

THIS IS A PREPRINT VERSION OF THE PROCEEDINGS PAPER PUBLISHED IN *Cervantes & Shakespeare. 400 años no Diálogo das Artes* (Actas del Congresso Internacional, Lisboa, 8-17 novembro 2016), Anabela Rita, Mário Bastos e Renato Epifânio eds., Theya editores, 2019. EBOOK

El gran naufragio de Europa:
imágenes cervantinas en la *Travesía con Don Quijote* de Thomas Mann (1934)

Giovanni Cara
Università di Padova

Si se piensa en el horror al viaje de Aschenbach (*La muerte en Venecia*, 1912) y en su tensión dirigida hacia la obra perfecta que dé en el blanco de la idea misma de *poesis*, nadie resulta tan diferente por su ser y su existir en el mundo como Don Quijote. Ambos son acosados por la literatura y agobiados por la relación imposible entre ésta y una *praxis* de vida aceptable y coherente, y con todo tienen objetivos diferentes y diferente actitud: controlada e inadaptada ante la cotidianidad la del intelectual moderno, desatada como la escritura de su autor y a contratiempo frente nada menos que a la historia la del hidalgo áureo. Sin embargo, si recordamos los personajes tal como se perfilan en el último umbral de sus correspondientes acontecimientos, los dos con la mirada hacia la extensión del Mediterráneo, Gustav von Aschenbach y Alonso Quijano comparten el mismo destino y el mismo desengaño, conscientes de que su deseo de perfección y unidad armónica no es realizable. No lo es en 1615 cuando todas las ilusiones del soldado escritor se han pulverizado poco a poco, y tampoco lo es en 1912 en la plenitud de una edad que, a las puertas del primer conflicto mundial, se percibe contradictoriamente dividida entre el intento liberty de disimular la monstruosidad de la fábrica urbana y la conciencia expresionista de toda la soledad escondida a duras penas por la hojarasca *art-nouveau* o los rasgos curvilíneos del signo *déco*⁸⁷.

Pasan los años, sobre los cuales se cierne una guerra mundial. Mann escribe la *Travesía con Don Quijote* durante los diez días de viaje a Estados Unidos que empieza el 18 de mayo de 1934 en Boulogne, donde el escritor se embarca en el Volendam, una nave de pasajeros holandesa, y termina el 29 del mismo mes en el puerto de Nueva York. Es su primer viaje a América; las insistencias de los hijos Erika y Klaus, preocupados por la violencia nazi hacia los disidentes, ya le habían obligado a desplazarse continuamente de

un sitio a otro – Francia, Italia, Suiza – y adaptarse a un simulacro de casa cerca de Zurich: ahora, la de 1934 sólo sería la primera de varias estancias en América, donde acabará establecido en California hasta 1952, cuando volverá a Europa para sus últimos tres años de vida. El viaje atlántico y la exacta percepción de su significado liminar y simbólico – suspendido entre dos continentes, casi un estado de cuentas de lo que ha ocurrido y está ocurriendo al hombre del siglo xx – le resulta útil a Mann para profundizar la novela cervantina. El lugar, la condición de pasajero privilegiado de primera clase, la fotografía de la sociedad repetida en la repartición vertical que contempla – también en el mar, como en cualquier terrestre colmena metropolitana – la presencia de elites y bajos fondos: en el salón de cristales el insigne nobel literario consume su langosta en el desayuno y mira a sí mismo con cínico humorismo. De espaldas a Europa, Mann ya observa el destino volcado del viejo continente para el cual la metrópoli americana es la Nueva Amsterdam rejuvenecida por la segunda vez tras cuatrocientos años bajo el disfraz de salvadora de desterrados: colonizados y no colonizadores, para la ocasión.

El acercamiento a Cervantes es cuidadosamente preparado a través de una serie de imágenes que evocan el rasgo de lo marginado, incluso de lo periférico con referencia al mar donde el autor se ha criado, el Báltico: un mar interior que ni es un mar; imágenes que evocan la vivencia casi inevitable de desarraigo desde el principio, como cuando la sencilla invitación a volver al camarote encaminada por un marinero lleva consigo todo un abanico de recuerdos y matices personales:

Para casa, singular formulação. Soa como se sobre as ondas devêssemos indicar-lhe a nossa morada, e depois ele levava-nos lá com o barco de salvamento. Para casa, o que é isso quer dizer afinal? Deverá significar: Küsnacht perto de Zurique no país dos suíços, onde moro desde há um ano e onde sou mais hóspede do que estou em casa, de forma que ainda não sou capaz de o considerar o verdadeiro destino para o barco de salvamento? Significa, mais para trás, a minha casa no Herzogpark de Munique, onde pensara acabar os meus dias, e que também apenas provou ter sido uma guarida e um pied-à-terre transitório? Para casa – provavelmente teríamos de recuar a épocas ainda mais remotas, ao país da infância e à casa dos pais em Lübeck, que se mantém no seu lugar no presente e ainda assim não deixa de estar profundamente submersa no passado.⁸⁸

Quizás Freud habría hablado al respecto de regresión, con la perceptible sustitución de la madre por un padre militar que agita el vientre de la ballena europea⁸⁹, regresión con la cual Mann revela cierta actitud terriblemente humorística. Es la misma actitud que por otra parte Freud reconoce también en Cervantes⁹⁰ y que es capaz de entrecruzar rebelión y defensa, mirada abierta y paso atrás o – quizás mejor dicho – ensimismamiento.

El humorismo no es resignado, sino irritante, y constituye no sólo el triunfo del Yo sino también el triunfo del principio del placer, que en este caso consigue imponerse contra la inclemencia de las circunstancias reales. A través de estos dos rasgos – el rechazo de la exigencia de realidad y la aserción del principio del placer – el humorismo se acerca a los procesos regresivos o reaccionarios [...]. Oponiéndose a la posibilidad de sufrir, el humorismo se inserta en la gran fila de los métodos fabricados por la mente humana para esquivar la constricción del sufrimiento.⁹¹

De una forma u otra, con mayor o menor voz y fuerza del grito disidente – actitud que, como es notorio, afecta a Mann desde cerca – muchos de los héroes involuntarios que pagaron la simple pertenencia intelectual, política, de clase o incluso familiar tuvieron que dar testimonio de sus palabras en otras “casas” distintas de las suyas; las antiguas colonias de la Vieja Europa – de Europa la vieja – llegan a ser la némesis para muchos de estos hombres siempre en el infinito umbral de un peregrinaje milenario; otros se detendrán antes o elegirán una despedida póstuma, y si es posible más trágica, de todas las casas en todo el mundo: así los casos tan diferentes de los adioses de Benjamin y Zweig o Primo Levi y Bettelheim.

La metáfora eficaz del naufragio del hombre y hasta de una época – como sugiere el mismo Mann aludiendo al Titanic y a la orquesta que sigue tocando imperturbable “Nearer to thee, my God”⁹² – acabará por ser, al cabo de unos pocos años, la paradoja de una realidad planetaria, cuando de veras parecerán faltar para algunos hundidos, e incluso para unos salvados, metáfora y poesía para contarla⁹³. En este sentido, en lo que percibe como una suspensión y a la vez una tregua entre las orillas continentales, Mann se percata, en mi opinión, del doble fondo del *Quijote* hacia el sentido que a la novela le reconocerá el siglo xx más avanzado, y éste a menudo no sin las ambigüedades de una postura crítica que todavía sigue valorando el *Quijote* a pesar de Cervantes⁹⁴. Es con la lógica del escritor frente a otro escritor que Mann en principio identifica como fundamento poético del *Quijote* el resquemor lingüístico y el sistema comunicativo en abismo y, en segundo lugar, con la lente del viajero por fuerza o por placer interpreta el vaivén del moro Ricote, que en la segunda parte de la novela conoce el dolor del exilio y vuelve a España en secreto. Ante un exilio evidentemente público – habría dicho Cesare Ripa en su Iconología para distinguirlo del exilio personal voluntariamente elegido⁹⁵ – por primera y última vez en toda la novela guardará Sancho un secreto: el cristiano viejo, castizo limpio y puro no se manchará de traición con su amigo y con su paisano⁹⁶. Sabemos lo que significó en términos de vidas y destinos familiares la inmundicia práctica de delación por parte de amigos, vecinos y coinquilinos en muchas ciudades europeas infectadas por el virus del nazifascismo: es una diabólica enfermedad que no afecta a Sancho y no es transmitida a Ricote.

En la reflexión sobre el episodio de Ricote Mann utiliza la palabra *kultur*, evitando la contraposición con *zivilisation*, desacuerdo terminológico que a principios del siglo había suscitado el áspero enfrentamiento con su hermano Heinrich y que expresaba el sentido diferente que ambos atribuían al papel del escritor en la sociedad, como el Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura de París (1935) habría puesto de relieve en poquísimos minutos; pero es verdad que en el viaje de 1934 Thomas ya parece – por lo menos cuando habla de España, Sancho y Ricote – mucho más cercano a las ideas de Heinrich y a la inevitable coherencia e inestricabilidad de cultura y vida civil⁹⁷. En este juego de dobles y de chispas de recuerdos que se van encendiendo sin casualidad, más bien como iluminaciones calculadas, tal vez Thomas saque del espectáculo en el cine transatlántico, la tarde del 25 de mayo, la posibilidad de evocar el reflejo de su hermano en reflejo: los sucesos de la película – de la que se omiten título y referencias – son una evidente variación sobre el engaño en escena de la novela de Heinrich, *Profesor Unrat* (1905), en la que Josef von Sternberg había basado *El ángel azul* (*Der Blaue Engel*) en 1930; pero en la anónima película estadounidense que se pone en el transatlántico otra vez se truecan ficción y verdad, y el protagonista acaba por volver a América después de su fracaso en un París de bistrot e ilusiones de arte: otro viaje, otra travesía y otro “salón de cristales centelleantes”⁹⁸. También otra derrota, de la que surgen el desafío entre Don Quijote y el león y su tragicómico epílogo, presagio de muerte y de final de novela.

La secuencia de recuerdos y términos mínimos en los que se reduce una tarde de mayo en un transatlántico con tan sólo una docena de pasajeros fantasmas de primera clase, entre los cuales destaca un americano expresionista con boca de pez y smoking que frecuenta preferiblemente los hebreos de segunda clase, parece llamar a Mann a su pasado ideológico y la discrepancia con su hermano sobre *kultur* y *zivilisation*, si intenta buscar alguna firme explicación racional de la locura en que ve precipitarse Europa. Desaliento y exaltación, anota Mann, por comprometedoras que parezcan sus palabras en el marco idealista del modernismo tardío,

são um par de conceitos cheio de conteúdo sentimental cristão, e é precisamente na sua unificação psicológica, na sua confluência humorística, que se revela em que medida o Dom Quixote é um produto de cultura cristã, de psicologia e de humanidade cristã, e o que o cristianismo não deixa de significar perpetuamente para o mundo da alma, da poesia, para o próprio humano e o seu ousado engrandecimento e libertação. [...] Digam o que disserem: o cristianismo, esta flor do judaísmo, continua a ser um dos dois pilares principais sobre os quais repousa a civilização ocidental, sendo o outro a Antiguidade mediterrânea.⁹⁹

“Digam lo que quieran”, o quizá más bien “diga mi hermano Heinrich lo que quiera, y con él los congresistas en París”¹⁰⁰: aquí sí que vuelve el desacuerdo de hace veinte años

que es mucho más que una dialéctica retórica sobre las gradaciones del disenso; como para Ricote y su rey la puesta en juego es la misma; dos jugadores frente a frente que se valen de la misma moneda para finalidades opuestas, y la moneda es nada menos que el Dios de los cristianos, empuñado con violencia también por el nazifascismo. Menos humorista que Cervantes – tal vez porque más implicado – Mann en este caso no recurre a ninguna forma de ambigüedad cuando ve en “la flor del judaísmo” – por lo tanto también en la peligrosa distinción histórica antes que teológica entre cristianismo y judaísmo – una salvación.

Es precisamente el pasaje de Sancho y Ricote lo que de alguna forma casi obliga a Mann a desmentirse y contemplar otra opción y otro tipo de humanismo, paradójicamente más cosmopolita y multifacético, además con la experiencia del exilio y el sentido de marginación bajo la piel; ahora el autor prescinde de cualquier sutileza terminológica – verdad que no son sutilezas, en época de naufragio y martirio – y ya en Ricote frente a Sancho no ve una confrontación entre dos variables semíticas, las flores de Jacob y Agar esta vez: por los recorridos manchegos, y poco más adelante en la ciudad de los prodigios barceloneses, hay dos campesinos con sus familias, sus mujeres, sus hijos y todos los consiguientes chismes de vecindad. Y también, por un instante, se perfila Cervantes detrás de sus personajes, su piedad humana, el derecho a la tácita crítica que ejerce contra la dureza de la razón de Estado¹⁰¹: la barrera protectora que en sus novelas Mann entremete para guardar cuidadosamente la separación de literatura y vida – o por lo menos para intentarlo – ante una obra para él perturbadora como el *Quijote* se agrieta y muestra el lado anticlásico y comprometido del modernismo: nada simbolista y tampoco liberty o jugendstil. Si para Mann el contraste entre apolíneo y dionisiaco en otra época pudo contar con una posibilidad o con el deseo de conciliación, según la hipótesis nietzscheana¹⁰²; y si *La muerte en Venecia* había trastornado en la playa virulenta del Lido precisamente esta ilusión, estrellada contra Tadzio como contra un ángel exterminador: pues casi diría que – con sesenta años, un apocalipsis bélico y la amenaza creciente de Hitler encima – ahora Cervantes le sugiere que ángeles exterminadores los hay, sí que los hay, siempre y por todas partes; pero que existe también la infinita delicadeza de la palabra de los marginados – también Sancho lo es, en muchos sentidos – capaz de reducir la distancia entre un cristiano y un musulmán: la palabra humorística de Cervantes ficticio que refiere de su traductor que cuenta con un historiador árabe algo profeta que incluso tiene que desmentir a un apócrifo que tampoco debería conocer porque sus dobles Sancho y Don Quijote transgreden las leyes de la unidad de tiempo: y no sólo las aristotélicas, sino también las nuestras.

La ruptura cronológica se ha infiltrado en las palabras de Mann, inusitadamente desatadas “a lo cervantino”, y es inevitable leer a contraluz los acontecimientos que están en el inmediato porvenir de Alemania y de España: es algo que desconcierta que mientras Mann, en mayo, escribe su diario en un navío de alto bordo en el medio del

océano, en su patria se está preparando la “noche de los cuchillos largos” de finales de junio, y en el país de Cervantes el clima es propicio para lo que Orwell percibió desde el primer momento como un *déjà vu*: “Los que durante veinte años escarnecieron al histerismo belicista con aires de superioridad, fueron los primeros en dejarse arrastrar otra vez en los bajos fondos mentales de 1915”¹⁰³. En el núcleo del diario la mirada de perspectiva inesperada de Cervantes es también la mirada de Mann que en un juego de espejos se aparta de la imagen acostumbrada, como él mismo reconoce, “a cena clásica, cem veces transposta para a tela”¹⁰⁴. Don Quijote y sus libros, Don Quijote y los molinos, Don Quijote consabido y proverbial que quiere sanar la heridas del mundo a toda costa: el suceso de Ricote muestra que no se sana mucho y la actitud de Sancho es simplemente un ademán, aunque de los más sediciosos e incluso peligrosos en época de secretos violados y amigos traicionados.

En este sentido, Mann se aleja de cierta interpretación romántica de la novela y del legado del romanticismo que una vertiente del modernismo quiso heredar, sobre todo cuando se fue en busca de mitos aglutinantes y frescos suficientemente dolientes como para garantizar un suspiro de idealismo: no es casualidad que las referencias de Mann en la *Travesía* sean Einstein o Kerény, antes que Nietzsche. Como no es un caso que, en ámbito figurativo, a pesar de sus contrastes, modernismo y vanguardias históricas, cuando – no siempre – amaron a Cervantes, aparte de los casos significativos de Picasso y Dalí y a diferencia de lo que pasó con los personajes shakespearianos, muy pocos privilegiaron los rasgos más inquietos y jaspeados, los aspectos que es imposible descifrar en clave binaria o de polaridades¹⁰⁵. Y entre éstos, bastante esporádicos, resaltan desde luego Odilon Redon (*Don Quichotte*, antes de 1890) y André Masson (por ejemplo *Don Quixote and the chariot of death*, 1935): los dos, a pesar de la distancia de muchos años y de la diferencia del sistema de referencia, rindiendo evidente homenaje a Goya, hacen desmontar a Don Quijote del caballo para dejarle con su “mundo por dentro” – habría dicho Quevedo – y su derrota interior, más que con sus luchas ideales. Es la misma mirada que León Felipe, exiliado en América, hablando con Sancho dirige en palabras a todos los marginados en el magnífico *Pie para el niño de Velázquez*, en *Ganarás la luz* (1943).

Bacia, Yelmo, Halo.
Este es el orden, Sancho...

De aquí no se va nadie.
Mientras esta cabeza rota
del Niño de Vallecas exista,
de aquí no se va nadie. Nadie.
Ni el místico ni el suicida.
Antes hay que deshacer este entuerto,

antes hay que resolver este enigma.
Y hay que resolverlo entre todos,
y hay que resolverlo sin cobardía,
sin huir
con unas alas de percalina
o haciendo un agujero
en la tarima.
De aquí no se va nadie. Nadie.
Ni el místico ni el suicida.
Y es inútil,
inútil toda huida
(ni por abajo
ni por arriba).
Se vuelve siempre. Siempre.
Hasta que un día (¡un buen día!)
el yelmo de Mambrino
– halo ya, no yelmo ni bacía –
se acomode a las sienas de Sancho
y a las tuyas y a las mías
como pintiparado,
como hecho a la medida.
Entonces nos iremos todos
por las bambalinas.
Tú, y yo, y Sancho, y el Niño de Vallecas,
y el místico, y el suicida.

Pero esto Thomas Mann no podía saberlo y tampoco lo presagian con claridad los poetas europeos de la generación algo más joven que Felipe y al mismo tiempo ya desvinculada de la generación de los padres: el grupo bastante heterogéneo de Sintra (que comprendía Auden – que combatió por la causa republicana en la Guerra Civil española y se habría casado en 1938 con la hija de Erika Mann en un extraño matrimonio – Isherwood y Stephen Spender y alrededor muchos escritores que se habrían dispersado por América y Europa) fue entre los que vivieron desde dentro las contradicciones de los mismos países que dentro de poco tiempo habrían tomado posiciones ambiguas en nombre de una igualmente ambigua razón de Estado. Escribe Stephen Spender en una carta del 28 marzo 1936 desde Barcelona a Christopher Isherwood, que se encuentra en la quinta portuguesa de Sintra:

El cónsul inglés, que es muy acogedor conmigo, me temo que es receloso. Discute sobre los españoles como algunos hacen sobre los “negros”, diciendo que hablan latín, que son ignorantes, monos buscapleitos etcétera. Me dijo – y hablaba sincero – que quisiera que

Companys – que hoy es presidente de Catalunya – hubiese sido asesinado en 1934. Opina que la corrida es cruel y degradante, pero dice en serio que aprobaría los juegos gladiatorios, si los catalanes se combatiesen entre ellos.¹⁰⁶

Para colmo de paradojas históricas, será más o menos la misma opinión que expresará el escritor liberal afroamericano Richard Wright en *Pagan Spain* (1957), adoptando con un doble salto mortal la ética wasp de las barras y las estrellas. Y para la probable satisfacción del profeta consular inglés, después de la derrota republicana Companys huyó a Francia, cayó preso de los alemanes en 1940 y acabó reexpedido a España y ajusticiado.

En las páginas sobre el episodio de Ricote resuenan unas palabras clave de la modernidad, sedimento de la mucha agua que ha corrido bajo el puente de la historia después de Cervantes: libertad de conciencia¹⁰⁷. Difícil precisar en qué sentido exacto las pudo o quiso utilizar Cervantes en 1615; mucho más evidente la idea que Mann quiere expresar, asumiendo como cervantino un concepto que en realidad es suyo. Pero también es cierto que no hay que subestimar la capacidad de Cervantes para romper la rigidez de las palabras: sobre todo porque nos encontramos ante un término decisivo de su poética como es “libertad”. No estoy en condiciones de poner en tela de juicio la interpretación de Francisco Rico – indiscutiblemente prevalente en la crítica sobre este lugar del texto – que, anotando el paso del *Quijote* en cuestión, subraya que “en la España cristiana de 1615, libertad de conciencia se entendía universalmente en términos negativos, como inaceptable permisividad frente al mal”¹⁰⁸. Cabe recordar que en Cervantes el concepto se tiñe de complejas cuestiones relacionadas no sólo con el decreto de expulsión, sino también con el debate más antiguo sobre el principio ratificado en Augusta por Carlos V que fijó la libertad religiosa en términos políticos (*cuius regio eius religio*). Demasiado lejos nos llevaría entrar aquí en cuestiones historiográficas y lingüísticas; sólo me permito señalar el tono humorístico – no irónico – del capítulo en su totalidad, la evidente empatía por Ricote, el conocimiento en primera persona del dolor del exilio por parte del autor, la confluencia de rasgos biográficos y motivos metapoéticos en la semántica de la palabra: todo hace pensar que en este instante, en este capítulo, en este sistema microtextual “libertad”, juntamente con “conciencia”, irradie algo de la *parole* cervantina, en manifiesto juego humorístico con la *langue* del sistema¹⁰⁹. Sea lo que sea – dejando para otra ocasión el desarrollo de esta hipótesis crítica y dando constancia en nota de las opiniones en contra – esto es precisamente lo que Mann interpreta, quizás en este caso aún más cervantino que Cervantes, con un desplazamiento, un cambio de figuras, un continuo juego de dobles: los hebreos y los moriscos; Hitler y el emperador; la ley y los individuos; Cervantes y Mann; Mann y Ricote. En fin: Mann, su viaje y el exilio europeo, que al parecer es un cuento de nunca acabar.

Son éstas tan sólo pocas señas para poder imaginar el clima, el estado de ánimo con el que Mann pudo leer las páginas del Quijote y sacudirles el polvo de tres siglos, con una mirada larga que incluso le empuja – muy cervantinamente – a contradecirse. La noche antes del día de llegada, el 29 de mayo, Mann sueña con Cervantes y la imagen del escritor se confunde con la imagen de Zaratustra y con la sombra de Nietzsche que se interpone unificando en su silueta de filósofo el triple espejismo: “um bigode espesso e farto, uma testa alta e recuada e, sob sobancelhas igualmente fartas, olhos cinzentos e quase cegos”¹¹⁰. Poco a poco empieza a delinearse el skyline de Nueva York y a reproducirse una fotografía muchas veces sacada por los ojos de los exiliados de aquella larga temporada de viajes: “Adiante vão-se desprendendo lentamente do nevoeiro matinal os edifícios altos de Manhattan, uma paisagem colonial fantástica, uma cidade gigante empilhada em torres”¹¹¹:

¡Nueva York!

– piedra, cemento y hierro en tempestad –.¹¹²

En *Les vases communicants* Breton afirma hablando de surrealismo: “Transformar el mundo, dijo Marx; Cambiar la vida, dijo Rimbaud; estas dos consignas son para nosotros una sola”¹¹³; Mann vislumbra algunas de las contradicciones de la actitud vanguardista, por lo menos de las posibles vías dada, futuristas o cubofuturistas y de su aventura hacia el progreso y los cambios: “para podermos abrir caminho ao futuro – afirma Mann – não só temos de ser ‘actualizados’ no sentido do movimento actual, em que qualquer burro toma parte, repleto de orgulho”¹¹⁴. Y aquí el autor incluso recuerda la lucidez benjaminiana en diagnosticar la escisión de las vanguardias en dos corrientes ideológicamente antitéticas, si bien Mann conocería las obras de Benjamin después de 1940 y del suicidio de éste en la frontera española¹¹⁵.

Un witz hebreo dice algo por el estilo sobre el deseo de cambio, pero tal vez hable de otro tipo de mundo y de otra revolución, aún más desilusionada y radical; cuenta el witz:

Viena 1939. Un hebreo entra en una agencia de viajes y pide un billete al empleado.

“¿Para dónde?”, pregunta el empleado.

“Déjeme ver el mapamundi” dice el hebreo, y empieza a examinar el mapamundi e indicar un país tras otro. La respuesta del empleado es cada vez más desalentadora: “Para este país hace falta el visado...”; “Este ya no acepta hebreos...”; “Para entrar en éste hay una lista de espera de seis años...”

Al final el hebreo mira desconsolado al empleado y le pregunta: “Sea usted tan amable ¿no tendría otro mundo?”¹¹⁶

Notas.

87 Es precisamente el código arquitectónico del decorado el que se utilizaba en los aparatos “efímeros” de los transatlánticos, sobre todo en los ambientes de primera clase. Como verdaderas ciudades navegantes, en cierto sentido volúmenes trastrocados al cuadrado, las suntuosas galerías de las embarcaciones como el Volendam del primer viaje a Estados Unidos de Mann eran dobles oceánicos de los *passages* benjaminianos. Se pueden ver algunas imágenes en la ed. portuguesa de *Meerfahrt mit Dom Quixote* [1934], *Viagem marítima com Dom Quixote*, Lumir Nahodil (trad.), Alfragide, Publicações D. Quixote, 2008, que utilizo para citar el texto.

88 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 41.

89 Me refiero a la perspectiva de George Orwell y a la colección de ensayos sobre el desastre europeo, en el cual – entre otras cosas – ya en 1940 Orwell ve muy claro el papel jugado por la Guerra Civil española: cf. *Inside the whale*, in George Orwell, *Nel ventre della balena*, Silvio Perrella (ed.), Milán, Bompiani, 2012, pp. 153-195.

90 Cf. Sigmund Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 11-14.

91 Ibidem, p. 315; trad. mía.

92 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 65.

93 Según el lúcido, dramático punto de vista terminológico de Primo Levi en su último libro de 1986, *I sommersi e i salvati*.

94 Cf. las mismas palabras introductoras de Lionel Richard a propósito del episodio de Ricote, sobre el que vuelvo *infra*, en la edición italiana de Thomas Mann, *Traversata con Don Chisciotte*, Alfredo Rovatti (trad.), Milán, Medusa, 2016, p. 10, que utilizo de propósito para subrayar contrastivamente mi desacuerdo: “Ma l'autore del Don Chisciotte rende omaggio indirettamente, così dice Mann, alla libertà di coscienza, lasciando spiegare da Ricote in modo convincente che gli era impossibile essere moro e sentirsi spagnolo, vedere nella Spagna la sua patria autentica. Ciò che Thomas Mann dimentica di rilevare, mentre pensa senz'altro che si possa essere ebrei senza smettere di essere tedeschi, è che Ricote si descrive come più cristiano che moro, e che si onora di avere per moglie e figlia due 'cristiane cattoliche'. Difficile valorizzare l'ironia quando Ricote arriva a giustificare il bando di Filippo II”: difícil también apreciar el equívoco crítico de Richard y su superposición de dos figuras tan diferentes como ironía y humorismo.

95 Cf. Cesare Ripa, *Iconologia*, Piero Buscaroli (ed.), Mario Praz (intr.), Milán, TEA, 1992, pp. 119-120: “Due esilij sono, un publico, e l'altro privato, e il publico è quando l'uomo, o per colpa, o per sospetto, e bandito dal Principe, o dalla repubblica & condannato a vivere fuor di patria perpetuo, o a tempo”.

96 Me permito remitir a una lectura de este episodio en Giovanni Cara, *L'ebbrezza dell'incontro: Sancho, Ricote e la frontiera* (Quijote, II, 54), in Andrea Cannas, Tatiana Cossu, Marco Giumana (eds.), *Xenoi: Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni. Atti del convegno internazionale di studi. Cagliari, 3-6 febbraio 2010*, Napoli, Liguori, 2012, pp. 199-208.

97 Cf. Valentina Serra, *Parigi 1935: Il dibattito sulla letteratura al primo congresso internazionale degli Scrittori per la Difesa della Cultura*, Roma, Bulzoni, 2005, pp. 24-31. En *La svolta: Storia di una vita*, Barbara Allison (trad.), Milán, il Saggiatore, 2016, p. 54, anota Klaus Mann a este propósito hablando de las *Consideraciones de un impolítico* de su padre: “Chi è consacrato alla morte può essere affascinante, può

essere degno di amore, ma certamente l'avvenire non gli appartiene. Nelle Considerazioni un nobile combattente spreca il suo ingegno, le sue forze a servizio di un'idea fissa. Reputa di esaltare e proteggere una nobildonna che si chiama 'Cultura'; ma in realtà spezza una lancia ben appuntita per forze e interessi ignobili. Somiglia a don Chisciotte nella sua generosa illusione! Dove scorge pericolosi nemici son solo mulini a vento. Il nemico dei mulini a vento, il don Chisciotte contro il quale le Considerazioni lanciavano i grossi proiettili, non aveva nome; ma quell'anonimato era solo apparente; ché i passi citati dell'avversario – designato soltanto quale 'il letterato delle civiltà' – derivano testualmente da un saggio di Henrich Mann su Émile Zola, apparso nel primo anno di guerra, quanto più salivano le ondate di sciovinismo”.

98 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 82.

99 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 89.

100 En este sentido la actitud de Mann es próxima a la de un escritor como Edward Morgan Forster, que participó en el Congreso de París reivindicando su derecho a disentir de la democracia hipócrita de Occidente (que no se escandalizaba por el Sedition Act estadounidense contra la libertad de expresión del pensamiento), pero también reconociendo que, quizás, pudiese ser que “su idealismo liberal de vieja escuela no fuese compartido por los miembros más jóvenes de la delegación británica” (Valentina Serra, op. cit., p. 21 (trad. mía). Entre los muchos escritores e intelectuales, acudieron al congreso Aragon, Bloch, Brecht, Breton, Brod, Gide, Malraux, Einrich y Klaus Mann, Musil, Pasternak, Salvemini, Tzara. Cf. la documentación completa en Sandra Teroni, Wolfgang Klein (eds.), *Pour la défense de la culture. Les textes du congrès international des écrivains: Paris, juin 1935*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2005. Es curioso ver que las tres generaciones más directamente implicadas en los hechos de entreguerras parecen conocer un nuevo interés – para algunos incluso tardío – por el *Quijote* gracias al simple boca a boca, recomendando la lectura o regalando una copia. Isherwood, por ejemplo, entrega a Forster una copia de la edición francesa de la novela con las ilustraciones de Doré y, de una carta del escritor inglés al joven amigo, se deduce que Forster – como Mann en el verano de 1934 – sólo lo leyó por entero en 1947, no obstante su *Aspectos de la novela* (1927): cf. Edward M. Foster, Christopher Isherwood, *Le luci della quotidianità: Lettere sulla letteratura e l'omosessualità*, Richard E. Zeikowitz (ed.), Carlo Bay (trad.), Milán, Archinto, 2014, pp. 233-235. Por otra parte el *Quijote* es una lectura común de los amigos de Sintra en los años 30 y 40: cf. por ejemplo John Sutherland, Stephen Spender: *A literary life*, Oxford University Press, 2005, p. 153 y Wystan Hugh Auden, *The complete works: Prose, 1939-1948*, vol. II, Edward Mendelson (ed.), Princeton University Press, 2002, p. xxviii.

101 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 108.

102 Cf. por ejemplo Enrico de Angelis (ed.), in Thomas Mann, *La morte a Venezia*, Emilio Castellani (trad.), Milán, Mondadori, 1983, p. xv.

103 Cf. George Orwell, op. cit., p. 183.

104 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 86.

105 Cf. Margaret Doody, *Iconografia: Dare un volto al personaggio*, in *Il romanzo*, I, *La cultura*, Franco Moretti (ed.), 2001, pp. sin num.

106 Cf. Wystan Hugh Auden, Christopher Isherwood, Stephen Spender, *Il diario di Sintra*, Matthew Spender, Luca Scarlini (eds.), Florencia, Barbès, 2012, p. 185.

107 Thomas Mann, *Viagem Marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 102.

108 Cf. Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Francisco Rico (ed.), Madrid: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2004, p. 964. De la misma opinión por ejemplo Alejandro Ramírez Araujo, *El morisco Ricote y la libertad de conciencia*, en *Hispanic review*, vol. 24, n.º 4, octubre 1956, pp. 278–289 y Julio Vélez Sanz, *¿Amputación o ungimiento? Solución a la contaminación religiosa en El Buscón y El Quijote*, *Hispanic issue*, vol. 122, n.º 2, 2007, pp. 233-250. Menos tajantes son las palabras explicativas en el Diccionario de autoridades (tomo iv, 1734): “LIBERTAD DE CONCIENCIA. Permisión para poder vivir cada uno en la Religión que professa: como sucede en muchas Ciudades de Alemánia. Latín. Conscientiae libertas. FUENM. S. Pio V. f. 59. Diose libertad de conciencia, y que cada uno segun su fe, pudiesse predicar, excepto las Ciudades principales que conservaron el rito Cathólico. [iv.397]”.

109 He aquí cómo por ejemplo se expresa Don Quijote algunas páginas más adelante: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres” (II, 58, Francisco Rico (ed.), op. cit., pp. 984-985); y la palabra también es instrumento de libertad, como saben muy bien Cipión y Berganza en el *Coloquio de los perros*, así como el cura en *Quijote I*, 47 “Porque la escritura desatada destos libros da lugar a que el autor pueda mostrarse épico, lírico, trágico, cómico, con todas aquellas partes que encierran en sí las dulcísimas y agradables ciencias de la poesía y de la oratoria”.

110 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 123.

111 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 123.

112 León Felipe, *Drop a star* (1933), en *Obras completas*, F. de Torre (ed.), Buenos Aires, Losada, 1963.

113 Cf. André Breton, *Les vases communicants*, Paris, Cahiers libres, 1932, p. 85.

114 Thomas Mann, *Viagem marítima com Dom Quixote*, op. cit., p. 96.

115 Cf. Alessandro Cecchi, “*Teologie negative*” nel Doktor Faustus: la costellazione Adorno-Kierkegaard-Benjamin, in *Religioni e Società. Rivista di Scienze sociali e della religione*, 44, settembre-dicembre 2002, pp. 42-59.

116 Cf. Dario Calimani, *L'esilio e la ferita della memoria*, en *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*, Maria Sechi, Giovanna Santoro, Maria Antonietta Santoro eds., Firenze, Giuntina, 2002, pp. 11-24, p. 23 (trad. mía).