del *trickster*. La interpretación o comentario se aplica, con una dislocación cronológica mediante, al lance de Laner, lo que constituye una reconsideración de las fronteras entre crítica y ficción que se corresponde a la tradición nativa de contar historias y que tiene su reflejo en la ficción postmoderna en la que como afirma Dennis Tedlock:

Teller is not merely repeating memorized words, nor is he or she merely giving a dramatic “oral interpretation” or “concert reading” of a fixed script. We are in the presence of a performing art, all right, but we are getting the criticism at the same time and from the same person. The interpreter does not merely play the parts, but is the narrator and commentator as well (47-48).

De esta forma, tanto el recurso a la teatralización como el comentario de doble voz nativo, en cuanto a géneros intercalados se solapan con la decimotercera característica que da cuenta de la polifonía, integrándose ambos dentro de la unidad orgánica de la menipea.

Finalmente, Batjín presenta como última característica del género de la menipea, que es el horizonte de la actualidad más cercana. Están repletas de alusiones a sucesos generales y pequeños de su época, perciben nuevos caminos en el desarrollo de la vida cotidiana, muestran los nacientes tipos sociales en todas las capas de la sociedad, etc.” En “Aventura en Bethania”, la intrahistoria juega un papel mayor que la historia del *Southwest* contemplada como el registro anecdótico de los hechos históricos. Al igual que el resto de las *Novelas ejemplares de Cibola* (a excepción, como señala Collard, de *La madurez del profesor Saint John* que proporciona una datación en los años 30) apenas hay indicios cronológicos que permitan fechar los hechos referidos en su marco temporal. Hay constancia, no obstante, de que las novelas estaban terminadas a la fecha de 1953, tal y como recoge un esmerado registro de Francisco Caudet sobre la correspondencia entre Sender y Maurín, por lo que el marco espaciotemporal de su redacción es el Alburquerque de los años 50. La exposición fractal de los hechos por parte del narrador y el indicio que ofrece el cuadro del presidente Coolidge que Laner encuentra en su visita a la casa consistorial, parece remitir, también, a los años treinta. Sin embargo, la retrospectiva de la Coyota y la historia del sheriff se relacionan con un pasado remoto. Esto genera dificultades a la hora de establecer una cronología clara para los conflictos sociales planteados; además, estos llegan al narratorio de manera indirecta, por lo que se generan dudas sobre su integridad, en virtud del arquetipo embaucador y tramposo al que remite la chamana.

Por otro lado, la deriva moral del protagonista y su compenetración con el pueblo fantasma parece evocar el espejismo brillante del siglo decimonónico estadounidense, con el descubrimiento de yacimientos de roca dura en las llanuras calcáreas de Nuevo México y el desplazamiento de masas humanas con la idea de enriquecerse y cambiar de vida. A Sender esta tierra extrema y repleta de mitos debió depararle material narrativo suficiente para capturar la seriedad y la comicidad de la vida, en su dimensión espiritual y trascendente desde lo más inmanente e imperecedero que encarna el desierto. “The Southwest and its desert may be seen as a paradigm of the human spiritual landscape” (Vázquez 109). Por un lado, una belleza cinematográfica, de gran angular y una naturaleza abierta a todo el mundo. Por otro lado, la idea de que cualquier persona puede viajar a ese emplazamiento y esconderse de todo, creando su propia vida al margen de la sociedad, está claramente presente en esas landas; un sueño de un tipo de libertad difícil de definir y rastrear pero que está vivo, entre quienes viven sus consecuencias en el lado más oscuro de la libertad. Todo lo mencionado puede virtualizar materiales de género intrahistórico para dar relieve a sentimientos humanos, como ya se ha mencionado. Pueden encontrarse elementos de esto en las alusiones a la mecanización y los aeroplanos, los conflictos entre comunidades étnicas diferentes, las líneas ferroviarias extintas o la mención de figuras históricas concretas, como el retrato del presidente Coolidge. Estos destellos intrahistóricos pueden verse a contraluz, desde una

valoración *sub rosa* del autor acerca de la historia de Nuevo México, vía ficción literaria, forjada en torno a tensiones étnicas.

La menipea es un género para los tiempos de crisis. De crisis son los tiempos que corren para la novelística de Sender en los diez años que transcurrió desde 1942; desde un ámbito personal en la forzada espera que presagiaba ya solo una hipotética reintegración a la patria, en el que su potencial como intelectual para modelar la sociedad de sus compatriotas iba sensiblemente menguando, como en la actividad literaria de esos años. Si bien consiguió traducir muchas obras al inglés y llegó a ser un escritor reconocido en el panorama literario americano, el público natural y objetivo era el hispanohablante situándose en un medio ajeno y en el que las circunstancias lingüísticas afectaban de manera directa a las condiciones de la recepción de su obra. En Sender se daba el caso de tener libros escritos que muchas veces a duras penas lograba publicar, llegando a un contexto en el que solo pudo publicar tres libros de 1942 a 1952, lo cual lo abocó a escribir, desde la soledad del escritor y del exiliado, “a distancia con los distritos acumulados de tantas ruinas”, tal y como infiere Caudet (143) del prólogo senderiano a la novela *Los cinco libros de Ariadna* publicado en 1977. “Aventura en Bethania” cumple así la función estética de la menipea, buscando nuevos horizontes ante un panorama en ruinas.

El análisis de este artículo ha cumplido el objetivo y ha confirmado la hipótesis planteada. En primer lugar, ha quedado demostrado que la obra literaria “Aventura en Bethania” publicada de manera inédita pero incluida en la colección de Cíbola en 1961, puede considerarse una menipea moderna. Aunque los elementos analizados puedan parecer rasgos sueltos y desiguales, lo cierto es que existe una solidaridad entre ellos, produciéndose una unidad orgánica entre todos en una profunda integración del género. Este ha sido adaptado a la Modernidad y, por tanto, su simbolismo de la reapropiación de este simbolismo primitivo que consiste ampliación y renovación de lo cómico más allá del mundo de lo bajo.

Lo alegórico-filosófico de la menipea que se focaliza narrativamente en el personaje de Laner nos permite captar una dimensión más del individualismo, que es la soledad del hombre contemporáneo y el desarraigo que se produce en todos los órdenes de su existencia. La novela corta explora precisamente la incapacidad del hombre occidental para una auténtica redención, sumergiéndose en las errancias de un sujeto desligado de toda filiación o vinculación que se aventura en improductivos y a veces ridículos intentos de autoafirmación. Frente a estas quimeras, Sender propone un acercamiento a la realidad múltiple desde lo instintivo (ganglionar) que quedó desbordado por la autonomía otorgada al racionalismo y su, por utilizar la terminología weberiana, desencantamiento del mundo. La perspectiva o prognosis de la figura del *trickster* en su dimensión estética en este relato en un ámbito posterior, una vez transicionada la etapa infantil de la Modernidad, está orientada en la formación la promesa de un renacimiento del hombre.

NOTAS

¹ Los cuentos de *Mexicayotl* presentan en su refundición en *Novelas ejemplares de Cibola* algunos cambios en su nomenclatura, que se enumeran a continuación: “Totl o el valle” pasa a ser “El cetro” en la nueva colección; “Ecatl o el lago” es “El lago”; el único cuento de animales, “El Zopilote” cambia a “El buitro”; “Xocoyotl o El desierto” se convierte en “El desierto”, “Nanotl o la montaña” es “La montaña” y “Navalatl o el volcán” es “El cariamarillo”.

² Las cinco novelas impares aparecieron publicadas previamente como narraciones independientes y episódicas en revistas con títulos diferentes y, con frecuencia, escritas en inglés, salvo “Aventura en Bethania” o “Delgadina”, que son los únicos inéditos. A continuación, se citan los restantes con su precedente narración autónoma: “La madurez del profesor Saint John” con su antecedente narrativo en “The Tale of the Hot Land”; “El padre Zozobra” queda anunciado en toda su atmósfera misteriosa en “El gato negro”; “La terraza” tiene su génesis en “Miss Slingsby” y en “Los invitados del desierto” se integrará “Cocktail Party in Santa Fe”.

³ Las dos excepciones a este patrón, con personajes situados en un área de influencia exclusivamente hispana son “Delgadina” y “El padre Zozobra”.

⁴ El uso de la técnica de las variantes o sustitutos como formas literarias coexistentes, parece ser una técnica por excelencia en la morfología de los cuentos folklóricos. Aguirre lo relaciona con el concepto de *multiforma* introducido por Lord en 1995.

⁵ Remitimos al esclarecedor artículo de Alberto Montaner (2018) en el que se exploran las conceptualizaciones de este cronotopo según las fuentes medievales. Según estas habría puntos de intersección entre los lugares yermos y poblados que no remitirían a tal motivo literario. En esta dicotomía natural-cultural, el cronotopo atiende tanto a la categoría como a su función, confirmando la matriz bíblica del término al desempeñar la aludida función todo lugar no cultivado, aislado o deshumanizado a merced de las fuerzas naturales indómitas.

⁶ Para Luis Beltrán un epifenómeno del ensimismamiento moderno es la percepción de un entorno hostil: En oposición a los mecanismos de autoconstrucción de la identidad se encuentra el lado opuesto, “la aparición de un espacio interior, una cultura de cámara, lo que se viene llamando ensimismamiento. Los primitivos ni tienen imagen pública ni conocen el ensimismamiento” (2018 234).

⁷ Laner sería una representación de lo que Beltrán llama el hombre inútil, una expresión del humorismo moderno que hunde sus raíces en lo hermético premoderno. Este humorismo destaca por tener una vertiente muy conservadora. Ante el nuevo proyecto de la Modernidad, el inútil “ve que las cosas podrían ser de otro modo, deberían serlo, pero no puede reunir las fuerzas necesarias para cambiar el mundo y su vida. En este sentido es una figura tragicómica.” (2015 166-167).

⁸ En dialéctica, la superación de Laner queda mejor ejemplificada en la pluralidad de significados semánticos de la palabra *aufhebung* que abarcan las ideas de cancelar, exaltar y mantener ante una nueva situación en un sentido existencial. Los signos visibles de la desintegración de su personalidad son la dejadez existencial y los intentos de compensación por parte del hombre en una perenne sensación de derrota y de fracaso. Ambos, unidos a la idea de estar a la deriva y a merced de lo azaroso se avienen con la idea toynbeana de “grieta espiritual” de las civilizaciones y los efectos secundarios culturales que pueden manifestarse a escala intrapersonal, como se demuestra en varios estudios de psicología social (Garzón 2004).

⁹ Esta idea está relacionada con la trama de la quinta novela ejemplar, “La terraza” en la que se sugiere la necesidad y el advenimiento de una nueva humanidad. El hombre nuevo sería la descendencia del principal personaje femenino, Matilde, la abanderada de la utopía, por sus

calidades místicas y su identificación con el grupo tribal de los zuñis. Como comenta Espadas (123-124) Matilde queda como una madre solo potencial de este nuevo mesías responsable de enderezar la situación de desviación que gobierna nuestro mundo, a causa del eclipse de su racionalidad por los “días lunares”. Matilde y la mujer en el imaginario senderiano representan la formación de la promesa de un renacimiento.

OBRAS CITADAS

- Aub, Max. *Manual de Historia de la Literatura Española*. Akal, D.L.,1974.
- Añorbe, Marta. “La novela de Yamamoto Shugoro y la sátira menipea. Breve análisis estético de Kisetsu no nai machi” *Asiadémica: revista universitaria de estudios sobre Asia Oriental*, 18,2023, pp. 259-283
- Aguirre, Manuel. “As I Went Out One Morning Early: Two Templates For the Heroic Adventure” *Liminal Poetics or the Aesthetics of Dissent*, editado por Belén Piqueras, The Gateway Press, 2008, pp.19-40.
- Bajtín, Mijaíl Mijáilovich. *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Beltrán, Luís. *Simbolismo y Modernidad*, Secretaría de la cultura y las artes de Yucatán, 2015.
- . *Genus. Genealogía de la imaginación literaria*. Calambur, 2017.
- . “Literatura, Autoficción y Ensimismamiento” *Deslindes paranovelísticos* editado por Luis Beltrán Almería et al., Institución Fernando el Católico, 2018, pp.183-200.
- . “Humorismo. Cultura de la risa”. *LETRAS*, 68, 2020, pp.15-36. <https://doi.org/10.15359/rl.2-68.1>
- . “Novela corta, protonovela y paranovela” *Novela corta. Teoría e historia* editado por Luis Beltrán et al., Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021a, pp. 11-26.
- . *Estética de la novela*. Cátedra. 2021b
- Benjamin, Walter. *El origen del drama alegórico alemán..* Taurus, 1990.
- Caudet, Francisco. “Sender en Alburquerque: la soledad de un corredor de fondo” *El lugar de Sender: actas del I Congreso sobre Ramón J. Sender*, editado por Juan Carlos Alba Torralba Instituto de Estudios Altoaragoneses: Instituto «Fernando El Católico», 1995, pp.141-158.
- Collard, Patrick. “En torno a Novelas Ejemplares de Cíbola” *Homenaje a Ramón J. Sender*, editado por Mary S. Vásquez, Newark, Delaware, Juan de la Cuesta, 1987, pp.111-130.
- . “Las primeras reflexiones de Ramón J. Sender sobre el Realismo” *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas celebrado en Toronto del 22 al 26 de agosto de 1977*, Biblioteca Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 179-182. <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcdf8q9>
- Dennis Tedlock, "The Spoken Word and the Work of Interpretation in American Indian Religion," *Traditional American Indian Literatures* editado por Karl Kroeber, 1981, pp.45-64.
- Eliade, Mircea. *The forge and the Crucible: The Origins and the Structure of Alchemy*, New York and Evanston III.: Harper and Row- Harper Torchbooks 1977, 1965.
- . *Tratado de historia de las religiones*, vol.1, Ediciones Cristiandad, 1964.
- . *Imágenes y símbolos*. Taurus, 1974.
- . *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Espadas, Elizabeth. “Cultura, naturaleza y tecnología en la obra americana de Sender” *Ramón J. Sender y sus contemporáneos. Homenaje a Charles L. King*, editado por Marshall J. Schneider y Mary S. Vásquez, Instituto de Estudios Altoaragoneses: Davidson College, 1998, pp.117-224. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2366366>
- Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Paidós, 2000.
- Garzón, Adela. «Psicología política y el Estudio de la Historia. Interpretaciones psicológicas de Arnold J. Toynbee», *Psicología política*, nº29, 2004, pp.87-104, <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:172539557>

- Glenn, Kathleen M. "Nueva lectura de Aventura en Bethania" *El lugar de Sender: actas del I Congreso sobre Ramón J. Sender*, editado por Juan Carlos Alba Torralba Instituto de Estudios Altoaragoneses: Instituto «Fernando El Católico», 1995, pp.585-592.
- Gray, Richard. *A History of American Literature*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004)
- Hansen, George P. *The Trickster and the Paranormal*. Xibris Corporation, 2001.
- Mainer, José Carlos. "La narrativa de Ramón J. Sender: la tentación escénica" *Bulletin Hispanique*, t.85, n.3-4, 1983. pp. 325-343.
- Montaner, Alberto. "Locus horroris" las palabras y el concepto" [*Las palabras del paisaje y el paisaje en las palabras de la Edad Media: estudios de lexicografía latina medieval hispana*](#) coordinado por Estrella Pérez Rodríguez, 2018, pp.177-202.
- Moro, Angela. *Fuera de lugar. La representación del espacio en la narrativa breve de Max Aub y Ramón J. Sender*. Editorial Renacimiento, 2022.
- Ressot, Jean Pierre. *Apología de lo monstruoso. Una lectura de la obra de Ramón J. Sender*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2003.
- Salinas, Chema. "Ambiguous Trickster Liminality: Two Anti-Mythological Ideas." *Review of Communication*, vol. 13, no. 2, 2013, pp. 143–59.
- Sender, Ramón J. "Aventura en Bethania" *Novelas ejemplares de Cibola*, Romerman, D.L, 1961, pp.225-281.
- Turner, Victor. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Taurus, 1988.
- Vázquez, Mary S. "The representation of the Southwest in Selected Fiction of Miguel Méndez and Ramón J. Sender" *Confluencia. Revista hispánica de cultura y literatura*, XVII, 2, pp.104-110.

Received September 1, 2024.

Accepted Dec 26, 2024.

Víctor Sierra Matute

***A GRAMMAR OF THE CORPSE: NECROEPISTEMOLOGY IN THE EARLY MODERN
MEDITERRANEAN* BY ELIZABETH SPRAGINS (REVIEW)**

FORDHAM UNIVERSITY PRESS, 2023

222pp.,

ISBN · 9781531501587

Víctor Sierra Matute

The City University of New York

Elizabeth Spragins' recent book offers a compelling exploration of the often-overlooked relationship between corporeality and knowledge in early modern studies. As I have noted elsewhere, our field frequently neglects the material contingency of the objects we examine, often gravitating toward the abstraction that the nature of language itself seems to invite. Yet, Spragins skillfully persuades us to decline this invitation, urging instead a return to the materiality of the dead body as a site of knowledge production. As the title aptly suggests, *A Grammar of the Corpse: Necroepistemology in the Early Modern Mediterranean* reveals that language is not only made of abstract words, but also of flesh, bones, joints, and the decaying remnants of human existence, all bound up in the processes of knowing.

Spragins guides us through her research process over the past few years in a preface that, in itself, encapsulates all the elements we will encounter throughout the book. Her *eureka* moment occurred when she found herself before the manuscript of *El diálogo de Jesucristo con una calavera*, preserved in the Colegio Escuelas Pías in Zaragoza. This Aljamiado codex—that is, a document written phonetically in a Romance language such as Aragonese, but using Arabic script—emerged during Spragins' quest for spirits in early modern literature. Yet, time and again, she stumbled upon texts that foregrounded the materiality of the body rather than the spectrality of the ghost. Spragins' book analyzes this early modern fixation through a sophisticated theoretical approach that combines new materialism, historical research, affect theory, and philology.

In order to navigate the vast number of early modern texts in which the dead body assumes a central role, Spragins narrows her focus to works connected to a specific historical event: the Battle of al-Qaṣr al-Kabīr (1578), or Alcazarquivir, in present-day northwestern Morocco. According to various versions of the legend, Sebastian, the King of Portugal, either died in battle and his dead body went missing, or he disappeared and was believed to still be alive, destined to return one day. The debate surrounding the king's body is accompanied by the immense number of deaths caused by the battle, frequently represented in the texts that recount it. This ideologically charged moment, often recognized as a catalyst for the establishment of the Iberian Union, serves as the historical anchor for Spragins' analysis.

A Grammar of the Corpse is a bold undertaking that seeks to transgress the academic conventions of early modern studies by weaving together Arabic, Aljamiado, Portuguese, and Spanish texts, disrupting the traditional geographies of our field, and integrating diverse critical approaches. This transgressive spirit is also reflected in the book's inventive structure: while the introduction offers a comprehensive exploration of "necroepistemology" in the early modern Mediterranean, with transatlantic connections, each of the five chapters focuses on a key concept and addresses a question related to necroepistemology as it appears in the battle's narratives—"presence" (where?), "absence" (when?), "vitality" (who?), "assemblage" (with whom?), and "erasure" (what?). Perhaps the only drawback of this approach is that, by navigating multiple fields—Middle Eastern Studies, Hispanism, Mediterranean Studies, Medieval and Early Modern Iberianism, Transatlantic and Transoceanic Studies, as well as archive and affect theory—it risks

Víctor Sierra Matute

not immediately catching the attention of those interlocutors who could greatly benefit from Spragins' analysis and methodologies. May this brief review serve as an invitation for all of them to engage with this incredibly remarkable work.

Received and accepted October 15, 2024.

