

Literatura, Estudios Culturales  
Artes Visuales, Sociología  
Historiografía, Economía  
Filosofía, Sociolingüística

Imprenta:

Prof. Dr. Vittoria Borsò

Prof. Dr. Frank Leinen

Prof. Dr. Guido Rings

Dr. Yasmin Temelli

año XIV  
nº 27

*iMex*  
México Interdisciplinario  
Publicación en línea

2025/1

# Cruces mexicanos del exilio: intelectuales, redes y encuentros transnacionales

El presidente de la Comunidad Valenciana, Francisco Camps, se sentará en el banquillo de los acusados por sus delitos de colusión corporativa, por haber negociado la redacción de la ley reguladora de estas cuarenta y ocho tropas y por...

Flora, que es un demócrata acor-  
dado por miembros a Correo,  
quien asegura varias veces que  
se paga sus tropas. Flora añade  
que esta regala esclavos "con  
unos esclavos admissibles" y que

...en su momento, según se ha visto, se han convertido en un factor decisivo para el desarrollo de la economía de la zona, al permitir el acceso a los mercados internacionales y al atraer inversiones extranjeras. En el caso de la zona de la frontera, se ha visto que el comercio con el exterior ha permitido el desarrollo de la zona y el acceso a los mercados internacionales.

...en su guerra facinorosa con el extranjero, entre la Generalidad valenciana y las empresas del Gobierno. En el punto más paradojal, que no puede ser, se encuentran en el horizonte por el momento delos intereses de la Generalidad de Valencia y el extranjero.



*Matei Chihaiia / Guillermo Ferrer Ortega (eds.)*





EDICIÓN XXVII

**CRUCES MEXICANOS DEL EXILIO: INTELECTUALES, REDES  
Y ENCUENTROS TRANSNACIONALES**

Matei Chihaia / Guillermo Ferrer Ortega (eds.)

Cruces mexicanos del exilio: intelectuales, redes y encuentros transnacionales

Matei Chihaia / Guillermo Ferrer Ortega (eds.)

*iMex. Mexico Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*, 2025/1, año 14, n° 27, 114 pp.

DOI: 10.23692/iMex.27

Website: <https://www.imex-revista.com/ediciones/xxvii-cruces-mexicanos-del-exilio>

*iMex. Mexico Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*

[www.imex-revista.com](http://www.imex-revista.com)

ISSN: 2193-9756

|                 |                                    |
|-----------------|------------------------------------|
| Yasmin Temelli: | Editora en jefe / chief editor     |
| Vittoria Borsò: | Editora                            |
| Frank Leinen:   | Editor                             |
| Guido Rings:    | Editor                             |
| Hans Bouchard:  | Editor asociado / associate editor |

---

|                  |                                                                                |
|------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| Título / Title:  | Cruces mexicanos del exilio: intelectuales, redes y encuentros transnacionales |
| Editores:        | Matei Chihaia / Guillermo Ferrer Ortega                                        |
| Edición / Issue: | 27                                                                             |
| Año / Year:      | 2025/1                                                                         |
| DOI:             | 10.23692/iMex.27                                                               |
| Páginas / Pages: | 114                                                                            |

|                            |                                                                        |
|----------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| Corrección / Copy-editing: | Ana Cecilia Santos, Hans Bouchard, Emiliano Garcilazo, Stephen Trinder |
|----------------------------|------------------------------------------------------------------------|

|                  |               |
|------------------|---------------|
| Diseño / Design: | Hans Bouchard |
|------------------|---------------|



 **creative commons**

OPEN  ACCESS

Esta publicación y sus artículos están licenciados bajo la "Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional" (CC BY-SA 4.0).

This publication and articles are licensed by the "Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License" (CC SA-BY 4.0).



*México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*

---

**CRUCES MEXICANOS DEL EXILIO: INTELECTUALES, REDES Y  
ENCUENTROS TRANSNACIONALES**

MATEI CHIHAI / GUILLERMO FERRER ORTEGA (EDS.)

**DOI: 10.23692/iMex.27**

**Año XIV (2025/1)**

**Nº 27**

---

**Editorial**

MATEI CHIHAI / GUILLERMO FERRER ORTEGA ..... 8

Editorial. Cruces mexicanos del exilio: intelectuales, redes y encuentros transnacionales

**Artículos**

KATRINE HELENE ANDERSEN ..... 16

Entre la renovación cultural y la crisis del pensar. Aportaciones filosóficas de *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos*

EUGENIA HELENA HOUVENAGHEL ..... 30

Trans-Exile: A Method for Exploring Exile at its Crossroads. Illustrated by the Case Study of Angelina Muñiz-Huberman and Ludwik Margules

MARION RÖWEKAMP ..... 45

An unlikely friendship? Isabel de Palencia and Alexandra Kollontay

JORGE ENRIQUE LINARES SALGADO ..... 68

El exilio filosófico de Eduardo Nicol

|                                                                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| RAFAEL PÉREZ BAQUERO .....                                                                                     | 86 |
| Destierro y "destiempo". El futuro y el pasado en el pensamiento filosófico exiliado de Adolfo Sánchez Vázquez |    |
| NIKLAS SCHMICH .....                                                                                           | 98 |
| De gigantes, murallas y lágrimas. La imaginación poética de China en Juan Rejano                               |    |

IMEX XXVII

# INTRODUCCIÓN

---

*INTRODUCTION*

## **Introducción**

### **Cruces mexicanos del exilio: Intelectuales, redes y encuentros transnacionales**

**Guillermo Ferrer Ortega / Matei Chihai**  
**(Universidad de Wuppertal)**

El presente dossier contribuye a la apertura de un nuevo horizonte de los estudios culturales del exilio republicano de 1939. Con frecuencia, la historiografía se ha limitado a indagar los vínculos que los desterrados mantenían con su tierra de origen, considerándolos desde luego a la luz de su asentamiento y asimilación en distintos países del continente americano, sobre todo en México. Pero aún no se ha prestado atención suficiente a las posibilidades propiamente transnacionales y transculturales que generaba la experiencia del exilio como tal. No se trata en absoluto de recontar hechos aislados, ni de mencionar tal o cual conexión anecdótica entre personas de procedencias diferentes. Que la causa del destierro de españoles, alemanes y judíos europeos en la década de los 30, por ejemplo, haya sido la oposición a los totalitarismos fascistas, evidencia ya lazos esenciales entre experiencias aparentemente disímiles.

El espectro que se abre por la investigación de vínculos propiamente transexílicos es sin duda mucho más amplio. Nos parece que la dolorosa experiencia de la emigración forzada, independientemente de época y lugar, implica una posibilidad de encuentros humanos que desmienten el constructo político de un mundo que tendría que estar dividido por fronteras infranqueables. Desde luego hace falta crear y fomentar una cultura alrededor de esta posibilidad, y nuestro dossier, centrado en el encuentro entre exiliados republicanos y exiliados de otras latitudes, ofrece una modesta contribución en este sentido. De acuerdo con la hipótesis de la red de investigación DFG "*Das literarisch-philosophische Erbe des spanischen Exils in Mexiko*", las contribuciones se enfocan en autores de textos literarios y filosóficos con el fin de indagar la dimensión exílica de su escritura, y los ejes que propician sus encuentros.

#### **1. Redes y cruces**

La primera parte del dossier abarca artículos que sitúan el exilio español de 1939 en su contexto histórico universal. Marcados por el trauma de la cruenta guerra civil española, de su prolongación *de facto* en una Guerra Mundial de violencia sin precedentes y de la indiferencia de los vencedores ante una dictadura que constituía entonces el último resto del fascismo totalitarista, el pensamiento y la literatura del exilio republicano se confrontaron decididamente

con la historia europea y latinoamericana. Se daba así el primer paso para crear un espacio universal de encuentro con exilios de otras latitudes.

Raquel Fernández aborda el caso peculiar de la poeta y escritora Concha Zardoya. Agobiada por la guerra civil y por el clima opresivo del franquismo, Zardoya sólo pudo abandonar España en 1948, cuando recibió la oportunidad de enseñar en la Universidad de Illinois. Esta experiencia dejó una profunda huella en su obra. Fernández muestra que esta impronta resulta visible en los estudios de Zardoya sobre la poesía española contemporánea. Apoyándose sobre todo en las obras publicadas y los artículos de Zardoya en la revista *Cuadernos Americanos*, Fernández pone de manifiesto un cambio de lugar del ejercicio literario de la escritora. El enfoque estrictamente filológico dejaba también sitio al exilio como un modo de conciencia privilegiado para la escritura poética.

Fernández plantea asimismo cuestiones relevantes para comprender el desarrollo de las ideas filosóficas que subyacen en la obra de Zardoya. Ella se había esmerado en un primer momento por mostrar la unidad entre la poesía española del exilio y la del interior. Pero en un segundo momento ella evidenció una evolución hacia el hispanismo y desde ahí hacia un pensamiento universalista que confiere a la poesía una responsabilidad política. Desde esta nueva óptica Zardoya revisa la obra de figuras de la talla de Miguel de Unamuno, Antonio Machado, César Vallejo, Pablo Neruda y Miguel Hernández, todos ellos marcados por la experiencia del destierro y comprometidos con la situación histórica. Zardoya eleva así la experiencia del exilio a una categoría esencialmente ética y humanista.

Katrine Andersen coloca dos revistas del exilio republicano en México, *España Peregrina* y la ya mencionada *Cuadernos Americanos*, bajo el signo de dos conceptos filosóficos y culturales fundamentales: historia y universalidad como posibles soluciones de la crisis provocada por las grandes guerras del siglo XX. Andersen muestra que las tendencias propias del pensamiento hispánico, preocupado no sólo por el logos racional y técnico, sino por la totalidad del ser humano, lejos de marginarlo le ofrecían la oportunidad de responder a los problemas más acuciantes de aquella época.

Esta posibilidad adquirió pleno sentido en la evolución de *España Peregrina* a *Cuadernos Americanos*. En *España Peregrina* predomina la nostalgia por la España republicana. Pero el tono nacionalista inicial es sólo el comienzo de una secuencia de notas universales. Andersen pone como ejemplo la maduración de las reflexiones históricas en los artículos de Juan Larrea y Eugenio Ímaz. Ambos contribuyeron a dar el paso de lo español hacia lo hispano, comprendido este último como una cultura común unida por la lengua.

*Cuadernos Americanos* marca ya una transición definitiva. Las directrices de Juan Larrea establecían como objetivo de la revista la comprensión de la cultura como un todo orgánico viviente y universal. El continente americano estaba llamado a ofrecer aportaciones de primer orden a la cultura renovada, mientras que España habría de fungir como puente entre el viejo y el nuevo mundo. Andersen nos recuerda que pensadores mexicanos de la talla de Alfonso Reyes, Jesús Silva-Herzog, Medina Echavarría y Manuel Sierra insistieron, cada uno a su manera, en las potencialidades intrínsecas de la cultura latinoamericana para ofrecerse como alternativa al totalitarismo europeo.

Helena Houvenaghel propone una metodología para abordar el fenómeno del transexilio a la luz de un caso ejemplar. Tras definir provisionalmente el transexilio como interacción diversa entre emigrantes de distintas latitudes, Houvenaghel reflexiona sobre una de las metáforas más recurrentes del exilio: una patria, un hogar, una comunidad de la cual los desterrados se sienten ciudadanos.

Se crea así un espacio imaginario de interacciones que requiere de una investigación especial. Houvenaghel lo abordará mediante un método transexílico que consta de tres pasos: la identificación, el examen y la interpretación de las interacciones transexílicas. Gracias a este procedimiento, podemos reconsiderar la biografía de figuras del exilio en un contexto transnacional y transcultural. Nuestra comprensión de su experiencia histórica gana así considerablemente en profundidad.

Houvenaghel ilustra los frutos de este método al estudiar la documentada colaboración entre la exiliada española Angelina Muñiz-Huberman y Ludwik Margules. La obra teatral del exiliado polaco de origen judío influyó enormemente en los ensayos de crítica literaria de Muñiz-Huberman. Le motivó además a ahondar en el aspecto filosófico del arte dramático como ámbito de diálogo y experiencia intersubjetiva que vincula actor y espectador. El estudio de la relación entre ambas figuras del exilio europeo en México permite también reinterpretar la creación literaria de Muñiz-Huberman. Es posible, por ejemplo, hallar en sus novelas temas de las traducciones de obras de Shakespeare que la exiliada española ofreció a Margules para sus puestas en escena.

Houvenaghel muestra así que un enfoque transexílico permite descubrimientos nuevos. El método que plantea no sólo enriquece la hermenéutica de los textos, sino también el conocimiento biográfico de autoras y autores del exilio al recrear un hogar común: el transexilio que trasciende fronteras e incluso épocas distintas.

Marion Röwekamp plantea una cuestión de notable relevancia y actualidad: la experiencia compartida de la emigración posee potencial suficiente para generar proyectos políticos y

sociales comunes que trasciendan orígenes y culturas diferentes. En calidad de historiadora, Röwekamp ilustra su tema analizando detalladamente la biografía de la embajadora soviética Alexandra Kollontay escrita por la diplomática republicana exiliada en México Isabel de Palencia.

Los destinos de ambas mujeres se cruzaron primeramente en la década de los 30, cuando representaban a sus respectivos países en la Liga de las Naciones. Una y otra representaron también a su patria en los países nórdicos europeos, desde donde hicieron contribuciones notables al pensamiento feminista. La figura de Kollontay había llamado la atención de Palencia por su compromiso incondicional con la lucha de clases y la liberación femenina, incluso al precio de incomodar al poder centralista instaurado por Stalin. En este sentido, hace notar Röwekamp, la labor diplomática de Kollontay en Suecia y Noruega equivalía a alejarla de cualquier esfera de influencia en su propio país.

A partir de esta afinidad de experiencias de exilio distintas, Röwekamp muestra la conexión íntima entre el escrito autobiográfico de Palencia *I Must Have Liberty* y la biografía de su autoría *Alexandra Kollontay: Ambassadors from Russia*. Al haber sido redactados durante un período de grave crisis mundial (1940 y 1947 respectivamente), ambos textos constituyen un documento único. Ellos vinculan estrechamente los géneros literarios de la biografía y la autobiografía con la reflexión histórica y política al rendir testimonio de su lucha social y feminista tanto en España como en la antigua URSS. El mérito del artículo de Röwekamp consiste así no sólo en su detallado análisis de las circunstancias históricas de Palencia y Kollontay, sino en su demostración de que la experiencia individual del exilio es potencialmente creadora de vínculos transnacionales y propiamente transexílicos.

## 2. Recuperaciones y representaciones

La segunda parte del dossier ahonda en las diferentes maneras de pensar el exilio, y en general en la relación transcultural que tiene lugar desde México. Se perfila la sombra de José Gaos, cuya visión muy afirmativa de la existencia "transterrada" suscita resistencias, y se proyecta una realidad geopolítica que se va alejando del contexto europeo, abriendo así perspectivas sobre otros continentes, y el mundo como unidad de pensamiento.

La reflexión sobre la experiencia del exilio de Eduardo Nicol ofrece a Jorge Linares una perspectiva nueva sobre la obra del filósofo catalán. Dicha experiencia fue trágica en varios sentidos. Nicol se sintió desterrado de su tierra natal, del catalán como su lengua materna, y de Europa a título de pensador hispano. Esta experiencia resultó más dolorosa aún cuando Nicol se percató de la distancia que los mexicanos por nacimiento creaban frente a los mexicanos por

adopción cuando se trataba de asuntos públicos. El temor de ser visto como un intruso y el silencio en materia política se tradujeron en una mutilación de su propia existencia. Sólo en una edad avanzada confesaría, con propias palabras, haber llevado en México la mitad de la vida que habría llevado en una España democrática.

A pesar de todo, Nicol desarrolló un pensamiento filosófico atento a la historia cruenta del siglo XX y preocupado por el establecimiento de una comunidad política hispanoamericana que ofreciera un camino distinto del tradicional europeo. Linares muestra que uno de los conceptos fundamentales de Nicol, el de "razón de fuerza mayor", tematiza una violencia global inusitada que comenzó a hacerse visible durante las guerras mundiales y la guerra civil española. El cuarto exilio de Nicol, observa Linares, habría consistido en constatar que la razón de fuerza mayor amenaza aniquilar la razón filosófica, y con ella todas las producciones de la razón humana.

Se comprende así que Nicol no haya compartido la noción gaosiana del exilio como transtierro o traslado de una patria de origen a una patria de destino. Linares explica con detalle las razones de Nicol para categorizar cualquier experiencia del destierro como emigración. No se trataba, para el filósofo mexicano-catalán, de que la noción de transtierro careciera de sentido y valor. Pero a su modo de ver, ella no era apta para definir la experiencia de pérdida de la patria y de adopción de otra tierra, de otra lengua y de otras costumbres.

La experiencia del exilio, como muestra Linares, sensibilizó a Nicol por formas históricas de violencia contra el otro y sus manifestaciones más horrendas, como son el colonialismo, el racismo y el totalitarismo. Linares destaca además que la experiencia o situación de destierro se halla implícita en las reflexiones críticas de Nicol sobre el problema de la filosofía hispánica, el ser hispanoamericano y la hispanidad. Se trata de cuestiones que hoy en día recuperan importancia no sólo en el ámbito académico, sino también en la vida política. Linares las aborda con cuidado, mostrando simpatía por el filósofo catalán, pero expresando también ciertas reservas críticas respecto de algunas de sus ideas.

Rafael Pérez Baquero aborda la dimensión temporal del exilio desde el pensamiento filosófico de Adolfo Sánchez Vázquez. A la luz de la crítica a la noción gaosiana de transtierro y del concepto de utopía, Pérez Baquero replantea la cuestión de la recuperación del pasado por parte del exiliado y su resultante mirada hacia el futuro.

Al hablar de pasado en el exilio republicano, es preciso tener en cuenta que su memoria histórica no tenía como horizonte el retorno a una España democrática, sino la integración definitiva en la realidad latinoamericana. Pérez Baquero muestra que no obstante la necesidad de asimilación no desembocó en el olvido. La España rememorada y modulada por la realidad

latinoamericana sería para Sánchez Vázquez un pasado-presente y un futuro-presente, aptos ambos para un nuevo comienzo histórico.

Pérez Baquero ilustra esta idea a partir de la discusión de Sánchez Vázquez con José Gaos a propósito de la noción de transtierro. Sánchez Vázquez, quien se mostró al principio reacio a aceptarla, fue asimilándola con el paso del tiempo. Pero no sin señalar firmemente que la experiencia del transtierro arriba sólo tras un doloroso proceso. Pérez Baquero pone así de relieve un cambio profundo en la conciencia histórica de Sánchez Vázquez y su comprensión del exilio: la memoria del pasado republicano y la esperanza de su restauración terminan por ceder ante un compromiso presente y futuro por los valores que la Segunda República representaba. Ella adquiere así en la memoria el carácter temporal de un pasado-futuro que se mantiene presente y vivo gracias a la fidelidad. Pérez Baquero ve precisamente ahí el vínculo entre memoria y utopía, concibiéndolo como un motor de aspiración democrática y anhelo de justicia social.

Niklas Schmich nos advierte que la experiencia del exilio conlleva dos posibilidades contrarias. La primera consiste en la apertura de un horizonte transnacional y transcultural. Quien vive e interioriza el destierro puede mirar desde la distancia el vínculo –por lo demás indestructible– con su patria de origen. Desde esta lejanía el panorama se extiende. El observador ya no concibe su propia identidad en fusión con un lugar único, ni se comprende a sí mismo únicamente en relación con lo que le resulta afín. La distancia abre así un camino hacia el encuentro. La segunda posibilidad consiste, a veces inconscientemente, en colocar la perspectiva abandonada y distante como sede exclusiva de la nueva mirada. Se trata entonces de una ilusión comprensible hasta cierto punto, pero no exenta de peligro.

En este contexto y a la luz del *Diario de China* de Juan Rejano, Schmich reflexiona sobre ciertas ambigüedades del pensamiento del exilio republicano al momento de incorporar una visión equilibrada del Oriente, que además se imponía por la historia misma de España. Schmich se ocupa así de una cuestión muy relevante, la de una posible dirección del orientalismo del exilio republicano hacia la disolución de la alteridad en una semántica abstracta y homogénea, incluso hacia el prejuicio etnocentrista. Pero el análisis crítico permite al mismo tiempo vislumbrar las condiciones de posibilidad de una verdadera experiencia intercultural. El *Diario de China* constituye una expresión poética de la historia del gran país oriental. Por un lado, el escrito resiente las dificultades de expresar una historia y cultura extrañas desde la óptica occidental, por otro lado, revela una motivación que subyace en el esfuerzo mismo de dar expresión poética a la experiencia del exilio: sondear en la historia universal para crear un espacio de encuentro propiamente transexílico.

Ambas secciones del dossier trazan una imagen diferenciada de la producción intelectual del exilio español en México, la cual pone de manifiesto lazos internacionales que van más allá de lo anecdótico. El dossier contribuye así a la comprensión de las razones profundas del exilio como ideas y situaciones que fomentaron amistades y crearon nuevas configuraciones transnacionales. Las actividades y visiones de los exiliados no se pueden resumir con el concepto de una "patria de destino"; más bien, la experiencia del exilio se revela como un grano de arena en torno del cual se cristalizan relaciones y relatos diversos, cuyo punto de convergencia es la oposición política contra los vencedores de la Guerra Civil.

IMEX XXIII

# ARTÍCULOS

---

*ARTICLES*

**Entre la renovación cultural y la crisis del pensar.**  
**Aportaciones filosóficas de *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos***

**Katrine Helene Andersen**  
**(Universidad de Copenhague)**

**Introducción**

El impacto de la aparición de los españoles en México fue considerable, especialmente en los círculos intelectuales. Tras la llegada de los exiliados republicanos en 1939 el número de revistas y editoriales en México aumentó considerablemente. Muchos de los exiliados eran intelectuales que buscaban una vía de expresión para seguir difundiendo y nutriendo la cultura española fuera de España. Se expresaron a través de las revistas y editoriales, de modo que estas entidades se convertían, para la posteridad, en pruebas de las tendencias literarias y filosóficas españolas, principalmente republicanas, del momento. A la par, constituyen un testimonio del encuentro cultural entre España y el país de acogida. Muchos investigadores se han dedicado precisamente al estudio de las revistas y las editoriales con el fin de abordar la evolución de la literatura española fuera de España tras la derrota de la República.<sup>1</sup> Algunas de estas revistas son: *Romance* (1940), *España Peregrina* (febrero a octubre de 1940), *Cuadernos Americanos* (a partir de 1942), *El pasajero* (1943), *Los Cuatro Gatos* (1948-1951), *Sala de Espera* (1948-1951), *Ciencia* (1940-1967), para mencionar algunas.<sup>2</sup> Seguirán naciendo nuevas revistas en los años cincuenta y sesenta, en las que los exiliados desempeñaban un papel importante.

Inicialmente las revistas tenían un doble objetivo. Por un lado, desempeñaban una función cultural: la de preservar una cultura española, así como crear una alianza entre españoles e hispanoamericanos, y, por otro, son una respuesta tentativa a la crisis mundial política y social del momento. Este conflicto también es una crisis del pensar con consecuencias para la filosofía. Si la sensación de crisis a nivel político e histórico resultaba inminente y reclamaba una solución o, más bien, un período de recuperación, reconciliación y renovación cultural, a nivel del pensamiento las consecuencias eran más dispersas y escapatorias. No obstante, el exilio permitía una nueva perspectiva que resultaba fructífera en un intento de renovar el pensar y definir un pensamiento particularmente hispano. El exilio republicano se inserta en este doble

---

<sup>1</sup> Véanse Caudet (2007); Larraz (2018).

<sup>2</sup> Véase Caudet (1976).

marco; es una respuesta a una crisis histórica con consecuencias filosóficas y culturales y, al mismo tiempo, contribuye a la definición de una tradición filosófica hispana y no solo española. El momento invocaba una reflexión filosófica acerca de la situación histórica, tanto como de las posibilidades de la filosofía y de la naturaleza del ser humano. Las revistas que iniciaban su publicación en estos años son testimonio de estas ideas y del encuentro entre España e Hispanoamérica. De sus páginas emana la experiencia personal de sus autores, pero también el proyecto colectivo de carácter filosófico. *España Peregrina* en el año 1940 y posteriormente *Cuadernos Americanos* en los primeros años de su publicación dan voz a reflexiones acerca de la historia, la universalidad y el papel de Hispanoamérica en un mundo en crisis. *España Peregrina* se centra en la situación de España y su legado intelectual mientras que *Cuadernos Americanos* viene a ser un ejemplo de la fusión intelectual entre España y México.

El presente estudio se basa en artículos de estas dos revistas con el fin de estudiar las reacciones de sus autores ante la situación y poner de manifiesto su aportación a un pensar hispano. Se analizan las contribuciones de Juan Larrea y Eugenio Ímaz a *España Peregrina* para destacar cómo estas dos figuras centrales subrayaban la relevancia de la idea de la historia no solamente como un momento actual definitorio, sino como un concepto clave para la filosofía. Ambos pensadores resaltan el papel de, primero, España y, más tarde, Hispanoamérica en la construcción de una cultura común y un futuro mejor. Idea que resuena en los artículos de Silva-Herzog, Medina Echavarría y Reyes, entre otros, publicados en las primeras entregas de *Cuadernos Americanos*. Pues los textos aquí elegidos demuestran la postura de los intelectuales ante la crisis mundial y, a la par, resaltan la relevancia de las ideas de universalidad e historia en una situación concreta de exilio y guerra con consecuencias directas para el pensar. Además, los textos tienen en común su noción de Hispanoamérica y su contribución a un pensar particularmente hispano.

### **El exilio como problema y solución**

Muchos exiliados españoles convierten su propia experiencia del exilio en un espacio de reflexión y un campo de investigación.<sup>3</sup> Lo cierto es que para muchos el exilio en México, así como en otros países latinoamericanos, resultó fructífero a nivel intelectual y, en algunos casos, personal, ya que tenían mejores condiciones y salarios que en España. En este sentido el exilio republicano difiere del exilio que describe Edward Said cuando este relaciona el exilio con una tragedia irrevocable.<sup>4</sup> Said subraya que el exilio es un estado de ser discontinuo, a diferencia

<sup>3</sup> Véanse Gaos (2018); Zambrano (2014).

<sup>4</sup> Véase Said (2001: 174).

del nacionalismo, porque conlleva una ruptura con el país de origen y con las raíces.<sup>5</sup> Muchos exiliados pretenden recuperar lo perdido, lo cual conduce a un gran número de exiliados a ser novelistas, activistas políticos o intelectuales, ya que estas disciplinas ofrecen un campo donde pueden establecer cierto orden y dominio. Los exiliados republicanos (intelectuales) hacen lo mismo a través de su obra y en las revistas estudiadas aquí. Said presupone que el exiliado se identifica con los valores de su país de origen y lo entiende como *hogar*, lugar de pertenencia. Esta función simbólica de *hogar* abandonado le permite a Said subrayar el desarraigo del exiliado y posibilita ver el exilio en oposición al nacionalismo como "opposites informing and constituting each other" (*opuestos que se informan y constituyen mutuamente*, Said 2001: 176). Es decir, que a nivel cultural el beneficio del exilio habita en la contradicción o la oposición al país de acogida. No obstante, cabe matizar que tal oposición también se puede producir en el país de origen y no nos identificamos necesariamente con los valores de nuestro país de nacimiento, especialmente en tiempos inconstantes como los que se vivían en la primera mitad del siglo XX. Consecuentemente se puede producir una especie de *inner exile* (exilio interior), como propone Ilie, que se manifiesta en la producción literaria como en el caso de España durante el franquismo, idea que posteriormente elabora y discute Aznar Soler, entre otros, en relación con el concepto de *insilio*.<sup>6</sup>

El caso de los exiliados españoles en México es un caso excepcional por varias razones. Era un proceso controlado que abarcaba a un colectivo sumamente homogéneo<sup>7</sup> y, sin embargo, el grupo se enfrentaba a su situación de maneras dispares y no siempre en concordancia con las definiciones del exilio presentadas por Said. Metodológicamente el exilio supone un reto; pues representa una situación histórica compleja que no solo afecta la situación vivida, sino las maneras de estudiar los resultados de esta situación.<sup>8</sup> Los testimonios del exilio participan de la historia cultural de España al tiempo que del país de acogida. Pertenecen a varias disciplinas literarias, sociológicas, políticas y filosóficas y, como subraya Said, el exilio constituye un elemento fundamental de la cultura del occidente, ya que una parte considerable de la producción cultural se ha realizado en el exilio. Tras cada exiliado hay una experiencia personal, muchas veces de tragedia. De esta manera, el exilio se inserta entre la individualidad y la colectividad; pues cada uno de los exiliados se enfrenta de manera individual a su experiencia al tiempo que las revistas tratadas en este contexto se presentan como un componente unificador

---

<sup>5</sup> Véase Said (2001: 177).

<sup>6</sup> Véanse Ilie (1980); Aznar Soler (2017).

<sup>7</sup> Véase Pla Brugat (1999).

<sup>8</sup> Véase Larraz (2018: 14s).

porque sus temáticas y contenido general aúnan una preocupación común entre sus contribuyentes y nos permiten estudiarlos como un colectivo.

A pesar de las dispares aproximaciones a su situación individual, los intelectuales tenían en común que el exilio catapultaba una serie de reflexiones que, tal vez, podrían haberse producido en territorio español, pero el hecho es que no fue así y que tuvieron que abandonar el viejo continente para dar forma a una serie de reflexiones de carácter universal y concreto al mismo tiempo. En algunos casos el exilio producía el desarraigo y la contradicción de la que hablaba Said mientras que en otros el destierro se convertía en un "transtierro" y una oportunidad más que realmente una tragedia como en los casos de Gaos y Larrea. En cualquier caso, el exilio está lejos de suponer un freno en la actividad intelectual de los republicanos, aunque posiblemente un cambio de foco. Las nuevas tendencias se plasman en las revistas del momento. Por un lado, son testimonio directo de los exiliados, pero con el tiempo el exilio se diluye como concepto y se integra en la sociedad, de modo que se produce una fusión de ideas y de inspiración mutua que resulta ser fructífera tanto para la filosofía mexicana como para la española.

Como indica el título, el objetivo de mi estudio es doble: indaga en la contribución de las dos revistas a la cultura y a la filosofía. El exilio republicano español contribuía de manera harto conocida a la vida cultural e intelectual mexicana y también para la filosofía la situación resultó ser relevante. México se encontraba en estos años en una fase de autodeterminación filosófica o de profesionalización de la filosofía.<sup>9</sup> A principios de siglo se respiraba un aire antipositivista como reacción a la fuerte influencia positivista del siglo anterior que pretendía modernizar la vida intelectual en México, pero este modelo modernizador se sustituye por la búsqueda de una filosofía auténticamente mexicana acorde a la realidad social, cultural y personal del país. Los defensores de esta idea proponen que la filosofía latinoamericana puede tener características individuales y, a la vez, poseer pretensiones universales. Esto se puede extender a todo el pensar hispano. El pensamiento español había quedado al margen de la filosofía occidental, posiblemente como resultado de su falta de metodología y sistematización y su vecindad con la estética y la literatura o, tal vez, debido a su problemático concepto de la razón. Desde la Ilustración, la luz de la razón y el pensar lógico-especulativo había sido dominante en gran parte de Europa, pero en algunas zonas se ha cuestionado la estabilidad o constancia de la razón. Isaiah Berlin denomina esta tendencia la "Counter-Enlightenment" (Berlin 2013). Según Berlin, la contra-ilustración es un movimiento liderado por Vico en Italia y los románticos en Alemania que pone en duda la omnipotencia y estabilidad de la razón, pero también el pensamiento

---

<sup>9</sup> Véase Hurtado (2016: 93).

español ofrece características contra-ilustradas que, juntas con las tendencias literarias, han alejado la tradición española de la europea. Gaos subraya que la filosofía hispana ha estado impregnada de estética más que un afán metódico y sistematizador,<sup>10</sup> y esta inclinación hacia la estética y el arte aleja la tradición española y la iberoamericana de la visión eurocentrista e ilustrada de la filosofía. Estas tendencias apuntan a una filosofía hispana que llega a expresarse de manera clara tras el exilio republicano porque conlleva un encuentro con otros pensares y otro contexto que hace posible emular la filosofía lógico-especulativa europea. *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos* son testimonio de ello, como vemos a continuación.

### **España Peregrina**

La revista *España Peregrina* empieza a publicarse en México en enero de 1940. Es el órgano oficial de la junta de cultura española de la República y la gran mayoría de sus contribuyentes son españoles. Su estatuto establece que el objetivo es cuidar de la vida intelectual española, la verdadera que era la republicana hasta que se pudiera volver a España.<sup>11</sup> Caudet describe que se produce una mitificación nacionalista de España por parte de los exiliados. Para los republicanos solo existía la España de la república por la que habían luchado, una España que representaba el espíritu y la poesía, mientras que Europa y el resto del mundo representaba la materia y la burda prosa.<sup>12</sup> Larraz resalta que en algunos casos la identidad nacional idealizada española se convertía en una subcultura que bebía de la fuente de los autores de la generación del 98,<sup>13</sup> mientras que Sebastiaan Faber, por su lado, mantiene que, aparte del ideal cultural común entre muchos de los exiliados, resonaban en muchos las ideas generales del hispanismo, hispanoamericanismo o panhispanismo que hacían eco de un esencialismo nacionalista que entendía al pueblo español como expresión de una cultura y espíritu homogéneo.<sup>14</sup> En la misma línea, se manifiesta en las revistas un proyecto filosófico universalista que parte de la situación de España en *España Peregrina* y se expande a Hispanoamérica en *Cuadernos*.

Juan Larrea es una figura central en *España Peregrina*, así como en las primeras ediciones de *Cuadernos Americanos*. Sus contribuciones son frecuentes y, en palabras del propio escritor, él ideó la estructura de la revista. Larrea plantea en sus primeras contribuciones a *España Peregrina* una lectura poético-profética de la historia de España en la que señala los puntos más decisivos de la historia. Para Larrea, la historia no se desarrolla de manera causal como una serie de consecuencia de decisiones individuales, sino que responde a un criterio profético y

<sup>10</sup> Véase Sánchez Cuervo (2008: 216).

<sup>11</sup> Véase *España Peregrina*, Núm. 1: 2.

<sup>12</sup> Véase Caudet (2011: 73).

<sup>13</sup> Véase Larraz (2018: 16).

<sup>14</sup> Véase Faber (2002: 135-137).

teleológico. Cada acontecimiento y cada momento histórico supone una profecía del porvenir. Interpreta eventos, lugares, símbolos y años históricos para desarrollar su particular teleología cultural. Empieza con el escudo español y su lema "Non plus ultra" que, tras el descubrimiento de América, se convierte en un "Plus ultra" que no solo es un "más allá" físico, sino también espiritual y testimonio de la creencia española en un mundo multidimensional. Seguidamente establece que las tres ciudades religiosas de Occidente por antonomasia, Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, demuestran que la cultura evoluciona en sentido occidental, lo que al fin y al cabo significa que América es el destino de la cultura en su plenitud, o, lo que es igual, de la cultura universal. Todas las peregrinaciones cristianas se han realizado en dirección a Compostela, y si además se tiene en cuenta que el cabo de Finisterre (fin de la tierra) se encuentra no muy lejos de esta ciudad, cabe postular que la realidad actual debería alcanzar una nueva plenitud en el Nuevo Mundo.<sup>15</sup> Según Abellán, se trata de una filosofía de la historia que culmina en una filosofía social a la vez que una metafísica, hasta el punto de convertirse en una "Ontología de la Cultura" (Abellán 1978: 26). Estas ideas empiezan a cobrar forma en *España Peregrina* y, como indica el título, en esta primera fase España constituye un punto de partida. El primer artículo, probablemente de la mano de Larrea, proclama:

Era España un pequeño universo aparte, clave y semilla de universalidad, dentro del cual se contenían en potencia desde muy antiguo los elementos necesarios para construir sobre un plano de civilización verdadera, un mundo adecuado a las mejores aspiraciones de sus hijos (Larrea 1940a: 3).

España no había nacido como resultado de decisiones políticas, sino que era una nación cuya razón de ser yacía en la fuerza de su pueblo. Solo la tragedia de la Guerra Civil se había interpuesto en un proyecto que apuntaba a la universalidad. El momento histórico requiere una nueva interpretación de las circunstancias que permite ver más allá que la realidad inmediata e invita a una comprensión de la realidad en su totalidad. En esa nueva comprensión del mundo los españoles exiliados (se sobreentiende) juegan un papel fundamental. Larrea escribe en su 'Introducción a un mundo nuevo':

1º Existe en el orden humano, espiritual y materialmente hablando, un más allá correspondiente en su esencia a la secular aspiración de las generaciones que nos precedieron.

2º La Historia se encuentra en las inmediaciones de la era universal a que alude ese *más allá*, en el umbral de un nuevo mundo.

[...]

---

<sup>15</sup> Véase Larrea (1940c: 51-57).

4º Corresponde a España, al pueblo español inmolado, facilitar, rindiendo su Verdad, el acceso a ese mundo de civilización verdadera, ser su precursor efectivo e indispensable (Larrea 1940b: 21).

España se inserta de esta manera en el centro de la historia global y lo que antes era un proyecto nacional se convierte en un proyecto universal. Una universalidad que, según Larrea, se había intuido en el trascurso de la historia si se entiende como una teleología. En cualquier caso, la historia concreta vivida, así como la historia como centro de reflexión ocupa un lugar privilegiado en las reflexiones filosóficas de las revistas. Lo mismo vale para las contribuciones de Eugenio Ímaz, aunque en su caso la historia se presenta como una serie concreta de eventos con resultados concretos.

Ímaz no busca revelar una verdad absoluta, sino una verdad concreta y personal porque "la verdad no está en el cielo, poblado de intuiciones, sino en la tierra, en esta tierra que piso, junto a mí, y que esta verdad hay gentes que me la quieren arrebatar" (Ímaz 1940a: 15). A diferencia de Larrea, Ímaz no eleva la derrota de la República a una verdad transcendental, la siente en las entrañas y, como intelectual, siente la necesidad de defenderla. Es una verdad histórica y la historia es lo único universal.<sup>16</sup> El español alude a Vico, quien defendió que el hombre conoce mejor aquello que hace y por eso conoce mejor la historia que el mundo físico. La historia es por lo tanto aquello que hacemos, lo que comprendemos y, al mismo tiempo, parece ser una condición vital y una verdad irrefutable. En 'En busca de nuestro tiempo' trata el método filosófico y el ser en relación al pensamiento y vincula ambos al papel de la historia en la filosofía. En la filosofía la idea de historia siempre había estado ligada al progreso. Ímaz alude a Hegel y su concepto de *Aufhebung*, como un sobreponerse a algo, pero esta intelectualización del mundo no deja de ser reduccionista, opina el español. Inserta la filosofía en el cruce entre la ciencia (la técnica) y la religión porque cada ámbito invita a comprender el mundo desde dos perspectivas radicalmente distintas y ambos han tenido sus respectivas funciones a nivel histórico. La religión y el mito carecen de metodología para conocer y dominar el mundo, de modo que el ser humano ha tenido que abandonar la religión como poder explicativo para "secularizar" su pensamiento y aproximarlos a la ciencia. Ímaz dice:

Cuando el pensamiento del hombre da con el camino sistemático de la naturaleza, el pensamiento se aquieta definitivamente. Y cuando, sobre ese pensamiento, quiere levantar el hombre el pensamiento del mundo suyo, del mundo moral y de la historia, éste es también un pensamiento quieto, cerrado, o abierto en asintótica cerrazón (Ímaz 1940b: 69).

Si pretendemos comprender nuestro mundo según los parámetros de la naturaleza, nuestro pensar adquiere características sistemáticas reduccionistas y poco fructíferas. El mundo del ser

<sup>16</sup> Véase Ímaz (1940a, Núm. 1: 16).

humano es un mundo de moral y de historia cuya comprensión sufre ciertas limitaciones impuestas por la sistematización de la naturaleza, lo cual, en última instancia, conduce a una contraposición entre el mundo de la naturaleza y su lógica, por un lado, y nuestro mundo histórico, por otro. Ímaz busca crear un proyecto filosófico en el que es posible comprender y crear mundo al mismo tiempo, porque esa es la naturaleza de la existencia humana a diferencia de la naturaleza biológica-lógica que corresponde a cierta sistemática. La solución es la dialéctica:

Dialécticamente parece que tendría que ser que la conciencia es una *nueva realidad* en el mundo, con más superaciones en su haber que las realidades anteriores. Es verdad que no es la conciencia la que hace la existencia sino ésta la que da origen a aquélla, pero precisamente cuando la existencia está en quiebra es la conciencia, la conciencia de las *necesidades* del momento, la encargada de fabricar la nueva existencia. Porque no se trata de una conciencia para la verdad sino de una realidad para otras realidades. Realidad verdaderamente dialéctica porque no repetidora. Porque el mundo, no hay que olvidarlo, *tuvo* su historia pero el hombre la *tiene* y, como dice Engels, *no vivimos solamente en la naturaleza sino también en la sociedad humana y esta última tiene también, no menos que la naturaleza, la historia de su desenvolvimiento y su ciencia* (Ímaz 1940b: 73).

La conciencia y la comprensión del mundo progresa históricamente, tanto como resultado de un proceso que pretende conocer para dominar, como en un proceso constituyente que asiente las bases del mundo en el que existimos. El conocedor es por lo tanto también creador. La sociedad, dice Ímaz, es la primera respuesta que la naturaleza da al hombre, otra es la cultura. La sociedad es una estructura económica que cambia al ritmo de la cultura del hombre, pero la conciencia no es un reflejo objetivo de esa realidad económica, sino una conciencia "*actual, real*, una *realidad* en existencia relación dialéctica con esa realidad económica" (Ímaz 1940b: 73). La conciencia constituye por lo tanto una realidad en sí, una realidad destinada a ser que entra en interacción continua con la realidad externa, la sociedad económica, destinada a conocerla y cambiarla y cambiarse sucesivamente.

La crisis del momento se traduce, en el caso de Ímaz, en una internalización de una realidad con la que entra la conciencia en relación dialéctica. No es ajeno a la idea de espíritu, pero entiende el espíritu en términos seculares (si es posible) como una dialéctica pura, más que una evolución como en el caso de Hegel. Esta lectura secular de la realidad y nuestra posibilidad de conocerla y cambiarla defiere de la idea de Larrea, pero en común tienen la historia como punto de partida filosófico. Ímaz mira al pasado para comprender la posición del hombre en el presente, mientras que Larrea se sitúa fuera de la historia porque entiende el presente como un preámbulo para el futuro. Su concepto de historia se aleja de la cronología para emparejarse con la teleología. Ambos sistemas implican una dialéctica: En el caso de Larrea es un

dinamismo entre la realidad física y una realidad poética que participa del dinamismo del ser<sup>17</sup> y el objetivo es trascender, mientras que, en Ímaz, la dialéctica se produce entre conciencia y realidad en un proceso secular.

Las contribuciones de Larrea e Ímaz a *España Peregrina* se debaten entre un yo conocedor y el mundo conocido, y relacionan esta antigua problemática con la historia. Para Ímaz la historia es el pasado, para Larrea es, también, el futuro. Ese futuro pertenece a América y con el tiempo el acento se traslada de España a América Latina (en concreto Hispanoamérica) y de lo español a lo hispano entendido como una cultura común unida por su lengua y especialmente plasmada en la revista *Cuadernos Americanos*.

### **Cuadernos Americanos**

Cuando *España Peregrina* agota sus fondos, *Cuadernos Americanos* sale a la luz en enero-febrero de 1942. La revista fue el resultado directo del encuentro cultural entre España y México y lleva el subtítulo: "la revista del Nuevo Mundo". Según Jesús Silva-Herzog la idea era crear una revista que uniera la herencia de Europa con el pensamiento hispanoamericano y, de esta manera, integrar a los exiliados republicanos en la vida cultural e institucional mexicana.<sup>18</sup> Juan Larrea presenta una versión distinta; era imperativo continuar con una publicación que aprovechaba la presencia de los intelectuales españoles para crear una revista entre mexicanos y españoles que tratara los problemas de "alta cultura". El español proponía los siguientes principios fundamentales que venían a constituir los caracteres centrales de la revista:

Comprensión de la cultura como un todo orgánico, vivo y universal, no limitado a los problemas del conocimiento y de la creación artística, ni a las especializaciones fragmentarias, sino llamado, al tomar conciencia de sí mismo, e integrarse en síntesis, a entrar en operación creadora.

Inseparabilidad, por tanto, de los criterios científicos, históricos y artísticos de los problemas llamados políticos y de los sucesos históricos actuales que piden una comprensión dilucidada, objetiva y orgánica adecuada a aquella razón de conjunto, y que exige del hombre ilustrado una inteligencia no diremos beligerante pero sí dinámica, creadora.

Insuficiencia patente de los valores antiguos y urgencia de estimular la creación de otros nuevos y más evolucionados, fomentando en esta dirección el sentido de responsabilidad de los intelectuales de nuestro mundo.

Creencia de que el continente americano está llamado a realizar los aportes de conciencia necesarios para infundir caracteres de mundo nuevo y distinto a ese todo cultural naciente, por ser propio de su destino dar cuerpo, al contacto con la universalidad, a una entidad diferenciada, a un hombre y a una cultura nuevos.

<sup>17</sup> Véase Andersen (2022: 194).

<sup>18</sup> Véase Ojeda (2013: 23).

La participación española en ese proceso es elemento esencial porque corresponde a su contenido histórico, a la tendencia innata de su destino y al sentido de los acontecimientos actuales servir de puente entre mundo y mundo. De aquí, que su participación en la empresa sea, no instrumental, sino sustantiva (Finisterre 1991: 96).

Para Larrea, las ideas espirituales eran las centrales e insiste en una orientación americana por encima de cualquier nacionalismo y europeísmo. El papel que antes cubría España en el proyecto universal e histórico pasa ahora a América. Parte de un lugar concreto geográfico para llegar a una comprensión de la totalidad, pero también una comprensión total, orgánica e integradora, que no se limita a analizar al ser humano y su situación por partes. Solo sobre tal comprensión es posible la construcción de una cultura universal.

Silva-Herzog se hace eco de algunas de las mismas ideas al arremeter en 'Lo humano, problema esencial' contra las visiones reduccionistas que tradicionalmente han visto al hombre como un ser biológico, científico o metafísico y las acusa de ser meras abstracciones. En cambio, hay que abarcar al ser humano en su totalidad y proponer soluciones que, lejos de encasillar al individuo en campos de estudio, incluyen el todo. Dice:

nos referimos al hombre en todos sus variados aspectos y contenido múltiple, al hombre en su total integridad. Y al bienestar, a la felicidad, y a los destinos superiores de ese ser complejo y contradictorio precisa subordinar toda actividad creadora: la estructuración económica, los sistemas políticos y sociales, la investigación científica y la obra de arte. Hay que buscar en un nuevo humanismo los materiales para construir el mundo de mañana (Silva-Herzog 1942: 15).

Busca una definición del hombre integradora que abarque su complejidad no como un ser compuesto, sino como una unidad compleja indisoluble que no corresponde a la visión científica y compartimental que había regido hasta el momento. Se requiere una nueva visión del hombre que integre y comprenda la totalidad. Al mismo tiempo, vincula esta nueva idea de lo humano a Iberoamérica y al momento histórico concreto. La cita continua:

Finalmente, es preciso que los iberoamericanos nos preparemos para el futuro inmediato en cuanto la guerra termine. Si Alemania triunfa intentará la germanización de nuestra América, y cosa semejante sucederá si obtienen la victoria otras potencias. [...] tengamos conciencia de nuestra personalidad como naciones que tienen características privativas, porque unidos los de Iberoamérica en un propósito común, con la eficaz cooperación intelectual de los españoles ilustres que han encontrado asilo en nuestras tierras después del desastre de la República, nos será posible actualizar el sueño de Bolívar e influir por vez primera en forma decisiva en el drama de la historia universal (Silva-Herzog 1942:16).

El triángulo *Ser humano – historia – realidad* había adquirido con Larrea una dimensión espiritual, con Ímaz una dimensión dialéctica y con Silva-Herzog adopta un fuerte componente social y geográfico que lo sitúa en América. Los parámetros del pensar son por lo tanto varios.

La crisis del momento llevó a un repensar de la idea del ser humano tanto como la relevancia de la historia y de lo universal. En *Cuadernos Americanos* el acento se pone sobre el papel de

América en un mundo que se ve amenazado por los totalitarismos en Europa y donde lo hispano adquiere especial relevancia porque conlleva una renovación cultural a la vez que una vía alternativa en la filosofía. Es una vía poco sistemática y con rasgos contra-ilustrados que se revela como una tradición intelectual fuerte con pretensiones de marcar el rumbo del futuro.

Según José Medina Echavarría el "*homo hispanicus*" debe encabezar la renovación cultural, ya que su destino personal está ligado al destino de la totalidad y está capacitado para tal renovación (Medina Echavarría 1942: 40). También Manuel J. Sierra se hace eco de la misma idea al proclamar que se volverá a iniciar la marcha de la humanidad hacia una nueva era de libertad y civilización gracias a América.<sup>19</sup> Para Sierra existe una relación especial entre los iberoamericanos por encima de las nacionalidades que se manifiesta en una "*fraternidad americana*" (Sierra 1942: 32), la que es clave para la construcción de algo universal, así como para la definición de lo comúnmente hispanoamericano.

En el discurso que da Alfonso Reyes en el acto de presentación del primer número de *Cuadernos Americanos* también medita sobre el papel que va a desempeñar América en la nueva situación global. En concordancia con las contribuciones anteriormente mencionadas le preocupa la situación cultural por encima de la institucional. Claramente la contribución de América al levantamiento mundial después de la guerra es de carácter cultural y espiritual, y no institucional o político. Considera que la cultura es un componente "consustancial" del hombre y conservarla y continuarla es primordial para su existencia (Reyes 1942: 7). América ha sido llamada a la imprescindible tarea de asegurar la continuación de la cultura. Opina Reyes que la historia de América Latina prepara el continente para poder asegurar tal continuación desde el diálogo. Es un continente internacional que no está organizado según una sola concepción del mundo. La lengua es imprescindible para la cultura porque es el lenguaje que "guarda y transmite las conquistas de la especie, cuanto es cultura en suma" (Reyes 1942: 8). Pero no solo la lengua vincula América a la Península Ibérica. Lo ibérico representa un valor universal que no se reduce a su estado institucional o régimen, porque estos gozan de apogeos y sufren decadencias. Lo ibérico es otra cosa: "Lo ibérico es una representación del mundo y del hombre, una estimación de la vida y de la muerte fatigosamente elaboradas por el pueblo más fecundo de que queda noticia. Tal es nuestra magna herencia ibérica" (Reyes 1942: 9). *Cuadernos Americanos* corresponde, proclama Reyes, a la necesidad de salvar y continuar la cultura desde el diálogo porque es inadmisibles que la cultura de mañana nazca del conflicto y de la violencia del escepticismo.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Véase Sierra (1942: 31).

<sup>20</sup> Véase Reyes (1942: 10).

## Comentario concluyente

*España Peregrina* y las primeras entregas de *Cuadernos Americanos* suponen una contribución a una renovación cultural que viene a ser el resultado inmediato del exilio y del encuentro entre los exiliados y el país de acogida, pero, al mismo tiempo, reflejan una respuesta a la crisis del momento de alcance más abstracto y universal. No solo manifiestan los artículos aquí estudiados la idea de la historia como un momento determinado, sino también como un concepto relevante para la filosofía y el pensar. Si la falta de sistemática, así como la distancia con el pensar lógico-especulativo había alejado la filosofía española de la filosofía europea, el (re)encuentro con América y la crisis de lo europeo permite que los pensadores aquí estudiados coloquen la falta de lógica y de sistematización en el centro de la filosofía como algo propio y como un pensar con pretensiones universales basadas en la historia. Para ellos ha llegado el momento de comprender al ser humano en su totalidad, lo cual quiere decir comprender la totalidad como tal y no meramente como la suma de componentes. No aplican los criterios lógicos a la historia y a la cultura como hacen los científicos de la naturaleza, sino que hace falta otro principio de comprensión. Larrea, Ímaz, Silva-Herzog y Reyes no aceptan los principios fundadores de las disciplinas tecnocientíficas como base del pensar filosófico porque el resultado sería una visión fragmentada y compartimental del hombre y su realidad. Buscan una comprensión integradora en la que la historia juega un papel fundamental, cada uno a su manera. En este sentido, se perfila en las revistas un pensamiento hispano que se entiende como una respuesta a la crisis contemporánea al tiempo que ofrece una renovación del pensar en un momento en el que los sistemas anteriores estaban en jaque. También en territorio europeo nacen nuevas tendencias filosóficas como el existencialismo y la hermeneútica, entre otros, pero la propuesta hispana tiene más que ver con la manera de pensar que con las temáticas del pensamiento. Es un pensar poco sistemático, pero integrador.

## Bibliografía:

ABELLÁN, José Luis (1978): 'Juan Larrea: del exilio de 1939 y una nueva concepción de la cultura'. En *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 14, No. 1, 79, 25-34.

ANDERSEN, Katrine Helene (2022): 'Juan Larrea y el significado de América. Sobre metodología y transcendencia'. En: Sánchez Cuervo, A. (ed.): *El otro descubrimiento: El exilio intelectual español de 1939 y su vocación americana*. New York: Peter Lang, 191-207.

AZNAR SOLER, Manuel (2017): 'Insilio y exilio interior'. En: Balibrea Enríquez, M. P. (ed.): *Líneas de fuga: hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo veintiuno, 169-174.

BERLIN, Isaiah (2013): *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. New Jersey: Princeton UP.

- CAUDET, Francisco (2011): 'La mitificación nacionalista de España en las revistas del exilio de 1939'. En: Pagni, A. (ed.): *El exilio republicano español en México y Argentina*. Fráncfort: Vervuert, 59-76.
- CAUDET, Francisco (2007): *El exilio republicano en México. Las revistas literarias (1939-1971)*. España: Universidad de Alicante.
- CAUDET, Francisco (1976): 'Cultura y exilio: la revista España Peregrina (1940)'. Valencia: F. Torres.
- España Peregrina* (1940): 'Estatutos de la Junta de Cultura Española'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.1. (febrero), 2.
- FABER, Sebastiaan (2002): *Exile and Cultural Hegemony. Spanish Intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville: Vanderbilt UP.
- FINISTERRE, Alejandro (1991): 'Juan Larrea, León Felipe y el cincuentenario de Cuadernos Americanos'. En: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 501, marzo, 89-99.
- GAOS, José (2018): *Confesiones personales*. Sevilla: Renacimiento.
- HURTADO, Guillermo (2016): 'La filosofía en México en el siglo XX'. En: M. M. Valdés (ed.): *Cien años de filosofía en Hispanoamérica (1910-2010)*. México: Fondo de Cultura Económica, 92-122.
- ILIE, Paul (1980): *Literature and Inner exile. Authoritarian Spain, 1939-1975*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- ÍMAZ, Eugenio (1940a): 'Discurso In Partibus'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.1 (febrero), 15-18.
- ÍMAZ, Eugenio (1940b): 'En busca de nuestro tiempo'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.8-9 (octubre), 67-73.
- LARRAZ, Fernando (2018): *Editores y editoriales del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento.
- LARREA, Juan (1940a): 'España Peregrina'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.1 (febrero), 3-6.
- LARREA, Juan (1940b): 'Introducción a un Nuevo Mundo'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.1 (febrero), 21-26.
- LARREA, Juan (1940c): 'Introducción a un Nuevo Mundo II'. En: *España Peregrina*, Tomo I, Núm.2 (marzo), 51-57.
- MEDINA ECHAVARRÍA, José (1942): 'Cuerpo de destino'. En: *Cuadernos Americanos*, Vol. I, 1, enero-febrero, 39-42.
- OJEDA REVAH, Mario (2013): 'Jesús Silva Herzog y los intelectuales del exilio republicano español'. En: Adalberto Santana (ed.): *Setenta años de Cuadernos Americanos: Migración y Exilio Republicano Español (1942-2012)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 17-30.
- PLA BRUGAT, Dolores (1999): 'Refugiados españoles en México. Recuento y caracterización'. En: Valender J. et al.: *Los refugiados españoles y la cultura mexicana: actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México en noviembre de 1996*. México: Colegio de México, 419-434.
- REYES, Alfonso (1942): 'América y los Cuadernos Americanos'. En: *Cuadernos Americanos*, Vol.II, 2, marzo-abril, 7-10.

---

SAID, Edward (2001): *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2008): 'Actualidad del pensamiento crítico iberoamericano'. En: *Bajo palabra. Revista de filosofía*. II Época, 3, 215-228.

SIERRA, Manuel J. (1942): 'De Monroe a Roosevelt. La política del "buen vecino"'. En: *Cuadernos Americanos*, Vol. I, 1, enero-febrero, 18- 32.

SILVA-HERZOG, Jesús (1942): 'Lo humano, problema esencial'. En: *Cuadernos Americanos*, Vol. I, 1, enero-febrero, 9-16.

ZAMBRANO, María (2014): *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.

## **Trans-Exile: A Method for Exploring Exile at its Crossroads**

### **Illustrated by the Case Study of Angelina Muñiz-Huberman and Ludwik Margules**

**Eugenia Helena Houvenaghel**

**(Universiteit Utrecht)**

**(Fenix Network for Research on Women Exiles and Migrants)**

#### **0. Trans-Exile: where distant Exiles converge. Toward a provisional definition**

What is trans-exile? Trans-exile is the point where distant exiles converge. It refers to the social, cultural, or political interactions and relationships among exiled individuals. Trans-exile is a transhistorical and transnational concept, encompassing the interactions between exiles, regardless of their spatiotemporal contexts.

Trans-exile is not a commonly used concept in the study of Spanish exile. However, in the field of German Exilliteratur, there has been a movement to move beyond national contexts in studying exile, advocating for a more transnational and transhistorical perspective (Bischoff / Komfort-Hein, Benteler / Narloch, Kliems). The purpose of this article is to introduce the concept of trans-exile by offering a provisional definition, a three-step method, and a case study.

In essence, trans-exile includes the interaction with what Joseph Brodsky (1940-1996), Nobel Prize winning author banished from the Soviet Union to the United States, called the "pedigree" of exile in his 1987 lecture 'The Condition We Call Exile' (Brodsky 1991: 1). This pedigree includes, for Brodsky, Ovid, Dante, Victor Hugo, Heinrich Heine, Theodor Adorno, Hannah Arendt, Bertolt Brecht. Brodsky also includes other types of displaced people, such as economic migrants who are compelled to leave their home country in search of a dignified life for themselves and their families.<sup>1</sup> Brodsky distinguishes between intellectuals and exiles with a voice, and economic migrants, whose voices largely go unheard. He makes it clear that he speaks on their behalf as well. Brodsky mentions Turkish Gastarbeiters in Germany, Vietnamese boat people, Mexican wetbacks in the United States, Pakistanis fleeing to Kuwait and Saudi Arabia in search for jobs, or Ethiopians escaping the famine (Brodsky 1991: 1). The list is long, and it continues to grow.

---

<sup>1</sup> In several of my previous publications, I have argued extensively for an integrative approach to 'exile' and 'migration'. See: Houvenaghel et al. (2020: 63-67); Houvenaghel (2024b: 161).

Building on Brodsky's 'pedigree of exile', and recognizing that the descendants of exiles inherit the condition of exile, I broaden the provisional definition of trans-exile to encompass not only political exile but also economic migration, along with the descendants of both exiles and migrants. The provisional definition of trans-exile is as follows: 'Trans-exile denotes social, cultural, and political contacts and interactions between exiles, migrants, and their descendants, from different spatiotemporal contexts. These interactions also include exchanges between their artistic and intellectual works and connections to significant places they have in common within their trajectories or imaginaries.'

The metaphor of exile as a homeland effectively explains the logic behind the focus on trans-exile. Many exiles conceptualize exile as their homeland, redefining themselves as 'citizens of exile' and positioning exile as the central point on their mental map, as an imagined 'country' where they find a sense of belonging following their separation from their native land. Numerous exiled authors have metaphorically depicted exile as their home, house, or homeland. Romanian exile Domnica Radulescu, who fled Ceaușescu's regime and found refuge in the United States, captures this sentiment in her collection of plays titled *Exile is My Home* (2020). Similarly, *L'exil est mon pays* is the eloquent title of the 2006 novel by Isabelle Alonso, a second-generation Spanish exile in France. In Mexico, Angelina Muñiz-Huberman, a Spanish exile of Jewish origin, also expressed that exile is her home: "Cuando comprendí que el exilio era mi casa, abrí la puerta y me instalé."<sup>2</sup> (1999: 187). This metaphor is an invitation to shift our paradigm for understanding exile and exile literature. Because according to this metaphor, the closest neighbors of this home 'exile', or the compatriots of this homeland 'exile' are other exiles, independently of their country of origin, country of residence, or time frame. Recognizing this imaginary community of the 'citizens of exile' allows us to envision exile as a shared metaphorical homeland, a profound bond among exiles that transcends time, place and other divisions. In conclusion, this metaphor illustrates that the imaginary territory of trans-exile –a common space for all citizens of exile– exists and thrives within the imaginary geography of exiles and migrants. It suggests that trans-exilic interaction is a crucial avenue to explore in order to better understand who exiles are, the connections they forge, and how they create their artistic and intellectual work.

---

<sup>2</sup> "When I realized that exile was my home, I opened the door and settled in." (All translations in this article are mine).

## **1. The trans-exilic method**

The trans-exilic approach to exile is a method that involves navigating the crossroads of exiles, examining these intersections and understanding the dynamics that occur at these points of convergence. This method works in three steps: (1) identification of the trans-exilic interaction(s), (2) examination and categorization of the trans-exilic interaction(s), and (3) interpretation of the trans-exilic interaction(s).

The first stage, identification, examines a range of autobiographical materials produced by exiles such as diaries, interviews, essays, private correspondence, or autofiction. These sources provide ideas to explore (often previously unrecognized) trans-exilic connections. This trans-exilic interaction can be observed in references to relationships with other exiled individuals, connections to places associated with another or various other exile(s), and engagement with artistic or intellectual works related to another of various other exile(s). This identification phase includes gathering information concerning the person(s), place(s), artistic or intellectual work(s) involved in the trans-exilic interaction, and their influence, trajectory, and significance. The second stage of the trans-exilic approach delves into the dynamics of these relationships, focusing on how they were established, the specific actions they entailed, and the ways in which these interactions evolved over time. At this stage, the sources that allow for the exploration of the development of trans-exilic relationships are analyzed in greater depth.

The examination phase concludes by means of the categorization of these contacts. Trans-exilic relationships can be categorized in two main types: real life interaction, on the one hand, and interaction on the representational level, on the other. In real life, these relationships might involve intellectual or artistic collaborations with fellow exiles from diverse backgrounds, social bonds or ideological or political engagements. In many cases these interactions combine features, such as being both social and cultural or social and ideological simultaneously. In the representational context, trans-exilic interactions may include creating characters inspired by historical exiles or drawing on the lives or works of both historical and contemporary exiles to build a fictional or imaginary world. These interactions can vary. A few examples: person-related mode of engagement involves representing another exile as a character in one's own creative work; space-related interaction emerges when an exile re-imagines geographical spaces previously experienced by one or more other exiles; oeuvre-related engagement occurs when an exiled artist or writer reinterprets or reimagines motifs, themes, or ideas connected with another exile's creative or intellectual work. All these interactions are ways of creating dialogue across different exilic texts and experiences.

The third phase of the trans-exilic method analyzes the impact of relationships between exiles. This phase explores how these interconnections reshape our understanding of the exiled person's trajectory and artistic work by situating this individual within a network of relationships with fellow exiles. At a material level, such bonds and communities may redefine the exile's identity, highlighting their role as a cultural mediator or as a participant in movements. At the representational level, this phase delves into how these interactions catalyze the elaboration of certain characters, topics, ideas or other factors in creative work through the incorporation of exile-related influences.

Does this methodological approach prove effective, and if so, what does it contribute? What improvements can be made? To address these questions, I illustrate and test this framework using a case study. This analysis will provide concrete examples of trans-exile and allow me to evaluate the concept's applicability and possibilities. The goal of this exercise is not to be exhaustive but to assess the potential of the trans-exilic perspective through this specific case. Following the case study, I return to the methodological level to assess the framework's effectiveness and contribution and to refine the approach, identifying areas for improvement and further development.

I will focus on Angelina Muñiz-Huberman (\*1936) and one of her trans-exilic interactions. Muñiz-Huberman is a prolific writer from the second generation of Spanish Republican exiles whose family settled eventually in Mexico. She belongs to the Hispano-Mexican generation, also known as the *Nepantla*<sup>3</sup> generation, existing 'in between' a dual cultural heritage. This situation of the Hispano-Mexican intellectuals often leads research to focus on the country of origin and/or the host country, or the dichotomy between them. Angelina Muñiz-Huberman's texts are often read and interpreted in dialogue with the literature of Spain, her parents' country of origin, particularly the Spanish medieval and Golden Age literary tradition. Another connection frequently highlighted in studies on Muñiz-Huberman's work is her Sephardic or Spanish Jewish heritage. In contrast to the traditional critical approach to the work of Hispano-Mexican intellectuals and artists, her work is less associated with the Mexican traditions or with Mexican culture. This distinction arises from its frequent setting in non-realistic or fantastic worlds, with only occasional and limited connections to Mexico.

---

<sup>3</sup> *Nepantla* means 'in between' in Nahuatl.

## 2. Exploring Trans-Exile: the connection between Angelina Muñiz-Huberman and Ludwik Margules

### 2.1. Identification

The trans-exilic relationship at the heart of this case study was initially identified in a distinct type of autobiographical text: an interview. During my interview with the writer (Houvenaghel 2024a), Muñiz-Huberman provided examples of her interactions with other exiles in Mexico City. In that conversation, while reflecting on her life in Mexico D.F., she shared: "a special circumstance was that of mixed marriages. Many young Spanish exiles married Jews who had recently arrived from Europe. For example, Ludwik Margules, a theater director of Jewish-Polish origin, married a Spanish exile, Lydia Rodríguez Hahn"<sup>4</sup><sup>5</sup> (Houvenaghel 2024a: 219)<sup>6</sup>. Starting from this observation, this study focuses on the connections formed between Ludwik Margules, a Polish exile in Mexico, and Muñiz-Huberman.

Ludwik Margules Coben emerges as a pivotal figure in Mexican theatre. Born in Warsaw in 1933, Margules survived a remarkable journey across Russia and Tajikistan before establishing himself as a transformative theatrical force in Mexico.

In Warsaw, Margules was immersed in the performing arts from childhood, as his parents exposed him to a wide spectrum of theatrical experiences—from children's entertainment to adult productions (Obregón 2018: 12-14). This early introduction kindled his enduring theatrical passion. When World War II erupted, Margules and his family were compelled to emigrate to Magnitogorsk in the USSR, fleeing the severe hunger plague in Poland (Obregón 2018: 32). Their journey led them through the Ural Mountains, where they spent a year, and subsequently to Tajikistan, where they resided for five years—a period marked by even more precarious living conditions than their life in Poland (Obregón 2018: 33-34).

Upon returning to Poland in 1946, Margules found a country devastated by Nazi invasion and subsequently overwhelmed by Soviet totalitarianism. Having left the USSR at age thirteen, he pursued journalism studies at the University of Warsaw from 1953 to 1957 (Obregón 2018: 74). Immediately after completing his degree, he traveled to Mexico determined to live in a more liberated country where he had maternal family connections (Obregón 2018: 11). At

<sup>4</sup> Lydia Rodríguez Hahn (1932-1998) was a Spanish-born exile and a scientist specialized in phytochemistry.

<sup>5</sup> "Otra circunstancia especial fue el de los matrimonios mixtos. Y es que muchos de los exiliados españoles, de la gente joven, se casaron con judíos que habían llegado de Europa recientemente. Por ejemplo, Ludwik Margules, un director de teatro de origen judeo-polaco, se casó con una exiliada española, con Lydia Rodríguez Hahn."

<sup>6</sup> She later mentioned that Lydia Rodríguez Hahn was one of the girls rescued from the Spanish Civil War by a Russian ship, and that her story inspired the novel *Dulcinea encantada*.

twenty-four years old, in 1957, he landed in Mexico City without knowing a word of Spanish. His first three languages were Polish, Yiddish, and Russian.

Initially, Margules worked in various contexts as a laborer, and it was through this experience that he learned Spanish (Obregón 2018: 12, 118-119). He later enrolled in the Universidad Iberoamericana to study film (Obregón 2018: 13) and after that in the Faculty of Philosophy and Letters at UNAM to pursue a degree in theatrical direction. As a theatre director, Margules quickly became an integral part of the country's cultural landscape. Over a career spanning more than five decades, he established himself as a multifaceted director of theatre, opera, and film. Margules' artistic portfolio encompasses over 40 operas and theatrical productions. A notable highlight was his 1983 production of *De la vida de las marionetas*, an adaptation of Ingmar Bergman's film, that demonstrated his innovative directorial approach (Obregón 2018: 67, 70, 99-100).

Ludwik Margules is also a director who reflects on his work and views his own reading of the play as essential to his directorial work. Margules believes that the director unveils the values presented in the play without being bound to the original vision of the dramatist, as the director is a creative force who brings the drama to life (Obregón 2018: 139).

His contributions extended far beyond directing performances, as he became a renowned educator, founding the Foro Teatro Contemporáneo acting academy in 1991 and teaching at multiple theatre institutions (Obregón 2018: 82-83). Margules was renowned for his uncompromising theatrical approach that challenged both actors and audience perceptions. His influence on Mexican theatre was profound, with his mentorship extending to notable talents like film director Alejandro Iñárritu. In recognition of his significant cultural contributions, Margules was awarded Mexico's national Prize for Science and Arts in 2003. His life trajectory as an exile exemplifies the resilient and dynamic nature of transnational artistic identity.

## 2.2. Examination

Further investigation reveals an intellectual and creative collaboration between Ludwik Margules and Angelina Muñiz-Huberman. They likely met through Lydia Rodríguez Hahn, Margules' wife, who was a close friend of Angelina Muñiz-Huberman. Their partnership was exemplified in the first place, as Ludwik Margules remembers in his memories, by theatrical translations (Obregón 2018: 129). Notably, in the 1970s, Angelina Muñiz-Huberman translated *Birthday Party* (*Fiesta de cumpleaños*, Harold Pinter, 1974) and the Shakespearean play *Richard III* (*Ricardo*, 1971). Later, together with her husband Alberto Huberman, she made a Spanish version of *Twelfth Night or What You Will* (*Noche de Reyes o Como quieran*, 2005),

specifically for Margules' theatrical productions. Margules had reviewed several Spanish translations of this piece, none of which satisfied him (Serón Ordóñez 2012: 356). According to Alberto and Angelina Huberman, some versions seemed overly free translations, while others contained semantic errors or employed an "archaic, baroque Spanish language from Spain, excessively ornate and highly inappropriate for introducing Shakespeare to younger audiences" (Jiménez 2006: s.p., cited by Serón Ordóñez 2012: 356). Margules and the Huberman-Muñiz partnership determined they required a translation "closely adhering to the original text, yet featuring a beautiful and accessible language for the Mexican public, particularly young readers" (Jiménez 2006: s.p. cited by Serón Ordóñez 2012: 356).

Margules incorporated these translations, with some of his most acclaimed theatrical productions directly drawing from Muñiz-Huberman's versions. His 1971 production of *Ricardo III* and his production of *Fiesta de cumpleaños* stand as paradigmatic examples of this collaborative endeavor. Margules' final directorial work, *Twelfth Night* (premiered in 2004), represents a culmination of his artistic trajectory. Staged at Teatro El Galeón, this production emphasizes elements of identity transformation and existential chaos. For Margules, staging this comedy was a long-cherished dream.

In addition to these translations, Angelina Muñiz-Huberman's published scholarly work on Margules' work including, first, a critical analysis of his adaptation of Albert Camus' *Los justos*. In her 2003 essay, *El minimalismo estético de Ludwik Margules*, Muñiz-Huberman emphasizes a key aspect of the director's vision: the creation of a profound spiritual communion between actor and audience. For Margules, this connection was almost religious, requiring a delicate bond between performers and spectators. He understood the difficulty of achieving this intimacy, as his theater demanded intellectual engagement, and only a select few were willing to fully immerse themselves in it.

Margules believed that large, impersonal venues hindered the intimacy he sought, as they distracted from the connection between actor and viewer. This belief led him to work in smaller, more intimate settings, such as the Foro Teatro Contemporáneo, where he also taught. Muñiz-Huberman links this communion to a form of mysticism, explaining that Margules sought to convey a direct, unmediated message to the audience. She describes his work as symbiotic, with actors performing without the usual theatrical conventions: the lights remain on, there is no stage, and the actors are placed close to the audience. This creates a unique and immediate shared experience, where both actors and spectators engage in a mutual exchange of gazes, fostering identification and a sense of unity. For Muñiz-Huberman, Margules' approach is an almost religious, mystical journey, aiming to create a direct communion between actor and

spectator. His theater invites the audience into an intensely spiritual, desacralized encounter with the actors.

Muñiz-Huberman also compiled two of her essays on Margules' theater in the "Dramaturgias" section of her essay collection *Las vueltas a la noria*, published in 2013. First, in the essay "Noche de reyes o como quieran" (2013: 213-227), which is an introductory text to the translation she made with her husband of the play, Muñiz-Huberman highlights the ambiguous sexual dimension of the comedy *Twelfth Night*, mirroring how the theater director Margules captured the play's rich erotic potential. In this introductory text, Muñiz-Huberman devotes particular attention to scholars who have analyzed the work through the lenses of cross-dressing, gender, sexual ambiguity, and identity transformation. For instance, the author cites Jan Kott (1965; Muñiz-Huberman 2013: 219), who argues that the essence of *Twelfth Night* lies in the ambiguities of cross-dressing. The audience is aware that the actor portraying Viola, the protagonist, is a young man who, in this case, is not dressed as a woman but as a man concealing a woman. In other words, despite being male, the actor is disguised as a man pretending to hide a female identity. Angelina Muñiz-Huberman also references Stephen Greenblatt (1988; Muñiz-Huberman 2013: 219), who examines the issues of gender and identity as prevalent themes of the Shakespearian period and stresses the appeal to audiences of sexual ambiguity. Cross-dressing, hermaphroditism, and individuals considered "prodigies" or "monsters of nature" led to a literary surge during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. These themes permeated not only theater but also novels, poetry and even medical treatises.

In her essay 'Pensar el Teatro' ("Thinking Theatre", Muñiz-Huberman 2013: 203-228), Muñiz-Huberman integrates the dramatic genre with philosophical dialogue. She contends that drama raises the philosophical question of 'who is the other?' Conversely, philosophy, especially in antiquity, employed dialogue to confront and challenge differing ideas, often positioning two individuals to present their perspectives. Muñiz-Huberman posits that Plato's dialogues exist "halfway between dramatic poetry and philosophy" (2013: 205). In this context, the interlocutor plays a key role in facilitating the dialectic, which, she argues, "is the first step toward dramatic art" (2013: 206). She also explores one of Margules' directorial works, *Noche de Reyes*, through the lens of the philosophical search for "the other". Muñiz-Huberman maintains that "the theatrical act is the means by which truth is exposed". Consistent with her earlier essays, she continues to emphasize the relationship between spectator and actor, but in this case, she frames it within the philosophical context (2013: 208).

When I continue examining Muñiz-Huberman's works, in search for interactions with Margules, more information is provided by a story titled 'Ludwik y las vías del tren'<sup>7</sup> (Muñiz-Huberman 2015b: 510-547). The story recounts how the protagonist, Ludwik, a Polish refugee who found sanctuary in Mexico, was evacuated to Russia during World War II as a child. Separated from his parents, he was sent to an orphanage, "pensando siempre dónde estarían sus padres"<sup>8</sup>. The answer to this question, which runs through the story as a leitmotif, gives the title to the text: "Hasta que un día le dicen que su madre ha sido enviada a trabajar con la cuadrilla que coloca las vías de una nueva extensión ferroviaria rumbo a Siberia. Desde entonces una vía del tren significa para él la figura de su madre acarreando los pesados rieles e inclinándose a colocarlos. Nunca podrá viajar en un tren."<sup>9</sup>

Although the story does not explicitly state this, it is clear that Muñiz-Huberman is recounting the story of Ludwik Margules. Indeed, in a tribute ceremony for Ludwik Margules in 2016, the writer Muñiz-Huberman recalled the affectionate friendship she maintained for many years with Margules and his family. On this occasion, she read the text *Ludwik and the Train Tracks*, an emotional testimony of her friendship with Margules. In this narrative, the author presents a distinct portrayal of Ludwik Margules, one imbued with a symbolic representation of the hardships endured by his family, their fears, and the separations they face during difficult times. This account does not focus on Margules' professional achievements, the principles of his theatrical direction, or the texts of the productions he brought to the stages. Instead, it offers a more intimate, personal, and symbolic testimonial.

In 2005, one year before Margules' passing, Muñiz-Huberman attended the presentation of the volume *Ludwik Margules. Conversaciones con Rodolfo Obregón*. She was quoted in the articles covering this book launch. Muñiz-Huberman portrays Margules as an individual who is "opposed to conventions, transgressive, innovative, revolutionary, determined to follow his ideas against all odds, and to impose his own judgment"<sup>10</sup> (Muñiz-Huberman cited by Paul 2005: s.p.).

Turning to the categorization of these trans-exilic interactions, they encompass the two main dimensions of trans-exile. At the level of real life, the collaboration between Muñiz-Huberman and Margules is expressed through social bonds and cultural cooperation, particularly in the

---

<sup>7</sup> 'Ludwik and the Train Tracks'

<sup>8</sup> "always wondering where his parents might be"

<sup>9</sup> "Until one day, he is told that his mother has been sent to work with the crew laying tracks for a new railway extension towards Siberia. From that moment on, a train track symbolizes his mother, hauling the heavy rails and bending down to place them. He will never be able to travel by train."

<sup>10</sup> Margules, agregó Muñiz-Huberman, es un personaje "amplio, conflictivo, enfrentado a las convenciones, transgresor, innovador, revolucionario, decidido a seguir sus ideas contra viento y marea y a imponer su criterio." (Muñiz-Huberman citada por Paul 2005: s.p.)

form of translations and essays. It includes a social bond of friendship and solidarity with his situation as an exile, as well as professional support for his innovative theatrical work. On the representational level, the person-related interaction is evident, though not explicitly using Margules' full name, as "Ludwik" appears as a protagonist in Angelina Muñiz-Huberman's creative works. Beyond this clear connection, there are also other, less explicit influences of the interaction with Margules on Muñiz-Huberman's imagination, which I will discuss in the interpretative phase.

### 2.3. Interpretation

Muñiz-Huberman's testimonies about her cultural interactions with Margules provide valuable insights that enhance our understanding of her literary work, both in specific pieces and more broadly. Beginning with one particular work, Muñiz-Huberman's 2008 novel, *La burladora de Toledo* (*The Trickster of Toledo*), engages notions of sexual fluidity and gender performativity (Carrillo / Dávalos / Serlet 2021). This thematic exploration directly parallels the gender ambiguity central to *Twelfth Night*, a topic Muñiz-Huberman extensively explored in her translation's introductory context. The novel's protagonist, Elena/Eleno de Céspedes, represents a compelling historical case of gender transgression. Elena/Eleno, a surgeon, navigated multiple social and sexual identities, challenging 16th-century normative categories. Subjected to an extensive Inquisitorial trial, documented in over 500 judicial folios at Madrid's National Historical Archive, Elena was ultimately condemned for this sexual ambiguity.

You could argue that the narrative *The Trickster of Toledo* resonates with themes found in Virginia Woolf's *Orlando*, a work specifically highlighted by Angelina Muñiz-Huberman, or that it mirrors Ovid's mythological account in *Metamorphoses*. In the latter, the story of Hermaphroditus—the son of Hermes and Aphrodite—depicts a transformative narrative where gender boundaries dissolve, and masculine and feminine traits merge into a fluid, indistinguishable form. It was the water nymph Salmacis who prayed to the gods that she and the beautiful Hermaphroditus would never be separated. The gods granted her wish by merging their two forms into one body. Similarly, in *Orlando*, the protagonist undergoes a dramatic gender transformation, shifting from male to female across centuries. The character Orlando is a young nobleman born during the reign of Queen Elizabeth I in the late 16<sup>th</sup> century, who mysteriously changes sex midway through the novel and lives for several centuries, experiencing life as both a man and a woman. This fluidity challenges traditional notions of gender identity, embodying sexual ambiguity and the malleability of selfhood.

However, the insights in the trans-exilic connection with Ludwik Margules suggest that it is also fitting to connect this story with the gender fluidity of the characters in Shakespeare's *Twelfth Night*, a play that Muñiz-Huberman translated and studied three years before publishing *La burladora de Toledo*. This perspective represents a valuable contribution to the analysis of the novel and reveals a connection with Shakespearean theater that had not been previously identified.

Shifting from this specific work to Muñiz-Huberman's broader literary output, Muñiz-Huberman's reflection on the dramatic essence of the philosophical dialogue offers valuable insight into a distinctive feature of her own narrative work: the use of the philosophical dialogue. As I have argued in previous studies (e.g. Houvenaghel 2024c), many of her narratives exhibit key characteristics of the philosophical novel. These works particularly employ the philosophical dialogue as a technique to convey the ideas central to the story. When considered in relation to Muñiz-Huberman's writings on the dramatic nature of dialogue and its position between the dramatic genre and philosophy, this offers a new perspective on her use of dialogue. Her approach to dialogue may not only be connected to philosophy but also to the theatrical staging of opposing views.

The interaction with Margules' work is also intertwined with mystical themes, which are prominently present in Muñiz-Huberman's whole oeuvre. Margules' perspective on the communion between actor and spectator, as elaborated by Muñiz-Huberman in her article on Margules' version of *The Just* by Camus, reveals an almost mystical unity—a spiritual yet de-sacralized community. Muñiz-Huberman's explanation of the unity between actor and spectator prompts reflection about whether she conceives the relationship between author and reader in a similar communal light. Muñiz-Huberman is an author whose work powerfully invites readers to engage actively in the textual process—to animate the text, unravel its meaning, and interact with its layers of significance. In terms of intertextuality, for instance, readers of Muñiz-Huberman's works play a crucial role in dynamically creating the text by connecting it to the various texts embedded within it. Another notable characteristic of her writing is her strategic use of allegory, which demands that readers actively decipher additional layers of meaning within the narrative. This participatory approach fundamentally defines the type of engaged response Muñiz-Huberman seeks to cultivate among her readers, transforming the act of reading into a collaborative and interpretive experience.

After this interpretation phase, I can add a few more elements to the categories of trans-exilic interactions previously distinguished, especially on the representational level. First, there is an extra connection between the protagonist of Muñiz-Huberman's historical fiction novel *The*

*Trickster of Toledo* and the protagonist Viola of the theater piece *The twelfth Night* directed by Margules on the basis of Muñiz-Huberman's translation. Additionally, some interactions on the representational level are more broadly present in Margules' and Muñiz-Huberman's oeuvre, reflecting their shared vision of the role of the receptor in literature and theater. I have suggested that there is an interaction related to the fundamental principle underlying both their arts: the way they see the communication with their audience through their respective works. Furthermore, Muñiz-Huberman's frequent use of dialogue in her narrative fiction can be seen, in the contexts of her essays on Margules' directing work, as an early step toward the dramatic genre, laying the groundwork for theatrical expression without fully entering the realm of theater.

### 3. Conclusions

The study of Muñiz-Huberman's trans-exilic interactions with Ludwik Margules position her and her work more firmly within the Mexican cultural context. The Mexican context in which Muñiz-Huberman writes is rarely represented in her work. Therefore, it is particularly interesting to explore her involvement in Mexico's cultural life, where she contributed to the production and resonance of theater plays she translated or commented and which were performed under Margules' direction within the Mexican cultural landscape. Furthermore, this collaboration underscores Muñiz-Huberman's connection to theater, a genre she did not write in and is rarely associated with. In doing so, this trans-exilic interaction reveals a lesser-known aspect of Muñiz-Huberman as a reader and writer. The trans-exilic method enables readers to approach the exile's texts from a perspective they might not have otherwise considered. This method offers a fresh lens through which to view the work, adding another layer of interpretation to existing studies.

When reflecting on the three steps of the trans-exilic method, starting with the first step of identification, it becomes clear that even seemingly small details in exiles' autobiographical texts play a significant role. Through this case study, it has become apparent that even passing references are solid starting points for the trans-exilic method: however brief these mentions, they can reveal important trans-exilic connections. In the second stage of examination, it has become evident that the categorization of the trans-exilic interactions can be given partially but cannot be completed before the interpretative phase is carried out.

Two key ideas emerge regarding the nature and potential of the trans-exilic method. First, the interpretative phase shows that the trans-exilic perspective offers a more open way of reading the works of exiles. The effect of the trans-exilic reading is to facilitate a re-examination

of texts from a perspective that is typically overlooked, uncovering connections and providing new explanations. Second, the deeply personal and individual nature of trans-exilic relations is emphasized through the details of each exile's unique story. When these two elements are combined, it becomes evident that trans-exile has dual potential: it situates the study of exile within a broader, more universal context, expanding the range of interpretations, while also highlighting the importance of exploring the detail and distinctive aspects of each individual exile experience.

Finally, it is important to emphasize that this case study serves as a starting point. The case study is intentionally introductory, limited, and brief, meant to lay the groundwork for a more thorough examination of the trans-exilic connections made by Angelina Muñiz-Huberman to get a more complete idea of what this method means for our understanding of her work. Additionally, it is essential to include a broader range of exiled writers, artists, and intellectuals from different spatial backgrounds to fully grasp the potential of the trans-exilic perspective. It's also important to remember that the trans-exilic perspective transcends historical periods and conventional distinctions between (political) exiles and (economic) migrants. For example, consider the Spanish generation that, driven by the Spanish economic crisis of 2008, left their home country in search of employment and a dignified life (Houvenaghel 2024b).

I conclude by revisiting the metaphor of exile as a homeland, which I initially used to justify and explain the logic behind the concept of trans-exile. If exiled authors perceive exile as a 'home,' then I propose a shift in our paradigm: we should read their work in relation to the closest neighbors of this 'home,' regardless of how distant those neighbors may appear in terms of geographical or temporal boundaries.

## Bibliography

ALONSO, Isabelle (2006): *L'exil est mon pays*. Paris: Héloïse d'Ormesson.

BENTELER, Anna / Sandra NARLOCH (2015): *Interexilische Korrespondenzen: Exilliteratur(en) und Intertextualität* (Special Issue). In: *EXILograph* 23, 1-3.

BISCHOFF, Doerte / Susanne KOMFORT-HEIN (2013): 'Einleitung: Literatur und Exil. Neue Perspektiven auf eine (historische und aktuelle) Konstellation'. In: Bischoff / Komfort-Hein (eds.): *Literatur und Exil*. Berlin / Boston: De Gruyter, 1-19.

BRODSKY, Joseph (1991): 'The condition we call exile'. In: *Renaissance and Modern Studies*, 34.1, 1-8.

CARRILLO, María / Nahima DÁVALOS / Florian SERLET (2021): 'Liberación de los géneros en La burladora de Toledo (2008)'. In: Eugenia Helena Houvenaghel / María Carrillo (coords.): *Angelina Muñiz Huberman: Una voz inconformista*. En: *Inti: Revista de literatura hispánica*, N° 93, 118-139.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2024a): 'He ido recogiendo historias de un lado y de otro: el mishmash de Angelina Muñiz Huberman'. In: *Navegar entre silencios al compás de la escritura: conversaciones con cinco autoras judeo-latinoamericanas* (Special Issue of Interviews) In: *América sin nombre*, 30, 201-222.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2024b): 'Crisis and Confession: a Zambranian Reading of *Flores en la Basura* (2022) by Violeta Serrano'. In: Rodríguez, Soledad (ed.): *Síntomas de la crisis en la novela española contemporánea*. In: *Historia Actual Online*, 64, 159-172.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2024c): 'Un espacio para Iris Murdoch en el mapa literario de Angelina Muñiz-Huberman: *Morada interior* (1972), *Tierra adentro* (1977), *La guerra del unicornio* (1983)'. In: Eugenia Helena Houvenaghel / Diana Castilleja (coords.): *Mapear el yo: autoconstrucción y espacio en autoras judeo-latinoamericanas*. En: *América sin Nombre*, 30, 28-45.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2022): 'Using the Kabbalah to Make Sense of the Spanish Civil War: Angelina Muñiz-Huberman's War of the Unicorn (1983)'. In: Cynthia Gabbay (coord.): *Jewish imaginaries of the Spanish Civil War*. New York/London/Dublin: Bloomsbury, 172-183.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2021): 'Topografía alegórica de la exclusión del otro: Tierra adentro de Angelina Muñiz-Huberman'. In: *Connotas. Revista Crítica de teoría literaria*. jul./dic.

HOUVENAGHEL, Eugenia Helena (2020): 'Introducción. Exile and Migration'. In: Eugenia Helena Houvenaghel et al.: *Spanish Exile and Italian Immigration in Argentina (1930-1976): Gender, Politics, and Culture* (Special Issue), *Romance Studies*, 38 (2), 63-67.

JIMÉNEZ, Arturo (2006, May 7th): 'Nueva traducción de *Noche de reyes o Como quieran*. Buscan acercar la obra del bardo inglés al público joven'. UNAM Mexico: *La Jornada*.

KLIEMS, Alfrun (2013): 'Transterritorial - Translingual - Translokal. Das ostmitteleuropäische Literaturexil zwischen nationaler Behauptung und transkultureller Poetik'. In: Doerte Bisschoff / Susanne Komfort-Hein (eds.): *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*. Berlin / Boston: de Gruyter, 169-182.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2015a): *Arritmias*. Mexico: Bonilla Artigas.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (1999): *El canto del peregrino*. Mexico: Bonilla Artigas.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2015b): 'Ludwik y las vías del tren'. In: *Arritmias*. Mexico: Bonilla Artigas, 510-547.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2013): 'Pensar el teatro', 'Noche de reyes o como quieran de William Shakespeare'. In: Angelina Muñiz-Huberman: *Las vueltas a la noria*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 203-228.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina (2003): 'El minimalismo estético de Ludwik Margules'. En: *Letras Libres*, 51, 88-89.

NUSSBAUM, Martha (2020): *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Paidós.

OBREGÓN, Rodolfo (2018): *Ludwik Margules: Conversaciones con Rodolfo Obregón* (Colección Memorias). México: El milagro.

PAUL, Carlos (2005): 'Margules hace de la creación escénica la máxima batalla de actitud vital'. In: *La Jornada*, 8 de abril. [Consultado en: [jornada.com.mx](http://jornada.com.mx)].

RADULESCU, Domnica (2020): *Exile is My Home*. North Carolina: Lulu Press.

SERÓN ORDOÑEZ, Inmaculada (2012): *Las traducciones al español de "Twelfth Night" (1873-2005)* Thesis. Disponible en: <https://riuma.uma.es/xmlui/handle/10630/731>.

SHAKESPEARE, William (2005): *Noche de Reyes o Como quieran*. Introduction and Notes by Angelina Muñiz-Huberman, Translation and notes by Angelina Muñiz-Huberman y Alberto Huberman. Ilustración de Bela Gold. Mexico: Editorial: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Clásicos para hoy) / Dirección General de Publicaciones.

## **An unlikely friendship? Isabel de Palencia and Alexandra Kollontay**

**Marion Röwekamp**  
(University of Cologne)

The biography of Alexandra Kollontay by Isabel de Palencia<sup>1</sup>, titled *Alexandra Kollontay: Ambassador from Russia* (1947), raises intriguing questions about the motivations and connections behind this work. At first glance, it seems improbable that a Spanish upper-class woman would write about Kollontay –a symbol of fear for the German civic women's movement and a figure associated with communism's challenge to traditional family values and capitalism. This initial reaction stems from the pervasive "Red Scare" sentiments that had gripped Germany and other nations long before the Cold War, starting with the Russian Revolution of 1905 and intensifying after 1917. Kollontay, as a vocal proponent of women's liberation and socialist family reforms, became a focal point of conservative anxieties. When Palencia's biography of Kollontay appeared in 1947, it emerged in a highly polarized world where Cold War tensions made sympathetic portrayals of Soviet politics controversial. Yet, despite these challenges, Palencia chose to write about Kollontay, signaling an unusual bond between the two women. What lay at the heart of this unlikely friendship, bridging their distinct cultural, political, and personal contexts?

Isabel de Palencia was a multifaceted figure –writer, journalist, actress, translator, and diplomat– who remains underexplored in studies of Spanish exile. Her works, such as *Smouldering Freedom* (1945) and *I Must Have Liberty* (1940), provided early counter-narratives to Francoist history and shed light on the Spanish Civil War from a Republican perspective significantly shaping how English-speaking audiences understood the conflict. Yet her contributions, particularly as a diplomat and an exile in Sweden and later Mexico, remain underappreciated, overshadowed by a focus on male intellectuals and cultural elites in exile studies.

Palencia's exile can be traced to 1936 when, although still hopeful of returning to Spain, she began her diplomatic work abroad as an ambassador in Sweden. By 1939, she and her family had relocated to Mexico, marking a more definitive phase of her exile. During this period, she turned to writing and advocacy, addressing themes of liberty, justice, and the plight of exiled Spaniards.

---

<sup>1</sup> I am using here the names for the two women Isabel de Palencia chose in her books, for herself and for Alexandra Kollontay. In literature you find several different spellings or even names, but I follow the ones chosen by de Palencia herself.

Her connection with Kollontay, a Soviet diplomat and feminist icon, likely grew from shared experiences as women navigating international politics in male-dominated spheres. Both were committed to social and feminist reform and recognized the transformative power of transnational alliances. Kollontay's ideals, though controversial, resonated with Palencia's progressive outlook, making their friendship a testament to the ability to bridge ideological and cultural divides in pursuit of shared goals. This relationship invites deeper exploration of how exile, diplomacy, and shared struggles can foster unexpected solidarities, challenging dominant historical narratives. By examining their friendship, we gain a richer understanding of the interconnectedness of women's activism and the ways it transcended borders, even during the most polarized times.

The biographical legacy of Isabel de Palencia and Alexandra Kollontay presents an intriguing contrast. While Kollontay has been extensively documented,<sup>2</sup> Palencia's contributions have received relatively less attention.<sup>3</sup> Her biography of Kollontay, based on the latter's memoirs, is one of the earliest accounts of the Soviet diplomat's life. This dynamic highlights not only the differing levels of historical recognition afforded to the two women but also the complexities of how transnational connections and exile narratives are documented.

Kollontay, a member of the first Soviet Cabinet and the first Minister of Social Welfare, was a pioneering figure in the fight for women's equality. Her commitment to altering class and power relations from the ground up often placed her at odds with the centralized approaches of Lenin and Stalin. This ideological divergence contributed to her diplomatic assignments in Norway and Sweden, described by Cathy Porter as an "exile in diplomat's Europe" (Porter 1980, chapter 17). These postings distanced her from domestic Soviet politics but allowed her to continue advocating for change within the constraints of her roles.

While history has become more transnational in recent decades, and global history has reached a zenith, the study of exile history remains constrained by a "national" lens, often focusing on distinct ethnic or cultural groups rather than the broader, interconnected nature of exile movements. Exile in the 1930s, especially within Europe, was not only about distinct groups but also about shared struggles and collective experiences. Refugees frequently built common networks, created organizations, and developed spaces for integration and solidarity that transcended national identities. However, exile studies have yet to fully embrace this

---

<sup>2</sup> For example: Carrère d'Encausse (2023); Evans Clements (1979); Farnsworth (1980); Porter (1980); Schejnis (1984); Volk (2022); Wiesner (2022).

<sup>3</sup> Eiroa San Francisco (2014); Mena Pablos (2015); Quiles Faz (2013); Paz Torres (2010).

transnational perspective, often limiting their scope to intellectual and literary figures while neglecting the broader social dimensions of exile communities.<sup>4</sup>

The intertwined lives of Kollontay and Palencia offer a compelling case for broadening the scope of exile studies. Their shared experiences –shaped by displacement, diplomacy, and advocacy– challenge traditional historical narratives and invite us to reconsider the ways in which exile movements are studied. By focusing on the transnational and interdisciplinary aspects of exile, we can better understand how these movements fostered innovation, adaptation, and resistance, not just for prominent intellectuals and cultural elites but for all those navigating lives across borders to which topic this issue of *iMex* is dedicated.

This article situates its analysis within the context of the Spanish Republican exile, drawing almost exclusively on Isabel de Palencia's two pivotal works: her autobiography (*I Must Have Liberty*, 1940) and her biography of Alexandra Kollontay (*Alexandra Kollontay: Ambassadress from Russia*, 1947). The reason for concentrating on these two works is that they are the only sources giving evidence on this friendship in the languages available to me. The friendship between Kollontay and Palencia is an understudied aspect of both women's lives, despite its historical and symbolic significance.<sup>5</sup> Neither their biographers nor the editors of Kollontay's diplomatic letters have given this relationship due attention.<sup>6</sup> Kollontay herself might have mentioned Palencia in her extensive memoirs in Russian, but these are due to language availabilities not available to me. To contrast the evidence given by Palencia with sources by Kollontay was thus not possible.

These texts are both personal testimonies and historical documents, reflecting not only the lives of Palencia and Kollontay but also the broader historical trajectories of the Spanish and Soviet Republics. The interplay of autobiography, biography, and political commentary in these works blurs conventional genre boundaries, making them rich sources for understanding the past and the identities shaped within it.

Traditionally, literature has been viewed as a historical source more by literary scholars than historians, who often hesitate to include fiction in their work.<sup>7</sup> However, autobiographies and biographies –such as Palencia's works– are more easily accepted by historians because they are rooted in personal and historical realities.<sup>8</sup> Palencia's writings serve as both self-testimony and an account of her close friend Kollontay, capturing the narratives of two extraordinary women

---

<sup>4</sup> Reimann (2020); Santos Sánchez / Nickel (2022).

<sup>5</sup> Bados Ciria (2011).

<sup>6</sup> Deutsch (2003).

<sup>7</sup> MacDonald Taylor (1938); Panikkar (2012).

<sup>8</sup> Dausien (1996); Schulze (1996).

while simultaneously reflecting on the broader socio-political contexts of Spain and the Soviet Union.

However, Palencia's writings transcend conventional autobiography and biography, revealing her dual agenda: narrating the personal histories of herself and Kollontay while highlighting the parallels between the Spanish and Soviet Republics. By portraying the plight of the poor and oppressed in both countries in similar terms, Palencia constructs a comparative narrative that underscores shared struggles. She subtly intertwines her story with Kollontay's, identifying common threads such as their shared commitment to social reform and their gendered perspective on suffering and political engagement.

One particularly telling moment occurs in *I Must Have Liberty*, where Palencia states: "She knew I was not a communist, but there were many other ties to bind us together without that one. First and foremost, the suffering of Spain, which she, being a woman, felt as I did" (Palencia 1940: 326). This brief acknowledgment hints at the emotional and ideological foundations of their friendship, though Palencia stops short of fully articulating the dynamics of their bond—a task this article seeks to undertake.

Critics may fault Palencia for over-identifying with Kollontay and lacking the "objective neutrality" expected of historians. However, as Palencia was neither a historian nor attempting to produce a purely objective account, such criticisms miss the point. Her works are valuable precisely because they illuminate how she constructed the lives of these two women and their respective nations. Palencia's deeply personal lens offers insights into how narratives of identity, exile, and political commitment are crafted.

This analysis does not aim to evaluate the historical accuracy of Palencia's portrayals but rather to explore how her texts construct the intertwined lives of Kollontay and herself. It acknowledges the inherent subjectivity in all historical writing, arguing that even the most rigorous histories are shaped by the author's perspective and agenda. Palencia's works are thus viewed not as objective accounts but as deliberate and meaningful narratives that offer valuable insights into the lived experiences and perceptions of two women navigating the complex political landscapes of their time.

## 1. Turning rebels: family and youth

### 1.1. Names and Origins

#### 1.1.1. Kollontay's childhood and upbringing

The apparent parallels between the lives of Alexandra Kollontay and Isabel de Palencia stem partly from how de Palencia narrates their stories, emphasizing shared experiences and traits. However, beyond her narrative framing, there are also tangible similarities between the two women's lives.

Both women were named after queens, a detail that subtly underscores their noble beginnings and the cultural significance of their families. Their upper-class origins were further marked by their family dynamics, shaped by mixed marriages.

Alexandra Kollontay was the daughter of Alexandra Alexandrovna Masalina, a Finnish woman whose second marriage to Kollontay's father defied conventional norms of the time. This union, already unusual, attracted significant public attention. Her mother brought with her the inheritance of a family estate in Finland, which she managed personally –a striking example of a woman asserting agency in a traditionally male-dominated sphere.

At that time, it was unusual occurrence in Saint Petersburg for the wife of a high-ranking officer to take up a business. Mother was much criticized for doing so, but she did not take the slightest notice and after some time the farm turned out to be a success (Palencia 1947: 13).

Alexandra Kollontay's upbringing, as narrated by Isabel de Palencia, reveals the complex interplay of familial influence, social constraints, and political awareness that shaped her revolutionary path. Kollontay herself attributed much of her early moral and practical education to her mother, Alexandra Alexandrovna Masalina, whom she described as the "conscience of the family". Masalina's commitment to working the land and her pragmatic view of its demands set an example of responsibility and diligence that left a lasting impression on Kollontay.

Her father, Mikhail Alekseyevich Domontovitch, was a Russian general of Ukrainian descent who occupied a unique ideological position. While serving the Tsar, he held liberal tendencies that were paradoxically in tension with his role in an autocratic system. His participation in drafting the First Bulgarian Constitution –a bold and progressive endeavor– provided young Alexandra with an early glimpse of political engagement and its risks. Family conversations about the constitution, often laced with the underlying fear of potential consequences for her father, planted seeds of political curiosity and awareness in the young Kollontay. As Palencia notes, little Alexandra would often eavesdrop on these discussions,

acutely aware of the danger inherent in such liberal aspirations under the Tsarist regime (Palencia 1947: 15).

Kollontay's early education reflected her family's aristocratic status. She was educated at home, a practice typical for girls of her social class. Yet, this mode of learning could not contain her intellectual curiosity. At sixteen, she expressed a strong desire to attend university –a request her parents denied, adhering to societal expectations of the time. This frustration with the limitations imposed on her education and ambitions likely contributed to her burgeoning sense of rebellion and the revolutionary consciousness that would later define her life.

Palencia captured Kollontay's transformation into a deeply aware and committed individual, shaped by her upbringing but ultimately challenging the very structures that had confined her. As Palencia writes, Kollontay became a "conscious human," molded by the tension between her family's status and the inequities she observed, and driven by a profound sense of justice to reshape the world around her.

There are beings possessed of the quality of discrimination to a higher degree than most others; some that are able to distinguish among the myriads of sounds with which we are surrounded, special notes of anguish that, to sensitive ears, are like trumpet blasts, irresistible calls they would not dream of disregarding (Palencia 1947: 4).

### **1.1.2. Palencia's Early Years**

Isabel de Palencia, similarly, was born into an upper-class family with a lineage that reflected a blend of cultural influences. Her upbringing and education also positioned her to challenge societal norms, particularly regarding gender roles and women's rights. Her upbringing mirrored the privileges and complexities of an upper-class background, similar to Alexandra Kollontay's early life. Palencia was born into a wealthy and influential family, with her father, Juan Oyarzábal Bucelli, owning a successful export business and hailing from a prestigious, long-established family in Málaga, Spain. This social and economic status provided her with access to education and opportunities that were rare for women of her time.

Her mother, Anne Guthrie Smith, brought a Scottish heritage into the family, reflecting the multicultural influences that shaped Palencia's identity. This marriage between a Spanish businessman and a Scottish woman added a layer of cultural diversity to Palencia's upbringing, likely exposing her to broader perspectives and ideas from an early age. But as in the case of Kollontay, the mother also meant the example of an emancipated woman, as she described.

An element of most disturbing influence had entered into the sacred Oyarzábal circle in the person of my mother, who was Scottish and a Protestant, and had married my father at the age of seventeen, he being twenty years older... Mother was an orphan and accustomed to do very much as she pleased, and this must have been an additional charm for my father

who was perhaps tired of the usual submission of Spanish girls of his class (Palencia 1940: 1, 2).

Her mother as Kollontay's had a life of her own, mother and daughters could go out unescorted, Anne Oyarzábal Guthrie smoked, danced, and challenged all Malaga ideas of good behavior for women. Mixed marriages were unheard of in the upper circles of Spain, "but for a Spaniard to marry a Protestant then was little short of social suicide" (Palencia 1940: 3).

## 1.2. Revels in the making: the political awakening

Palencia called the first chapter of her autobiography "A Little Rebel". And the very first sentence of her biography was about the disapproval of the Malaga society towards the kids of the mixed marriage.

This impression of mine soon worked out into a conviction that Malaga Society which a capital S was afraid that the new generation of the Oyarzábal family ... was going to. Work havoc with a long-established good reputation for strict and faithful observance of the Malaga proprieties (Palencia 1940: 1).

As Palencia herself described, her childhood bore the hallmarks of a "spoilt" upper-class existence, characterized by comfort and privilege. However, this environment did not deter her from recognizing the inequalities and injustices around her. Instead, it formed a backdrop against which she developed a strong sense of social responsibility, much like Kollontay.

Both Isabel de Palencia and Alexandra Kollontay shared a deep critique of the societies and countries in which they were raised, reflecting their acute awareness of social inequalities and injustices. Palencia's portrayal of pre-revolutionary Russia in her writings about Kollontay reveals her critical perspective on the oligarchic and deeply stratified Russian society. She underscores the stark disparities between the lives of the wealthy elite and the suffering of the poor, drawing implicit parallels to the conditions in Spain before the establishment of the Second Republic.

"A wealthy, cultured, pleasure-loving minority ruled all Russia and dominated the huge groups of population that were given no choice but to submit to orders" (Palencia 1947: 4).

Nothing ever changed —why should it not have been believed that all was well and would be well forever when thousands or rather millions of ignorant, poorly clad peasants, often whipped to action, were born and labored and died on the great properties of *the few*; and were succeeded by new generations that kept on doing as others before them had done for no other reason than the conviction that to feed and enrich the minority was their lot? Why should it not have been believed? Bearded popes and alms-imploring friars kept on offering comfort to the millions of toilers who could be kept quiet with words while church after church sent out peals of bells, laden with promises for a happier future to the overburdened who looked up at them in query (Palencia 1947: 5).

Palencia described Spain similar to Russia:

I discovered that small party politics, and the interjection of the church and the army into public life, had kept the country in an abject state of poverty and ignorance. Over fifty-two per cent of the population was illiterate. The wages, especially for workers of the land, were disgracefully low. There was no limit to working hours, and living conditions even in the capital were a disgrace. Child mortality in Spain was among the highest in the countries of Europe, and as for an outside policy, it did not exist (Palencia 1940: 82).

In her depiction, Russia's oligarchy of rich landowners and industrialists is portrayed as being profoundly disconnected from the harsh realities faced by the majority of the population. This critique resonates with the socio-political climate of Spain before 1931, where economic disparities, entrenched class divisions, and the dominance of the aristocracy similarly defined society.

Palencia's writings suggest that she viewed the two nations' pre-revolutionary conditions as rooted in similar systemic issues –rigid class hierarchies, concentration of wealth and power, and the exploitation of the working class. By likening Spain to Russia, Palencia underscored the universality of the struggles faced by oppressed populations and the interconnectedness of revolutionary movements. This comparative perspective not only deepened her understanding of Kollontay's commitment to social change but also reinforced her own resolve to fight for equality and justice in Spain and beyond.

For both women, their critical views were not mere observations but motivations for action. Kollontay's dissatisfaction with the Tsarist regime propelled her into revolutionary politics, while Palencia's disillusionment with pre-Republican Spain inspired her efforts to support the Spanish Republic and resist Franco's regime. Their ability to connect the social injustices of their respective countries to broader, systemic issues demonstrates their transnational perspective and their commitment to fostering change.

### **1.3. Advocacy for Women and Disenfranchised**

Both Alexandra Kollontay and Isabel de Palencia emerged as tireless advocates for gender equality and the rights of marginalized communities, albeit from distinct ideological foundations. Kollontay's feminism was deeply entwined with her Marxist beliefs and her role within the Soviet government, viewing the emancipation of women as an integral part of the broader class struggle. Palencia, on the other hand, approached gender and social issues from a humanitarian perspective, emphasizing the transformative power of individual action and reform. Despite these differences, their shared commitment to challenging traditional gender roles and advocating for the rights of women created a profound common ground between them.

### 1.3.1. Palencia's Encounters with Feminism

Palencia's exposure to feminist ideas began during her time in Scotland and England, where she encountered Frances Murray and her daughters, active supporters of the suffrage movement. While initially sceptical, Palencia's experiences abroad planted seeds of discontent with the restrictive social norms in Spain. Upon her return to Málaga, she felt suffocated by the "lack of freedom and the constant gossip" (Palencia 1940: 63). Her decision to carve out her own path was a bold move in the conservative society of early 20th-century Spain, especially when she expressed her desire to work and live independently.

Her father's opposition to her ambitions highlights the societal expectations placed on women of her class and era. However, after his death, Palencia was finally able to pursue her interests. She became an actress, married Ceferino Palencia, and began using her voice and platform to advocate for women's rights. She co-founded and wrote for *La Dama y La Vida Ilustrada*, a women's magazine, and contributed to international and national newspapers, addressing issues of gender inequality, theater, and Spanish society. In 1923, as president of the *Consejo Supremo Feminista*, Palencia led a delegation to Spain's dictator Miguel Primo de Rivera, advocating for women's suffrage. Although this effort resulted in limited municipal voting rights, these advances were curtailed by the suppression of constitutional freedoms. Undeterred, Palencia continued to champion women's rights, co-founding and participating in influential organizations such as the Lyceum-Club, the National Council of Spanish Women, and the Spanish branch of the Women's International League for Peace and Freedom. She worked alongside prominent feminists like Clara Campoamor, Margarita Nelken, and Victoria Kent, helping to lay the groundwork for the eventual enfranchisement of Spanish women.<sup>9</sup>

Like Kollontay, Palencia recognized the centrality of family structures in perpetuating gender inequalities. While Kollontay viewed the transformation of family dynamics as essential to the socialist project, Palencia focused on reforming familial roles to enhance women's autonomy and protect children's rights. Her writings and activism often highlighted the legal and social reforms necessary to empower women within the family unit, a theme that resonated with her broader humanitarian vision (Palencia 1940: 130).

### 1.3.2. Kollontay's Early Years and Feminist-Marxist Synergy

Kollontay's feminist awakening occurred alongside her involvement in Marxist politics. The roots of her feminist ideas also came from England:

---

<sup>9</sup> See: Aguilera Sastre (2011); Blasco Lisa / Magallón Portolés (2020); Fagoaga (1985); Kirkpatrick (2003); Mangini (2001, 2006).

The radical groups in Russia felt the striking contrast between such democratic countries as England and the stronghold of reaction in Europe: Tsarist Russia and the Balkans. For the radical youth of Russia, England remained the promised land of freedom. Freedom of speech, freedom of thought, freedom of the press, freedom of political association, all the ideals that filled young hearts with longing and made them hope for revolution. England had strong, independent women like Mary Wollstonecraft and Florence Nightingale. We looked up to them with admiration, hoping that the day would come when we too would be able to open a door to new activities for women, and our names would be known for great social deeds. We admired John Stuart Mill for defending women's rights and read popular books on Darwin's theory (Palencia 1947: 29).

Her dissatisfaction with her family's expectations and her early marriage paralleled her growing commitment to revolutionary ideas. Leaving her husband and son to pursue reading economics at the university in Zurich was an act of defiance against traditional familial roles, one that set the tone for her later activism.

During the split between Bolsheviks and Mensheviks, Kollontay initially sided with the Mensheviks, emphasizing the necessity of addressing women's issues within the broader socialist struggle. Her works, including *The Foundations of the Woman Question* and *Society and Motherhood*, laid the groundwork for Soviet legislation on motherhood and child welfare. Palencia, despite her ideological differences, recognized Kollontay's monumental contributions to protecting children and women, comparing her work to that of Grace Abbott in the United States (Palencia 1947: 56). This ability to transcend political divides and acknowledge shared values was a hallmark of Palencia's perspective.

Kollontay's role in the Soviet government was in fact groundbreaking. As People's Commissar for Social Welfare, she championed progressive family laws, including the introduction of civil marriage, simplified divorce processes, and equitable child support. These reforms were revolutionary, particularly in their emphasis on gender equality within the family. However, as Palencia noted, they were often misinterpreted outside Russia as attempts to undermine family structures, fueling anti-communist propaganda. "It is a well-known fact that one of the bogey ideas most used by anti-communists against the U.S.S.R. and perhaps the one that has been most ably handled in such campaigns is the libel of the undermining of family ties. This has been reported to have been one of the principal objectives of the Communist Party" (Palencia 1947: 129).

Through the Zhenotdel (Women's Department), Kollontay worked tirelessly to improve women's education, labor rights, and access to social services (Kollontai 1982: 458-467). Her advocacy for communal kitchens and collective childcare aimed to liberate women from domestic burdens, enabling them to participate fully in the workforce and public life. While these ideas were innovative, they faced resistance both within and outside the Soviet Union.

Kollontay's independent thinking and criticism of party bureaucracy made her a controversial figure within the Communist Party. Her opposition to the Brest-Litovsk Treaty and later critiques of Stalinist policies led to her political marginalization. As an ambassador to Norway, Sweden, and Mexico, Kollontay's career shifted from direct involvement in domestic policy to diplomacy, effectively sidelining her influence in the SU in general and on the "woman question". By 1927, under Stalin's leadership, many of her feminist initiatives were abandoned.<sup>10</sup>

Palencia noted Kollontay's silence during Stalin's purges, even when her own fiancé fell victim. Her silence, coupled with her later support for eugenic ideas, contributed to her complex and controversial legacy. Yet, her contributions to women's rights and social reforms remain unparalleled.

### **1.3.3. Shared Vision and Diverging Paths**

Both women transcended their upper-class origins to challenge societal norms, advocating for structural change and the empowerment of women. Their respective paths –one grounded in revolutionary socialism, the other in reformist humanitarianism– illustrate the diverse strategies employed by feminists to advance gender equality.

Kollontay's advocacy for communal solutions to domestic labor and Palencia's emphasis on the rights of women reflect their shared belief in the transformative potential of gender equality. Their ability to think beyond ideological divides, as evidenced by Palencia's recognition of feminist achievements across political systems, underscores the universality of their commitment to social justice.

Ultimately, both women's lives exemplify the complexities of advocating for gender equality in the context of broader political and social upheavals. Their legacies, though shaped by different ideologies and circumstances, converge in their enduring impact on the fight for women's rights and social reform.

## **2. Geneva: Women's cause on international level**

The meeting between Isabel de Palencia and Alexandra Kollontay at the League of Nations in Geneva marked the convergence of two remarkable lives dedicated to the promotion of

---

<sup>10</sup> Brodsky Farnsworth (1976); Goldman (1993); Fitzpatrick / Slezkine (2000); Schmidt-Šakić (2017); Williams (1986).

women's rights and humanitarian causes. Both women were deeply committed to their respective missions, and Geneva became the setting where their paths first crossed.

Geneva, as Palencia described it, was a meeting place for women with active minds, interested in international affairs or exiled for their political views. "It is not surprising, therefore, that it should have been in Geneva that I first met Alexandra Mikhailovna Kollontay", wrote Palencia.

It was during those first participations of mine in both great international meetings that Alexandra Kollontay, who had been charged with the same missions for her own country, and I came across each other and sowed the seeds of our future friendship. Of course I knew her by reputation, had followed her work closely, read her books, and was well informed as to her brilliant and effective campaigns for women's rights, both in the national and international fields, but it was not until I met her personally that I was able to appreciate to the full all her fine qualities (Palencia 1947: 192-193).

The two women not only met during official sessions but also at informal gatherings of women delegates, where they coordinated efforts on issues affecting women and children. Leaders of international women's organizations often attended these meetings, creating an environment that fostered collaboration and understanding. It was in these settings that Palencia and Kollontay became better acquainted and developed a mutual appreciation for each other's work.

## **2.1. Palencia's role at the League of Nations and the International Labour Organization**

Palencia's early engagement with international feminist organizations, such as the International Suffrage Alliance and the Women's International League for Peace and Freedom, positioned her as a key figure in international advocacy. Her fluency in English and prior experience made her an obvious choice to represent the Spanish Republic in international forums.

Since 1931 Palencia was part of Spain's delegation to the League of Nations and the International Labour Organization (ILO) and became a trailblazer as the first woman authorized to act as a minister plenipotentiary in this global body. Her appointment symbolized not only the progressive stance of the Second Republic but also the increasing recognition of women as capable and essential participants in international diplomacy. Her participation in different ILO committees and her defense of women and children in international labor policy reinforced Spain's dedication to progressive labor rights under the Republic. Her work, particularly with the League of Nations and the ILO, showcased her dedication to advancing women's rights, labor protections, and humanitarian causes on a global stage.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Febo (2009); Paz Torres (2019); Röwekamp (2024).

## 2.2. Kollontay's Diplomatic Contributions at the League of Nations

Unlike Palencia, Aleksandra Kollontay's international work is less thoroughly explored in historical research. Her contributions to diplomacy as a Soviet representative were significant, particularly within the context of the League of Nations, where she represented the Soviet Union.

The League of Nations and the Communist International, both established in the spring of 1919, were initially rivals until the Soviet Union joined the League in 1934 in an effort to seek allies against the rising threat of Hitler's Third Reich. Alexandra Kollontay, representing the Soviet Union, was tasked with promoting both women's rights and Russian interests. She served on the Legal Committee and the Social and Humanitarian Committee, contributing significantly to their work. Among her involvements was addressing the issue of the opium trade, but her primary focus was as a member of the First Committee on the Status of Women.

In 1935, Kollontay strongly advocated for the new draft on women's nationality to uphold the principle of equal rights for women in matters of nationality. She emphasized that the draft reaffirmed the principle of equality of nationality and urged that the League adopt this principle in its ongoing work, suggesting that Russian law serve as a model for equal rights for women.<sup>12</sup> At the 1936 Assembly, she further pushed for women's equality to be considered at the next Assembly.

In 1937, Kollontay became a member of the First Committee on the Status of Women, established after the Assembly approved a plan to study women's legal status. This marked the first formal recognition by the League that women's equal rights were integral to human rights.<sup>13</sup> Kollontay expressed her hopes, stating, "the work of the Committee of Experts would be merely a first step towards the ultimate realization of the principle of equality of status, leading to a further step, such as an international convention or other appropriate means".<sup>14</sup> Her efforts were instrumental in advancing discussions on women's rights within the League of Nations.

## 2.3. Shared Advocacy for Women's Rights

Geneva served as a pivotal hub for international diplomacy and advocacy during the interwar period. For women like Palencia and Kollontay, it provided a platform to engage with global issues, particularly those affecting women and children. Both women used these transnational platforms to promote their respective political and social causes, further linking their lives in a

---

<sup>12</sup> Sixteenth Ordinary Session of the Assembly, First Committee, 19<sup>th</sup> of September 1935, Nationality of Women, Committees - 1st Committee: Procès-verbaux [minutes], texts, LoN R5235/15/19848/1978.

<sup>13</sup> Miller (2006); Röwekamp (2023).

<sup>14</sup> LoN, Communiqué No. 8283, September 25, 1937.

global context. Despite their different ideological backgrounds, both women found common ground in their shared commitment to improving the status of women and addressing social injustices. While Palencia represented the Spanish Republic and worked tirelessly for women's rights and humanitarian issues, Kollontay, as a Soviet delegate, focused on advancing gender equality and promoting Soviet interests in the League of Nations. Both women saw the importance of transcending ideological divides to pursue their shared goals.

Their encounter in Geneva reflected the possibility of collaboration and mutual respect between women from different political systems, united by their dedication to advancing the rights of women and addressing global issues. Their friendship, forged in Geneva, symbolizes a shared vision of a more equitable world, even amid the tumultuous political landscape of the 1930s. While their individual legacies are distinct, their encounter represents a moment of unity and mutual inspiration, illustrating the power of international women's cooperation in the pursuit of justice and equality.

### **3. The Spanish Civil War and Kollontay's Support**

Their friendship was based on another common bond yet: Kollontay's engagement for the Spanish Republic. While many European democracies showed indifference to Spain's plight, Kollontay's solidarity stood out.

As to the kindness of Alexandra's heart I received proof at all times, but especially so after the outbreak of our war, when the Spanish delegation in Geneva had to face the indifference –real or apparent– of the great European democracies whose signatures affixed to the Covenant should have guaranteed Spain's independence and freedom against the invading totalitarian régimes that had already subjected Abyssinia and China to the loss of their territory and their liberty (Palencia 1947: 199).

Palencia succeeded in weaving the plight of Spain into Kollontay's biography, highlighting the problematic decisions of British policy toward both Spain and Russia. Page after page, she draws parallels between the world's failure to aid Spain and its misunderstanding of Russia. Despite Kollontay's support for Spain, the Spanish cause had little to do with her personal story. An example of how Palencia narrates the parallel histories of the two nations is in her discussion of foreign recognition:

The régime in Soviet Russia, although it has outlived twenty-seven years of constant foreign opposition and demonstrated its stability to the full –would anyone in the face of Russia's magnificent contribution against Nazism in the present war be capable of denying it?– has not yet been granted recognition by about twenty democratic governments, although Franco and the Falange anti-democratic party, satellites of Hitler and Mussolini, were granted recognition by every country except Mexico and Russia, even before the Spanish people's struggle for their legal constitutional republic and government was over.

The Spanish people are still fighting for these rights, in the mountains of Asturias, Leon, Toledo, and Huelva, and will continue the struggle until Spain is free (Palencia 1947: 170).

It was not only Palencia who saw these parallels, Kollontay did, too:

It is a terrible struggle. How terrible I need not tell you. My dear and very great friend, how I long for the day when your beautiful country will be free. We are fighting for your same cause, and the forces of good are sure to be victorious. When I read of the way Leningrad is defending itself, I think of Madrid (Palencia 1947: 280).

The two women bonded not solely over the women's cause but also, at least in part, through their shared concern for Spain. Kollontay's friendship with Palencia influenced her to champion the Spanish cause, which became one of her primary concerns at the League of Nations, as noted by her biographer Barbara Evans Clements.<sup>15</sup> Palencia wrote:

Often at those meetings in Geneva, after the Spanish invasion by German and Italian troops, Alexandra spoke out in favor of the Spanish Republic, and the convincing strength of her words helped to show the truth to many who had not understood (Palencia 1947: 201).

In autumn 1936, Kollontay wrote to a friend: "We work and work, but what are the results? No practical results on all the big questions: Spain, the revision of treaties, disarmament. 'Passivity' is the leading mood here" (Letter to Ada Nilsson, 4.10.1936, cit. up Evans Clements 1979: 252).

Also in the League, Kollontay consistently expressed her concern for Spain, even after Palencia stopped attending League meetings after 1936. For example, during the session on the bombing of civilian non-combatants in 1938, as German and Italian planes bombed Spanish cities, the Spanish government requested that the protection of civilians from aerial bombardment, as outlined in the Hague Conventions of 1899 and 1907 and reaffirmed in the Versailles Peace Treaties, be included on the agenda. On September 28, 1937,<sup>16</sup> the Assembly expressed deep sorrow for the loss of civilian lives in Spain and China, and the Council adopted a similar resolution.<sup>17</sup> Spanish representative Pablo de Azcárate gave a speech on the horrors in Spain, stressing that while any help might come too late for Spain, future conflicts could benefit from League action.<sup>18</sup> A similar appeal was made by Vi-Kyuin Wellington Koo from China.<sup>19</sup> Both representatives called for commissions of inquiry, new laws, and restrictions on arms and petrol supplies to aggressor nations and convening a conference to draw up a convention. At a meeting on September 28, 1938, Kollontay supported the discussion on protection from aerial

<sup>15</sup> Evans Clements (1979: 252).

<sup>16</sup> League of Nations, official journal, special supplement No. 168, p. 34.

<sup>17</sup> League of Nations, Official Journal, May-June 1937, 334.

<sup>18</sup> Azcárate (1945). He like Palencia wrote one of the early books on Spain's history, Azcárate (1957).

<sup>19</sup> V.K. Wellington Koo papers, 1906-1992, bulk 1931-1966, Columbia University Archives; Oral History Archives at Columbia, Digital Library Collection, Reminiscences of Vi Kyuin Wellington Koo 1975, No. 13848474.

bombardment in wartime, advocating for clearly defined and universally applicable measures to prevent any nation from exploiting loopholes.<sup>20</sup>

Kollontay worked closely with the Mexican diplomat Palma Guillén, Swedish feminist Kerstin Hesselgren, and others on the drafting committee. Guillén, later married to Spanish Republican diplomat Luis Nicolau D'Olwer, became another of Palencia's friends, her life through her marriage also shaped by the Spanish struggle.<sup>21</sup> Guillén and Kollontay also collaborated in the Sixth Commission and Subcommittees on Refugees, Child Welfare, and the Trafficking of Women and Children, where Guillén served as rapporteur at the suggestion of Spanish lawyer and Republican Matilde Huici, seconded by Kollontay.

#### **4. A "budding feminist diplomacy": Sweden as a common "exile" space**

##### **4.1. A first hub of feminist diplomacy**

Kollontay, Palencia, and Guillén were among the pioneering women appointed by their governments to serve as ministers in the Nordic countries, a phenomenon Palencia described as "the budding feminine diplomacy" (Palencia 1947: 213). Kollontay herself had no doubts about women's capabilities as diplomats, considering it "absurd that anyone should have even the slightest doubt as to the ability of women to fill such posts in the service of their country" (Palencia 1947: 208). She even argued that women might surpass men in diplomacy due to their flexibility, understanding, intuition, tact, and discretion. However, both Kollontay and Palencia encountered strong prejudices against women in diplomatic service, which posed significant challenges. Palencia noted that "a great deal more is thus expected of her than of a man" (Palencia 1947: 210).

Part of this burden came from the dual expectations placed on women to manage both professional responsibilities and traditionally feminine tasks, such as organizing events, arranging flowers, and planning menus. Additionally, public appearances were particularly demanding for women. "A woman's wardrobe is much more complicated, and a woman diplomat has to be very careful just because she is constantly before the public eye" (Palencia 1947: 211). When Kollontay was presented as the first woman at court, the Chief of Protocol was baffled, as no rules of etiquette existed for such a scenario. Kollontay's suggestion to wear a hat unsettled him, as he was unprepared for the situation.

---

<sup>20</sup> Ibid., LoN R4211/7A/36395/30988, 34.

<sup>21</sup> Huck (1999).

The United States had also appointed women diplomats during this period, such as Ruth Owen Rhode and Florence Jaffray Harriman, who represented their country as ambassadors in Denmark and Sweden.<sup>22</sup>

#### 4.2. Strengthening of the friendship through the ongoing support for the Spanish Republic

Kollontay's and Palencia's friendship deepened in 1936 when Palencia was sent to Sweden as an ambassador.<sup>23</sup> The first flowers Palencia received were from Kollontay. "From that moment onward she never failed to make me feel that I had a friend near me at all times" (Palencia 1947: 202). Kollontay offered advice on court etiquette and celebrated Palencia's "wonderful impression" at her presentation (Palencia 1947: 202). The two women communicated daily, either by phone or in person, and Palencia described Kollontay as "almost as though she had become a member of our family" (Palencia 1947: 203).

The Russian embassy staff and employees of the Soviet Legation, under Kollontay's leadership, voluntarily donated part of their salaries to aid the women and children of Spain (Palencia 1947: 204). Toward the end of 1936, Kollontay began organizing fundraising concerts and parties to support Spanish Republican fighters.<sup>24</sup>

Palencia reflected on Kollontay's unwavering support during Spain's darkest hours:

And so, day by day, as the waters of defeat closed in upon us and we held up our hands as though searching for the log of wood that the drowning man expects to be saved by, Alexandra's friendship grew stronger and stronger. She often made me feel that, although dark reaction had temporarily shut out the light of democracy in Spain, beacons were ahead (Palencia 1947: 207).

When Spain's defeat became inevitable, Kollontay took it upon herself to approach the Swedish government, asking them to care for the Palencia family and offer them asylum –a request Sweden granted. However, it was also Kollontay who persuaded the Palencias to consider moving to Mexico, a country she admired from her tenure as ambassador.

Palencia described the decision process in her memoirs:

I had hesitated between a land of exile where we might find nothing that could remind us of the beloved and now inaccessible country of our birth, or one where there would be much to keep Spain –were it necessary– constantly in our thoughts. To tell the truth, I personally shrank from the suffering, the additional suffering, that any similarity might impose. Alexandra did not agree. 'You will speak your own language, and witness scenes that will be a constant reminder,' she said, as an answer to my objections. 'I don't need to

<sup>22</sup> Calkin (1978); Nash (2020).

<sup>23</sup> Eirora San Francisco (2014: 193-258); Rodrigo (1998); Paz Torres (2008: 321-341).

<sup>24</sup> Porter (1980: 455).

be reminded.' 'There will be moments when you will feel almost as though you were in your own country, and Mexico is beautiful' (Palencia 1947: 265).

Kollontay also emphasized that Mexico would offer a community of thousands of displaced Spaniards, to whom many other nations had refused refuge, ensuring that Palencia would not feel isolated. Upon arriving in Mexico, Palencia immediately realized the wisdom of Kollontay's advice.<sup>25</sup>

The first moments were of course very difficult. No one who has not been an exile or, worse still, a refugee, can have an adequate idea of what it means. The first strange impression is to find oneself adrift in the world, with only one's clothes packed in a box or in a couple of suitcases, that is, if one has been lucky enough to have even them (Palencia 1940: 465).

Despite the hardships, Mexico felt like a second home.

To make things even more homelike we found we could not walk along the principal streets of Mexico without coming up against Spaniards from Madrid, from Barcelona and Valencia: our close friends, and many of our dearest (Palencia 1940: 466).

Even in exile, Kollontay and Palencia remained in close contact, sharing not only personal reflections but also the parallel histories of their countries.

Kollontay, who had been forced to navigate the difficult task of convincing Finland to abandon its neutrality while serving as a diplomat for the Soviet Union –particularly as it attacked her mother's homeland– found her work increasingly difficult. The League of Nations expelled the Soviet Union for its aggression, but none of the Western states came to Finland's aid. Sweden, however, secretly provided arms and support, straining Swedish-Soviet relations. Kollontay warned Sweden that by doing so, it risked compromising its own neutrality. Her efforts were seen as instrumental in pushing Sweden toward a more peaceful stance. Later, it was also through Kollontay's influence that Finland was able to negotiate peace with the Soviet Union.

However, her suffering was far from over. Norway was occupied by German forces, Germany launched an attack on Russia, and Finland and Russia fought another three-year war. Throughout this tumultuous period, Kollontay led secret peace negotiations and fought tirelessly to keep Sweden out of the conflict. In 1945, after brokering peace between Finland and the Soviet Union, and after enduring a serious illness, she was recalled to Moscow, where she spent her final years working on her memoirs. Sweden and Norway even nominated her for the Nobel Peace Prize for her diplomatic efforts.

In 1945, Kollontay was called back to Russia, where she spent the last years of her life writing. In June 1946, she wrote to Palencia about the biography that was being written about

---

<sup>25</sup> Nieva de la Paz (2017).

her: "I am certainly very happy that my biography has been written by you. ... We shall certainly find an occasion to see one another. My old and strong friendship is always with you and your dear family. I embrace you all" (Palencia 1947: 285).

The unwavering mutual support between Kollontay and Palencia during such challenging times gave both women strength and solidarity, making their lives and work more bearable as they faced overwhelming adversity.

## Conclusions

While at first, I thought of the friendship between these two women as unlikely, as I delved deeper into their life stories, I came to understand that their bond was far from improbable.

The two women shared numerous commonalities, which, while possibly emphasized or shaped by Palencia's perspective, also genuinely reflected the intersections in their lives. Both women grew up in conservative upper-class circles with liberal fathers and strong, unconventional mothers who encouraged their development beyond societal expectations. Witnessing their mothers' independence, they aspired to the same freedom. Their shared curiosity and determination to expand beyond the roles prescribed to them by society planted the seeds of future feminism.

Moreover, both came from mixed marriages, fostering a broader worldview and a less insular sense of nationalism. From an early age, they were fluent in multiple languages, rooted in two distinct cultures, and adept at navigating international spaces. This required a dedication to learning and adaptability uncommon for women of their social standing at the time. Both were acutely aware of social injustices, discrimination, and inequality and were motivated to effect change. These qualities positioned them as trailblazers long before they reached adulthood.

As adults, both women pursued unconventional careers, becoming champions of women's rights in their respective countries and on the international stage. They were attuned to the glaring inequalities in their societies, particularly regarding social welfare and legal protections for the underprivileged and disenfranchised. As two of the first women diplomats, they spent significant time together in Sweden, a country that neither called home. In a kind of exile, far from their own countries, they found solace and solidarity in one another.

Their shared support for the Spanish Republic further strengthened their friendship, despite their different ideological affiliations –Kollontay as a communist and Palencia as a socialist. Their connection demonstrates that their bond transcended mere personal affinity and developed into a partnership for broader causes.

This case study highlights more than just the story of a friendship. Like Palencia's writings, it provides insights into the intertwined histories of Spain and Russia. In the case of Spain, these insights have become part of widely accepted historical interpretation. Regarding Russia, they may eventually contribute to a reevaluation of events leading up to the Second World War and a renegotiation of the responsibilities surrounding it.

Moreover, their friendship exemplifies the necessity of transcending national frameworks when analyzing European and global conflicts or studying exile. Kollontay and Palencia's bond reflects the broader network of feminist diplomacy that emerged in the Nordic countries during the interwar period, demonstrating how exile and transnational movements can foster shared experiences, solidarity, and mutual influence.

Ultimately, their friendship offers a rich perspective on how personal connections can bridge ideological and national divides. It underscores how exile and broader transnational contexts create opportunities for understanding, collaboration, and resilience. This is the broader lesson that exile studies can offer –if we are willing to look beyond national boundaries to uncover shared human experiences.

## Bibliography

- AGUILERA SASTRE, Juan (2011): 'Las fundadoras del Lyceum Club Femenino Español'. In: *BROCAR* 35, 65-90.
- AZCÁRATE, Pablo de (1945): *League of Nations and National Minorities: An Experiment*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace.
- AZCÁRATE, Pablo de (1957): *La intervención nazi-fascista en la guerra de España*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- BADOS CIRIA, Concepción (2011): 'Isabel de Palencia y la escritura en México: la biografía de Alexandra Kollontay'. In: María José Porro Herrera / Blas Sánchez Dueñas (eds.): *El exilio literario andaluz de 1939*. Córdoba: Universidad y Fund. Juan Rejano, 87-106.
- BLASCO LISA, Sandra / Carmen MEGALLÓN PORTOLÉS (2020): *Feministas por la paz. La Liga Internacional de Mujeres por la Paz y la Libertad (WILPF) en América Latina y España*. Villasar de Dalt: Icaria.
- BRODSKY FARNSWORTH, Beatrice (1976): 'Bolshevism, the Woman Question, and Aleksandra Kollontay'. *The American Historical Review* 82, 2, 292-316.
- CALKIN, Homer (1978): *Women in the Department of State: Their Role in American Foreign Affairs*. Washington, D.C.: Department of State.
- CARRÈRE D'ENCAUSSE, Hélène (2023): *Alexandra Kolontái: una feminista en tiempos de la revolución rusa*. Barcelona: Crítica.
- DAUSIEN, Bettina (1996): *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*. Bremen: Donat.
- DEUTSCH, Heinz (2003): *Alexandra Kollontai. Mein Leben in der Diplomatie. Aufzeichnungen aus den Jahren 1922 bis 1945*. Berlin: Karl Dietz Verlag.

- EIROA SAN FRANCISCO, Matilde (2014): *Isabel de Palencia. Diplomacia, periodismo y militancia al servicio de la República*. Málaga: Universidad.
- EVANS CLEMENTS, Barbara (1979): *Bolshevik feminist. The life of Aleksandra Kollontai*. Bloomington: Indiana University Press.
- FAGOAGA, Concha (1985): *La voz y el voto de las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- FARNSWORTH, Beatrice (1980): *Aleksandra Kollontai. Socialism, feminism and the Bolshevik revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- FEBO, Guilia di (2009): 'Isabel de Palencia: una republicana en la Sociedad de Naciones'. In: Mary Nash (ed): *Ciudadanas y protagonistas históricas. Mujeres republicanas en la II República y la Guerra Civil*. Madrid: Congreso e los Diputados, 129-146.
- FITZPATRICK, Sheila / Yuri SLEZKINE (eds.) (2000): *In the Shadow of Revolution: Life Stories of Russian Women from 1917 to the Second World War*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- GOLDMAN, Wendy (1993): *Women State and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917–1936*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUCK, James D. (1999): 'Palma Guillén, Mexico's First Female Ambassador and the International Image of Mexico's Post-Revolutionary Gender Policy'. In: *MACLAS, Latin American Essays* 13, 159-171.
- JORGE, David (2022): *War in Spain. Appeasement, Collective Insecurity, and the Failure of European Democracies Against Fascism*. London: Routledge.
- KIRKPATRICK, Susan (2003): *Mujer, modernismo y vanguardia en España (1898-1931)*. Madrid: Cátedra.
- KOLLONTAI, Alexandra (1982): *Ich habe viele Leben gelebt ... Autobiographische Aufzeichnungen*. Berlin: Dietz.
- MACDONALD TAYLOR, Alastair (1938): 'The Historical Novel: As a Source in History'. In: *The Sewanee Review* 46, 4, 459-479.
- MANGINI, Shirley (2006): 'El Lyceum Club de Madrid: un refugio feminista en una capital hostil'. In: *Asparkia* 17, 125-140.
- MANGINI, Shirley (2001): *Las Modernas de Madrid. Las grandes intelectuales españolas de la vanguardia*. Barcelona: Península.
- MAZOWER, Mark (2012): *Governing the World: The History of an Idea*. New York: The Penguin Press.
- MENA PABLOS, María del Mar (2015): *Isabel Oyarzábal Smith: una intelectual de la Edad de Plata. Nuevas aportaciones para una biografía literaria*. PhD thesis University of Malaga.
- MILLER, Carol (2006): '"Geneva – the Key to Equality": Inter-war Feminists and the League of Nations'. In: *Women's History Review* 3, 2, 219-245.
- NASH, Philip (2020): *Breaking Protocol: America's First Female Ambassadors, 1933-1964*. Lexington: Kentucky University Press.
- NIEVA DE LA PAZ, Pilar (2017): 'Isabel Oyarzábal Smith, una republicana exiliada en México'. In: *Hispania* 100-101, 114-124.
- PALENCIA, Isabel de (2011): *Hambre de libertad. Memorias de una embajadora republicana*. Trad. Andrés Arenas Gómez, Enrique Girón. Granada: Ultramarina.

PALENCIA, Isabel de (1947): *Alexandra Kollontay. Ambassador from Russia*. New York: Longmans, Green & Co.

PALENCIA, Isabel de (1945): *Smouldering Freedom: The Story of Spanish Republicans in Exile*. New York: Longmans, Green & Co.

PALENCIA, Isabel de (1940): *I must have liberty*. New York: Longmans, Green & Co.

PANIKKAR, K.N. (2012): 'Literature as History of Social Change'. In: *Social Scientist* 40, 3-4, 3-15.

PAZ TORRES, Olga (2019): 'Foros internacionales de participación femenina (1931-1939). Isabel Oyarzábal Smith en la Organización Internacional del Trabajo y en la Sociedad de Naciones'. In: Miguel Ángel Chamocho Cantudo / Isabel Ramos Vázquez / María Jesús Espuny i Tomás (eds.): *La organización Internacional del Trabajo: Cien años de protección jurídica internacional e la clase obrera (1919-2019)*. Valencia: Tirant to Blanch, 293-328.

PAZ TORRES, Olga (2008): *Isabel Oyarzábal Smith (1878-1974). Una intelectual en la Segunda República Española: del reto del discurso a los surcos del exilio*. Sevilla: Consejo Económico y Social de Andalucía.

PAZ TORRES, Olga (2009): 'La mujer nueva de Alexandra Kollontay: apromación a través de su biografía, Isabel Oyarzábal Smith (1878-1974)'. In: Carmen Suárez Suárez (ed): *Maternidades: (De)construcciones feministas*, 91-109. Oviedo: KRK Ediciones.

PORTER, Cathy (1980): *Alexandra Kollontay. The Lonely Struggle of the Woman Who Defied Lenin*. New York: The Dial Press, 1980.

QUILES FAZ, Amparo (2013): *Mujer, voto y libertad: textos periodísticos de Isabel Oyarzábal Smith*. Sevilla: Renacimiento.

RAPPARD, William (1925): *International Relations as Viewed from Geneva*. New Haven, CT: Yale University Press.

REIMANN, Aribert (2020): *Transnational District. European Exile in Mexico City 1939-1959*. Colonia: Kölner Universitäts Publikations Server.

RODRIGO, Antonia (1998): 'Isabel Oyarzábal de Palencia, primera embajadora de la República'. In: Manuel Aznar Soler (ed.): *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional*. Barcelona: Gexel, 341-348.

RÖWEKAMP, Marion (2024): 'Isabel de Palencia. Advocating Feminism and the Spanish Second Republic in the League of Nations and the International Labor Organization'. In: *iMex* 13, 25, 36-57.

RÖWEKAMP, Marion (2023): 'Towards "Equality of sexes" as a Principle of International Law'. In: *clio@Themis* 25, 1-28.

SANTOS SÁNCHEZ, Diego / Claudia NICKEL (2022): 'Weaving new networks: women in/and the 1939 Republican exile'. In: *Journal of Spanish Cultural Studies* 23, 1, 1-11.

SCHEJNIS, Sinowi (1984): *Alexandra Kollontai. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau*. Berlin: Verlag Neues Leben.

SCHMIDT-ŠAKIĆ, Bärbel (2017): 'Die Revolution und die Frauen: Aleksandra Kollontaj und die Gleichstellung'. In: *osteuropa* 67, 6-8, 383-408.

SCHULZE, Winfried (1996): *Ego- Dokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*. Berlin: DeGruyter.

VOLK, Katharina (ed.) (2022): *Alexandra Kollontai oder: Revolution für das Leben*. Berlin: Dietz Verlag.

WIESNER, Maria (2022): *Radikal selbstbestimmt – Ihrer Zeit weit voraus. Was wir von Alexandra Kollontai lernen können*. Hamburg: HarperCollins.

WILLIAMS, Beryl (1986): 'Kollontaj and after: Women in the Russian Revolution'. In: Sian Reynolds (ed.): *Women, State and Revolution. Essays on Power and Gender in Europe since 1789*. Brighton: Wheatsheaf, 60-80.

## **El exilio filosófico de Eduardo Nicol**

**Jorge Enrique Linares Salgado**

**(Facultad de Filosofía y Letras, UNAM)**

### **Introducción**

Si tenemos que resumir en una frase la manera en que Eduardo Nicol vivió y pensó su exilio en México, sería esta: experiencia trágica. En entrevista con Xavier Rubert de Ventós, explicaba que había vivido tres exilios:

[...] el exilio manifiesto de vivir en una tierra distinta de donde se ha nacido y se ha educado. [...] el exilio de la lengua: yo no había escrito ni una sola línea en castellano durante mis años de Barcelona. Escribí por primera vez en castellano cuando vine a México. [...] Finalmente, está la cuestión del exilio intelectual o cultural, que no está determinado por mi presencia en México, sino que es el mismo que, en menor grado, había encontrado en España. El hecho es que la cultura en lengua castellana es una cultura exiliada de los centros de producción cultural europea (VV.AA. 1998: 21).

Para que su obra se difundiera lo más ampliamente posible en Hispanoamérica, Nicol tuvo que publicar sus libros en castellano abandonando el catalán; y decidió quedarse en México, a pesar de haber tenido ofertas de trabajo en los EUA. Era cierto que un académico que vive en el ámbito hispanoamericano está alejado del centro del pensamiento filosófico mundial, debido al neocolonialismo cultural o colonialidad imperante en nuestras naciones del que no hemos podido librarnos. Esta condición periférica condenó al olvido las obras de los mejores filósofos españoles del exilio, pues pocas de las obras de los exiliados han sido traducidas y, por ende, son desconocidas fuera de nuestro ámbito cultural.<sup>1</sup>

Pero el exilio filosófico de Nicol es aún más profundo. Como otros españoles exiliados, decidió no participar en la política mexicana (aunque se nacionalizó desde 1940), más que con opiniones periodísticas<sup>2</sup> que se limitaban a tratar temas culturales y filosóficos, y no políticos. Estas son las razones de Nicol para tal renuncia en el país que lo acogió:

[...] Yo no he podido hacer en México lo que hubiera realizado en España, ya que, a pesar de mi vocación filosófica, yo tenía la tentación de intervenir en política, no como diputado ni senador, sino interviniendo intelectualmente, como lo hicieron otros pensadores con el motivo de la llegada a España de la República. [...] en México no puedo; aunque pasaran dos siglos de vivir aquí, yo seguiría siendo un español para los mexicanos. La distinción en

---

<sup>1</sup> Existe hasta ahora un único libro de Nicol traducido al italiano por María Lida Mollo: Nicol, E. (2007): *Metafisica dell'espressione*. Napoli: La Città del Sole. La obra de Nicol no ha sido suficientemente leída y reconocida en los círculos académicos de España ni de Catalunya, ni en otras latitudes de Iberoamérica, fuera de México.

<sup>2</sup> Nicol publicó durante varios años una columna semanal en los diarios *El Nacional* y *Novedades*. Una compilación de esos artículos se encuentra en Nicol, E. (2007): *Las ideas y los días. Artículos e inéditos 1939-1989*. Puebla: Afinita.

este país entre un mexicano por nacimiento y uno por adopción es una diferencia que nunca se borra. En estas condiciones no puede uno intervenir en política sin que lo consideren intruso. De modo que yo en México he llevado la mitad de la vida que hubiera llevado en España; y esta es una parte de la tragedia. La otra es hablar en una lengua que no es la mía, que, pese a que la sirva y la ame, sigue siendo ajena (Castañeira 1991: 155).

Nicol atestiguó a lo largo de su vida los efectos catastróficos de tres guerras y comprendió que la situación mundial estaba marcada por una violencia destemplada que se manifestaba en la pérdida de la comunidad política europea. Según Nicol, la primera guerra mundial (que estalló cuando él tenía siete años) se prolongó en la segunda, de tal modo que Europa sufrió una sola guerra devastadora de 1914 a 1945.<sup>3</sup> Asimismo, la Guerra Civil del 36-39 destruyó la esperanza de una España republicana y fue el suceso traumático que cambió el destino hispánico, pero que reafirmó la vocación filosófica de Nicol y fortaleció su aspiración a reconstruir una comunidad política hispanoamericana resquebrajada por la voluntad de poder. Así que la filosofía nicoliana quedó enmarcada en la circunstancia vital de una violencia omnipresente y normalizada durante el siglo XX.

La filosofía discurre en el siglo XX bajo el signo de la muerte. Pensando nada más en las dos terribles guerras mundiales, y en los generales infortunios que trajeron, diríamos que éste es un siglo que atrae las maldiciones. La razón se ausenta y cede el lugar a los más sombríos delirios. La turbación y la violencia sustituyen a la esperanza en ese vivir al día de la gente. Una ambición desesperada y tenaz cubre la acción humana en todas partes. La voluntad (la voluntad de poder) actúa sin razón, sin un proyecto de orden. [...] Lo que ahora presenciamos es la implantación mundial del principio del poder como recurso inmediato y común. Vemos que unas veces predomina como nunca la razón de fuerza mayor, contra la que nada se puede. Pero otras veces la sinrazón humana (demasiado humana) predomina por su desenfreno. ¿No son estos signos claros de decadencia? (Nicol 2021: 563).

En este contexto de violencia global, Nicol también percibía los indicios de la posible muerte de la filosofía porque se comenzaban a perder las condiciones vitales para el ejercicio del pensamiento libre. Así que Nicol atisbaba que la filosofía tenía los días contados, no por sus crisis teóricas, o porque hubiera pensadores que decretaban la muerte de la tradición occidental (como Nietzsche o Heidegger), sino por una insospechada mutación de la mundanidad histórica ante el imperio de lo que él denominó la "razón de fuerza mayor"<sup>4</sup>, el surgimiento de esa *otra* razón que gobierna sin dar razones y que se impone con violencia mediante la fuerza de la necesidad, y que –al no ser propiamente humana, por surgir de la necesidad natural– podría eclipsar por completo a la razón filosófica. En efecto, Nicol plantea en uno de sus mejores

<sup>3</sup> Véase Nicol (1972: 50).

<sup>4</sup> La "razón de fuerza mayor" es probablemente el concepto más original de la filosofía de Nicol. Describe el surgimiento de una nueva racionalidad que no se equipara a la razón tecnológica ni a la razón pragmática, pero que se manifiesta en la tecnificación de la vida en todos los ámbitos sociales, y que se impone como si fuera una nueva necesidad natural debilitando la libertad y la capacidad deliberativa y dialógica de la razón tradicional. En dos libros desarrolla este hallazgo crucial: *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980).

ensayos *El porvenir de la filosofía* (1972) que la razón de fuerza mayor se manifiesta ambiguamente en los humanos, pero no surge del pensamiento libre:

Es sobre-humana la razón de fuerza mayor en tanto que es anónima. Con la conciencia de mi propia humanidad, yo puedo afirmar que esta fuerza se ejerce en mí, y para mí; pero no por mí. Esta razón es mía, porque es razón; pero no es mía su fuerza mayor. Lo que se impone, en cierta medida me es ajeno; y sin embargo, es algo propio, si se constituye en base de mi vida. La nueva razón es propia y ajena a la vez. [...] Pero este concepto nos conduce hasta una modalidad de razón que ya no puede ser controlada por los sujetos; a una forma de razón que resulta, en cierto modo, irracional e indiferente a la conciencia humana, es decir, que llega a ser no sólo inhumana sino también *sobrehumana* (Nicol 1972: 282).

Así pues, Nicol sufrió un cuarto exilio que acabó quitándole el sosiego y quizá la satisfacción por una copiosa obra que permanece como testimonio de una vocación filosófica sin igual. Es el destierro sufrido premonitoriamente por haber intuido el fin de *toda* filosofía, y con ella, de las vocaciones libres (las ciencias, las artes, la narrativa histórica), puesto que –según Nicol– el mundo actual se está transformando de tal manera que haría imposible la continuidad de la *razón que da razón*. Nicol atisbó una amenaza creciente de la razón de fuerza mayor para el porvenir de la filosofía, y ese descubrimiento sorprendente no podía devolverle la cándida ilusión en una *philosophia perennis*. Nicol no plasmó en sus ensayos filosóficos una mera visión subjetiva y, en todo caso, solo centrada en su contexto cultural; intentó pensar en una dimensión universal e histórica el origen, el *ethos* constitutivo y la finalidad vital de la filosofía, advirtiendo a todos sus contemporáneos del peligro que descubrió en la nueva razón de fuerza mayor.

### **Refugiado, mas no *transterrado***

Nicol manifestó a menudo su sentido personal de la experiencia del exilio: la imposibilidad de retornar a la patria y recuperar el mundo cultural que la Guerra Civil había destruido, junto con la inviabilidad de simplemente *trasplantarlo* a México, a pesar de los vínculos histórico-culturales y de la innegable generosidad con la que la Universidad Nacional recibió en México a los exiliados.

La experiencia trágica del exilio de Nicol quedó plasmada filosóficamente en varios de sus libros. En la *Crítica de la razón simbólica* (1982) encontramos la explicación ontológica del fenómeno del exilio cuando medita sobre el sentido del no-ser. Nicol señala que en la existencia humana el no-ser se manifiesta específicamente en aquellas alternativas abandonadas, sea por necesidad, por azar o por decisión propia, pero que se resisten a desaparecer, que no se desvanecen ni se olvidan:

Este no-ser es el de lo que pudo ser; conserva en su negatividad el estatuto ontológico positivo de lo posible [...] [pero] que envuelve una doble negación. [...] cada una de ellas no fue sino posible, y luego se convierte en im-posible.

Las alternativas desechadas por decisión se incorporan a la personalidad de un ser que se define ontológicamente como ser-posible.

[...] El hombre se cualifica [...] por lo que no hizo, tanto como por lo que ha hecho: su ser por su no-ser. Incluso quedan adheridas al ser, y sirven para comprenderlo en su individualidad, aquellas posibilidades que se perdieron por decisión propia, por decisión ajena o por azar (Nicol 1982: 254s).

Por ello, Nicol comprendía que su situación vital como exiliado estaba determinada por la imposibilidad efectiva de retorno y las pérdidas personales que no se borran y, por eso también, siempre se opuso con vehemencia al neologismo que inventó José Gaos, el de ser *transterrado*. Nicol expresaba con toda severidad algo más que una visión personal del exilio, porque el término *transterrado* le parecía una impostación<sup>5</sup> que no hacía justicia a la comunidad de los refugiados republicanos españoles.<sup>6</sup> La gran diferencia es que el exiliado español cuya lengua materna era el castellano (como Gaos) podía sentirse en México *como en su casa*; en cambio, el exiliado catalán no:

Somos emigrados, no somos transterrados. El transterrado es un desheredado. La palabra [...] puede emplearse de buena fe, pero si la emplea un filósofo debe examinarse en sus implicaciones; pretende ser un concepto que designaría la condición común de los emigrados. [...] es una falsedad. La palabra emigración es buena y antigua, y designa una condición objetiva.

[...] la Tierra del hombre, como su lengua, no es cosa que pueda permutarse. Ningún hombre cabal [...] bien arraigado, puede renunciar interiormente a lo que es constitutivo de su ser, como la tierra, y sobre todo la lengua. Emigrar es sentirse privado de lo más propio. Vivir en el dolor y en silencio (Castiñeira 1991: 92).

En la entrevista que sostuvo con Raúl Gómez, publicada en 1989 en México, Nicol vuelve a su desacuerdo profundo con el adjetivo *transterrado* de Gaos, que todo el mundo había celebrado desde entonces e incluso ahora se usa con desenfado, e insiste en que el término correcto es *emigrado* o, en todo caso, *refugiado*:

Lo de transterrados no es que sea innoble, pero sí falso. [...] los hombres [...] no son transterrados porque la tierra no se cambia; se adopta, como en mi caso, otra tierra; se adopta otra lengua, la española, la mía es el catalán; ¡y a esta no me la cambia nadie! Y a mi tierra tampoco. He adoptado el español y otra tierra a las que sirvo con amor. Pero una

<sup>5</sup> Agrega Nicol: "Se pueden hacer frases bonitas con la palabra transterrados y por lo bonito puede el mexicano aceptar y agradecer semejante modo de decir las cosas; porque este decir ha sustituido la pena con el halago. La tragedia no es bien vista en sociedad [en la sociedad mexicana]. Y quien declara que ha renunciado íntimamente para siempre a su tierra y adopta la otra, solo hace méritos para obtener popularidad. Nadie se detiene a examinar lo que ha dejado en el camino. Éste no padece el exilio; éste carece de sentido trágico" (Castiñeira 1991: 92).

<sup>6</sup> Recordemos que durante el siglo XX hubo diferentes oleadas de migración española a México. Antes de la llegada de los refugiados republicanos, había una comunidad muy sólida de inmigrantes españoles. Los refugiados de la Guerra Civil no fueron recibidos con mucha simpatía por toda la comunidad española mexicana, por ser *rojos* o por haber apoyado a la República, como era el caso de Nicol.

cosa es amar lo ajeno y otra muy distinta considerarlo propio. La tierra y la lengua no se cambian (Castiñeira 1991: 154).

### **La lengua acallada y el odio al que *habla diferente***

Nicol dijo en su conferencia de otorgamiento del *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Barcelona en 1984: "Yo no he podido pensar durante los últimos cuarenta y cuatro años en catalán. Lo que tuvo de trágico esta situación fue la necesidad de optar entre la lengua y la libertad. Me decidí por la libertad, y ahora recobro la lengua". (Revista Anthropos, 1998: 27). Nicol expresaba así la experiencia de hablar una lengua que fue *prohibida* durante el franquismo. Pero lo mismo debe decirse del odio del Imperio español hacia las lenguas y culturas de los pueblos originarios de América, que no fueron evangelizados y obligados a hablar español por obra de caridad, sino por imposición colonial durante tres siglos, y cuya dominación cultural se ha extendido en el México moderno.

El hecho histórico es que a lo largo de la colonización y de la era independiente de Hispanoamérica, las lenguas originarias fueron relegadas por el odio y la discriminación de los conquistadores, y luego de los criollos y mestizos hispanoamericanos.

Antes de la época moderna, el hombre no había sufrido [...] esa terrible dolencia que es el odio a la palabra ajena; no por lo que en ella dice el otro, sino porque es ajena, y como tal diferente; porque es la palabra *del* otro, y esta alteridad es una amenaza a la superioridad propia; como si la existencia del tú fuera un agravio irreparable y una mengua del yo. [...] Este es un odio lúcido. Aunque inconsciente de su clarividencia, intuye que en el hombre el ser es expresión, e impidiendo la expresión ataca el ser osado y odiado. El odio a la independencia es el sufrimiento del pobre conquistador, dominador, avasallador. Y si no hay manera, para desahogar esa pasión, de matar a todos los que hablan diferente, sólo porque ellos hablan a *su* modo, se busca la manera de matar su lengua, que es un modo de arrebatárles el alma en vida. El odio a una lengua es el odio al alma ajena (Nicol 2007: 180).

Así pues, Nicol reflexiona sobre el odio irracional de los conquistadores y de los Estados autoritarios. No hay mayor acto de intolerancia y violencia contra la diferencia humana que prohibir hablar una lengua propia. Por tanto, el racismo y el colonialismo destruyen las *otras* lenguas, las originarias de los territorios conquistados o las que son minoritarias en una nación que –de facto– ha sido plurilingüe, como España.

La violencia contra las lenguas autóctonas fue ejercida por el Imperio español dos veces: primero contra las lenguas árabe y mozárabe en las tierras conquistadas a los reinos andalusíes; y luego contra las lenguas originarias de América, aunque muchas de ellas sobrevivieron a pesar del dominio colonial. En efecto, las lenguas *acalladas* persistieron, y permearon mediante múltiples vocablos (tanto del árabe como de las lenguas amerindias) enriqueciendo al castellano

imperial. Siglos más tarde, el franquismo intentó desterrar las lenguas ibéricas no *castizas*: el catalán, el gallego, el euskera, el asturiano.

No es lo que el otro vale, ni lo que tiene, ni lo que él hace lo que resulta odioso. Es *lo que es*. Y como el odio es sagaz, pronto descubre el punto donde ha de atacar. Lo ataca en el verbo, que es el ser. Y quien posee un verbo perseguido pronto va a sentirse humillado y, así, menguado; pronto va a decaer en su existencia, privado de esa luz y ese calor, de esa energía vital y de esa nobleza que es la lengua propia (Nicol 2007: 181).

No obstante, estas reflexiones de Nicol sobre el odio al logos propio, de su último libro publicado póstumamente en 1990: *Formas de hablar sublimes, poesía y filosofía*, contrastan con la manera en que interpretó la colonización española y la imposición de la lengua castellana, como veremos, en su ensayo de 1961: *El problema de la filosofía hispánica*.<sup>7</sup>

### El problema de la filosofía hispánica

Nicol tomó distancia frente a aquellos exiliados que —como José Gaos— se sintieron en México como en una natural extensión de España. También se posicionó críticamente ante aquellas tesis que proclamaban la necesidad de construir una filosofía singular en América Latina; es decir, frente al planteamiento de que en los países hispanoamericanos tenía que constituirse una forma *diferente* de hacer filosofía que contrastara con las tradiciones filosóficas en las lenguas y culturas europeas dominantes: inglesa, francesa o alemana.

Nicol no estaba de acuerdo con el proyecto político de formar una filosofía distintivamente latinoamericana, porque pensaba que eso era inviable. Por el contrario, estaba a favor de la idea y compromiso husserlianos para desarrollar una filosofía universal, en tanto que ciencia estricta para contribuir a la cultura occidental. Y creía que la única manera en que la filosofía florecería en los países hispanoamericanos era cultivando el estudio riguroso de los autores y tradiciones clásicas de la filosofía occidental, como la filosofía griega antigua, la cual conocía muy bien en su lengua original.

Nicol cuestionó la mistificación de los supuestos rasgos exclusivos del pensamiento hispanoamericano y, en particular, la glorificación del estilo ensayístico de corte literario, no científico, la ambigüedad conceptual y el recurso a formas metafóricas y retóricas no típicas del racionalismo moderno. Empero, Nicol puede ser considerado uno de los grandes ensayistas

---

<sup>7</sup> Este ensayo es singular en la obra de Nicol, pues contrasta con sus temas filosóficos clásicos sobre *el ser y el conocer*, la verdad, la ciencia, la historia o la fenomenología de la razón dialéctica. Junto con algunos textos que aparecen compilados en *La vocación humana* (1953), *El problema de la filosofía hispánica* es la única obra que dedicó al pensamiento hispanoamericano. En *Historicismo y existencialismo* (1950) incorporó un capítulo sobre el historicismo de Ortega y Gasset y no volvió a referirse a autores hispanoamericanos en sus últimas obras.

filosóficos en lengua castellana, tanto como Ortega y Gasset o Unamuno,<sup>8</sup> pues él intentó consolidar un estilo riguroso y sistemático del ensayo filosófico que trascendiera la mera opinión subjetiva.

En el libro *El problema de la filosofía hispánica*, Nicol sostiene la tesis de que la "filosofía hispánica" no debe recluirse en una reflexión local que medite sobre nuestro "propio ser", buscando una suerte de estilo original de pensar la filosofía.<sup>9</sup> Para Nicol, la filosofía hispánica puede insertarse en la historia universal si es capaz de hacer filosofía como *ciencia rigurosa*, elevando el pensamiento a un nivel universal tanto en los temas como en los métodos, sin presuponer un pretendido ropaje idiosincrásico.

Por otro lado, Nicol señala que en nuestra época en que impera la ideología del progreso técnico, la sabiduría de los pueblos no depende de su avance en el dominio de las ciencias y las tecnologías. Según Nicol, los países que no están a la vanguardia de la carrera tecnológica – como los hispanoamericanos – tienen una función peculiar que cumplir, porque han luchado precisamente contra la colonización occidental, resistiendo la deshumanización creciente en el mundo tecnológico. La misión específica que Nicol asigna a la filosofía hispanoamericana consiste en *civilizar* a las naciones más poderosas, que están ahora sometidas a la dinámica irrefrenable del progreso tecnológico gobernado por la razón de fuerza mayor.

De esta manera, las naciones que aún conservan una sociedad no tecnificada por completo podrían tomar la vanguardia de una resistencia humanística ante el imperio de la razón de fuerza mayor. Hispanoamérica tiene –según Nicol– el reto de construir una filosofía universal como ciencia rigurosa, pero apoyada en el fortalecimiento de su tradición cultural y de su identidad histórica, para llevar a cabo la crítica del mundo tecnológico actual, demostrando –al hacer una filosofía crítica– la posibilidad de una praxis libre y desinteresada que sea capaz de cuestionar el imperativo tecnológico-pragmático que se cierne sobre todo el mundo.

### **La meditación sobre el *propio ser* hispanoamericano**

Los exiliados republicanos participaron entusiastamente en el debate sobre la singularidad cultural y sobre cuál debía ser la identidad propia de Hispanoamérica, y en particular, de México. Este debate sobre el *propio ser* había sido iniciado por Samuel Ramos y Octavio Paz,<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Modelos de ensayo filosófico son sus obras: *El porvenir de la filosofía* (1972), *La agonía de Proteo* (1981), *La vocación humana* (1953), *Formas de hablar sublimes: poesía y filosofía* (1990).

<sup>9</sup> Véase Nicol (1998).

<sup>10</sup> Obras principales: Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934); Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1950); Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano* (1952); Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano. El Occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano* (1952); Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950); Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo* (1965).

y lo continuaron los discípulos de Gaos, principalmente Zea, Uranga y Villoro. Sin embargo, para Nicol, dicha "meditación sobre el propio ser" se convirtió en una forma de ensimismamiento del pensamiento en Hispanoamérica, lo que consideraba negativo para el desarrollo profesional de la filosofía y, ante todo, para apuntalar su presencia y relevancia en el orden mundial.

Parece como si no pudiéramos hacer filosofía en nuestro mundo hispánico sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que vamos a hacer, y de la manera como esto pueda avenirse con el genio autóctono y con los destinos de nuestra comunidad. [...] Éste ha venido a ser [...] uno de los rasgos característicos de nuestra filosofía. Ella se distingue de otras por su curioso ensimismamiento: porque se ocupa tanto de sí misma casi más asiduamente que de los problemas filosóficos. Queremos resolver lo que somos hablando de ello. Otros son lo que son, sin hablar tanto, porque hacen lo que hacen (Nicol 1997: 21).

Nicol distinguía entre "filosofía española" y "filosofía hispánica", pero no incluía en este concepto la diversidad cultural hispanoamericana; hubiera sido mejor denominarla simplemente filosofía en castellano. Empero, hoy resulta extraño hablar de *hispanidad*<sup>11</sup> común y de "filosofía hispánica", ya que ahora hablamos más bien de Ibero-América (incluyendo a España y Portugal) en una comunidad cultural que une y separa toda la península ibérica con las naciones iberoamericanas. La denominación nicoliana de filosofía hispánica no solo subraya el hecho evidente de que se expresa en castellano, sino también la preponderancia de la herencia cultural hispánica en detrimento de las culturas americanas, tanto precolombinas como de la época moderna. En mi opinión, esta equívoca expresión nicoliana de *hispanismo* es fruto de una concepción idealizada de la colonización de América que intentaba contrarrestar la *leyenda negra* sobre el imperialismo español, que agobiaba tanto al nacionalismo y al orgullo hispánicos antes y después de la Guerra Civil en su intento de reivindicar las obras "civilizatorias" que la monarquía hispánica realizó en América. Este es un debate que todavía continúa en el presente.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Así define Nicol la hispanidad: "Por lo que se refiere a la idea del hombre y esto es en efecto lo fundamental para la formación de un *ethos* común— yo dijera que la base es esa unidad vital y cultural creada por los indios y los españoles conjuntamente desde el primer contacto, y consagrada por la Independencia. Para unos y para otros comenzó ya entonces algo completamente nuevo, diferencial y propio [...]; algo que no depende de las vicisitudes políticas; algo que impide en verdad que un hispanoamericano pueda ser considerado extranjero en España. A esa comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado (que fue, marquemoslo bien, para que lo entiendan igualmente los españoles, revelada por la Independencia, y no escindida por ella), la llamaríamos hispanidad" (Nicol 1998: 102).

<sup>12</sup> No me refiero solamente al debate político que se ha suscitado entre gobiernos hispanoamericanos y la Corona española sobre la interpretación (y uso ideológico) de nuestro pasado colonial común, sino al debate en la ciencia histórica en ambos lados del Atlántico. Véase Mann, C. (2022): *1491: una historia de las Américas antes de Colón*. Madrid: Capitán Swing, o bien Ríos Saloma, M. (coord.) (2021): *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones. Nueva España (1519-1550)*. Madrid: Sílex.

La tesis general que sostiene Nicol en *El problema de la filosofía hispánica*, y que mucha gente culta –tanto en España como en México– repite, es que la colonización americana por el Imperio español fue, en un balance general, *favorable* para los pueblos amerindios; es decir, que fue una obra de "civilización" (como dice Nicol mismo): una evangelización humanista, aunque mediante la imposición de la lengua castellana y de la religión católica.<sup>13</sup> Pero, en mi opinión, esta idealización de la colonización de América, muy evidente en *El problema de la filosofía hispánica* de Nicol, era común entre los exiliados republicanos españoles, y por eso algunos se sentían *transterrados*; es decir, *como en casa*, porque en las excolonias prevalecieron dos rasgos *hispánicos* inequívocos: la lengua castellana y el catolicismo, a pesar de la supervivencia en resistencia de los pueblos originarios, y de sus diversas lenguas, culturas y creencias religiosas.

A la distancia temporal, hoy podemos cuestionar de raíz esa valoración favorable de la Colonia como obra de *civilización*, porque implicó el proceso sistemático de destrucción o suplantación de las culturas y lenguas originarias de los pueblos amerindios. Hoy sabemos que el *mestizaje* tan notable en México y en otros países con poblaciones indígenas significativas (como Perú, Bolivia o Guatemala) fue más cultural que biológico, más una transculturación singular de los indígenas que una mezcla *racial*.<sup>14</sup> Pero la valoración colonial positiva de Nicol suponía que las culturas y las lenguas indígenas fueron destruidas o simplemente sustituidas por la cultura hispánica. Y es evidente que no sucedió de esa manera.

### **La hispanidad como base de la comunidad hispanoamericana**

Nicol se cuida de advertirnos que *El problema de la filosofía hispánica* es un ensayo de opinión, que allí no hace *ciencia* filosófica y que no es un experto en los temas históricos que aborda. Sin embargo, es un libro muy honesto y, por ende, revelador de su visión sobre la colonización de América, y de México en especial, así como de la idea de un vínculo indestructible entre Hispanoamérica y España que los exiliados, principalmente los filósofos e historiadores –y no solamente Nicol– compartían.

---

<sup>13</sup> Ya que –al menos los catalanes y su lengua– fueron excluidos de los contingentes coloniales en los inicios del Virreinato de la Nueva España.

<sup>14</sup> Véase Navarrete (2016). Federico Navarrete sostiene con argumentos plausibles que la idea del mestizaje racial entre hombres españoles colonizadores y mujeres indígenas sometidas es un mito creado por el Estado mexicano durante el siglo XX. Hubo mezclas biológicas y genéticas, sin duda, pero no en la proporción mayoritaria que se cree. Además, Navarrete señala que suele olvidarse el componente africano y asiático que también se encuentra en la sangre de muchos/as mexicanos/as. El mestizaje fue un proceso de transculturación por el cual muchos pobladores indígenas fueron transmutados en mestizos al imponerse el castellano y la cultura hispánica-europea-blanca, sobre las lenguas, las costumbres y las culturas autóctonas. El mestizaje fue un *blanqueamiento* eurooccidental de lo indígena más que una *indigenización* de lo español y europeo.

Como señala Nicol, las guerras de independencia y las posteriores revoluciones en el siglo XX (en especial la mexicana) generaron una pertinaz meditación (casi obsesión) sobre el propio ser, más bien de carácter costumbrista, autorreferente; pero, a la vez, ecuménica. Los pensadores hispanoamericanos se preguntaron: ¿cuál es el sentido de nuestra identidad, en qué se funda, en el pasado o el presente?; ¿en lo indígena, en lo hispánico, en la lengua española, en la diversidad cultural? ¿Cuál es nuestra posición en el mundo y cuál debe ser la auténtica vocación de Hispanoamérica y de España? Nicol —como hemos dicho— pugnaba por una filosofía y una cultura hispanoamericana universales (quiere decir *occidentalizadas*), pero aceptaba la relevancia y la necesidad de la meditación sobre el *ser* hispanoamericano. Por eso decide contribuir al debate desde una posición que no fue muy compartida por sus demás colegas. Para Nicol, la indagación sobre nuestro propio ser es legítima y necesaria, justamente porque Hispanoamérica tenía que fraguarse una identidad simbólica para afirmar su diferencia y, a la vez, su pertenencia al mundo occidental moderno. Así, la respuesta de Nicol ante esta búsqueda identitaria debe centrarse en el concepto de *hispanidad*; es decir, en la unidad cultural que —según Nicol— posee dos especies: una americana y otra española, pero muestra un desbalance entre sus componentes europeo y amerindio para inclinarse hacia una occidentalidad o eurocentralidad moderna, mediante un mestizaje cultural que transmutó (y negó) lo indígena para integrarlo a lo hispánico:

[...] lo hispánico no es equivalente a lo español. No es un eufemismo con que lo español haya de hacerse más aceptable para los hispanoamericanos. [...] una vez que se ha afirmado que España no se identifica con la hispanidad, sino que es sólo una parte de ella, debe añadirse que Hispanoamérica no es tampoco, en conjunto, sino una parte de esa misma hispanidad.

[...] Hay una forma o especie española de la hispanidad, y hay otra especie o forma americana. [...] Rechazar la hispanidad equivale, para el hispanoamericano, a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiencia vital, para poseer condición de hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador (Nicol 1998: 106s).

### **La interpretación idealizada de la colonización española de América**

Ahora bien, Nicol interpreta adecuadamente que la independencia de las naciones hispanoamericanas no significó a la postre, por voluntad propia y por imposibilidad histórica, una separación radical con respecto a la cultura hispánica, pues la lengua impuesta había unificado a la mayoría (excluyendo a los pueblos originarios que no adoptaron el castellano). En mi perspectiva, Hispanoamérica tuvo que buscar, después de sus procesos de independencia política, su propio lugar en el mundo moderno desde su inserción en el proceso de occidentalización (apuntalado por su pertenencia previa a la Corona Española durante tres

siglos). El medio para ello ha sido la lengua castellana: las elites políticas y culturales hispanoamericanas mantuvieron incólume la hegemonía del castellano y del catolicismo como signos indelebles de una identidad común. Fue la tradición cultural *hispánica* la que le confirió a Hispanoamérica su llave de entrada al mundo occidental moderno, después de su independencia política, así como su singular posición de bisagra entre dos continentes en la globalización. Nicol consideraba esta posición más como una ventaja y oportunidad que como un lastre cultural, porque –a diferencia de las naciones africanas que no se independizaron hasta el siglo XX– las hispanoamericanas estaban ya *civilizadas* (en términos de Nicol); es decir, habían sido integradas al mundo occidental y podían participar con bríos renovados en la cultura eurocéntrica poscolonial.

Sin embargo, la anterior tesis nicoliana contiene dos supuestos erróneos: a) que toda la cultura y las lenguas indígenas fueron destruidas y sustituidas por completo por la hispánica durante la Colonia; y b) que la cultura hispánica (occidental, católica, racionalista, moderna, criolla) era superior o más abarcadora (universal) que las culturas originarias de América.

Nicol pensaba que sería un craso error que las naciones hispanoamericanas<sup>15</sup> se aferraran en conformar una nueva identidad histórico-cultural a partir de su pasado indígena o en una supuesta unidad política "panamericana", cuando –como lo hemos constatado en el siglo XX– las naciones hispanoamericanas tienen muchos rasgos diferentes como pocas cosas en común: pues lo compartido es –como Nicol mismo pensaba– la lengua castellana y la religión católica, además de su proverbial inestabilidad política y dependencia económica. El panamericanismo y, más aún el "indigenismo", podrían constituir un ideal político a futuro; pero –en opinión de Nicol– no representaban en su época la base de una unidad sociopolítica operante y, por ello, le parecía inviable una autodefinición "indoamericana"<sup>16</sup> para la edificación de una sólida comunidad hispanoamericana:

---

<sup>15</sup> Las otras dos naciones norteamericanas (EUA y Canadá) no tuvieron ese *problema* de asimilación por haber excluido, segregado e intentado exterminar por completo a las poblaciones y culturas indígenas; por no haberse mezclado con ellas ni haber querido integrarlas en las culturas angloamericana o francoamericana.

<sup>16</sup> De acuerdo con el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, estos son: "a) pueblos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) a los pueblos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas". Véase *Convenio no. 169 de la OIT: [wcms\\_345065.pdf \(ilo.org\)](https://www.ilo.org/wcms_345065.pdf)* [consultado en septiembre de 2024]. Hoy en día, existen muy diversos pueblos originarios en toda América, cuyas poblaciones son registradas de formas similares en sus censos nacionales; los seis países que tienen comunidades indígenas más grandes son: Bolivia, Guatemala, Perú, Chile, Panamá y México. En mi país (México), según el Censo Nacional de Población de 2020 (del INEGI) sumaban más de 7 millones 300 mil las personas *hablantes* de lenguas indígenas (un 6.1% del total nacional).

[...] En el orden espiritual, no hay comunidad panamericana. [...] Si hemos de encontrar para toda Hispanoamérica un elemento básico o radical, sobre el cual deba establecerse el *ethos* de esta comunidad, podemos ir eliminando sucesivamente todos aquellos caracteres que no sean en realidad comunes, y que por ello mismo no han de ser operantes. No puede por esto llamarse en rigor Indoamérica a Hispanoamérica; la raza no es ahora un elemento común, y no es radical porque no fue común originalmente. Con la marcha del tiempo ha resultado que algunos países de Hispanoamérica tienen escasa o nula población de raza india, y éstos no pueden ser eliminados por tal razón de la *ecumene* hispanoamericana. Tampoco pueden eliminarse otros países que tienen muy considerable proporción de ciudadanos hispánicos de raza negra, la cual no es aborigen (Nicol 1998: 89).

Nicol cuestionaba la ideología indigenista, pero la reducía a un componente *racial* (en esa época no había surgido, en efecto, un movimiento político desde los propios pueblos originarios, pues estamos mucho antes del zapatismo del EZLN) y sospechaba que tal ideología enardecería nuevas formas de racismo y de violencia social entre los diversos grupos étnicos hispanoamericanos. Nicol pasaba por alto el hecho básico de que en naciones como México (a diferencia de Argentina o Uruguay) la cuestión indígena no se reduce a lo *racial* ni podía resolverse integrando (sometiendo) a dichos pueblos originarios al modelo del mestizaje cultural occidentalizado ni marginándolos en la exclusión de derechos (como ha sido en todo el continente americano), y la negación de su autonomía lingüística, cultural y política, como ha sucedido en México.

Según Nicol una nueva *idea del hombre indoamericano* no podría formularse como parte de una ansiada identidad hispanoamericana, porque ésta es una imagen contradictoria del pasado, pero con la huella indeleble de la colonización hispánica; es más bien un proyecto político y cultural incompleto y es, a fin de cuentas, una utopía por realizarse.<sup>17</sup> Por ello, la herencia hispánica en Hispanoamérica es, sin duda, junto con la colonización portuguesa de Brasil, una singularidad histórica moderna que nos constituye a pesar de todo, y por lo que no podemos abandonar o simplemente rechazar ese legado cultural. En esto tiene toda la razón Nicol.

Como el filósofo catalán mismo observa, ni el indigenismo<sup>18</sup> (que no abarcaba por igual a todas las naciones americanas), ni el afroamericanismo, ni el panamericanismo frustrado (a partir de los sueños visionarios de Bolívar), podían tener efectividad política y cultural para reconstruir una identidad panamericana diversa e incluyente, propiamente poscolonial. Así que, para Nicol, el destino de España e Hispanoamérica están unidos indisoluble e irreversiblemente

<sup>17</sup> ¿Habría que integrar en la idea de *hispanidad* la herencia colonial española en Europa (Flandes, Nápoles, Sicilia o Cerdeña), en África (el Sáhara, Marruecos y Guinea) o en las Filipinas y en las islas Marianas, además de su predominio en toda la península Ibérica? Tal parece que, de todo su vasto dominio mundial, el Imperio español solo logró hibridaciones socioculturales permanentes y muy arraigadas en Hispanoamérica.

<sup>18</sup> Dice Nicol: "No ha habido en Hispanoamérica un solo movimiento indigenista, uno que haya surgido entre los indígenas mismos con la bandera de una reivindicación racial. Sin embargo, algunos intelectuales creen percibir en la raza ciertas virtualidades espirituales, ciertos caracteres germinales para la floración de un *ethos* distintivo" (Nicol 1998: 90).

en la idea de *panhispanidad*. Nicol plantea, en mi opinión, el problema persistente de la anhelada pero intrincada identidad de las naciones hispanoamericanas y la imposibilidad de negar o desterrar los elementos hispánicos en nuestra cultura continental, fundamentalmente en la lengua común. Pero también es justo decir que tal identidad no sería auténtica si deja de lado u olvida su herencia cultural amerindia, aunque actualmente muy pocos hispanoamericanos hablen lenguas indígenas y conserven sus tradiciones.

Ciertamente, la crítica de Nicol al indigenismo (en general) fue refutada absolutamente con el surgimiento del movimiento zapatista en Chiapas, a partir de 1994. Sin embargo, la razón de fondo del rechazo del indigenismo cultural o político es que Nicol veía con más indulgencia que sentido crítico la evangelización o "conquista espiritual" de los pueblos amerindios; es decir, su transculturación colonial. Pero si, como lo plantea Nicol, lo indígena, como elemento racial generalizado, no puede ser base común del "*ethos* hispanoamericano", ¿no pudiera serlo acaso la diversidad existente y sobreviviente de culturas y lenguas indígenas, que es claramente un elemento de orden espiritual que singulariza a Hispanoamérica actualmente?

Nicol postula una idea de hispanidad cuya mezcla cultural está desequilibrada, porque implica que lo hispánico prevalece siempre sobre lo indígena, y porque supone (equivocadamente) que no quedaba nada que rescatar de las culturas indígenas: "No sabemos cómo hubiese evolucionado el conjunto –no uniforme– de las culturas indígenas, pero lo cierto es que su evolución en el siglo XVI se cortó, y ahora la nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue es algo ficticio, no entra en la cuenta de lo que es y de lo que puede ser" (Nicol 1998: 96). Lamentablemente, esta percepción prevalece en personas cultas a ambos lados del Atlántico.

Debemos ahondar más en los argumentos nicolianos sobre este desequilibrio en el supuesto mestizaje singular en Hispanoamérica. Nicol infiere que el elemento más positivo de la colonización fue de carácter espiritual y educativo, por el cual los indígenas fueron evangelizados, enseñados a hablar español o a leer el latín; y mediante esta transculturación accedieron al conocimiento filosófico y científico europeo, es decir, fueron occidentalizados. Nicol señala que, gracias a esta forma de remediar la "asincronía histórica" entre las culturas europeas y americanas originarias, se condujo a la población indígena a un "nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura" (Nicol 1998: 97). Para Nicol, la evangelización representaba la "base de una cultura humanizada" (ibíd.: 97). Y además cree que, sin la evangelización como obra de aculturación o civilización de quienes fueron considerados *incivilizados*, la explotación colonial hubiera sido ilimitada y sin "responsabilidades morales; en suma, sin respeto humano" (ibíd.).

Nicol suponía que los esfuerzos de los misioneros y de las órdenes religiosas en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas fueron suficientes para contener la violencia y la explotación colonial.<sup>19</sup> Pero sabemos que no fue así.<sup>20</sup> Esta visión romántica de la evangelización de los pueblos originarios como obra espiritual se aleja mucho de la realidad histórica. Lo relevante es que sea una idea que aún permanece en mucha gente, tanto en España como en Hispanoamérica. Nicol incluso sostiene que en la evangelización "no hubo ni pudo haber afán de dominio, sentimiento ofensivo de superioridad, pues, aunque se trataba de lograr una elevación, y por tanto el desnivel era evidente, la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual y el método era caritativo, no era político" (Nicol 1998: 97). Estas ideas, un tanto ingenuas, ya habían sido corregidas por las obras de los historiadores como Robert Ricard.<sup>21</sup> Lo cierto es que para la época en que Nicol escribe, se conocía bien que los colonizadores españoles no respetaron ni a las personas ni a su cultura, pues los templos y códices fueron destruidos por considerarlos demoniacos y base de la *idolatría* indígena. La destrucción de las culturas indígenas no fue una consecuencia *accidental* de una supuesta integración cultural humanitaria a lo hispánico, sino un objetivo claramente buscado y planeado mediante la evangelización, el adoctrinamiento y la enseñanza impositiva del español y del catolicismo en la Nueva España.

El español consideró, por el contrario, desde el primer momento, que el indígena era igual que él en potencia, y que lo era en acto en cuanto se eliminaba justamente lo "exótico". Por esto sustituye las pirámides con catedrales. No erige catedrales *para él*, al lado de las pirámides que servirían *para el indio*. Todos entran en la catedral, todos juntos, todos iguales. Y con esto se acaban las culturas indígenas, para bien o para mal, que esto ya es cuestión aparte (Nicol 1998: 97).

Por otro lado, es verdad —como arguye Nicol— que el proyecto de evangelización de los pueblos originarios y de su integración a la cultura hispánica implicó que los conquistadores asumieron de facto la igualdad "ontológica"<sup>22</sup> (el reconocimiento de su humanidad) entre los colonizados

<sup>19</sup> Como se sabe, algunos frailes, como Bartolomé de las Casas o Alonso de la Veracruz, intentaron defender los derechos de los indios y cuestionaron la guerra de conquista y despojo de tierras y bienes. Sus esfuerzos dieron lugar a las instituciones que trataron de regular la colonización y poner freno a la violencia, acciones que no hubo en los demás imperios coloniales en América. Véase Hanke, L. (1998): *La humanidad es una*. México: FCE; Velasco, A. (2023): *El devenir de la filosofía mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. México: IIF-UNAM.

<sup>20</sup> Se han publicado estudios recientes como el de Espino, A. (2022): *La invasión de América*. Barcelona: Arpa, que demuestra con suficientes datos y argumentos la violencia y crueldad ejercida durante la conquista y la colonización sobre las poblaciones indígenas.

<sup>21</sup> La tesis original, luego publicada como libro en 1947 por el FCE, fue: Ricard, R.: *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*.

<sup>22</sup> El famoso debate de Valladolid en 1550 entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda ante el Emperador Carlos V demostró que el argumento de no humanidad de los pueblos indígenas para justificar la guerra de conquista era insostenible. El Emperador respondió creando instituciones y regulaciones para normar la

y los colonizadores; pero el imperio español no exigía una conversión forzada como se hizo con las poblaciones mozárabes o judías cuando Castilla y Aragón tomaron los últimos reinos nazaríes, sino que emprendió una especie de evangelización pura desde cero, una verdadera "conquista espiritual".<sup>23</sup> Este hecho no reduce el otro fenómeno histórico concomitante: el de la imposición violenta de una religión y de una cultura (a través de una lengua imperial) que eran completamente ajenas a los pobladores indígenas.

Sin embargo, –y por fortuna– sobrevivieron las lenguas amerindias, sus culturas, tradiciones y conocimientos ancestrales, la agricultura, gastronomía, y algunas concepciones cosmológicas y religiosas que se mezclaron o se ocultaron entre el cristianismo sincrético que practican actualmente los pueblos originarios y también los mestizos hispanoamericanos.

### La evangelización como obra espiritual mistificada

Según Nicol, la colonización española en América "no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial [...]. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. [...] fue la justificación moral y jurídica, el ideal mismo de la colonización" (Nicol 1998: 100). Nicol creía que la colonización evangelizadora logró unificar espiritualmente a amerindios y europeos, colonizadores y colonizados, interpretación que hoy es difícil de sostener, ya que la unidad que logró la Corona Española con sus súbditos americanos se basó en la explotación y en la dominación colonial; y –precisamente– se consiguió mediante la imposición del castellano y del catolicismo a una mayoría de pueblos indígenas, comenzando por sus caciques y nobles sobrevivientes.

Aunque Nicol reconoce la desmesurada violencia colonial, se decanta por una interpretación muy benevolente de la "conquista espiritual" de México (Ricard 2008) que implica, es cierto, el reconocimiento de la *humanidad* de los indios para poder ser evangelizados e incorporados

---

explotación colonial y evitar la muerte masiva de los indios, pero no acató las conclusiones sobre la ilegitimidad de la conquista misma y del dominio colonial. No obstante, se considera que los argumentos de las Casas o de Alonso de la Veracruz sentaron las bases para la crítica ético-política definitiva de todas las formas de colonización emprendidas por los imperios europeos en todo el orbe: América, África o Asia. No hubo un debate similar en los imperios británico o francés. Véase Velasco, A. (2023): *El devenir de la Filosofía Mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. México: IIF-UNAM.

<sup>23</sup> La "conquista espiritual" en la Nueva España, término que acuñó el historiador francés Robert Ricard (2008), tenía al menos tres finalidades: a) justificar la dominación colonial mediante el objetivo de la evangelización de los indios, tarea muy cara a la cristiandad europea que se remitía a la idealización de las cruzadas como proyecto evangelizador o a la mal llamada *reconquista* hispánica de los reinos musulmanes del Al Ándalus; b) la integración de los pobladores originarios de América al Imperio español como súbditos, ya que era requisito profesar el catolicismo; y c) el sometimiento y adoctrinamiento educativo para sustituir y destruir las anteriores culturas, religiones y lenguas originarias por el castellano, el catolicismo y la cultura europea occidental. Esta conquista espiritual fue tan efectiva como la dominación y explotación colonial en términos económicos y políticos. La conquista de América fue, en efecto, obra conjunta de la espada, el yugo y la cruz.

como súbditos a la Corona Española (lo que no sucedió masivamente en los imperios coloniales británico y francés). Pero Nicol asume sin más que la evangelización tenía como única finalidad la salvación de las almas de los *infieles* americanos. Probablemente algunos frailes lo creían de buena fe, pero —en el conjunto de las acciones de dominio colonial— la "conquista espiritual" demostró su eficacia para transmutar y subordinar la identidad cultural indígena, y apaciguar así las revueltas de las poblaciones originarias.<sup>24</sup> Hoy sabemos bien que el catolicismo practicado por las comunidades indígenas es más sincrético de lo que se creía, y que se conservaron ideas y prácticas de sus antiguas creencias religiosas y cosmológicas.<sup>25</sup>

El equívoco de Nicol consiste en creer que la conquista fue humanizada por la evangelización, cuando ésta en realidad fue un medio eficaz para consolidar y profundizar la dominación colonial y la integración de las poblaciones indígenas al Imperio español como su principal fuerza de trabajo para la explotación de la riqueza natural de las colonias. A la vuelta de los siglos no podemos más que observar en la colonización un proceso duradero de trasposición y sustitución cultural en la lengua y en las creencias religiosas de las poblaciones originarias. Ciertamente, la colonización hispánica de media América fue un proceso inédito de dominio cultural que destruía y construía a la vez, una hibridación y mestizaje ideológico, cultural, espiritual, pero no una obra de caridad cristiana para evangelizar a los pueblos indígenas, para *civilizar* a los incivilizados —como suponía Nicol— e integrarlos a una cultura "universal", por la simple razón de que en América (y en México primordialmente) existían culturas muy desarrolladas y extendidas, herederas de una diversa y rica tradición amerindia.<sup>26</sup>

Como lo destaca el libro clásico de Ricard (2008), el trabajo de las órdenes mendicantes: dominicos, franciscanos y agustinos desde el siglo XVI (y posteriormente también jesuitas) logró una evangelización ampliamente extendida, un conocimiento sistemático de la historia cultural y de las lenguas indígenas,<sup>27</sup> y mantuvo una defensa de los derechos de los pueblos originarios ante la brutalidad de los encomenderos, los funcionarios y las fuerzas militares de la Corona Española. Pero no debemos confundir la labor encomiable de las órdenes religiosas,

---

<sup>24</sup> Hay que recordar que los pueblos amerindios que se aliaron con los españoles para la conquista de Tenochtitlan mantuvieron privilegios y territorios, pero también fueron incorporados al proceso de transculturación: no fueron explotados y oprimidos, pero sí despojados de sus tradiciones y costumbres, lengua y religiones.

<sup>25</sup> Suele mencionarse como ejemplo de este sincretismo el culto a la Virgen de Guadalupe que recupera rituales y cultos a Tonantzin, la denominación genérica de la diosa madre de la cultura mexica. Este sincretismo religioso se consolidó con la edificación en el Cerro del Tepeyac de la primera basílica dedicada a la Guadalupana al final del siglo XVII, y luego de la basílica moderna en el XX, en el mismo lugar donde los mexicas celebraban el culto a Tonantzin. Véase León-Portilla, M. (2000): *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*. México: FCE-El Colegio Nacional.

<sup>26</sup> Véase Mann (2022).

<sup>27</sup> Plasmados en la obra monumental de Bernardino de Sahagún, *La historia general de las cosas de la Nueva España*, que acabó de compilar y traducir en 1577, también se le conoce como *Códice florentino*.

y su vocación evangelizadora, con los fines del Imperio español ni con las prácticas habituales de la colonización hispánica en América. No es que la espada estorbara a la cruz y la opacara (como dice metafóricamente Nicol), es que la colonización de tan vastos territorios y diversidad de pueblos originarios hubiera sido imposible sin la convergencia de la espada y de la cruz.

A diferencia de lo que plantea Nicol,<sup>28</sup> el Imperio español fue el más exitoso de la Modernidad en sus objetivos, puesto que logró imponer la lengua y la religión a una mayoría de pueblos amerindios, sojuzgarlos económica y políticamente e integrarlos a su égida cultural y religiosa. Solo el Imperio portugués realizó una colonización similar en Brasil y, en parte, en sus colonias africanas. Pero la colonización española y portuguesa en América no fue homogénea ni mucho menos pacífica, no evitó que subsistieran en resistencia las creencias y culturas autóctonas ni que los pueblos indígenas sojuzgados no se rebelaran continuamente desde el siglo XVI hasta el final del XX.

### La herencia filosófica de Nicol

El legado filosófico de Nicol es un extraordinario testimonio del exilio español en América, y de la tragedia que representó para él y para muchos la vida truncada que aquí pudo recomenzar, pero nunca restaurar como hubiera querido. Esa es la tragedia que vive cualquier persona exiliada que no se siente a sus anchas en el país de acogida, en una nación que no comprende bien y que, además, siempre lo considerará extranjero. El exiliado cobra conciencia de que vive en una situación ambigua y limítrofe; no puede volver a la patria (aunque regrese físicamente) porque esa ya no existe más que en su memoria (con mayor razón después de una guerra devastadora) y, por otro lado, como decimos en México, el exiliado tampoco *se halla* en la nueva tierra, por más que le sea afín. Es una condición similar a la identidad colectiva buscada, y al mismo tiempo, rechazada por los pueblos hispanoamericanos, incluyendo a España misma. Somos naciones *desterradas* en busca de una identidad o una identidad imaginada en busca de una tierra común. En efecto, merced a la irreversible colonización de tres siglos y a la convulsa independencia política (pero no cultural) que tardó tanto en consolidarse, perdimos la unidad que se basaba en la colonización hispánica.

---

<sup>28</sup> Dice Nicol: "La empresa española de América fue una acción insólita, por la razón primera y muy clara de que se inició con un descubrimiento. [...] Para ellos fue evidente que la acción solo podía resultar legítima filosófica, teológica, moralmente si adquiría un valor universal, si su intención la convertía en una empresa de salvación, de incorporación espiritual. [...] La justificación y el título de legitimidad de la empresa estaban en el hecho de que ésta era eminentemente una empresa de evangelización del pueblo indígena. La incorporación del indio a la plena humanidad daba a la conquista un sentido espiritual y, por ende, universal. [...] como empresa política el Imperio español fracasó, y no fracasó, en cambio, como empresa espiritual" (Nicol 1998: 45).

¿Qué queda hoy de esa *hispanidad* como la pensaba Nicol? ¿Cómo podemos forjar una nueva identidad comunitaria incluyente y diversa que por fin haga justicia a los pueblos vencidos y colonizados, pero que conservaron en resistencia su herencia cultural, sus lenguas distintas al *castilla* y sus conocimientos de la naturaleza y del universo? Hoy no podemos renunciar a ese pasado y renegar de ambas herencias hispanoamericanas. Pero no tenemos todavía una nueva identidad poscolonial; para construirla no deberíamos deshacernos de nuestra lengua común porque eso sería un suicidio cultural. Empero, no tenemos claridad sobre cómo edificar un proyecto de nación mexicana pluriétnica y plurilingüe, ni un proyecto iberoamericano que incluya también lo indoamericano y afroamericano que nos constituye y singulariza ante el mundo. Es todavía una tarea pendiente que requiere, como decía Nicol, más *filosofía como ciencia estricta*; es decir, una indagación filosófica, histórica y fenomenológica, de la herencia común de nuestras naciones, que sea capaz de realizar la crítica de la *razón colonialista* para fundar las bases de su superación y justa valoración.

## Bibliografía

- CASTIÑEIRA, Ángel (1991): *Eduard Nicol: semblança d'un filòsof*. Barcelona: Acta/Quaderns.
- MANN, Charles (2022): *1491: una historia de las Américas antes de Colón*. Madrid: Capitán Swing.
- NAVARRETE, Federico (2016): *México racista: una denuncia*. México: Grijalbo.
- NICOL, Eduardo (2021): *Ideas de vario linaje*. (2ª. ed. revisada). México: UNAM.
- NICOL, Eduardo (2007): *Las ideas y los días. Artículos e inéditos 1939-1989*. Puebla: Afinity.
- NICOL, Eduardo (1999): *Formas de hablar sublimes. Filosofía y poesía*. México: I. I. Filológicas UNAM.
- NICOL, Eduardo (1998): *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1997): *La vocación humana*. México: CONACULTA.
- NICOL, Eduardo (1982): *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1977): *La idea del hombre*. México: FCE.
- NICOL, Eduardo (1972): *El porvenir de la filosofía*. México: FCE.
- RICARD, Robert (2008): *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TERRICABRAS, Josep Maria (ed.) (2010): *La filosofía d'Eduard Nicol*. Girona: Documenta Universitaria (Cátedra Ferrater Mora).
- VELASCO, Ambrosio (2023): *El devenir de la Filosofía Mexicana a través de sus tradiciones y controversias*. México: IIF-UNAM.
- VV. AA. (1998): *Eduardo Nicol. La filosofía como razón simbólica*. Revista Anthropos (huellas del conocimiento). Núm. Extraordinario 3. Barcelona: Proyecto A.

## **Destierro y "destiempo". El futuro y el pasado en el pensamiento filosófico exiliado de Adolfo Sánchez Vázquez**

**Rafael Pérez Baquero**

**(Universidad de Murcia)**

### **Introducción**

El objetivo fundamental del presente artículo es el de presentar una lectura, interpretación y proyección de los lazos que se trazan entre dos diferentes estratos temporales –pasado y futuro, memoria y utopía– en el exilio filosófico republicano a través de la recuperación e interpretación del pensamiento del intelectual marxista Adolfo Sánchez Vázquez. Lejos de limitarnos a una exégesis pormenorizada respecto a las aportaciones filosóficas más importantes del autor gaditano, nuestro propósito es el de profundizar en el rol que la memoria del pasado republicano juega en la articulación de su pensamiento como una instancia de los vínculos entre pretérito y porvenir que se trazan desde el interior del éxodo de la *España peregrina*. Al fin y al cabo, los cambios permanentes en la orografía a través de la cual habitó la comunidad desterrada en su periplo tras la guerra civil española coadyuvaron a una fractura en sus "espacios de experiencias". Así, estas experiencias problematizan, en primera instancia, los vínculos que aquella mantiene con la España republicana. Dada la evolución de las circunstancias históricas, el "horizonte de expectativas" de los exiliados no pasaba por un retorno a una España democrática que, en muchos casos, fue objeto de anhelo, sino más bien por una integración en una realidad latinoamericana que se convertiría en el nuevo anclaje de sus raíces. No obstante, ello no coadyuvó, en buena parte de los casos, a un abandono de la memoria de su tiempo en España. Al contrario, aquella dejó sus posos en la comunidad exiliada, adquiriendo nuevas formas y formatos y ocupando un lugar esencial en la relación de los desterrados con su porvenir. Todo ello se evidencia en algunas de las tesis de filósofos exiliados, en general, y en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, en particular. De la misma forma, tal y como puede colegirse, el recurso a las categorías –recientemente mencionadas– de "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa" tienen su origen en la historia conceptual de Reinhart Koselleck. Más específicamente, aquellas nociones remiten al pasado-presente y al futuro-presente bajo el que se articula y vive todo comienzo histórico.<sup>1</sup> Tal y como podremos apreciar la vivencia y prefiguración de las circunstancias históricas delimitarán, en el caso del

---

<sup>1</sup> Véase Koselleck (2007).

exilio republicano, la diferente modulación de ambas categorías meta-históricas. Ello explicará de qué manera las condiciones subyacentes a su propio exilio –la progresiva adaptación a la realidad mexicana– condicionará la modulación de su pasado-presente y su futuro-presente, marcando su comprensión del transtierro y de la conjunción entre memoria y utopía.

Tal y como desarrollaremos en las siguientes páginas, la pervivencia de la memoria republicana a lo largo de su largo exilio en México jugará un rol fundamental en sus posteriores reflexiones en torno a la posibilidad misma de la utopía. Ello ejemplificará, desde nuestro punto de vista, una compleja articulación entre pasado y futuro en el interior de la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez que constituye una instancia de las complejas relaciones entre los estratos temporales que se articulan desde el no-lugar<sup>2</sup> que conforma el destierro.

Con el fin de satisfacer estos objetivos, la estructura del siguiente texto se articulará de la siguiente manera. En primera instancia, para fijar el marco hermenéutico desde el que partimos, profundizaremos en los vínculos entre la experiencia del destierro y la problemática filosófica en torno al tiempo. Así, haremos énfasis en la descripción del exilio republicano no únicamente como una crisis del espacio, motivada por la permanencia de una lejanía con el hogar, sino también como una fragmentación de la temporalidad. En segunda instancia, con el objetivo de poner sobre la mesa la relevancia de la integración en el lugar de acogida en el interior del debate en torno a la pervivencia de la memoria del pasado, reconstruiremos la discusión existente entre Adolfo Sánchez Vázquez y José Gaos en torno al neologismo "transterrado" que este último acuñó en su llegada a México. Ello nos permitirá poner de relieve la relevancia de las topologías mexicanas como espacios de acogida en la configuración del pensamiento filosófico exiliado y de la propia relación con la condición de "apátrida". Finalmente, a partir de las diferentes modulaciones en torno a este debate, reconstruiremos los vínculos entre la memoria de la experiencia republicana y la posibilidad de la utopía en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez. Ello ofrecerá una particular ilustración de los heterogéneos vínculos entre los estratos temporales en el interior de ese no-lugar que fue un exilio permanente como el de los republicanos españoles.

### **El exilio como crisis del espacio y del tiempo**

A primera vista, la experiencia del exilio se interpreta como una transición –permanente o no– desde un lugar de partida a un destino. Por ello, es la dimensión espacial la que resulta prioritaria

---

<sup>2</sup> Es preciso matizar que este concepto de "no-lugar" no se identifica con la conocida categoría acuñada desde la antropología de Marc Augé (Augé 2010). Refiere, más bien, al anclaje de la identidad exílica desde un espacio consistente en la ausencia misma de un espacio estable que habilita diferentes analogías con la conceptualización del exilio desarrollada por María Zambrano (Zambrano 2014).

en el estudio de este tipo de experiencia histórica. En este sentido, el desgarramiento que genera el destierro está conectado con una crisis de espacio derivada de la distancia respecto al lugar de origen. Ello deriva, fundamentalmente, del hecho de que el lugar en el que se habita constituye los engranajes desde los que el individuo dota de sentido a su propia biografía, por lo que su abandono implica la pérdida de un elemento inherente a la propia subjetividad del exiliado. En el caso particular del destierro derivado de la finalización de la guerra civil española de 1939, las experiencias de esta naturaleza adquirieron connotaciones hiperbólicas. Al fin y al cabo, al contrario que en otros casos históricos, el exilio republicano perduró con el paso de las décadas lo suficiente como para que la separación inicial con la tierra de origen se prefigurara como definitiva y permanente. Si retomamos la siguiente idea perteneciente a *The Anatomy of Exile* de Paul Tabori, podemos apreciar en qué medida la dimensión espacial destaca en la articulación del destierro y se radicaliza cuando no se materializa el anhelo del retorno. Desde su perspectiva, "un exiliado es una persona obligada a abandonar y permanecer fuera de su país de origen [...] una persona que considera que dicho exilio es temporal (incluso si llega a durar el tiempo de una vida), esperando el regreso a su patria" (Tabori 1972: 27).

No obstante, no es sólo la experiencia del "afuera" la que deriva de la vivencia del destierro. Al fin y al cabo, el lugar de origen no constituye únicamente el suelo en el que se habita. También conforma las narrativas desde las cuales los sujetos dan sentido a su propia experiencia de la temporalidad. A través de aquellas, los individuos construyen e interpretan sus propias biografías. Por este motivo, aquel que es expulsado de su espacio de pertenencia es privado, de la misma manera, de su propio tiempo. Partiendo de estas intuiciones conceptuales, el sociólogo polaco Joseph Wittlin acuñaba el término "destiempo" (Wittlin 1957) cuya potencialidad heurística ha sido proyectada en el contexto del exilio republicano por Mari-Paz Balibrea.<sup>3</sup> Desde estas perspectivas, el exilio deriva en una expulsión de la temporalidad homogénea y lineal que construye un Estado-nación que es precisamente el mismo que delimita los criterios de pertenencia a su propio territorio. El desterrado no sólo debe sufrir la imposibilidad del acceso o retorno a un espacio o un lugar. Además, en palabras de Sophia Mc Clennen, es "privado del tiempo histórico de su propia nación" (Mc Clennen 2004: 59).

Por este motivo, no es de extrañar que la experiencia histórica del exilio republicano derivado de la guerra civil española constituya una oportunidad única para explicitar las fragmentarias configuraciones que adopta la vivencia de este "destiempo". Esta realidad puede declinarse en diferentes perspectivas. Desde un plano teórico es posible evidenciar en qué medida el problema filosófico relativo al tiempo ha constituido un *Leitmotiv* en la labor de

---

<sup>3</sup> Véase Balibrea (2008).

múltiples intelectuales españoles en Latinoamérica: desde José Gaos a Joaquín Xirau, desde María Zambrano a García Bacca, entre muchos otros. Pero simultáneamente, atender a las biografías y memorias de estos mismos intelectuales nos ofrece una veta fundamental a la hora de apreciar las diferentes formas en las que se expresa esta temporalidad quebrada materializada en los diferentes vínculos y superposiciones existentes entre su presente, su pasado o su futuro. Es decir, entre su vida en los lugares de acogida, su memoria de la España republicana y su porvenir al otro lado del océano. Es precisamente esta perspectiva la que nos permitirá evidenciar en qué medida diferentes expresiones textuales tanto filosóficas como literarias van a reflejar unos anhelos frustrados alimentados por memorias dolorosas que ejemplifican la articulación de una temporalidad fragmentada que habilita su diagnóstico a través del concepto "destiempo". Al fin y al cabo, en el interior de un tiempo lineal, el pasado es siempre superado por un instante presente que sirve de puente hacia un futuro novedoso y diferente al pretérito. En cambio, lo que podemos encontrar analizando la temporalidad subyacente a diferentes prácticas culturales del exilio es la desorganización de estos mismos estratos temporales a través de la cual estas tres instancias mantienen un diálogo y una dependencia mucho más acentuada entre sí. Aquella se traducirá, fundamentalmente, en la propia difuminación de sus bordes y fronteras.

En este sentido, la obra del psiquiatra exiliado Josep Solanes en torno a la propia vivencia del destierro nos ofrece diferentes representaciones de la compleja prefiguración de la experiencia del tiempo desde este no-lugar. Así lo plantea: "En el pasado, como en el futuro y hasta en el presente no veremos pues, en el destierro, los fragmentos sucesivos de una continuada y lineal unidad [...] sino vías distintas de [...] confusión del pretérito y del porvenir en un día de hoy borroso y desleído" (Solanes 2016: 163).

Esta disolución de las fronteras entre estratos temporales explica buena parte de la complejidad inherente a algunas de las producciones textuales procedentes de intelectuales exiliados. En muchos casos, el desterrado republicano escribirá y testimoniará de sus recuerdos de una España que no existe y a la que, por la distancia temporal y el paso de las manecillas del reloj, no puede retornar. No es de extrañar, que diferentes figuras como la nostalgia o la melancolía se hayan convertido en lugares comunes desde los que analizar la idiosincrasia del propio exilio. Todo ello resulta coherente con nuestra interpretación del destierro bajo la figura de una fragmentación de la temporalidad. Al fin y al cabo, esta fijación en un pasado que no puede retornar y que embarga la conciencia del exiliado puede interpretarse como uno de los engranajes fundamentales de dicha experiencia de "destiempo".

Ahora bien, tal y como desarrollaremos, dicha fragmentación de la temporalidad no está vinculada únicamente con el pretérito, sino también con el porvenir. Al fin y al cabo, el objeto de melancolía o nostalgia en muchos casos será identificado con el proyecto político de la II República que se había definido precisamente por la apertura del "horizonte de expectativas" de la sociedad española. El drama de la España republicana puede leerse desde la experiencia de un proyecto colectivo que aspiraba a construir un futuro nuevo, pero que finalmente se vio frustrado por la Guerra Civil y el posterior exilio. En este sentido, la mención a un tiempo futurista, que será posteriormente objeto de añoranza desde el destierro, nos permite involucrar una categoría que será fundamental tanto en la filosofía del exilio, en general, como en el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, en particular: la utopía. En este sentido, la movilización de un imaginario utópico vinculado al proyecto republicano contrasta radicalmente con la certificación de la esterilidad del mismo. Por irónico que resulte, el no-lugar de la utopía derivó en un nuevo no-lugar: el propio del exilio. Este es el motivo de que el propio destierro se convierta, simultáneamente, en el depositario de la memoria de aquella utopía. Como sostiene Antolín Sánchez Cuervo: "el exilio es el lugar de la utopía por su condición de no-lugar" (Sánchez Cuervo 2008: 63).

De esta forma, parte de la comunidad exiliada se convierte en la depositaria de una añoranza respecto a un tiempo en el que el futuro fue posible. Es decir, el objeto de la melancolía no era el pretérito en sí mismo, sino el de un presente abierto a la posibilidad de un porvenir. Ello explicará, a su vez, el enrevesamiento del que es objeto la propia temporalidad del exilio. La memoria del pasado se convertirá en un engranaje de la recuperación del futuro. Como mantendrá nuevamente Josep Solanes: "El futuro del destierro da un rodeo por el pasado" (Solanes 2016: 41). Pretérito y porvenir parecen plegarse sobre sí mismo hasta volverse co-dependientes. Para ofrecer luz sobre las articulaciones de esta dialéctica temporal desarrollaremos en qué medida se ha articulado a través del pensamiento filosófico del intelectual marxista Adolfo Sánchez Vázquez.

### **Tiempo, transtierro y destierro**

Sin duda alguna, la obra del intelectual gaditano Adolfo Sánchez Vázquez constituye una de las principales aportaciones del exilio filosófico republicano. Nacido en Algeciras en 1915, su juventud estuvo vinculada por diversos compromisos políticos que motivaron su posterior adscripción en favor de la II República española. Vinculado a la ideología marxista, formó parte del Partido Comunista Español y de las Juventudes Socialistas Unificadas. De la misma manera, su formación académica se inició en la Universidad Central de Madrid, pero se vio interrumpida

por el conflicto civil y sólo pudo reanudarse posteriormente en México, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue en su exilio en el país norteamericano donde se desarrolló su vocación filosófica, llevando a convertirse en uno de los principales intelectuales de la época. En este sentido, su nombre fue inseparable de su apuesta y reinterpretación del marxismo como una *Filosofía de la praxis* (Sánchez Vázquez 2003c), que protagonizó tanto su tesis doctoral como la más reconocida de sus obras filosóficas. No obstante, no va a ser este texto el que va a focalizar nuestra atención. Dado nuestro énfasis en las formas en que la memoria del pasado republicano reverbera en su producción, nos resultarán más relevantes diferentes ensayos y memorias en las que aquellas se revelan de forma mucho más transparente.

De la misma manera, el análisis de las formas a través de las cuales la memoria del reciente pasado republicano opera en el pensamiento de Sánchez Vázquez nos obliga a situar como punto de partida su discusión con el término acuñado por el filósofo asturiano José Gaos para describir la experiencia del exilio. Al fin y al cabo, toda discusión respecto al tiempo del exilio debe tomar como referencia las posibilidades de integración en la nueva realidad, en este caso, en la sociedad mexicana. En este sentido, un vínculo demasiado férreo con el pasado en España podría constituir un obstáculo a la adaptación a la nueva realidad histórico-social en la que los exiliados tenían que convivir. Por este motivo, el bosquejo en torno a las condiciones e implicaciones del "transtierro" a través de la contraposición de las tesis de Gaos y Sánchez Vázquez ofrecerá luz para apreciar los diferentes matices de las diferentes articulaciones del tiempo en el interior del exilio.

Evidentemente, el contexto desde el cual emerge y tiene sentido el concepto gaosiano de "transtierro" remite a su integración en la sociedad del México post-revolucionario que lo acogió. Tras su incorporación a la Casa de España en México y la certificación de la permanencia de un traslado al país norteamericano que en principio iba a ser provisional, el propio Gaos describía su experiencia en los siguientes términos:

El factor fundamental fue aquí, sin duda, el no haberme sentido en México en ningún momento [...] propiamente *desterrado*. Desde aquel primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra [...] Se me vino a las mientras y a la voz la palabra *transterrado*, que sin duda resultó ajustada a la idea que había querido expresar con sinceridad, y debía de ser la de una realidad no sólo auténtica, sino más que puramente persona, pues hizo fortuna (1996: 546).

Tal y como es posible apreciar, la acuñación del término "transtierro" se sostiene sobre la calurosa acogida recibida por Gaos en México. Ello no deja de estar vinculado con la política de acogida hacia migrantes españoles liderada por el general Lázaro Cárdenas. De acuerdo con la lectura de Gaos, la experiencia del "transtierro" sutura cualquier brecha, herida o crisis

motivada por la experiencia del exilio. Prueba de ello lo ofrece el hecho de que, desde su perspectiva, el término "transtierro" resulta intercambiable con el de "empatriación". Al fin y al cabo, la patria de origen –España– es sustituida a su llegada por una nueva patria de destino. Así, de la misma manera en que el "transtierro" tiende a desactivar la percepción de una fractura espacial, también lo hace con la crisis del tiempo anteriormente descrita. El presente y el futuro del transterrado sólo pueden declinarse en la nueva sociedad de acogida y el pasado idealizado sólo permanece como una memoria lejana. El transtierro, como herramienta conceptual, aspira consecuentemente a "resignificar positivamente" la experiencia del desarro habitualmente vinculada al exilio (Córdoba 2022). De la misma manera –tal y como hemos desarrollado en otro espacio–,<sup>4</sup> además de por la política de acogida, el "transtierro" gaosiano viene posibilitado por las afinidades culturales, ideológicas o lingüísticas entre España y México vinculadas a la copertenencia a una comunidad hispanoamericana sobre la que teorizará el autor asturiano. Como plantea el propio Gaos "lo que hay de español en esta América nos ha permitido conciliar la reivindicación de los valores españoles y la fidelidad a ellos con la adhesión a los americanos" (Gaos 1949: 40).

No es posible soslayar en qué medida esta categoría ha gozado de un enorme protagonismo tanto en la propia percepción como en la lectura retrospectiva del exilio republicano. Así lo atestiguan publicaciones como *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939* (Abellán 1998), *Testimonios americanos de los escritores españoles transterrados de 1939* (Zelaya 1985) o *Los transterrados y España* (Cordero 1997). No obstante, también es preciso evidenciar que la validez del término y sus supuestos históricos y metahistóricos han sido sometidos a crítica desde perspectivas interdisciplinarias.<sup>5</sup> Todas estas lecturas pueden considerarse como precedidas por las reticencias expresadas por el filósofo gaditano Adolfo Sánchez Vázquez que nos servirán de canal para tematizar las configuraciones de la temporalidad que se destilan de su producción textual.

En este sentido, durante las primeras décadas de su exilio Sánchez Vázquez reivindicará una lectura del propio exilio que podemos situar en las antípodas de la propuesta gaosiana. Al fin y al cabo, si en el fragmento referenciado anteriormente José Gaos reusaba de forma directa el recurso al término "desterrado" para caracterizar su situación, es precisamente este el que retomará el filósofo gaditano. Así lo plantea de forma explícita: "El destierro no es un transtierro, en el sentido de simple trasplante o continuidad que permite recuperar lo perdido" (Sánchez Vázquez 2003a: 589). Más que su propia producción ensayística, es la labor poética

---

<sup>4</sup> Véase Baquero (2024: 30-38).

<sup>5</sup> Véanse Jato (2020); Faber (2002); Baquero (2022).

de Sánchez Vázquez la que expresará con mayor radicalidad la dureza del desgarramiento generado por el exilio que explicita sus diferencias con la lectura gaosiana. En algunos versos de su poema 'Sonetos del destierro' el autor gaditano define al desterrado como un árbol cortado por las raíces, incapaz de volver a asentarlas en otra tierra,<sup>6</sup> lo que testimonia la imposibilidad de superar esta experiencia.

Esta interpretación admite, a su vez, una lectura en clave de temporalidad. El desterrado no puede asentarse en una patria de destino porque el peso del pasado no se lo permite a través de una obsesión con el retorno al hogar que la distancia espacial y el paso del tiempo revelan como estériles. En los siguientes términos lo llega a plantear el propio Sánchez Vázquez: "La idealización y la nostalgia [...] no se dan impunemente y cobran un pesado tributo [...]: la ceguera para lo que le rodea. Sus ojos ven y no ven: viendo esto, ven aquello, mirando el presente, ven el pasado" (Sánchez Vázquez 2003a: 571). Así es como se articula la temporalidad trastocada del desterrado que estas tesis de Sánchez Vázquez evidencian. El exiliado no puede habitar en el presente del país de acogida, obligado a convivir con la nostalgia de un pretérito que no puede volver y la ilusión de un futuro utópico ya abandonado. Precisamente por ello, como es reflejado en su soneto 'Al dolor del destierro condenado', "el destierro se torna fundamento" (Sánchez Vázquez 2005: 144).

### **Los lazos entre la memoria y la utopía en el pensamiento de Sánchez Vázquez**

Pese al antagonismo aparente de la interpretación de Sánchez Vázquez respecto a la gaosiana, el paso de las décadas en el destierro perfilaría progresivamente la postura del autor gaditano hasta prácticamente reconocer la potencialidad heurística del concepto de "transtierro". Esta modificación sólo puede entenderse en función de la evolución de las circunstancias de la época. En este sentido, dos aspectos merecen ser mencionados. En primer lugar, la pervivencia de la dictadura franquista en España había borrado definitivamente las expectativas reales de un retorno a la península por parte de los exiliados. En segundo lugar, la progresiva adaptación a la sociedad mexicana motivó que el autor gaditano adoptara los problemas de aquella como propios. Ello facilitó el establecimiento de nuevas raíces en la tierra norteamericana que le permitieron fijar una nueva identidad. En este sentido podemos apreciar la transición, con el paso del tiempo, de un doloroso destierro a un progresivo "empatriamiento" en la sociedad mexicana de acogida. Ahora bien, esta transmutación no nos permite equiparar completamente la postura de Sánchez Vázquez con la de Gaos, ni tampoco permite considerar que en la

---

<sup>6</sup> Véase Sánchez Vázquez (2005: 131).

conciencia del primero haya dejado de pesar el legado de la experiencia republicana en España. Para dar cuenta de ello es preciso analizar la siguiente tesis del autor gaditano:

Con el tiempo, el desarraigado había dejado paso a nuevas raíces, a la integración del exiliado en la tierra que le acogió, compartiendo en ella las alegrías y sufrimientos de su pueblo, sin renunciar por ello a los ideales por los que un día se vio arrojado al exilio. En suma, el destierro se convierte, sin dejar de ser totalmente tal, en transtierro (Sánchez Vázquez 2003a: 605).

Para apreciar la particularidad de su enfoque, es preciso focalizar la atención en dos elementos recogidos por Sánchez Vázquez. En primer lugar, pese a su conversión en transterrado, Sánchez Vázquez enfatiza que el destierro no deja de ser totalmente tal. De la misma manera, la adaptación a la sociedad mexicana no obliga a "renunciar por ello a los ideales por los que un día se vio arrojado al exilio" (605). Por lo tanto, tras esta transfiguración de su exilio el peso del pasado sigue marcando su presente. Ahora bien, dicha vivacidad del pretérito no se explicita a través del dolor y la frustración respecto a la imposibilidad de realizar aquellas expectativas asociadas a la II República, sino más bien por el compromiso a los valores que aquella encarnaba.

Con el fin de desarrollar las formas a través de las cuales opera el pasado republicano en la conciencia filosófica de Sánchez Vázquez profundizaremos en su concepción de dicha experiencia histórica. Desde su perspectiva, la república española se definía fundamentalmente en su condición de proyecto a futuro. Es decir, de su potencialidad a la hora de "modernizar el país, democratizar su vida política e introducir reformas sociales que hagan más justas las condiciones de vida" (Sánchez Vázquez 2006: 5). Dicha mejora, a su vez, sólo podía resultar efectiva a través de la identidad entre socialismo y democracia que enfatizaba la orientación marxista de su pensamiento.<sup>7</sup> Por este motivo, pese al fracaso de la II República y el posterior exilio, aquella siempre será rememorada como un futuro-pasado que, en ningún caso, desaparecerá de la memoria de Sánchez Vázquez. Ello se manifestará en su contumaz compromiso político con los valores que encarnaba el proyecto republicano y a los que sigue siendo fiel pese al paso del tiempo y a su asentamiento en México. Así lo reflejará el propio Sánchez Vázquez:

Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con los números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de ilusiones y de esperanzas, pero también —¿por qué no?— como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día

---

<sup>7</sup> Véase Sánchez Vázquez (2003b).

se fue arrojado al exilio. De decisivo no es estar –acá o allá– sino cómo se está (Sánchez Vázquez 2003a: 531).

Esta fidelidad al pasado es, a su vez, condición de posibilidad de la vigencia y actualidad de aquellos valores, de libertad e igualdad, en su propio presente. Ello habilita, a su vez, la conexión inherente entre memoria y utopía bajo el pensamiento de Sánchez Vázquez que instancian la compleja temporalidad subyacente a la experiencia del exilio republicano de 1939.

Al fin y al cabo, buena parte de los ensayos redactados por el filósofo gaditano durante los años noventa están vinculados a la recuperación del concepto de utopía, tras el descrédito del mismo derivado del ocaso de la Unión Soviética.<sup>8</sup> A lo largo de estos textos, Sánchez Vázquez reivindicará la vigencia incólume del horizonte utópico socialista como condición de posibilidad de la intervención del hombre en la historia. Tal y como ha diagnosticado Falko Schmieder la utopía tiene una función esencial como engranaje de crítica social.<sup>9</sup> De acuerdo con esta lectura, el fracaso histórico en un proyecto emancipador –como el de la república española– no se traduce necesariamente en el agotamiento de la utopía. Aquella siempre se puede mantener, a través de su recuerdo, como un potencial futuro presente. Por ello, una vez constatada la esterilidad de las expectativas vinculadas con el proyecto republicano, ni su memoria ni su condición de fuente de esperanzas de cambio desaparecerá de la conciencia y el pensamiento de Sánchez Vázquez. Así, la vigencia incólume de ese futuro-presente que encarna el proyecto utópico es similar al mantenimiento de su memoria. Ya que ambas dimensiones no dejan de retroalimentarse entre sí en el interior de una temporalidad fragmentada que caracteriza la experiencia del "destiempo". Tal y como podemos apreciar, las aristas del pasado-presente del recuerdo y la fidelidad y del futuro-presente del porvenir se juntan en un presente que instancia una temporalidad diferente a la cronológica y lineal.

## Conclusiones

Pese a la heterogeneidad de las formas en que los diferentes autores pertenecientes al exilio republicano de 1939 hayan gestionado la relación con las experiencias que motivaron su destierro, no es posible negar que la memoria de su pasado republicano ha constituido un resorte fundamental de la elaboración de sus identidades biográficas. De la misma manera, tampoco puede reducirse el papel de ese pretérito a un mero objeto de interés anticuario o de una patológica melancolía. Al contrario, lo que encontramos en buena parte de la producción intelectual del exilio republicano es una recuperación y prefiguración de aquellas memorias que

---

<sup>8</sup> Véase Sánchez Vázquez (1999).

<sup>9</sup> Véase Schmieder (2020).

aspira a situarlo como engranaje desde el que comprender y transformar el propio presente. A todo ello coadyuva la particular temporalidad fragmentada que hemos vinculado a la experiencia de la *España peregrina* a través del concepto de "destiempo". Al fin y al cabo, la pertinacia o vivacidad del pasado no hace sino desdibujar sus fronteras con el presente y, simultáneamente, con la posibilidad del porvenir. Los tres estratos temporales, consecuentemente, se pliegan y retroalimentan entre sí de formas completamente antinómicas respecto a cualquier temporalidad cronológica o lineal.

De esta forma, es este contexto discursivo en torno a la temporalidad subyacente al exilio el que amerita la contribución del pensamiento del intelectual gaditano Adolfo Sánchez Vázquez. Tal y como hemos desarrollado, su contribución ofrece una particular instancia de las complejas interacciones y co-dependencias entre pasado y futuro. Al fin y al cabo, la totalidad de su biografía intelectual ha estado atravesada por una fidelidad a los valores que a su juicio encarnaba la II República y por cuya defensa se vio obligado a partir al exilio. Es precisamente la persistencia de esa memoria la que explica buena parte de sus desavenencias con el neologismo "transtierro" acuñado por José Gaos. Ni la progresiva adaptación a México que le llevó a aceptar la potencialidad heurística de ese término fue capaz de preterir la vigencia incólume de la rememoración de ese pasado. Precisamente sin aquella, sin su lealtad respecto a los valores vinculados a la experiencia republicana, perdería fuelle la potencialidad crítica que reactiva y posibilita la presencia de la utopía en su "horizonte de expectativas". Lejos de contraponerse, pasado y porvenir se refuerzan mutuamente en el pensamiento de Sánchez Vázquez, ejemplificando las tensiones e hibridaciones propias de una temporalidad heterogénea y fragmentada como la propia del exilio republicano.

## Bibliografía

ABELLÁN, José Luis (1998): *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*. México: Fondo de Cultura Económica.

AUGÉ, Marc (2010): *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.

BALIBREA, Mari-Paz (2008): *Tiempo de exilio*. Barcelona: Montesinos.

BAQUERO, Rafael Pérez (2022): 'Hospitalidad, identidad y "transtierro" en el exilio español de 1939: el neologismo de José Gaos desde la teoría del trauma'. En: *Revista Portuguesa de Filosofia* 78 (4). [https://doi.org/10.17990/RPF/2022\\_78\\_4\\_1461](https://doi.org/10.17990/RPF/2022_78_4_1461). [Consultado el 20 de enero de 2025].

BAQUERO, Rafael Pérez (2024): *Exilio y melancolía. Utopías frustradas en la filosofía del destierro republicano español*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

CORDERO, Inmaculada (1997): *Los transterrados y España. Un exilio sin fin*. Huelva: Universidad de Huelva.

CÓRDOBA, Paulo (2022): 'Transtierro: el Concepto legado por José Gaos'. En: *ENDOXÁ*, 49 (Junio). <https://doi.org/10.5944/endoxa.49.2022.26140>.

FABER, Sebastiaan (2002): *Exile and cultural hegemony. Spanish intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville: Vanderbilt University Press.

GAOS, José (1949): 'Los transterrados españoles de la filosofía en México'. En: *Revista de La Facultad de Filosofía y Letras* VIII (36), 38-62.

GAOS, José (1996): 'Confesiones de un transterrado'. En: *Obras completas* VIII. México: UNAM.

JATO, Mónica (2020): *El éxodo español de 1939. Una topología cultural del exilio*. Rodopi: Brill.

KOSELLECK, Reinhart (2007): *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós: Buenos Aires.

MC CLENNEN, Sophia (2004): *The dialectic of exile. Nation, time, language, and space in Hispanic Literatures*. Indiana: Purdue University Press.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2008): 'Pensar a la intemperie. El exilio de la filosofía y La Crítica de Occidente'. En: Antolín Sánchez Cuervo / Vicente Navarro / Francisco Abad (eds.): *Las Huellas Del Exilio: Expresiones Culturales de La España Peregrina*. Madrid: Editorial Tébar, 57-94.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2006): *Una trayectoria intelectual comprometida*. México: UNAM.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2005): *Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003a): *A Tiempo y destiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003b): *El valor del socialismo*. Málaga: El viejo topo.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (2003c): *Filosofía de la praxis*. Buenos Aires: Siglo XXI.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (1999): *Entre la realidad y la utopía. Ensayos Sobre Moral, Política y Socialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

SCHMIEDER, Falko (2020): 'El concepto de utopía en el marxismo Occidental'. En: de Dios Bares / Fausino Oncina (eds.): *Utopías y Ucronías. Una Aproximación Histórico-Cultural*. Barcelona: Bellaterra, 179-198.

SOLANES, Josep (2016): *En tierra ajena. Exilio y Literatura desde Homero hasta Molloy*. Madrid: Acantilado editorial.

TAROBI, Paul (1972): *Anatomy of exile. A semantic and historical study*. Londres: Georg G. Harrap & Co.

WITTLIN, Joseph (1957): 'Sorrow and the grandeur of exile'. En: *The Polish Review* 2 (2): 99-111.

ZAMBRANO, María (2014): *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.

ZELAYA, Marielena (1985): *Testimonios americanos de los escritores españoles transterrados de 1939*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

## De gigantes, murallas y lágrimas.

### La imaginación poética de China en Juan Rejano<sup>1</sup>

Niklas Schmich

(Universidade NOVA de Lisboa / Fundación Alexander von Humboldt)

Con el peso de una guerra perdida sobre sus hombros, la intelectualidad española que se exilió en México para huir del totalitarismo europeo entró en contacto con una antigua colonia que no había estado en su radar en la mayoría de los casos antes de su llegada, pero que ahora representaba la fuente inagotable de un optimismo perdido. Marcado por la desilusión ante la indiferencia de las democracias europeas en el marco de la política de "no intervención", el exilio vio en el despertar de una conciencia hispánica no sólo un instrumento para forjar un discurso de identidad transnacional que elevaba su experiencia intercultural a un nivel conceptual, sino incluso "un frente político panhispánico que encarna los valores de la República Española" (Faber 2002: 172) capaz de desafiar de nuevo a la España franquista. Aunque las intenciones del *hispanismo* del exilio consisten en tender un puente hacia *lo latinoamericano* y brindar un discurso alternativo a la *hispanidad* reaccionaria, la investigación coincide en que el lenguaje y los símbolos utilizado por el exilio, por ejemplo en su recurso a la 'espiritualidad' como elemento unificador entre las culturas, entroncan con los esencialismos del nacionalismo romántico y se asemejan en partes a la retórica imperialista propagada por el régimen franquista en los mismos años.<sup>2</sup>

No es mi intención comparar los efectos históricos y las intenciones prácticas de los discursos del exilio con los de la ideología franquista, que en última instancia servían a fines de propaganda y de legitimación de un "régimen violentamente represivo" (Faber 2002: 175). Tampoco quiero pasar por alto la crítica cultural a la razón moderna que se puede encontrar paralelamente a la Escuela de Fráncfort en los textos de María Zambrano, José Gaos, Eduardo Nicol o Francisco Ayala, así como la escritura testimonial sobre el Holocausto de Jorge Semprún y Max Aub,<sup>3</sup> entre otros. Más bien pretendo señalar que el *hispanismo* forma parte de un panorama amplio de concepciones culturales del exilio, que nace de una "necesidad urgente de definir *su* España como la única auténtica" en un momento de aislamiento político de la

---

<sup>1</sup> El presente ensayo fue elaborado en el marco del proyecto DFG "The literary and philosophical legacy of the Spanish exile in Mexico" y del proyecto PAPIIT-UNAM "América Latina y España: exilio y política en la órbita de la Guerra Fría", con sede en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>2</sup> Véanse Faber (2002); Faber (2017); Krauel (2004); Krauel (2006); Morodo (1985).

<sup>3</sup> Véase Glondys (2017: 588-599).

República (Faber 2017: 74). El discurso hispanista no se organiza con la intención de jerarquizar las dimensiones culturales de 'lo español' y 'lo americano', sino, más bien, de subvertir la categoría de Estado, cuyo significado se ha ido vaporizando en el transcurso de la experiencia del exilio. Ahora bien, la noción conservadora del *hispanismo* republicano consiste en obviar precisamente la historicidad de este contacto cultural, por lo que el exilio padece de una "falta de comprensión de la violencia inherente en la historia del imperio" que se refleja en sus lecturas eufemísticas o al menos acrílicas de la conquista de América (Faber 2017: 70s). En consonancia con este enfoque está también la escasa representación de la alteridad indígena en las obras del exilio republicano. Según Antolín Sánchez Cuervo, esta falta de interés se debe a que las y los exiliados en las antiguas colonias están integrados "en el mundo excluyente del criollo", por lo que en sus escritos reflejan "las estrategias discursivas con las que la tradición criolla ha silenciado, restringido o metabolizado las memorias de los pueblos originarios" (Sánchez Cuervo 2022: 68s). Con excepción de unos ensayos del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez, la atención a la cultura de los pueblos originarios en el contexto de la producción del exilio se limita a alusiones anecdóticas o a observaciones que omiten cualquier indagación crítica en la historia de la violencia colonial.<sup>4</sup> Un ejemplo de ello lo brinda *La esfinge mestiza* (1945), crónica etnográfica autobiográfica escrita en prosa por Juan Rejano en los primeros años de su exilio en México. Rejano describe con diminutivos condescendientes al "indio – indito hombre–" desde una tipología esencialista, exotista, como un sujeto incompleto, deficiente, reducido a la ingenuidad de vivir en la sombra de un pasado imposible de recuperar (Rejano 1945: 278). Volveré más adelante sobre este texto.

Pero antes de profundizar en la obra de Rejano, merece la pena ahondar brevemente en otro punto ciego del imaginario cultural del exilio republicano, que ha recibido poca atención hasta ahora y que resulta relevante para el análisis de la producción del poeta comunista, o al menos de una faceta de esta: la representación del mundo oriental en el exilio. En términos generales el proceso de formación del discurso en torno a "Oriente" entiende esta categoría de forma un tanto indiferenciada como un heterónimo genérico que engloba las diversas realidades lingüísticas, culturales e históricas del hemisferio oriental, o bien el término se dirige a una región concreta como subconjunto. Sin pretender ser exhaustivo, propongo una clasificación de tres formas o tendencias paradigmáticas en la producción de imágenes y saberes en torno al Oriente en el exilio español: en primer lugar, la categoría aparece como parte de un discurso de identidad de la nación española, sobre todo en el campo de la historiografía. En segundo lugar, el Oriente opera como una suerte de antítesis de Occidente en las dialécticas de la literatura y

---

<sup>4</sup> Véase Sánchez Cuervo (2022: 68-71).

cultura del exilio. Y, en tercer lugar, lo oriental puede localizarse como un marco de referencia o inspiración formal, sobre todo en el campo de la poesía.

## 2. La imaginación de 'Oriente' en la cultura del exilio republicano: semánticas culturales

Cuando se habla de los elementos orientales en los discursos historiográficos, evidentemente aparecen las investigaciones sobre la presencia musulmana en la península ibérica, que tampoco en el exilio estuvo exenta de controversias acaloradas sobre las implicaciones religiosas, culturales y políticas de la identidad nacional española. La interpretación de Al-Ándalus, en vez de corresponder a una mera descripción de un pasado concluso en el contexto de la Reconquista, alberga connotaciones políticas que pueden clasificarse en función del significado, la cualidad y la funcionalidad de los elementos árabes del respectivo discurso. Resulta sorprendente la amplia diversidad de discursos en el campo de la historiografía del exilio republicano, no sólo en cuanto a sus bases conceptuales, sino también en su ubicación estratégica de lo oriental en relación con otras formas de vida en el Medioevo peninsular, así como la relevancia de este pasado culturalmente híbrido para las construcciones identitarias en un presente en el que el concepto de nación está en crisis.

En su célebre *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (1948) Américo Castro esboza la imagen de una "entidad histórica, humana, integrada por una contextura cristiana-arábica-judía" (1948: 14), es decir, de una convivencia multicultural cuyas huellas "sigue[n] estando ahí" (1948: 635), en la cultura española contemporánea. Es cierto que para Castro la impregnación de la "forma musulmana de la vida" (1948: 273) lleva a que este pueblo sea diferente al resto de la Europa occidental, aunque esta peculiaridad no altera la simetría interna de las unidades culturales que componen 'lo español'. En contraste, Claudio Sánchez-Albornoz en *España y el Islam* (1943) decae precisamente en estas formas de jerarquización, de retóricas de superioridad cultural. Para Sánchez-Albornoz el carácter híbrido de la cultura española es visto como un escollo en el desenvolvimiento teleológico de su historia, como una suerte de defecto que "le han hecho apartado de la ruta de los otros pueblos de Occidente" (1943: 7). Aunque los elementos árabes se consideran constitutivos de la historia y de la identidad españolas, en este texto se degradan como formas abyectas, como contaminaciones de una base cultural aséptica preexistente. Esto se hace especialmente evidente en pasajes en los que al autor le parece importante subrayar que por ello España no es "un país africanizado, enfermo del virus oriental", sino una nación supuestamente heroica que "hubo que sacrificarse como escudo de Europa frente a África" (Sánchez-Albornoz 1943: 43). Estos y otros pasajes, que prefiero no

citar aquí, están saturados de retórica bélica y etnocentrismo, por lo que ofrecen un contrapunto a la construcción de identidad cultural en la obra de Castro.

En segundo lugar, en los debates públicos e intelectuales del exilio, a partir de la segunda posguerra se reflejan también los efectos de los cambios geopolíticos y las políticas culturales de la Guerra Fría. Esto también puede apreciarse en su participación en las actividades culturales del Congreso por la Libertad de la Cultura, plataforma anticomunista financiada por la Agencia Central de Inteligencia estadounidense, o en las actividades de la Internacional Comunista, como veremos más adelante.<sup>5</sup> En lugar de entrar en detalles sobre cómo estas actitudes ideológicas opuestas se manifiestan en producciones culturales en las que el mundo oriental se connota de forma diferente, prefiero subrayar que estas dicotomías a menudo también se subvierten. En *La Agonía de Europa* (1945) de la filósofa liberal y colaboradora habitual de los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, María Zambrano elabora una crítica contundente al pensamiento occidental como maquinaria de violencias epistémicas a la vez que una reivindicación de las culturas de África (1945: 119). El escritor Max Aub asume la compleja tarea de brindar una tercera vía en este conflicto al subrayar repetidamente su creencia "en la cultura –ni oriental, ni occidental– y no sólo en la civilización" (1950: s.p.).<sup>6</sup>

La tercera categoría muestra que el interés por las culturas orientales no sólo se refleja en las obras del exilio como parte de un geo-imaginario cargado políticamente, sino también como una fecunda fuente de inspiración formal estética y poética, a veces más, a veces menos exotizante. En la producción literaria del exilio español se hallan creaciones que superan el hermetismo del sistema intertextual occidental o remiten de forma lúdica a Oriente en el plano formal. Es el caso de los haikus de Ernestina de Champourcín, la inspiración en la cultura védica y taoísta de Emilio Prados en la creación de su *Jardín cerrado* (1946), o en el texto apócrifo *El Diván de Abz-Ul-Agrib* de Juan José Domenchina. Este último texto de un poeta ficticio de Al-Andalus se publicó en México en 1945 con viñetas de la ilustradora Alma Tapia. El prólogo reconstruye la génesis de la traducción del manuscrito basándose en la historia fingida de la familia Thédénant, a partir de cuya traducción del árabe Domenchina supuestamente trasladó la obra al español. La historia de la recepción del libro da testimonio de la eficacia de este juego de falsificación de Domenchina, ya que no fue incluido en las obras completas ni adjudicado al poeta exiliado por las y los especialistas durante años.

La cartografía provisional y heurística de las imágenes e ideas del mundo oriental que se acaba de esbozar da una primera impresión de que, en la cultura del exilio, marcada *sui generis*

<sup>5</sup> Véase el estudio de Glondys (2012).

<sup>6</sup> Para una indagación más detallada en esta posición de Max Aub, véase Schmich (2023: 172-178).

por experiencias de alteridad, se reproducen en calidad y cantidad variables asimetrías culturales y otras estrategias discursivas del discurso orientalista. No obstante, sería inapropiado afirmar que el exilio reproduce de por sí lo que Edward Said ha caracterizado como el "estilo para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" de los sistemas de conocimiento occidentales (1979: 3). Por un lado, porque el exilio intelectual republicano somete a una constante crítica la razón instrumental, las lógicas totalitarias y otros mecanismos de exclusión de la Europa moderna. Y, por otro lado, porque no resulta coherente aplicar la construcción binaria del discurso poscolonial de Said al caso de España, donde el Oriente forma siempre parte de la identidad histórica y cultural.<sup>7</sup> Así lo demuestran los propios estudios de Castro y Sánchez-Albornoz.

Al igual que el *hispanismo*, el *orientalismo* del exilio es el síntoma de un problema general que tienen estas concepciones culturales, que señaló el sociólogo alemán Niklas Luhmann: la semántica cultural implica la objetivación de un colectivo humano demasiado heterogéneo hacia una categoría universal, abstracta y homogeneizadora que además oculta estratégicamente las condiciones históricamente cambiantes de su locus de enunciación.<sup>8</sup> Sin embargo, estas prácticas intelectuales son bien conocidas. Recorren como un hilo conductor la historia intelectual y científica europea y latinoamericana: empezando por la alemana psicología de los pueblos y su búsqueda de un 'espíritu del pueblo' como herencia aparentemente romántica, pasando por la búsqueda de una 'esencia nacional' en la España del *fin-de-siècle* como reafirmación de la nación tras la pérdida de las colonias en 1898, hasta la "etnofilosofía" (Wimmer 2004: 58-62) de lo "mexicano" como discurso de identidad en el campo de las humanidades de México en la primera mitad del siglo XX, y un largo etcétera.

### 3. La "China" de Juan Rejano

#### 3.1. Percepción e historia

Frente a los discursos vistos hasta ahora, que surgen de la imaginación (*phantasia*), recepción (*receptio*) o imitación (*imitatio*) de elementos históricos, culturales o estéticas de origen oriental, es decir, de un interés intercultural mediatizado, el exilio español también dio lugar a una forma específica de literatura de viajes que da testimonio o más bien estiliza las experiencias personales en los espacios geográficos y culturales del hemisferio oriental. Esta literatura de viaje brinda un documento alternativo del interés oriental del exilio republicano y debe entenderse como el resultado de un proceso de producción diferente: una literaturización

<sup>7</sup> Para la construcción de relatos críticos y alternativos de la modernidad en el exilio republicano, véase Sánchez Cuervo (2017) y Balibrea (2007).

<sup>8</sup> Véase Luhmann (1999: 31-54).

de la percepción (*aisthesis*) o memoria (*mnemosýne*) del viaje presupone una distinción entre la "prefiguración" cultural del texto como referencia a una realidad extraliteraria y su "configuración" en el proceso de composición.<sup>9</sup> El mejor ejemplo de estas prácticas literarias del exilio lo ofrece sin duda el *Diario de China* del poeta comunista Juan Rejano, no solo por plasmar las experiencias de un viaje a la China maoísta en octubre de 1959, sino por indagar de forma poética sobre los dispositivos, las posibilidades y los límites de percepción de una cultura ajena en el género de un relato de viaje poético.

En su descripción de los paisajes naturales y urbanos de China, Rejano poetiza el mundo de la experiencia de un yo lírico como sujeto viajero que visita diversos lugares de memoria de la historia contemporánea de la China comunista: una casa en Shanghái donde tuvo lugar el Primer Congreso del Partido Comunista, el yacimiento arqueológico del asentamiento de Banpo o las afueras de la ciudad de Xi'an, donde se hallan los vestigios de la cultura neolítica de Yangshao, entre otros muchos.<sup>10</sup> Llama la atención que el yo lírico no se limite a describir estos lugares como espacios objetivamente dados en el mundo histórico, sino que escenifique los procesos subjetivos de su encuentro intercultural como una experiencia visual, auditiva y táctil: "Yo escucho todavía las pisadas/ del gigante. Lo veo salvar los puentes/ que nunca acaban, bordear abismos,/ escalar cordilleras./ Yo lo veo,/ con la frente en las cimas, construir en el/ fuego" (Rejano 1991: s.p.). Tanto la vinculación semántica como la disposición anafórica de la descripción del acto de percepción ("Yo escucho", "Yo lo veo") subrayan la performatividad de los sentidos del sujeto. Este énfasis en los dispositivos de percepción se subordina a una función testimonial que caracteriza todo el poemario.

La construcción de una subjetividad que se enfrenta al mundo histórico como observador, que reflexiona sobre su propia percepción y que se sumerge en la interioridad de la contemplación es diametralmente opuesta al anonimato de la colectividad que se observa en 'Ellos', primer poema del librito. "No preguntéis su nombre./Son ellos. Los de siempre." (Rejano 1991: s.p.) dice una estrofa que se repite cíclicamente en el poema y que encarna el carácter orgánico de una civilización que se reproduce constantemente, subordinándose a la lógica de una autopoiesis cultural. Mientras que la masa amorfa en las ciencias sociales modernas –desde Le Bon hasta Ortega y Gasset– es degradada a lo amoral, instintivo e ingenuo, la tercera persona plural a la que alude el título del poema crea un contrapunto a esta semántica que la masa suele tener en la historia intelectual de Occidente. Recorre todo el poema un campo semántico que constituye un canon de valores morales que definen este anonimato: "Ocultos y tenaces";

---

<sup>9</sup> Véase Ricœur (1988).

<sup>10</sup> Para una descripción completa de los poemas, incluida una reconstrucción biográfica histórica del viaje de Rejano a China, véase Balcells (2021; 2018).

"Prudentes y leales"; "incansables" (Rejano 1991: s.p.). Me gustaría leer esta evocación de las masas como una crítica marxista a la cultura moderna en el plano temático, cuya perspectiva, sin embargo, se vuelve a introducir por la puerta de atrás a nivel formal por medio de un sujeto poético del todo moderno. Esta ambivalencia plasma la tensión de un cuaderno de viaje de un autor comunista occidental en un país oriental glorificado como utopía.

Sin duda, esta utopía se refleja también en el universo poético de este autor comprometido. Según María Teresa Hernández, la obra de Rejano puede verse como un mundo cerrado que se modula en varios niveles de inmersión y proyección. Mientras que el camino hacia la redención de la historia en el sentido del comunismo "se configura y funda en su lírica como realidad", existe en su poesía una tensión constante entre un *yo* y su "necesidad de llegar al *tú*" como "definitiva tabla de salvación" (Hernández 2006: 486). La poesía de Rejano se configura como un espacio dinámico en el que la intimidad, la historia y la política no solo coexisten de forma independiente, sino que se organizan, funcionan e interactúan entre sí. Esto también se refleja en la diversidad de la producción poética del autor republicano que contiene tanto poemarios más intimistas como *Fidelidad del sueño* (1943) o *El Genil y los olivos* (1944) y *Cantar del vencido* (1954), dedicado a su amada Luisa Carnés, como también obras en las que es palpable su ortodoxia comunista, como *Vispera heroica. Canto a las guerrillas de España* (1947).<sup>11</sup> Para desvelar la mecánica según la cual los ámbitos del *yo* y de la historia entran en contacto, creo que es importante indagar en el discurso temporal decididamente proyectivo y moderno del autor. De las observaciones de Hernández (2006) sobre la obra de Rejano se deduce el diagnóstico de una visión teleológica de la historia que, me parece, se inspira en el materialismo histórico y caracteriza también la relación polar entre el *yo* y su *tú* como otro. La llegada al ansiado *tú*, la revolución de los proletarios en el mundo, la liberación de España de un régimen fascista, todas ellas son, en última instancia, relatos redentores en los que toma forma esta concepción de la historia. En el ensayo con el título 'Deberes de los intelectuales españoles en la hora actual' publicado en la revista *Nuestro Tiempo* en 1950, Rejano elabora una reflexión teórica sobre el concepto de "tradición" que resulta esclarecedora al respecto:

La tradición sólo es valedera cuando es presente, [...]. Es decir, la tradición, bien entendida, es marcha hacia adelante y no bagaje inerte. [...] La cultura debe nutrirse de ella tomando lo que tiene de positivo y recreándola con los materiales que le depara su propio tiempo, y además procurando que no se rompa ni se pierda ese hilo de donde pende el verdadero carácter, la verdadera idiosincrasia de un pueblo, hilo que enlaza el ayer con el hoy, [...], propulsor de mañana. En suma, la tradición, en problemas de cultura, no quiere decir, para

<sup>11</sup> Véase Gijón (2014: 18). Para una breve introducción en la obra del ensayista, editor de revistas e intelectual comprometido Juan Rejano es recomendable la lectura de Aznar Soler (2000: 7-24).

mí, vuelta al pasado, a lo caduco y jubilado, sino utilización de aquellas virtudes que todavía tengan vigencia (Rejano 2000: 247).

Además de la concepción teleológica de la historia, en el sistema de pensamiento de Rejano existe un "hilo que enlaza el ayer con el hoy", de modo que la historia se convierte en una función de la vida presente y en motor del futuro, a cuya dirección, recordemos, aspiran los diferentes elementos en la poesía de Rejano, en la expectativa esperanzada o incluso utópica del tú, la revolución, la salvación. Y este motor es precisamente el constante y, por tanto – debido a criterios subjetivos que no están realmente claros aquí–, el "verdadero" elemento cultural en el desarrollo histórico. Como deja claro este fragmento, para Rejano las dimensiones temporales del pasado, presente y futuro están en una relación dinámica de tensión y no deben considerarse procesos separados o independientes. Esta idea constituye también la premisa del poema 'Chu-Yuan' del *Diario de China*, cuyo título hace referencia al gran poeta de la época de los Reinos Combatientes en el Imperio chino, a quien el yo lírico tiene como mudo interlocutor:

Bajo el palio de otoño, junto al lago del Este  
donde habita la sombra de Chu-Yuan,  
a conversar con ella me detengo en la tarde,  
mientras labra en acero Wuján sus días futuros  
y hay fulgores de oro en la arboleda.

–Tú sabes, oh maestro – le digo  
conmovido –  
que el canto es cuento y que al cantar se canta,  
tal dijo otro poeta de mi patria sangrante.  
Tú contaste las lágrimas más tristes de tu  
pueblo,  
cuando peregrinabas como un viento apacible,  
y por eso tu canto aún tiene en cada aurora  
un amoroso coro de rocío (Rejano 1991: s.p.).

La escena hace referencia a un lugar geográfico concreto, localizable, a saber, la corriente Milvo, al este del lago Dongting, donde, según la leyenda, se suicida el ministro del estado de Chu e ilustre poeta Qū Yuán (340 - 278 a. C.), expulsado de su reino por el príncipe a causa de su disidencia política.<sup>12</sup> Y, sin embargo, a partir de esta poética del instante –entre translucidez caleidoscópica, sonidos acuáticos y olores otoñales– Rejano consigue crear un espacio ideal a través de diversas referencias intertextuales y culturales, en el que se suspende cualquier distancia temporal y espacial. Es este espacio ideal el lugar mítico del exilio; un espacio que solo puede constituirse con el tejido de la palabra poética porque los sujetos que allí se reúnen alivian su dolor de su patria perdida con la ayuda del verso. Aunque provienen de contextos históricos y culturales diferentes, a estos poetas les une el arriba citado "hilo que enlaza el ayer

<sup>12</sup> Véase Balcells (2021: 122).

con el hoy" de una "tradición", la del exilio, que según la lógica de este poema debe entenderse como una tradición transcultural y transgeneracional. Además de Qū Yuán forma parte de esta comunidad imaginaria del exilio también el poeta español Antonio Machado, aquel otro poeta de la "patria sangrante" de Juan Rejano cuyo "canto es cuento", referencia intertextual algo modificada de las *Nuevas Canciones* (1924).<sup>13</sup> El universo poético de los *Diarios de China* contiene, junto a estos viajes en el tiempo al que el yo lírico nos invita a partir de estos lugares de memoria, un componente plenamente contemporáneo.

### 3.2. Políticas de producción

El yo lírico de Juan Rejano se presenta como testigo de un acontecimiento revolucionario en la historia de la humanidad: el así llamado Gran Salto Adelante bajo Mao Zedong. Fruto de la experiencia de este contexto social, el *Diario de China* tiene un tono mucho más solemne y sublime que la literatura de viaje de otros exilados españoles que un año antes, en 1957, aceptaron la invitación de la Asociación China de Escritores, como parte de una iniciativa de la Internacional Comunista. El gobierno chino esperaba que esta estrategia de política cultural difundiera una imagen de progreso en el exterior a través de escritores y artistas ideológicamente afines y de prestigio internacional.<sup>14</sup> Libros como *Andanzas por la nueva China* (2007) de César Arconada o *Sonríe China* (1958), que combina la prosa de María Teresa de León con los dibujos y versos de Rafael Alberti, muestran muchas similitudes en su composición formal y estructural con el *Diario de China*, al margen de su contexto de producción indudablemente propagandístico.

Los capítulos de los tres libros llevan nombres de lugares geográficos concretos, por lo que ofrecen puntos de referencia iniciales para una reconstrucción biográfica del itinerario de estos exiliados por China: "Yenán, la ciudad que no se parece a ninguna", "Pekín, la ciudad de la armonía" o "Sian" se llaman los capítulos de la crónica de Arconada que documenta paisajes urbanos y rurales, costumbres populares, artes tradicionales y monumentos históricos de China. Además de estas similitudes en la construcción espacial, el texto híbrido de Alberti-León muestra otros paralelismos con el *Diario de China*, por ejemplo, en la metáfora del gigante ("El gigante que lloraba ríos", 1958: 50) o la tensión antitética entre distintos ejes temporales y espaciales ("Altos los palacios", "Y a ras de la tierra", 1958: 50) como motivos recurrentes del *Diario de China*. Una diferencia con el poemario de Rejano, sin embargo, consiste en la incorporación de un elemento paratextual en el que el matrimonio expresa sus supuestas

<sup>13</sup> Véase Balcells (2021: 121).

<sup>14</sup> Véase García Ponce (2018: 162).

intenciones artísticas. Y llama la atención cómo tratan de minimizar el contexto evidentemente propagandístico de la producción del libro:

Como no pretendemos convencer a nadie, y es para alegría de nuestro propio corazón para lo que hablamos, iremos discurriendo por estas notas igual que el Huang-Ho que cambió veintiséis veces de curso en su vida de río. [...] Pero, nuestro corazón por delante, el escribir sobre lo que creemos que hemos visto es un placer. [...] Esto es una canción para las gentes que pasan y quieren escuchar sin prejuicios ni cerrazones mentales ni reservas lo que ven dos viajeros al recorrer un país, un gran país tendido hacia el futuro (Alberti / León 1958: 19).

Mientras Alberti y León sienten la necesidad de orientar la percepción de sus lectores en el inicio del texto, la historia editorial de los libros de Arconada y Rejano nos da indicios de los enredos políticos que contribuyeron a que sus literaturas de viaje permanecieran inéditas durante años. Gonzalo Santoja ha reconstruido los intentos fallidos de la edición del manuscrito de *Andanzas por la nueva china* de César Arconada, primero de su exilio en Moscú, tras la ruptura entre las potencias de Rusia y China, y después en editoriales comunistas de París y Buenos Aires.<sup>15</sup> En el caso del *Diario de China*, en cambio, hay numerosos indicios de que los poemas de Juan Rejano, publicados póstumamente en 1991, fueron autocensurados. Además de la "depreciación" general de aquel género de poesía política por parte de la crítica (Hernández 1991: s.p.), una ruptura dentro de la biografía política-intelectual del poeta exiliado en México habla a favor de esta hipótesis.

Mario Martín Gijón ha señalado la diferencia fundamental entre las circunstancias sociales de la República Popular China durante el viaje de Juan Rejano y el de Rafael Alberti y María Teresa de León, que tuvo lugar durante el Movimiento de las Cien Flores. La estancia de Rejano, que se realizó solo un año después, coincide con la Gran Hambruna, que costó millones de vidas, "lo que puede dar idea del esfuerzo para componer esos versos optimistas y explica, seguramente, la decisión final de dejarlos inéditos" (Gijón 2014: 19).<sup>16</sup> Además de esta experiencia *in situ* de una fase represiva del régimen, la biografía política de Rejano había experimentado un punto de inflexión unos años antes, ensombreciendo seguramente también su imagen del comunismo maoísta. Mientras el poeta de Puente Gil había publicado en 1950 en la revista *Nuestra Tiempo* todavía un 'Canto jubilar a Stalin', loa que elogia al dictador ruso con motivo de su septuagésimo aniversario como "¡Capitán proletario!" y "Arquitecto de un mundo de amorosas columnas" (Rejano 2003: 824-826), la aparición del informe secreto de Nikita Jrushchov sobre el culto a la personalidad y los crímenes de Stalin en el marco del XX

<sup>15</sup> Véase Santonja (2017: XV).

<sup>16</sup> Véase también Gijón (2011 y 2017). Me gustaría agradecer a mi querido colega Mario Martín Gijón por poner a mi disposición sus ensayos.

Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en febrero 1956, sacudió la posición del comunismo en el mundo y en sus militantes, entre ellos también Juan Rejano.<sup>17</sup>

Ante el silencio de otros intelectuales comunistas, Juan Rejano decide sacar a la luz su conflicto de conciencia política. Manuel Aznar Soler ha rescatado del Archivo Histórico del Comité Central del Partido Comunista de España una intervención del poeta, en la que, además de cuestionar abiertamente la excesiva veneración al líder soviético, salen a la superficie las implicaciones emocionales de Rejano en esta situación crítica del comunismo global.<sup>18</sup> El discurso puede leerse como un documento histórico de una crisis de fe a nivel político; una crisis que atestigua la capacidad de la ideología de eludir el pragmatismo del cálculo racional convirtiéndose en una cosmovisión que organiza el pensamiento y da sentido a la propia existencia en un sentido pleno. Rejano:

[N]o ha sido fácil para mí llegar a la comprensión, ni, para desentrañarlo, me ha sido dado, como si dejáramos, alcanzar la vía pacífica: he tenido que luchar enconadamente conmigo mismo, y una teoría de tinieblas y relámpagos, contraponiéndose, batallando, ha desfilado por mi intimidad. [...] No puede uno desprenderse con sosiego de veinticinco años de vida política, no puede uno despojarse de lo que ha sido la médula de su existencia misma, como el que se quita el traje, máxime cuando en esta ocasión no era traje sino las entrañas lo que había que mudar. Lo que uno ha creído ciegamente, durante tanto tiempo, con razón o sin ella, con crítica o sin crítica, no puede dejarlo a un lado fríamente (Rejano 2000: 274).

Llama la atención cómo el poeta recurre a un registro lingüístico figurado para describir la dimensión irracional de su lucha interior, en la que el antiguo guía espiritual emerge "desfilando" como un espectro fugaz en un sueño febril; una batalla que se plasma en la estructura de la oración a través de la repetición anafórica de palabras de negación ("[N]o ha sido fácil", "No puede uno", "no puede uno despojarse"). La dimensión corporal de esta crisis indica que un cambio interior para este orador en primera persona significa algo más que una reorganización del universo de actitudes políticas. La "desconversión" implica para Rejano una mutación radical, una suerte de exorcismo de su brújula moral y existencial.

Además de sumergirse en las profundidades de su mundo emocional y transparentar públicamente su crisis personal, otro mecanismo argumentativo de Rejano consiste en una especie de externalización del fenómeno político en cuestión. Aunque asegura que "ha creído ciegamente", intenta eludir su responsabilidad por una adulación desmesurada de Stalin en las filas comunistas: "Y no creáis, camaradas, que yo puedo ser sospechoso en lo que se refiere al culto de la personalidad. Los camaradas que me conocen de muchos años pueden atestiguar sobre mi posición frente a estas perniciosas manifestaciones" (Rejano 2000: 274s).

<sup>17</sup> Véase Gijón (2017).

<sup>18</sup> Véase Aznar Soler (2000: 19).

Muy consciente de que su ya citado 'Canto jubilar a Stalin' está bajo la sospecha no del todo infundada de ser una de "estas perniciosas manifestaciones", intenta explicar retrospectivamente las intenciones de sus 238 versos como una loa que era menos "un ditirambo lírico a él como a la grandeza de la revolución de octubre" (Rejano 2000: 275). Aunque, como sugiere el título del poema, resulta sin duda difícil sostener el argumento de Rejano sobre una base textual, la forma de blanquear las motivaciones de su literatura podría muy bien explicarse como autoprotección psicológica o forma de abordar un trauma político. Pero resulta especialmente complicado identificar a Rejano como un eterno opositor al culto a la personalidad considerando el *Libro de los homenajes* (1961), en el que el autor dedica poemas a Max Aub, Luis Buñuel, Pablo Neruda, Nicolás Guillén y otros intelectuales, publicado por la editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México apenas cinco años después de su intervención ante el Pleno.

### 3.3. Organismos culturales

Otro texto de estos años de exilio de Juan Rejano, que tiene una importancia central para entender los dispositivos de percepción y el concepto de cultura en los *Diarios de China*, es la "crónica menor" titulada *La esfinge mestiza* (1945), que ya se citó al principio de este ensayo. Se trata de una crónica etnográfica sin pretensión de cientificidad que explora la intrahistoria de México a través de las reflexiones de un sujeto autobiográfico basadas en impresiones sobre la arquitectura, lo culinario, el lenguaje, las costumbres y el arte popular del país. Aunque se trate de un texto en prosa, cultivado a lo largo de aproximadamente una década entre México, Córdoba, Yucatán, Juárez, Cuernavaca y otras ciudades, por su carácter testimonial y cronista me hace pensar que Rejano se inspiró en su propio texto a la hora de escribir el *Diario de China*. Llama la atención que, aparte de las prácticas antropológicas que yacen a la base del texto, hay incluso pasajes concretos en los que el autor trabaja con una metafórica semejante. Esto resulta algo sorprendente, ya que Rejano describe dos culturas diferentes. Para ilustrar estas similitudes, me gustaría sugerir aquí la lectura de dos pasajes concisos en contraste. Rejano en *La esfinge mestiza*:

México, como el cuerpo gigantesco, monstruoso, de un niño, crece de día en día. Se advierte cómo le van saliendo, casi repentinamente, pies, brazos, cabezas, por todas partes. No se sabe ya dónde radica la frente y dónde los pies. No se sabe cuándo acabará este crecimiento, ni qué forma tendrá la ciudad dentro de unos años (Rejano 1945: 73).

Y en el ya citado poema 'Ellos' del *Diario de China*:

Ocultos y tenaces  
como raíces mueven

este cuerpo gigante  
que sin límites crece.

[...]

Prudentes y leales  
como la tierra, tienen  
mil brazos incansables,  
mil incansables frentes.

Renacen en las sombras.  
En el combate, vencen (Rejano 1991: s.p.).

No puedo decir con certeza si la metáfora del gigante en ambos casos emerge como reacción individual a la respectiva experiencia intercultural o si funciona como una lámina interpretativa, como una especie de pieza versátil, en el imaginario de Rejano. Lo cierto es que en ambos casos Rejano intenta abarcar una cultura en su conjunto. Es evidente el vocabulario común que el autor usa en ambos casos para rastrear la dinámica inherente de un crecimiento infinito; un crecimiento que nos remite de nuevo a la temporalidad moderna de progreso como marco de referencia fundamental. Seguir el ritmo de este movimiento sucesivo y en aumento significa utilizar formalmente secuencias asindéticas en prosa y trabajar con heptasílabos y encabalgamientos en poesía. Aunque la dinámica interna de este crecimiento orgánico sigue reglas similares en ambas criaturas, es más fácil imaginar al "niño" de la megaciudad en la joven nación mexicana (aún más para cualquiera que haya experimentado alguna vez un aterrizaje en la Ciudad de México): es un cuerpo urbano que se expande y recorre en la periferia.

La diferencia fundamental entre la imagen del gigante mexicano y el chino reside a mi modo de ver en un juego geométrico. Mientras la ciudad mexicana se desplaza en un plano horizontal, con extremos que se pierden en el horizonte (ya no se sabe "dónde radica la frente y dónde los pies"), la imagen de China alberga una dimensión vertical. Aquí el anonimato de la masa del capítulo anterior se pierde bajo la superficie. Es un gigante cuya relojería se mantiene en marcha en la sombra, pero que es más que la suma de sus partes. Esta imagen del cuerpo cultural de China probablemente puede describirse con el concepto botánico y filosófico del rizoma: un cuerpo sin centro que se mantiene como un todo orgánico, cíclico y vital, pero que crece con ramificaciones subterráneas ("Renacen en las sombras"). El repertorio biológico que Rejano utiliza para describir esta muchedumbre amorfa e invisible ("como raíces", "como la tierra") corresponde a un lenguaje metafórico que también se encuentra en su producción ensayística.

En el ya citado texto 'Deberes de los intelectuales españoles en la hora actual' publicado en la revista *Nuestro Tiempo* en 1950, Rejano conceptualiza la cultura como "un organismo, en perpetuo movimiento" que de ningún modo "puede ser una cosa estancada, aislada o muerta, porque entonces entra en putrefacción" (2000: 246). Así, pues, la cultura es una entidad orgánica

en el sentido de que está formada por seres biológicos, y que a un nivel superior funciona como un sistema según leyes biológicas, tanto en su florecimiento como en su proceso de degradación. Sin duda, la construcción de analogías entre organismos biológicos y sociales o culturales forman un motivo recurrente en las humanidades, por ejemplo, en Herbert Spencer. Lo interesante de la obra de Rejano es que los distintos géneros textuales (prosa y poesía) y prácticas culturales (conceptualización y observación) entran en diálogo dinámico y tienden puentes entre la cultura y la naturaleza. Esto se desprende tanto de las 'Canciones Vegetales' de su poemario *Canciones de la Paz* (1955), como de otros versos dispersos por el *Diario de China*. El campo semántico de los cuatro elementos –agua, tierra, aire y fuego– es omnipresente en el poemario, igual que las frecuentes referencias geológicas, climatológicas y paisajísticas en la descripción de los lugares visitados. Sin embargo, la naturaleza nunca supera la función de mera analogía o comparación para ilustrar la dinámica del "organismo cultural".

#### 4. Coda

La poética de los organismos culturales de Rejano nos remite al principio del presente ensayo. Mientras que en sus metáforas culturales el poeta español transforma una observación socio-geográfica en una representación figurativa que reactiva la connotación específicamente orgánica de su imaginario cultural, su poética se aleja de la función decididamente testimonial de otros poemas del *Diario de China*. Al imaginar lo cultural como una totalidad se eclipsan las poetizaciones de los actos de percepción subjetiva del encuentro intercultural. Estas formas eran precisamente un rasgo distintivo de una literatura de viaje que subraya el contacto cultural directo con una cultura ajena en comparación con otras literaturas orientalistas del exilio que se nutren de la imaginación, recepción o imitación de la alteridad. Al igual que los libros de viajes a China de César Arconada y María Teresa de León y Rafael Alberti, el poemario de Juan Rejano ofrece un producto complejo de la literatura oriental en el exilio, no sólo por el componente intercultural, sino también por el carácter propagandístico del documento y la comprensión moderna de la historia que reflejan los poemas.

Este ensayo no ha pretendido responder a esta complejidad, sino de abrir un nuevo campo de investigación, el de las literaturas orientalistas del exilio, centrándose en el entrelazamiento cultural, político e histórico de su faceta productora. La producción de imágenes orientales del exilio en el campo del ensayo, la poesía y la historiografía, ubica el Oriente en una relación antitética con la ideología de Occidente, en una fuente de inspiración formal para la escritura o en un elemento constitutivo de un discurso de identidad cultural nacional. Esta última función es la razón por la que, a mi modo de ver, no parece coherente aplicar los enfoques de la teoría

postcolonial al caso de España. Aunque la crítica al imperialismo sea la base de la teoría de Said, Oriente —si acaso es apropiado usar estas categorías homogeneizadoras— no es, en sentido estricto, una alteridad, sino una parte integral de la cultura, historia e identidad de España. La historicidad de la categoría pone así en juego una diferenciación que permite cuestionar las condiciones previas de las dicotomías geopolíticas entre Oriente y Occidente, por ejemplo, en el contexto de la Guerra Fría. Del mismo modo, el problema del hispanismo del exilio consiste en ignorar la semántica histórica de su propio concepto. Aunque la principal preocupación del exilio consiste en crear una alternativa al discurso de la identidad nacional, ocupado por un régimen totalitario, tiene un punto ciego en la historia del contacto cultural entre América y España, una historia caracterizada por la violencia del imperialismo.

### Bibliografía:

- ALBERTI, Rafael / María Teresa LEÓN (1958): *Sonríe China*. Buenos Aires: Muchnik.
- ARCONADA, César (2007): *Andanzas por la nueva China*. Madrid: Fundación Banco Santander.
- AUB, Max (1950): 'Nota'. En: *Sala de Espera*, tomo II, s.p.
- AZNAR SOLER, Manuel (2000): 'La trayectoria literaria de Juan Rejano'. En: Juan Rejano: *Artículos y ensayos*. Sevilla: Renacimiento, 7-24.
- BALCELLS, José María (2021): 'Juan Rejano y su diario de China'. En: *Encuentros en Catay*, 34, 105-129.
- BALCELLS, José María (2018): 'Juan Rejano: Diario(s) de China'. En: *Ánfora Nova*, 114, 17-19.
- BALIBREA, Mari Paz (2007): *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*. Barcelona: Montesinos.
- CASTRO, Américo (1948): *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.
- DE CHAMPOURCÍN, Ernestina (1967): *Hai-kais espirituales*. México: Finisterre.
- DOMENCHINA, Juan José (1945): *El Diván de Abz-Ul-Agrib*. México: Centauro.
- FABER, Sebastiaan (2017): 'Exilio e Hispanismo'. En: Mari Paz Balibrea (coord.): *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, 69-77.
- FABER, Sebastiaan (2002): 'Contradictions of left-wing hispanismo: The case of Spanish Republicans in exile'. En: *Journal of Spanish Cultural Studies*, 3/2, 165-185.
- GARCÍA PONCE, David (2018): 'La imagen de China en la literatura del exilio y la configuración de un paisaje cultural'. En: *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*, 23, 157-180.
- GUJÓN, Mario Martín (2017): '"Si yo, gloria roja, te pierdo". Autorrepresentación, fidelidad y disidencia en tres poetas comunistas españoles (Rafael Alberti, José Herrera Petere y Juan Rejano)'. En: Antonio Gómez L-Quiñones / Ulrich Winter (eds.): *Cruzar la línea roja. Hacia una arqueología del imaginario comunista ibérico*. Madrid-Fráncfort: Iberoamericana-Vervuert, 109-132.

GIJÓN, Mario Martín (2014): 'Entre fidelidad y disidencia: La idea comunista en Rafael Alberti, Juan Rejano y José Herrera Petere'. En: *Clarín: Revista de nueva literatura*, 109, 13-21.

GIJÓN, Mario Martín (2011): 'Juan Rejano y José Herrera Petere. Las trayectorias divergentes de dos poetas comunistas'. En: María José Porro Herrera / Blas Sánchez Dueñas (eds.): *El exilio literario andaluz de 1939*. Córdoba: Universidad de Córdoba/Fundación Juan Rejano, 223-238.

GLONDYS, Olga (2017): 'El exilio y la Guerra Fría Cultural: el nuevo rapto de Europa'. En: Mari Paz Balibrea (coord.): *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, 587-593.

GLONDYS, Olga (2012): *La guerra fría cultural y el exilio republicano español*. Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura (1953-1965). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

HERNÁNDEZ, María Teresa (2006): 'Literatura y Compromiso en la obra de Juan Rejano'. En: Manuel Aznar Soler (ed.): *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, 485-500.

HERNÁNDEZ, María Teresa (1991): 'Nota a la edición'. En: Juan Rejano: *Diario de China*. Málaga: Rafael Inglada, s.p.

KRAUEL, Javier (2006): 'El problema de España en el exilio: Indagación de una polémica en las páginas de *Realidad* (1947-1949)'. En: Manuel Aznar Soler (ed.): *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*. Sevilla: Renacimiento, 931-938.

KRAUEL, Javier (2004): 'Equívoco hispanismo: notas sobre el exilio republicano y pensamiento reaccionario en el México de los años 1940'. En: *Res publica*, 13-14, 209-218.

LUHMANN, Niklas (1999): 'Kultur als historischer Begriff'. En: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 4*. Fráncfort: Suhrkamp, 31-54.

MORODO, Raúl (1985): *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*. Madrid: Alianza.

REJANO, Juan (2003): *Poesía completa*. Edición, introducción y notas de María Teresa Hernández. Córdoba: Diputación.

REJANO, Juan (2000): *Artículos y ensayos*. Edición, introducción y notas de Manuel Aznar Soler. Sevilla: Renacimiento.

REJANO, Juan (1991): *Diario de China*. Con una nota de edición de María Teresa Hernández. Málaga: Rafael Inglada.

REJANO, Juan (1945): *La esfinge mestiza: crónica menor de México*. México: Leyenda.

RICŒUR, Paul (1988): *Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung*. Munich: Fink.

SAID, Edward (1979): *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1943): *España y el Islam*. Buenos Aires: Sudamericana.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2022): 'La alteridad indígena en la obra filosófica del exilio republicano 1939. Visión y ceguera'. En: Antolín Sánchez Cuervo (ed.): *El otro descubrimiento. El exilio intelectual español de 1939 y su vocación americana*. Nueva York et. al.: Peter Lang.

SÁNCHEZ CUERVO, Antolín (2017): 'El exilio y sus expresiones cosmopolitas: el exilio y la crítica de la razón totalitaria'. En: Mari Paz Balibrea (coord.): *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid: Siglo XXI, 608-625.

SANTONJA, Gonzalo (2017): 'Astudillo, Moscú, Pekín (los caminos del exilio)'. En: César Muñoz Arconada: *Andanzas por la nueva china*. Madrid: Fundación Banco Santander, XIII-XV.

SCHMICH, Niklas (2023): 'Medio y destiempo. Las revistas culturales del exilio español en la Guerra Fría'. En: *Cuadernos Americanos*, 186, 151-181.

WIMMER, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie*. Viena: UTB.

ZAMBRANO, María (1945): *La agonía de Europa*. Buenos Aires: Sudamericana.