

# El desafío autobiográfico

*Rigofredo Granados*

New York City College of Technology

**Resumen:** La autobiografía es un género cuya situación obedece a factores socioculturales, al papel que las instituciones han desempeñado especialmente a través de la censura y, como invisible efecto en la sique de los autores, la autocensura. Contra esta realidad de fondo, Teresa de Jesús, José Blanco White, Juan Goytisolo y Reinaldo Arenas son autores que rescatan el género en su reacción contra los obstáculos que se oponen a la expresión de la verdad personal, incluso a riesgo de sufrir consecuencias.

**Palabras clave:** autobiografía – transgresión – sexualidad – censura - exilio

La autobiografía, en sus diversas modalidades, no parece estar debidamente representada en nuestra tradición literaria, lo que acaso tenga que ver con la observación atribuida a Wolfgang Goethe de que, a diferencia de las sociedades protestantes, la práctica de la confesión en el mundo católico pudiera haber ejercido una función inhibitoria en el cultivo del género.<sup>1</sup> A lo que, por otro lado, se sumaría el consabido papel de la Inquisición, brazo policial-jurídico de la Iglesia encargado de la combativa afirmación de la ortodoxia católica ante la amenaza del contagio protestante o cualquier otra señal interpretada como desviación doctrinal en España y sus dominios entre los siglos XVI y XIX. Henry Kamen habla del “daño oculto” que, en tal sentido, habría sufrido la creación literaria (133), un daño que estaría asociado no solo con la censura, sino especialmente con la autocensura.

Manuel Alberca, en tal sentido, nos hace ver que el fuerte predominio de lo público (códigos sociales, políticos, religiosos) limitaba la libertad artística y, especialmente, la representación del yo en dicho período (21), lo que tendería a cambiar a partir del siglo XIX, en que el creador adquiere mayor relevancia social a través de la afirmación del individualismo burgués (22).

James Fernández, al reprocharle a la crítica peninsular la poca atención prestada a la autobiografía, pierde de vista la presumible falta de disposición de nuestros escritores para lo que desde temprano se había limitado prácticamente a satisfacer un requerimiento institucional (Iglesia: confesión; Estado: memorial de servicio) (2). Al

---

<sup>1</sup> La referencia proviene de Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, Ed. Jacques Voisine (Paris: Editions Garnier Frères, 1964). Introduction: p. VIII.

citado talante de la crítica puede haber contribuido asimismo el carácter formulario o burocrático que revestían dichos modelos de expresión de la vida personal.

No por accidente aparece entonces, en el marco de la naciente España imperial, la novela picaresca (*Lazarillo de Tormes*, 1554), un relato bajo cuya esquiva forma de ficción autobiográfica se enmascaraba la denuncia social. De la picaresca, Fernández, siguiendo a otros autores, apunta que “it too has an important discursive model in the legal world: the ‘carta de relación’ addressed to the Santo Oficio” (12).

El *Lazarillo* constituye una paródica confesión dirigida a un virtual destinatario, al que el fingido narrador trata con un respeto (“vuestra merced”) impregnado de amarga sorna moralista. En este sentido, la obra satíricamente remeda, en lo que tiene de “escritura por obediencia a un mandato”, como apunta Antonio Gómez Moriana, la discursiva naturaleza ritualista de las confesiones autobiográficas destinadas al tribunal inquisitorial (74). La novela, por otro lado, describe una sociedad rígidamente estratificada, sujeta al espejismo que resulta del juego entre el ser y el parecer, al que el protagonista se presta en el desenfado con que, al final del relato, ya hombre y establecido, hace ver el tácito arreglo, a despecho de insidiosos rumores, de compartir su esposa con quien, para cubrir apariencias comprometedoras, se la ha procurado, el arcipreste de San Salvador, por lo demás, su empleador y asegurador de su alcanzado estatus social. He aquí algo que un narrador real difícilmente se habría atrevido a abordar, sobre todo en aquella sociedad cautiva de la duplicidad moral, presa de los conflictos asociados con lo que Lázaro despectivamente llama “negra honra”.

El realismo entre hiperbólico y caricaturesco que preside las andanzas del pícaro pudiera tener otra función e interpretarse, a otro nivel de lectura, como un implícito ataque a los excesos (fantásticos, idealizantes) del libro de caballerías y la novela pastoril, por entonces muy populares.

El presente texto se compone de cinco partes: esta introducción, tres secciones de análisis que desarrollan los objetivos de las estrategias anteriormente enunciadas y una sección final de conclusiones.

Hay que recordar que, en su origen, la mencionada “carta de relación” era un escrito que respondía a propósitos prácticos, a necesidades íntimamente ligadas a la realidad histórica. En este sentido, pudo servir de modelo a María de San Jerónimo, una monja que, según nos refiere Adrienne S. Mandel, fue acusada por la Inquisición de varios cargos (Toledo, 1581) y sometida a un proceso en el que se defiende escribiendo un relato de su vida donde hábilmente se combinan la acusación y la justificación. El formato del documento de referencia le permite, nos dice la autora, el uso del lenguaje oficial para plasmar su discurso, “la plume des notaires lui fournissant une puissance que l’idéologie dominante lui a explicitement refusée” (163).

Estos ejemplos no solo dan cuenta de los factores que, en nuestras letras, intervienen en la práctica del género, sino que, a la vez, contribuyen a echar oportuna luz sobre una escritura cuya naturaleza la crítica moderna, como nos dice Julia Watson, se ha encargado de esclarecer situándola en una encrucijada de ficción e historia (59).

Este reconocimiento explica el creciente interés en las representaciones del yo que, en diversas aproximaciones, se distancian de las formas más tradicionalmente reconocibles del género (autobiografía, memoria, confesión, diario). Cabe referirse, en primer lugar, a la novela autobiográfica o autobiografía novelada, a partir de cuya ambigua relación se acuña en nuestros días el término autoficción, que Manuel Alberca define “como un espacio de invención y creación ciertamente peculiar en el intersticio de lo ficticio y lo factual” (48). Se trata de un discurso, como nos muestra el estudio de Alberca, notablemente representado durante el último siglo en la obra de autores tanto españoles (Pío Baroja, Gonzalo Torrente Ballester, Antonio Muñoz Molina) como hispanoamericanos (Mario Vargas Llosa, Guillermo Cabrera Infante, Carlos Fuentes), solo por citar algunos nombres bien conocidos. Una curiosa ramificación del escrito autobiográfico en Hispanoamérica ha sido la llamada literatura testimonial, que comprende la “autobiografía en colaboración” (Miguel Barnet: *Biografía de un cimarrón*, 1966; Elizabeth Burgos: *Me llamo Rigoberta Menchú*, 1985) y la novela testimonial (Miguel Barnet: *Canción de Rachel*, 1969), las que se inscriben en la convulsa realidad de Latinoamérica (dictadura militar, insurgencia guerrillera, experimento revolucionario) en las últimas décadas del siglo XX. En este sentido, Rigoberta Menchú, una indígena de Guatemala, declara, a través de su transcriptor / editora: “Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo” (21). Por último, debemos mencionar, en este apretado resumen, el reciente fenómeno que llamo “autobiografía apócrifa”, igualmente de clara motivación sociopolítica, que de alguna manera parecería telescópicamente conectada por la forma y/o la intención a la novela picaresca.<sup>2</sup>

He aquí, pues, las coordenadas de un género cuyas peculiaridades, en palabras de Janet y Genaro Pérez, “are independent of any specific poetics and formal, textual features” (11). De aquí la necesidad de una lectura que, partiendo de la realidad autonómica del texto, establezca la debida articulación entre lo literario y lo referencial. Estos datos nos llevan a ver la autobiografía como un género abierto o, en palabras de Robert Folkenflik, “a highly problematic form ... that encourages the asking of questions about fact and fiction, about the relation of reality and the text, about origins” (11-12).

Estamos, pues, ante la complejidad de un género que se definiría, en palabras de Jerome Bruner, paradójicamente, por lo que no es: “there is no such thing as ‘life as

---

<sup>2</sup> Entre otros estudios dedicados al escrito autobiográfico, vale citar el de Liliana Soto Fernández, *La autobiografía ficticia en Miguel de Unamuno, Carmen Martín Gaité y Jorge Semprún* (Madrid: Pliegos, 1996); Alicia Molero de la Iglesia, *La autoficción en España: Jorge Semprún, Carlos Barral, Luis Goytisolo, Enriqueta Antolín y Antonio Muñoz Molina* (Berlín: Peter Lang, 2000); Vera Toro et al. (eds.), *La obsesión del yo. La auto(r)ficción en la literatura española y latinoamericana* (España: Iberoamericana, 2010). Entre los cultivadores de la “autobiografía apócrifa”, están Manuel Vázquez Montalbán, *Autobiografía del general Franco* (Barcelona: Planeta, 1992) y Norberto Fuentes, *La autobiografía de Fidel Castro* (México: Destino, 2004).

lived' to be referred to; ...a life is created or constructed by the act of autobiography. It is a way of construing experience" (38). Situada oscuramente entre lo real y lo subjetivo, el escrito autobiográfico, en su sentido más amplio, incluiría, pues, para Bruner, apoyándose en autorizados investigadores (Lejeune, Beaujour, Starobinski), una múltiple lectura: "as a personal expression, as a narrative expressing 'inner dynamics', but as a cultural product as well" (39). Esto último de cierto modo explicaría, en la represiva España contrarreformista, la aparición de la novela picaresca como ficticia alternativa autobiográfica, o, en la socialmente agitada Latinoamérica de la segunda mitad del siglo XX, el citado testimonio.

Entendido como producto cultural, el texto autobiográfico parecería oscilar, en términos generales, entre dos polos, uno de ellos representado por la expresión más convencional del género, ligada por lo común, en la sociedad burguesa, a la noción de ejemplaridad, y que, en palabras de Georges Gurdorf, "is devoted exclusively to the defence and glorification of a man, a career, a political cause", y que, por lo mismo, "is limited almost entirely to the public sector of existence" (38).<sup>3</sup> En esta variante, donde lo literario tendería presumiblemente a estar subordinado a lo utilitario, podría estar también el origen de la indiferencia que, según Fernández, ha mostrado la crítica hacia el género en nuestra lengua, y que, por consiguiente, habría dado lugar a su queja.

En el otro polo cabe situar una modalidad de lo autobiográfico que, por el contrario, no solo se distinguiría por intrínsecos valores artísticos, sino por el mérito que implica, en lo personal, no ya enfrentar la posible censura oficial, sino vencer la subrepticia autocensura y, con ello, desafiar las restricciones del código social y, en consecuencia, subvertir la heredada noción de ejemplaridad, todo lo cual, en suma, vendría a constituir el signo de una desinhibida rebeldía contra la exclusión.

Los autores que pasamos a examinar constituyen solo una muestra, exigua por limitación de espacio, de esta distintiva práctica del género a lo largo de una doble ruta temporal (siglos XVI-XX) y geográfica (España, Hispanoamérica). Ellos son Teresa de Jesús, José Blanco White, Juan Goytisolo y Reinaldo Arenas.

Teresa de Jesús (1515-82) es una digna representante del género en nuestra temprana historia moderna. Examinando las circunstancias que rodean su vida, se puede hablar del exilio que constituyó para ella la reclusión conventual y la concomitante dejación de todas las cosas del mundo, empezando por el matrimonio, que trueca por las simbólicas nupcias con la divinidad, una acción que estaría en la raíz de su sentido de independencia y del que ella, en el *Libro de la vida*, nos da cuenta en ocasionales referencias a su "ánimo", del que "dicen no le tengo pequeño, y se ha visto me lo dio Dios harto más que de mujer" (62). Esta declaración no sólo implica el repudio de la degradante sujeción que constituía para la mujer el matrimonio en aquella sociedad

---

<sup>3</sup> Las memorias póstumas de Pablo Neruda (*Confieso que he vivido*. Barcelona: Seix Barral, 1974), que ilustran el modelo que describe Gusdorf, han motivado la siguiente nota de Jean Pierre Febrer: "Ce qui est remarquable ... c'est l'espèce de dimension planétaire que prennent dans ces Mémoires, des incidents somme toute minimes" (Ver bibliografía): 315.

patriarcal (“también temía el casarme”) (39), sino a la vez el rechazo de una sexualidad que afloraría inevitablemente en la travestida gratificación del deliquio místico.

Teresa sufre la marginación que resulta de ser mujer y venir de una familia de cristianos nuevos. Esto ayuda a explicar las razones o motivaciones de su entrada en la vida religiosa, lo que Américo Castro describe como necesidad de “encastillarse en la inexpugnable fortaleza divina y adquirir así un linaje espiritual” (29), o, dicho de otro modo, alcanzar la honra que le negaba la impureza de su sangre judía.

Al tratar con la autoridad eclesiástica, ella se nos presenta como mujer débil e ignorante que escribe por obediencia: “Con todo mi corazón suplico [a Dios] que me dé gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan” (33).

La humildad es una noción que Teresa en su discurso maneja en función de lo que Alison Weber llama “a double bind”, estrategia asociada con una retórica de la feminidad “which exploited certain stereotypes about women’s character and language” (15), y que consiste en capear la contradictoria situación de defenderse (de su transgresivo acto de escribir de asuntos espirituales) sin dejar de mostrar monjil sumisión (43). Esto se evidencia en el ingenioso juego de reconocer el poder de la Iglesia para negarle el derecho de hablar de cosas espirituales y, entre persuasivas marcas de obediencia, atreverse a promover tal derecho: “Dé voces vuestra merced en decir estas verdades, pues Dios me quitó a mí esta libertad. A mí me las querría dar siempre, y oyóme tan tarde y entendí a Dios..., que me es gran confusión hablar en esto, y así quiero callar, sólo diré lo que algunas veces considero” (*Vida*: 146).

El mandato de escribir *La vida* respondía al interés de los consejeros de examinar sobre todo el origen y naturaleza de las experiencias íntimas de la monja (teología mística), lo cual despertaba recelo viniendo de mujer (flaca criatura, susceptible de ser confundida por el demonio), descendiente de conversos y siendo, además, algo (búsqueda interior de Dios) que, para los veladores de la fe católica (teología escolástica, cristianismo exterior, ceremonial), propendía a la herejía. De hecho, como nos recuerda Kamen, la obra no pudo librarse de la pesquisa policial. En 1575 cayó bajo sospecha de la Inquisición, la que negó el permiso de publicación hasta después de su muerte en 1582 (129).

Armada del conocimiento adquirido al azar de lecturas, del intercambio con teólogos y ascetas, y con el firme propósito de hacer valer su verdad, ella asume el peligroso desafío de poner por escrito sus experiencias: “Havré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiera escusar por ser mujer, y escribir solamente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras, como yo, que havré de buscar algún modo” (71).

Estamos aquí en presencia de un simbólico acto que, en palabras de Donna Stanton, “equates the idea(l) of the author with a phallic pen..., places the female writer in contradiction to the dominant definition of woman and casts her as the usurper of male prerogatives” (13). Con el lenguaje de la humildad, que provechosamente ha

aprendido de la retórica sagrada, la autora sortea los obstáculos que se oponen a su secreto y legítimo designio de convertirse en maestra de espiritualidad: “El desearlo [las monjas] no es malo; el procurarlo podría ser no bueno, si no hay mucha discreción y disimulación en hacerse de manera que no parezcan enseñan” (79).

*La vida* es un entramado de confesión (san Agustín, encuesta judicial-inquisitorial), tratadismo doctrinal (textos sagrados, manuales, libros devocionales) y experimentación poética. Se trata de un discurso que igualmente toma de la epístola, el sermón, y que se halla en ocasiones salpicado de elementos entre heroicos y picarescos: “juntávame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertávamos irnos a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen; ... sino que tener padres nos parecía el mayor embarazo” (35).

Bruner esclarece estas cualidades del texto al decir que “it is the culture ... that provides the formulae for the construction of lives. The principal instruments by which the culture does so are the narrative forms, its genres, its modes of ‘packaging’ forms of life” (55), lo que viene a precisar Jean Molino diciendo que “l’autobiographie n’est peut être séparée des diverses conduits de retour sur soi codifiés par la culture: mémorial..., curriculum vitae, livre de raison, lettre, confession, examen de conscience, interrogatoires et aveux, testament” (133).

El texto teresiano no constituye, en rigor, una autobiografía. Responde a lo que Michel Beaujour, siguiendo a Philippe Lejeune, define como autorretrato, el que, a diferencia de aquella (relato cronológico), se organiza siguiendo un patrón lógico o temático, como en las modélicas *Confesiones* de san Agustín (443). Para Lázaro Carreter inaugura el género de la autobiografía espiritual en España (20). Víctor G. de la Concha, en tal sentido, observa que allí no hay paisaje ni retrato físico: “Las personas son vistas hacia dentro, en la mera significación de su comportamiento espiritual” (476). Lucien Castela afirma que “*La vida* est donc construite pour autrui: en ce sens elle est une *guía*, à la mode du 16ème siècle” (148). Ricardo Senabre hace ver que *La vida* resulta de “la urdimbre de materiales ya existentes.” (767). El autor añade que, “en consonancia con la corriente metodológica de la teología experimental” (conocimiento de la divinidad por amor), “la autora muestra que su acceso a Dios es obra exclusiva de la humildad y la oración” (775). Senabre observa, coincidiendo con Castela, que *La vida* se ajusta a las reglas de la humildad, tal como se recogen en obras como *Guía de pecadores*, de Luis de Granada (773).

El personal uso del lenguaje constituye el elemento más significativo del texto teresiano, tanto en su ya examinada vertiente retórico-persuasiva como en la poético-expresiva. La autora hace gala de maestría estilística al describir, sobre todo, el rapto místico, la inefable comunicación con Dios en el virtual centro del alma, para lo cual se vale de los recursos que, vueltos a lo divino, proceden de la tradicional literatura cortesana con raíces en la poesía del *amour courtois* y las incipientes enseñanzas del barroco. Estos antecedentes, por otro lado, parecen justificar la observación de Michel de Certeau acerca del vínculo entre la moderna mística europea y un nuevo género de

erotismo (3). Se trata del erotismo que se insinúa en las experiencias espirituales de Teresa. Ella se toma la audaz libertad de dejarse oír en el íntimo y tierno coloquio con su Señor: “yo mirando aquella gran hermosura, y la suavidad con que habla aquellas palabras por aquella hermosísima boca, ...desear yo en extremo entender el color de sus ojos u del tamaño que era” (154). Por este camino accedemos a los atrevidos desbordamientos líricos, cuyas eróticas reverberaciones informan las mercedes del amor divino: “No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma y la grandísima pena que da, ...mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma... estar muriendo de este mal” (157).

No es lógico pensar que, en su subalterna condición de monja, empeñada en avanzar por su cuenta y riesgo en el camino espiritual (e institucional), Teresa escribiera una auténtica autobiografía o autorretrato, si es que el género admite, en puridad, ese calificativo. Es por lo que Francisco Márquez Villanueva califica *La vida de apologia pro vita sua* (187). Esto, lejos de extrañar al avisado lector de hoy, refuerza la admiración por esta mujer que supo, en la recreación textual de sí misma, armonizar lo poético, lo pragmático y lo genuinamente espiritual.

José Blanco White (1775-1841) es otra notable figura cuya obra expresa un radical conflicto con la Iglesia. Ejerció su carrera como disidente de la España institucional luego de renunciar al sacerdocio católico y exiliarse en Inglaterra. Fernández atribuye el desconocimiento de su *Life* (1845) “to the vicissitudes of literary history and canon formation” (5), pero esta explicación es equívoca o insuficiente, ya que, en su condición de prófugo, es más válido atribuir tal ignorancia, no a razones que tienen que ver con la literatura, sino más bien a la influencia del poder central, encargado de instigar el fanatismo nacionalista, el sectarismo religioso que por siglos fue causa de la inmovilidad cultural de España. Manuel Alberca, en este sentido, habla del carácter peculiar de la autobiografía en España, “por ser excéntrica al desarrollo cultural (religioso y político) europeo, que ha impedido a nuestros autógrafos tener unos modelos de autobiografía moderna equiparables a los de Europa” (45).

No por accidente Marcelino Menéndez Pelayo ha sido uno de los contadísimos estudiosos de su obra. Para él, egregio representante de la decimonónica España oficial (católica, monárquica), Blanco comete la doble apostasía de abjurar de su patria y religión. Lo fustiga diciendo que era un “alma débil, ...que vanamente pedía a la ciencia lo que la ciencia no podía darle, la serenidad y templanza de espíritu, que perdió definitivamente desde que el orgullo y la lujuria le hicieron abandonar la benéfica sombra del santuario” (548). El orgullo alude al deslumbrante poder de la ciencia, a la que Blanco se había aficionado desde joven al descubrir la obra enciclopédica de Benito J. Feijóo: “tal arrobamiento experimenté a la vista de los tesoros intelectuales de que ya me creía poseedor” (551). La lujuria apunta, sin duda, a las clandestinas relaciones con Magdalena Esquaya, con la que tuvo varios hijos.

Descubrimos un curioso paralelismo entre Teresa de Jesús y Blanco White. A la búsqueda espiritual que desemboca en la experiencia del amor divino corresponde el

saber intelectual que en Blanco conduce al amor humano, lo que puede tomarse como una reivindicación de lo natural frente a la represiva, alienante doctrina de la Iglesia. Ambas vías, la que lleva al conocimiento divino y la que procura el saber intelectual, constituyen, de igual modo, expresiones de una suerte de liberación que responden a las respectivas circunstancias que condicionan la vida de estos autores, especialmente la de Teresa, para la que, como mujer, no era posible desprenderse de las ataduras culturales echándose al ancho mundo sola, y menos aún, como en sus caballerescas ensoñaciones de juventud, irse a tierras extrañas a luchar contra los enemigos de su fe.

Hijo de un comerciante irlandés y una dama andaluza, Blanco creció en un ambiente de disciplina y austeridad católicas. A los ocho años entró como aprendiz en el negocio familiar. Su aversión al trabajo de oficina tuvo mucho que ver, según confiesa en su autobiografía, con el ulterior rumbo de su vida: “aunque por estas fechas tenía solamente doce años, ...di instintivamente, por así decirlo, con el único medio que podía liberarme de la servidumbre del comercio: afirmé que sentía una fuerte inclinación por el sacerdocio” (*Obra inglesa*: 103). Él condena la dureza de su educación religiosa y moral. Hablando de la llamada oración mental, confiesa con honesta decepción que “yo mismo, en persona, he dirigido esta patraña mística” (118). De los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola no se expresa en términos menos irreverentes: “Su sistema es una obra maestra del mecanismo de la Iglesia” (120). Es un procedimiento que culmina en la confesión, que habría de tener efectos duraderos en la conciencia del autor: “Digo larga [narración de la vida] porque el resultado de tal método de examen..., prolongado... por el escrúpulo de que cualquier descuido de su parte [del que hace la confesión] le haga incurrir en una culpa que excede con mucho la de sus delitos anteriores, produce... una ansiedad morbosa que únicamente quienes la hayan conocido pueden forjarse una idea adecuada” (125).

Esta visión del catolicismo muestra la índole de la apostasía de que se acusa a Blanco White, un delito que, en el contexto del siglo XIX, pone de relieve la recalcitrante intolerancia de la España tradicional.

Blanco White era, en efecto, un hombre cuyas rebeldías y contradicciones cifraban la afanosa búsqueda de una verdad que no hubiera podido encontrar nunca en el suelo natal. Es por lo que, rompiendo con todo, decide expatriarse en 1809: “una conciencia insoportable de mi esclavitud mental me ayudó a arrancarme de mi familia y país” (129). Su autobiografía es un largo relato donde argumenta su conversión al anglicanismo, desde el cual ataca, imbuido de ciencia, las odiadas prácticas del catolicismo: “De todas las víctimas de la Iglesia de Roma, las monjas merecen la mayor simpatía; ...la habitual propensión de su enclaustramiento y modo de vida a ocasionar enfermedades crónicas y... perturbaciones mentales, son males que deben excitar la compasión en los corazones que el fanatismo y superstición no han endurecido” (136).

En un acto de compensatoria munificencia, Menéndez Pelayo reconoce el talento de Blanco White al describir el folclor andaluz en sus *Cartas desde España* (1822), unos escritos donde sobresale, en su romántica admiración por lo nacional, un fino



sentido para captar el hecho costumbrista (564): “Privar a una andaluza de él [abanico] sería como cortarle la lengua.... Un determinado giro entre los dedos indica duda o ansiedad; el rápido abrir y cerrar de sus varillas, alegría y anhelo. En perfecta armonía con las facciones expresivas de mis paisanas, el abanico es una varita mágica, cuyo poder se siente más fácilmente que se explica” (*Obra inglesa*: 198-99).

La autobiografía de Blanco White, en lo esencial, describe su tránsito accidentado por varias iglesias cristianas (catolicismo, anglicanismo, unitarismo) en busca de respuesta a los problemas de la fe, que encaraba, para su tribulación, con las herramientas del intelecto. Luego de varios años profesando la fe anglicana, llegó un día en que, como cita Fernández, “many of its views appeared to me quite untenable” (67). Sus dudas, entre otras, acerca de la divinidad de Cristo lo llevan a abrazar el unitarismo, cuya doctrina niega, según muestra el pasaje tomado de Menéndez Pelayo, la existencia de la Trinidad y el carácter sobrenatural de los textos sagrados: “The writings of the Old and the New Testament are historical documents, which I treat exactly like other remnants of antiquity” (576). Por este camino de reflexión crítica, Blanco consigue, finalmente, liberar su conciencia, a disgusto del citado historiador, de toda coyunda doctrinal: “Todo sistema de ortodoxia es necesariamente injurioso a la causa de la verdad religiosa” (573).

A la tradición que une, en el personal conflicto con la Iglesia, a Teresa de Jesús y José Blanco White se sumaría, más cerca de nosotros, Juan Goytisolo (1931-2017), con quien comparten la dura experiencia que resulta de enfrentarse al autoritarismo que otrora presidió la vida social en la península y que, como inevitable legado, ha caracterizado igualmente buena parte de la historia de Hispanoamérica. Blanco White, un marginado cuya obra Goytisolo se encarga de reivindicar frente al acartonado panorama cultural de la España franquista, constituye, en particular, por la espontaneidad testimonial, por la honestidad moral e intelectual, no solo un serio motivo de reflexión en torno a la situación del género (prólogo a la *Obra inglesa*), sino, lo que es más, un evidente polo referencial en los escritos autobiográficos del escritor barcelonés.

Estos hechos han dado pie a la observación de Fernández, para quien “Goytisolo’s reading of Blanco White is explicitly part of his ‘invention of a tradition,’ an alternative Spanish tradition, a genealogy of outcasts, independent thinkers, expatriates” (85). Viendo las cosas desde otra perspectiva, no creemos que se trate de la invención de una tradición, sino del justo reconocimiento de una filiación que se justifica a la luz de lo que ha sido la práctica del género en nuestra literatura. En contraste con lo que representa Blanco White, Goytisolo declara: “al recorrer las páginas íntimas de los mejores escritores españoles, advertimos de inmediato que mucho, por no decir lo esencial, queda en el tintero” (*Obra*, 14).

La autobiografía de Juan Goytisolo, aparecida en dos entregas, *Coto vedado* (1985) y *En los reinos de taifa* (1986) ilumina la problemática que venimos discutiendo en torno a la naturaleza del género. Se trata de un díptico que trasunta las tensiones del yo

escindido entre el pasado y el presente, entre la vida real y la vida recreada a través del discurso, todo lo cual se resuelve en la identidad que ha de resultar del acto de escribir, del oscuro compromiso entre memoria, conciencia y artificio literario, todo lo cual, en palabras de Alison Ribeiro, “illustrates well the drama of self-invention central to contemporary writing in the genre” (12). A pesar de esto, las obras de Goytisolo, prosigue la autora, “remain clearly identifiable as a narrative of the emergence of Goytisolo as homosexual amid his metaphorical rebirth as politically, socially, and culturally subversive writer” (12-13).

El dualismo constituye un principio estructurante que se revela en la composición del relato autobiográfico, dividido en dos partes: la primera, como hace ver Ribeiro, representa la admisión de haber ocultado la verdadera identidad (homosexual, disidente político) y, por tanto, de haber vivido inauténticamente; y la segunda, la asunción de la verdadera identidad mediante la acción (activismo político, aventuras homoeróticas) y, de manera más crucial, la literatura (13).

Al mismo trazado antinómico pertenece la alternancia de pasajes que siguen de manera convencional (narración en primera y, a veces, en tercera persona) el curso de la vida de Goytisolo y de breves trozos, destacados en cursiva que, en segunda persona, parecen reproducir la corriente de pensamiento, una especie de contraescritura que, liberada del restrictivo soporte lógico, fluye en espontáneas asociaciones introspectivas: “impresión de construir con materiales precarios, transmutar la realidad incierta en argumento amañado de libro...: el impulso liminar a decirlo todo, aceptar metafóricamente la sensible cornada del toro se diluye y pierde entidad al someterse a las leyes insidiosas del relato escrito y oral” (*Coto*: 193). A esta escisión entre el yo de la narración y el yo del pasado cuya vida es (re)creada se le ha dado el nombre, como nos recuerda Ribeiro, de “enunciatory abyss of autobiographical writing” (14).

En *Coto*, de acuerdo con el citado principio estructurante, reflejo de una consciente distancia crítica, del teórico dispositivo que informa el discurso, asistimos, en los años de formación de Goytisolo, a un conflicto, valga la expresión, de resonancia edípica, en que, de acuerdo con varios autores (Ribeiro, Pope, Hierro), él rechaza la figura del padre (principio masculino), representante de una clase asociada con el pasado colonialista y el presente régimen franquista, y se identifica con la madre (principio femenino), asociada con el mundo de los afectos, el gusto por la lectura y, por tanto, la vocación literaria. El simbólico parricidio, ligado al autoritarismo patriarcal, incluye, como atinadamente observa Manuel Hierro, no sólo al padre biológico, sino también al padre social (Francisco Franco) (98), y, más allá, de nuestra parte añadiríamos, al padre geográfico (patria, *fatherland*) al exiliarse voluntariamente en Francia y, ulteriormente, abrazar la cultura norteafricana: “Mi estancia física en España ... se prolongaría hasta el '56. Sin embargo, mi vida intelectual, y no sólo mis fantasías, empezaban a desenvolverse fuera de ella” (*Coto*: 198).

El período que comprende *En los reinos de taifa* parece guardar cierto paralelismo o relación intertextual con dos novelas que marcan el advenimiento de la madurez

artística del autor, *Señas de identidad* (1966) y *La reivindicación del conde don Julián* (1970), en el sentido que describe lo que en dichas obras corresponde a una liberación del lenguaje, el tránsito hacia un nuevo estado del ser: “conciencia apremiante de que sólo la emoción amorosa, sexo y escritura son reales, de que el mundo social burgués y ordenado perturba o interrumpe esa autenticidad subjetiva que... me sumiría en adelante en los sustratos privilegiados de la creación literaria, comunicación personal o sumisión corporal consentida” (*En los reinos*: 234). Puede decirse que *Señas...*, en particular, constituye un experimento de autoficción en el proceso que lleva a la admisión de la verdadera identidad sexual del autor.

Sexo y amor, objetos de una fusión sublimatoria en el misticismo teresiano, se presentan, esta vez, como un curioso dualismo en la urdimbre autobiográfica. La sexualidad aparece inicialmente como un indiferenciado impulso animal, el que, en su ambivalencia, estaría subterráneamente ligado a la pugna que él sostiene consigo y con el entorno: “Las imágenes mentales que me asediaban en tal trance [masturbación] introducían de forma inmutable ingredientes de fuerza y aun de violencia” (*Coto*: 171). Se trata de la misma fuerza elemental que eventualmente se manifiesta en la descripción del otro, del prototipo que forja la fantasía y hacia el cual tiende su homoerotismo: “El expatriado ha encontrado a un amigo; ...el rostro macizo y agreste y una complexión ruda y fuerte le dan una apariencia pugnaz de remero, de membrudo y sólido luchador. Su tosquedad e inteligencia silvestre no excluyen el humor ni la picardía” (*En los reinos*: 300). Este modelo humano se inscribe en el universo socialmente marginal (arrabales de Madrid y Barcelona), geográficamente periférico (Almería, Magreb) con el que, como francotirador de la realidad española, Goytisolo se siente identificado en su posición de intelectual de izquierda. Se trata de un universo en cuya fascinadora dureza y sordidez echa raíces la estética de nuestro autor. Homosexualismo y escritura convergen, pues, como signos de un carácter que se afirma en la disidencia contra todo lo que representa su país natal, especialmente durante la dictadura franquista. De aquí su inicial entusiasmo por la revolución cubana, por lo que prometía en materia de libertades, de justicia social y, en especial, de superación del pasado colonialista, al que vergonzosamente lo ligaban sus ancestros en la isla. Sin embargo, el progresivo autoritarismo, que buscaba asegurar lo que Goytisolo llama el “monolitismo ideológico” del régimen (*En los reinos*: 186), fue causa de ulterior desencanto y definitiva ruptura con el castrismo.

El homoerotismo, cargado de brusquedad, contrasta con la emoción amorosa, con la ternura que emana del trato con la mujer. Su madre y, en especial, Monique Lange, su compañera de muchos años, parecen representar, en su condición femenina, el otro lado de una oscura sexualidad: “una sonrisa abierta, cálida, generosa, teñida de una leve melancolía, que le pertenece en exclusiva y una vez aprehendida e interiorizada resulta imposible de olvidar” (*Coto*: 260). En esta doble experiencia (homosexualismo: ocasional desfogue carnal; heterosexualismo: intimidad colmada de afecto), Goytisolo propone abiertamente, en el contexto de la España recientemente salida del franquismo,

una subversiva bisexualidad: “Monique sabía que mis amistades árabes no ponían a prueba mi amor por ella... Mi existencia se desenvolvía en dos planos paralelos, sin choques ni interferencias: sin Monique habría quedado reducido a la mitad de mi personalidad” (*En los reinos*: 244). Esto se puede tomar como un acto de liberación de la conciencia a través de la palabra escrita, una liberación que asimismo conlleva un subversivo ataque al decoro (tabú de la sexualidad) que prescribe la moral tradicional. Se trata, por lo mismo, de una declaración que, por su audacia, vendría a marcar un hito en el tratamiento del tema en nuestras letras, convenientemente apegado, por así decir, a los oficiales dictados de la decencia. Esta provocadora expresión de la sexualidad pudiera verse, por otro lado, como simbólico empalme, a través del tiempo, con el realismo de nuestros clásicos (*La Celestina*, la picaresca, la obra cervantina), un realismo que, asociado con el daño oculto de que habla Kamen, habría de abandonarse, sobre todo a causa de la censura y otras sabidas formas de control del comportamiento social.

He aquí, pues, el Goytisolo que se nos presenta, con sus nuevas señas de identidad, al final del relato. Se trata, después de todo, de una identidad que resulta del aleatorio juego de la vida, una identidad que es obra, incluso en la virtualidad del texto, de las secretas fuerzas que gobiernan el destino humano.

Las memorias del cubano Reinaldo Arenas (1943-1990), *Antes que anochezca* (1992), es otro buen ejemplo, como en Goytisolo, del enfrentamiento con la autocracia. El título comporta un doble sentido que se asocia con la vertiginosa trayectoria del escritor. El primero (literal) se refiere a la inicial tentativa, mientras se ocultaba en un bosque de la persecución, de escribir a toda prisa sus memorias aprovechando la luz natural. El segundo (metafórico) alude a la “espera de la otra noche que me aguardaba cuando fuera encontrado por la policía” (198); y, en el presente de la narración, alude a la premura, a causa de su enfermedad terminal, de completar el escrito antes de la inminente llegada de la muerte, que él precipitó por la vía del suicidio. En un tono que mezcla el consuelo y el orgullo desdeñoso que a menudo lo caracteriza, Arenas declara: “Me voy sin tener que pasar primero por el insulto de la vejez” (5).

La vida adulta del narrador se distingue por una progresiva confrontación con las autoridades que parece tener origen en el decepcionante tratamiento que, en sus inicios como escritor, recibió de la burocracia cultural, lo que se revela en la confidencia de su amigo Virgilio Piñera: “Te quitaron el premio; la culpa la tuvieron Portuondo y Alejo Carpentier” (101). De aquí la decisión de convertirse en escritor independiente y, eventualmente, de cometer la osadía, burlando los estrictos controles que sobre la vida ciudadana ejercían los vigilantes organismos del Estado, de hacerse publicar clandestinamente en el extranjero.

La desafiante práctica del homosexualismo constituye otra expresión de la rebeldía que Arenas opone al régimen de la isla. Hay aquí un reclamo, donde, al igual que en Goytisolo, literatura y el drama de la identidad sexual se confunden. Acaso este confuso reclamo tenga que ver con la “libertad perdida” en la ruptura con el estado primigenio de su infancia y adolescencia rurales: “Mis relaciones sexuales de entonces

fueron con los animales...” (28). Goytisolo, por su parte, alude a dicha libertad en la evocación de los tempranos brotes de su indiferenciada sexualidad, ajena aún a las restricciones categorizadoras de la sociabilidad.

La “rebeldía erótica” (118), que, para Arenas, era un fenómeno generacional, lo llevó una vez hasta Isla de Pinos, donde, con un amigo, confiesa que “nos pasamos regimientos completos” (119), en referencia a sus hazañas en campamentos de trabajadores agrícolas y de las fuerzas armadas. En disputa con su compañero de aventuras, tiene el exuberante desempacho de afirmar: “Yo llegué a la convicción de que, por lo menos, había hecho el amor con unos cinco mil hombres” (119).

Esta hiperbólica declaración debe tomarse no tanto como alarde de vigor descomunal, desenfrenado apetito sexual, sino como un acto destinado a desacreditar la sociedad oficial, fundada en el intransigente machismo revolucionario, una suerte de moralidad que, asociada con el entonces impuesto colectivismo, el hacinamiento en los citados campamentos de alguna manera se habría encargado irónicamente de minar.

Este aventurero, marginal estilo de vida, aderezado con los ingredientes de la picaresca, se pone de relieve en el eventual saqueo, a través del accidental hueco en una pared común, de un convento abandonado durante la masiva salida de curas y monjas de la isla: “Con una disciplina de hormiga nos dedicamos a dismantelar todo aquel convento y a vender todo lo que tenía dentro” (273).

El comportamiento de Arenas, al igual que el de Goytisolo, pudiera estar de alguna manera asociado con un subyacente conflicto no resuelto especialmente con los progenitores, con la diferencia de que, en Arenas, se trata de un padre que, acaso por instigación de la madre abandonada y resentida, es, para decirlo en términos freudianos, simbólicamente ejecutado *in absentia*, y de una madre con quien tiene complejos lazos afectivos, en los cuales tal vez podría residir en parte la explicación de su rebeldía y de lo que, por otro lado, habría de constituir su perturbada sociabilidad: “Creo que mi madre fue siempre fiel a la infidelidad de mi padre y eligió la castidad; una castidad amarga y, desde luego, antinatural y cruel, pues en aquellos momentos tenía solamente veinte años” (190).

La fidelidad es un fenómeno que llama la atención en la educación sentimental de Arenas: “Quería un amor fijo, quería lo que mi madre siempre quiso, es decir un hombre, un amigo, alguien a quien uno perteneciese y le perteneciera” (90). Sus juveniles y candorosas ensoñaciones, sin embargo, se estrellarían eventualmente contra la dura realidad: “Llegué a enamorarme de Raúl, pero él no lo estaba de mí; yo era un capricho, un joven guajiro al que había iniciado en las relaciones sexuales” (90).

Arenas sobrelleva las dificultades que jalonan su carrera literaria en Cuba gracias al apoyo que le brindan, en especial, José Lezama Lima y Virgilio Piñera, dos escritores cuya probidad intelectual les valió por entonces también la exclusión de la república socialista de las letras cubanas.

En sus confesiones, hay poco que se sustraiga al corrosivo humor que le dicta su

petulancia. De donde la pintoresca descripción que nos propone del homosexualismo en las primeras décadas de la revolución cubana. Así, de la curiosa fauna que puebla el mundo social de la narración, entramos en conocimiento de la “loca de argolla” (homosexual agresivo y exhibicionista), de la “loca común” (homosexual discreto), la “loca tapada” (bisexual discreto) y, por último, la “loca regia” (homosexual autorizado por pertenecer a la esfera gubernamental) (103-4). El tratamiento sardónico que reciben algunos de los personajes que ilustran esta clasificación es un claro signo del resentimiento que guarda en la memoria y que inevitablemente aflora en el subjetivo ajuste de cuentas con el pasado.

La clandestinidad llega a convertirse en la única alternativa que, frente a la libertad amenazada, al autor le queda en su desafiante proyecto vital: “escribíamos poemas y capítulos de novelas, y nos pasábamos a veces ejércitos completos de adolescentes; lo erótico y lo literario marchaban de la mano” (117). Este agresivo comportamiento resultaba incompatible con la realidad social. Es por lo que la escena se prestaría a ser tomada como *boutade*, como reciclada pose de escritor maldito. A otro nivel de lectura, pudiera verse también como expresión local de los reclamos asociados con la rápida transformación que el mundo experimentaría tras el fin de la segunda guerra mundial. En este contexto, Arenas y sus congéneres protagonizan una sorda resistencia al arrollador, uniformante experimento revolucionario, “cuando el acto sexual [entiéndase homosexual] se convirtió en un tabú, [cuando] se pregonaba el hombre nuevo y se exaltaba el machismo” (131).

La desaforada, promiscua vida sexual que describe Arenas tiene escandalosas dimensiones bíblicas. Pero hay aquí mucho de retórico nihilismo, provocadora intención de *épater le lecteur* que contrastan con el interés de venir a términos con los problemas de la homosexualidad, el más significativo de los cuales gira en torno a la relación entre afecto y carnalidad, un tema de reflexión que comparte con Goytisolo: “Siempre he pensado que el amor es una cosa y la relación sexual es otra; el amor verdadero participa de una complicidad y una intimidad que no existe en las simples relaciones sexuales” (279). De aquí la nostálgica confesión que le arranca la ordenada, civilizada realidad del exilio: “Lo ideal en toda relación sexual es la búsqueda de lo opuesto y por eso el mundo homosexual actual es algo siniestro y desolado, porque casi nunca se encuentra lo deseado” (133). Este vago sentido de lo opuesto hace pensar en una virtualidad perteneciente al reino de las fantasías homoeróticas del autor, unas fantasías que la enfermedad, la depresiva soledad del destierro se encargarían de potenciar: “La belleza de las relaciones de entonces era que encontrábamos a nuestros contrarios; encontrábamos a aquel hombre, a aquel recluta poderoso que quería, desesperadamente, templarnos” (132). “Nuestros contrarios”, “la búsqueda de lo opuesto” se objetivan eventualmente en el tosco personaje ocasional que, movido por instintiva necesidad, representa, tanto para Arenas como para Goytisolo, el modelo de la posesión viril. Goytisolo halló eventual acomodo para tales urgencias en el racional trasplante a la

cultura islámica<sup>4</sup>. Arenas, por el contrario, fue víctima de una contrariedad del destino, pues, en las nuevas circunstancias de su vida en el exilio, parece haber caído, inconfesadamente, en la categoría de la otrora despreciada “loca común,” de quien dice que “nunca llega[n] a conocer un hombre verdadero” (103).

Hay varias cosas en el testimonio de Arenas que, pese al desenfado confesional, flotan en la ambigüedad. Una es la autoexclusión de la tipología que se permitió hacer de los homosexuales en Cuba, la que solo se justifica desde la burlona distancia que adopta frente al tema. Otra es su idea del homosexualismo, la que, colegida de sus declaraciones, concibe la pareja como una relación de contrarios donde cada uno tiene asignado un diferenciado papel. En tal sentido, Arenas tiende a comportarse, aunque la soberbia no le permita reconocerlo, como una “loca de argolla”, veleidosa, emocional, que, en su incesante búsqueda, aspira al macho complementario. Pero esto, después de todo, es un espejismo en el que estaría ausente el lazo afectivo, esa otra añoranza de las expectativas amorosas. Goytisoló pudo integrar, empero, esos dos elementos en sus alternas relaciones con Monique y sus exóticos amantes de ocasión, un aparente conflicto que, más allá de la vida real, él resuelve gracias a la mágica capacidad de la fabulación.

La vida sexual de Arenas se entremezcla con su carrera de escritor. Al no acatar la disciplina social, se convertía en peligroso enemigo del régimen de la isla y, como tal, era objeto de vigilancia, hostigamiento policial, registro domiciliario, confiscación de manuscritos, encarcelamiento, todo lo cual exacerbaba una disensión en la que, como ya se vio, se borra la línea que separa lo literario y lo que, por otro lado, constituye una agresiva conducta sexual, sobre cuya dudosa validez, fuera de Cuba, llamaría la atención Rafael Ocasio: “Arenas returns to his sexual activism that presents homosexual acts as a means of political protest” (153).

Arenas sufre de una ofuscada, defensiva soberbia que, a la luz de las difíciles circunstancias de su nacimiento y formación, lo hace exclamar: “grito, luego existo” (322). A esto se suma la dolorosa asunción de su fatal destino como artista: “escribir no es una profesión, sino una especie de maldición” (278). Se trata de la misma maldición que alimenta su compulsión erótica, una compulsión que no le permite entender el principio de la realidad, el mecanismo que gobierna la sociedad, sobre todo la democrática, entre cuyas libertades, como observa Vargas Llosa, “la sexual frustra a quien, como Arenas, la relación homosexual atrae sobre todo por lo que tiene de transgresión de la norma, de ruptura de tabú” (*Adiós a mamá*: 13).

*Antes que anochezca* es un texto que, desde el presente de la narración, dicta una conturbada emocionalidad: “Mi memoria enfurecida [de Cuba] fue más poderosa que cualquier nostalgia” (314). En la hostilidad con que Arenas se vuelve contra el mundo

---

<sup>4</sup> En un artículo de Fernanda Eberstadt (ver bibliografía), encontramos a Goytisoló, establecido por veinticinco años en Marrakesh, en compañía de su familia de adopción, compuesta de dos hermanos marroquíes y sus tres hijos varones. A estos últimos, según declara, Goytisoló profesaba devoción paternal.

hay mucho de enfurecida impotencia ante la fatal enfermedad. Es un estado que Ocasio describe en palabras de un amigo: “he walked among rancors and acids, knowing that he was marked for death, and he used that as a license to brandish the whip” (157).

Su enfurecida memoria, con todo, no es capaz de anular el lado más benigno de su humor, como cuando dice que “las dictaduras son púdicas, engoladas y, absolutamente, aburridas” (262). Su prosa, aunque despojada de pretensiones estilísticas, no puede pasar por alto la ocasional, poética evocación del paisaje insular: “Es un atardecer único el que se disfruta... en La Habana, donde el sol cae como una bola inmensa sobre el mar mientras todo se va transformando en medio de un misterio único y breve, y de un olor a salitre, a vida, a trópico” (136).

Arenas se complace en escandalizar al lector. Esto se corresponde con los excesos de su conducta sexual en Cuba, la que, en respuesta al ostracismo literario, le daba la íntima satisfacción de participar de la subversión del orden establecido. Se trata de una subversión que, al promover una problemática agenda homosexual, oscurece lo que, por otro lado, pudiera tener de justificada denuncia del régimen cubano.

La desfachatez exhibicionista de Arenas contrasta con el un tanto vergonzante homosexualismo de Goytisolo, de cuyo arduo proceso de liberación participamos en la secreta complicidad de la lectura. A diferencia de Arenas, quien esgrime el homosexualismo como dudosa arma política, el pensamiento social de Goytisolo no interfiere con lo que, en el contexto del mundo civilizado de hoy, sería una tolerada expresión de la libertad sexual. Ambos comparten, sin embargo, una estética de la insurgencia cuyos efectos transgresores parecen diluirse en la exposición de la oscura, enigmática condición humana.

La sexualidad es un tema sobre el que el código de la moral tradicional ha impuesto directa o indirectamente restricciones, las que, adoptando la forma de censura y/o autocensura, han condicionado el ejercicio de la literatura y, en particular, el escrito autobiográfico. Sin embargo, a los efectos de nuestro trabajo, vale interpretar la sexualidad en un sentido que va más allá de lo que de ordinario se entiende como tal. Nos referimos a la sexualidad vista en la dimensión que representa el simbólico universo freudiano de Eros, centro de nuestras fuerzas vitales, y que, para nosotros, cabe considerar como principio que informa la vocación autobiográfica, que opera como íntimo resorte en los escritos de nuestros autores: sexualidad sublimada en Teresa de Jesús; sexualidad liberada del mecanismo represivo de la religión en Blanco White; sexualidad alternativa, asumida y proclamada en Goytisolo y Arenas. Aquí reside, pues, el impulso que anima, desinhibe, libera en ellos la escritura.

Por último, no podemos dejar de apuntar el hecho de que, en las obras examinadas, lo literario se conjuga admirablemente con un profundo, humano valor testimonial. En tal sentido, cabe destacar el atrevido empeño de los cuatro autores escogidos en declarar, pese a las adversidades, lo que ellos entienden como su verdad. Se han embarcado en una empresa en la que tienen que enfrentar, como se ha mostrado, numerosos obstáculos, el más subrepticamente insidioso de los cuales es, sin duda, a la



luz de las especiales circunstancias que rodean la actividad literaria, la autocensura. Lo autobiográfico emerge aquí como dialéctico resultado de las tensiones entre realidad y subjetividad, entre arte y experiencia, y, por lo mismo, viene a iluminar unas dimensiones del ser que, de otra manera, los impedimentos de la sociedad oficial, las restricciones que sobre el individuo han ejercido los mecanismos institucionales en nuestro ámbito cultural se habrían encargado de mantener en la oscuridad. Hay, pues, en ellos una voluntad confesional que los impele a comunicar su conflictiva situación en el mundo. Esta ejemplar afirmación de la libertad personal mediante el poder que otorga la palabra es un hecho que valida el oficio de escribir y que, por lo mismo, contribuye a darles un lugar prominente en la historia del género.

#### OBRAS CITADAS

- Alberca, Manuel. *El pacto ambiguo. De la novela autobiográfica a la autoficción*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2007.
- Arenas, Reinaldo. *Antes que anochezca*. Barcelona: Tusquets, 1992.
- . *Adiós a mamá*. Prólogo de Mario Vargas Llosa, Barcelona: Ediciones Altera, 1995.
- Beaujour, Michel. "Autobiographie et autoportrait". *Poétique*, 32, 1977, pp. 442-58.
- Blanco White, José-María. *Obra inglesa*, ed. y prólogo Juan Goytisolo, Barcelona: Seix Barral, 1982.
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI, 1985.
- Bruner, Jerome. "The Autobiographical Process". *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, ed. Robert Folkenflik, Stanford: Stanford UP, 1993, pp. 38-56.
- Carreter, Fernando Lázaro, "Santa Teresa de Jesús, escritora (*Libro de la vida*)". *Congreso Internacional Teresiano*, oct. 4-7, 1982, ed. Teófanos Egido et al., Vol. 1., Salamanca: U de Salamanca, 1983, pp. 11-27.
- Castela, Lucien. "Mystique et autobiographie". *L'autobiographie dans le monde hispanique*, Actes du Colloque International de la Baume-lès-Aix, may 11-13, 1979, Aix-en-Provence: U de Provence, 1980, pp. 139-54.
- Castro, Américo. *Teresa la santa y otros ensayos*. Madrid: Alfaguara, 1972.
- Certeau, Michel de. *The Mystic Fable*. Vol. 1, Chicago: The U of Chicago Press, 1995.
- Eberstadt, Fernanda. "The Anti-Orientalist." *The New York Times Magazine*, 16 Apr. 2006, pp. 33-37.
- Febrer, Jean Pierre. "Les autobiographies de Pablo Neruda". *L'autobiographie dans le monde hispanique*, Actes du Colloque International de la Baume-lès-Aix, may 11-13, 1979, Aix-en-Provence: U de Provence, 1980, pp. 309-18.
- Fernández, James D. *Apology to Apostrophy. Autobiography and the Rhetoric of Self-Representation in Spain*. Dirham / London: Duke UP, 1992.

- Folkenflik, Robert. "The Institution of Autobiography". *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, ed. Robert Folkenflik, Stanford: Stanford UP, 1993, pp. 1-20.
- García de la Concha, Víctor. "Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús". *Congreso Internacional Teresiano*, oct. 4-7, 1982, ed. Teófanos Egido et al., Vol. 2, Salamanca: U de Salamanca, 1983, pp. 458-78.
- Gómez Moriana, Antonio. "Autobiografía y discurso ritual. Problemática de la confesión autobiográfica destinada al tribunal inquisitorial." *L'autobiographie en Espagne*, Actes du IIe Colloque International de la Baume-lès-Aix, may 23-25, 1981, Aix-en-Provence: U de Provence, 1982, pp. 69-96.
- Goytisolo, Juan. *Coto vedado*. Barcelona: Seix-Barral, 1985.
- . *En los reinos de Taifa*. Barcelona: Seix Barral, 1986.
- Gusdorf, Georges. "Conditions and Limits of Autobiography." *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, ed. James Olney, Princeton: Princeton UP, 1980, pp. 28-48.
- Hierro, Manuel. "Por los territorios del anti-Edipo. La genealogía indeseada de Juan Goytisolo en *Coto vedado*". *Monographic Review/ Revista Monográfica*, Vol. IX, 1993, pp. 93-103.
- Jesús, Teresa de. *Obras completas*. Madrid: La Editorial Católica, S.A., 1986.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition*. New Haven / London: Yale UP, 1998.
- Lazarillo de Tormes*. Madrid: Espasa-Calpe (Austral), 1969.
- Lejeune, Philippe. *On Autobiography*. Trans. Catherine Leary, Minneapolis: The U of Minnesota P, 1995.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. 3 vols., Madrid: Librería católica San José, 1881.
- Molino, Jean. "Strategies de l'autobiographie au siècle d'or." *L'autobiographie dans le monde hispanique*, Actes du Colloque International de la Baume-lès-Aix, may 11-13, 1979, Aix-en-Provence: U de Provence, 1980, pp. 115-37.
- Ocasio, Rafael. *A Gay Cuban Activist in Exile: Reinaldo Arenas*. Tallahassee: Florida UP, 2007.
- Pérez, Genaro y Janet Pérez. "Introduction". *Monographic Review/ Revista Monográfica*, (Número dedicado a la autobiografía), Vol. IX, 1993, pp. 7-17.
- Pope, Randolph: *Understanding Juan Goytisolo*. Columbia (SC): South Carolina UP, 1995.
- Ribeiro de Menezes, Alison. *Juan Goytisolo: The Author as Dissident*. Woodbridge (UK): Boydelland Brewer Ltd., 2005.
- Schizzano Mandel, Adrienne. "Le procès inquisitorial comme acte autobiographique: Le cas de Sor María de San Jerónimo". *L'autobiographie dans le monde hispanique*, Actes du Colloque International de la Baume-lès-Aix, may 11-13, 1979, Aix-en-Provence: U de Provence, 1980, pp. 155-69.

- Senabre, Ricardo. "Sobre el género literario del *Libro de la vida*." *Congreso Internacional Teresiano*, oct. 4-7, 1982, ed. Teófanos Egido et al., Vol. 2., Salamanca: U de Salamanca, 1983, pp. 765-76.
- Stanton, Donna C. "Autobiography: Is the Subject Different?". *The Female Autograph*, ed. Donna Stanton, Chicago: Chicago UP, 1987.
- Starobinski, Jean. "Le style de l'autobiographie." *Poétique*, 3, 1970, pp. 268-75.
- Watson, Julia. "Toward an Anti-Metaphysics of Autobiography". *The Culture of Autobiography. Constructions of Self-Representation*, ed. Robert Folkenflik, Stanford: Stanford UP, 1993, pp. 57-79.
- Weber, Alison. *Teresa de Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990.