

Dossier temático
Modernidad y tradición:
los retos culturales y políticos
del mundo globalizado

La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939*

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO**

Artículo recibido: 28 de febrero de 2014

Artículo aprobado: 12 de mayo de 2014

Doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.01](https://doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.01)

Para citar este artículo: Sánchez Cuervo, A. (2014). La metamorfosis de la hispanidad bajo el exilio español republicano de 1939. *Desafíos*, 26 (2), 17-42. doi: [dx.doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.01](https://doi.org/10.12804/desafios26.02.2014.01)

Resumen

En el marco de una reflexión general sobre los usos y significados del concepto de hispanidad, y sobre los resultados que podría arrojar una hipotética historia de este, se plantea una aproximación a su significación en un contexto particular. Concretamente, el del exilio español republicano de 1939, en el que cabría distinguir tres acepciones: la primera, que alude a una comunidad de cultura y de pensamiento liberales en el amplio sentido del término y de dimensiones iberoamericanas; la segunda, que reparó en sus raíces multiculturales y en la memoria de ellas, y la tercera, la más difusa y también la más crítica y paradójica, que encontró en la condición exiliada, diaspórica y apátrida la vocación profunda de la identidad hispánica, identificada en última instancia con una suerte de alteridad radical.

Palabras clave: *Hispanidad, exilio español republicano, identidad.*

* El presente artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación *El pensamiento del exilio español de 1939 y la construcción de una racionalidad política* (FFI2012-30822), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

** Científico titular, Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España. Correo electrónico: antolin.scuervo@cchs.csic.es

The Metamorphosis of Hispanity Under the Spanish Republican Exile of 1939

Abstract

In the framework of a general discussion about the uses and meanings of the concept of hispanity, and about the results that a hypothetical history of it could bring about, the article proposes an approach to its significance in a particular context. Specially, the context of the Spanish Republican exile of 1939, in which one has to distinguish between three meanings: the first one makes reference to a cultural community and liberal thinking in the broad sense of the term and to Latin American dimensions; the second one is based on multicultural roots and on the memory of them; and the third one – the most diffuse and also most criticized and paradoxical one – found in the condition of exile, diaspora and statelessness the profound calling of Hispanic identity, in turn related with a sort of radical otherness.

Keywords: *Hispanity, spanish republican exile, identity.*

A metamorfose da hispanidade sob o exílio espanhol republicano de 1939

Resumo

No marco de uma reflexão geral sobre os usos e significados do conceito de “hispanidade”, e sobre os resultados que poderia produzir uma hipotética história do mesmo, se expõe uma aproximação a sua significação em um contexto particular. Concretamente, o relativo ao exílio espanhol republicano de 1939, no que caberia distinguir três acepções: a primeira alude a uma comunidade de cultura e de pensamento liberais no amplo sentido do termo e de dimensões ibero-americanas. A segunda reparou em suas raízes multiculturais e na memória das mesmas. A terceira, a mais difusa e também a mais crítica e paradoxal, encontrou na condição exilada, diaspórica e apátrida a vocação profunda da identidade hispânica, identificada em última instância com uma sorte de alteridade radical.

Palavras chave: *Hispanidade, exílio espanhol republicano, identidade.*

La semántica de la hispanidad

El término *hispanidad* tiene unas connotaciones bien conocidas, al menos cuando se emplea en un sentido convencional y quizá algo irreflexivo, atendiendo únicamente a las inercias semánticas que ha generado su uso más extendido y frecuente. De cierta manera, se trata de un término que, fruto ya sea de usos o de abusos, remite en primera instancia a una constelación semántica marcada sobre todo por la visión tradicionalista de la cultura hispánica. En autores como Menéndez Pelayo, Miguel Antonio Caro o Ramiro de Maeztu, esta semántica designaría una especie de *volkegeist* de la cristiandad; es decir, sería la gran expresión colectiva y supranacional de las formas de vida propias de la tradición católica frente a la modernidad protestante, la Ilustración, la secularización, el liberalismo y sus consecuencias. El discurso de la hispanidad, en su acepción más convencional, giraría así en torno la transmisión de una cultura considerada excepcional por su esencia religiosa y su supuesto protagonismo en la civilización occidental, encontrando su épica en la España de los Reyes Católicos y difundiéndose seguidamente en América de una manera providencial, conforme a los contenidos doctrinales del catolicismo hasta conformar una suerte de imperio, no necesariamente político, pero sí, al menos, de carácter cultural.

Desde este punto de vista, el llamado *atraso hispánico* solo sería la expresión distorsionante e ideológica de lo que en realidad sería un singular e incluso superior modo de pensar y de estar en el mundo, de la misma manera que las bondades de la Ilustración disfrazarían un pensamiento más o menos perverso. Consecuentemente, en el marco de este singular modo de ser, la autonomía epistemológica y moral, política y religiosa, propia del sujeto ilustrado o de la razón crítica, quedaría reemplazada por un heroísmo carismático-sacrificial, nostálgico del orden teocrático medieval y heredero del ideal de caballero cristiano. Tal podría ser, a grandes rasgos y sin entrar en innumerables matices, el sentido más convencional de la hispanidad, la cual ofrece múltiples pliegues en función de cada autor, desde concepciones abiertamente reaccionarias o profascistas, como las del Maeztu del *Discurso de la hispanidad* hasta otras, de carácter conservador, que plantean cierta

apertura a la modernidad, aunque siempre ambigua, ecléctica y estratégica, en la línea de un Caro.

Desde esta primera aproximación, la hispanidad sería el núcleo semántico de los relatos tradicionalistas de nación en Iberoamérica o la sustancia de lo que Menéndez Pelayo denominó en 1883, en su correspondencia con Caro, una “nacionalidad literaria” (1957, p. 85) capaz de pervivir y de sobreponerse a la contingencia política del Estado o de legitimarla y reforzarla cuando esta última es afín. Si lo primero, ello permitiría articular un relato identitario alternativo a liberalismos boyantes o “amenazantes”, como los que llegaron a tener una mayor o menor relevancia política en los años anteriores a la Regeneración, en el caso de la Colombia de Caro, o, por esos mismos años, en el horizonte del sexenio democrático español (1868-1874). En ambos casos, esos liberalismos serían identificados como “extranjerezantes” y deudores de los relatos de nación de inspiración ilustrada. Frente a ellos, el relato de la hispanidad, en términos de una nación literaria, pondría el relieve en la cultura clásica grecolatina como matriz civilizadora de Occidente, cuyo legado asumiría la espiritualidad cristiana, previo despojamiento de su decadente paganismo y bajo la custodia de la Iglesia romana.

La amplia dedicación filológica tanto de Caro como de Menéndez Pelayo a dicha cultura, tan palpable en su correspondencia, tendrá esta connotación, como antes la había tenido la obra de Andrés Bello, referencia para ambos. De acuerdo con la interpretación que los dos comparten, la lengua latina encontrará su más legítima herencia en la lengua castellana, cuyo origen es indisociable de la misma configuración del imperio español a costa de la exclusión peninsular de las culturas judía y morisca, y de la dominación en América sobre los lenguajes y las formas de vida indígenas. La excepcionalidad del patrimonio cultural español y su identificación con el catolicismo no excluye por tanto su trascendencia respecto del Estado nacional, la cual empezaría a cumplirse a medida que dicho patrimonio, identificado con algo tan ecuménico como el catolicismo, se extiende hacia América. La grandeza y la expansión imperiales se descubren así como los resortes providenciales de una tradición que pervive en la literatura,

sobreponiéndose así a su contingencia política (Sánchez Cuervo, 2011).

No obstante, la hispanidad, en estos términos, también puede adoptar la forma de un potente y resorte legitimador de las políticas oficiales de un determinado Estado cuando siguen una orientación abiertamente reaccionaria y contrarrevolucionaria. La relación de la hispanidad con el exilio empieza a dibujarse con diafanidad. La hispanidad se descubre ahora como gran emblema de proyectos de Estado generadores de exilios a lo largo de la historia de España. Si aceptamos una noción amplia de *identidad nacional* o que la conciencia de *ser español* comienza a cristalizar bajo el imperio de los Reyes Católicos en torno a una fecha tan significativa como 1492, la experiencia del exilio y otras muchas formas de exclusión sería precisamente una de sus piedras angulares. Como bien es sabido, la integridad —religiosa, política y étnica— es el signo bajo el que se cumple la unificación de los reinos de Castilla y Aragón tras innumerables vacilaciones e inseguridades, de lo que darían cuenta año la expulsión de los judíos, identificados con lo hereje y lo impuro; las inminentes políticas de deportación y concentración de moriscos a lo largo de todo el siglo siguiente, consumadas en los sucesos de 1609, y la no menos inminente prolongación de esta lógica excluyente en América. Desde entonces, la semántica de la hispanidad desempeña un rol ideológico destacado a la hora de legitimar la exclusión de los disidentes, ya sean conversos, erasmistas, librepensadores, afrancesados, ateos, anarquistas o republicanos, unos y otros identificados con la anti-España o con aquello extranjero que hay que negar para preservar la propia identidad.

Todo se complicaría si en lugar de hispanidad habláramos de hispanismo, cuya semántica es mucho más compleja y, sobre todo, más heterogénea, cuya historia conceptual es más amplia y cuya acotación terminológica sería asimismo más equívoca. Y algo muy similar cabría decir del término *hispanoamericanismo*. Incluso si nos limitamos a hablar de hispanidad, esa aproximación rápida y hasta algo rudimentaria que acabamos de esbozar se complicaría progresivamente a medida que profundizáramos en los usos y en las significaciones históricas de este concepto. Bien es cierto que una formulación de referencia como

la del ya mencionado discurso de Maeztu deja lugar a pocas dudas, pero una “historia conceptual” del término, empleando la afortunada expresión de Koselleck, podría descubrirnos una complejidad desconocida y hasta una que otra sorpresa. Ciertamente, la semántica de hispanidad no fue exclusiva de las ideologías reaccionarias, los nacionalismos fascistas y los relatos tradicionalistas, aunque fueran ellos los que, presuntamente, acuñaran el término con su significación más convencional, más conocida o más divulgada. La hispanidad tuvo muy diversas formas y traducciones (Torregroza y Ochoa, 2010) y algunas de ellas se reconocieron como tales en el exilio, en cuanto ligadas a relatos de nación frustrados o anegados, a relatos cuya vigencia solo fue fugaz, a maneras desplazadas de entender la cultura hispánica o a arqueologías diferentes. Una hipotética arqueología de la hispanidad exiliada tendría que revisar, por ejemplo, la compleja significación de *Sepharad* o de la identidad de los judíos expulsos, así como la identidad hispano-árabe de las comunidades moriscas exiliadas, o recorrer los laberintos del erasmismo español.

La hispanidad, término de cuño presuntamente muy posterior a estas experiencias, podría encontrar, sin embargo, en esas identidades importantes claves críticas y genealógicas. Más palpable habría de ser la presencia de este concepto en el horizonte de las revoluciones iberoamericanas de Independencia. Una hispanidad exiliada, en este contexto, nos remitiría a la accidentada experiencia del liberalismo tanto en una orilla como en la otra, de manera un tanto análoga a como lo hará después en los contextos del republicanismo español. El resultado, en todo caso, habría de ser una hispanidad heterodoxa y también equívoca, puesto que a menudo señala identidades que son formas de alteridad, afirma lo negado y niega, por tanto, la negación; y también porque anda por el mundo bajo el estigma de la antinación y la anti-España, para luego ya sea desprenderse de él poniendo en evidencia su contenido ideológico, ya sea metabolizarlo y llevarlo al terreno de la paradoja, apropiándose de su sustancia crítica. Hispanidad, por tanto, con minúsculas y con mayúsculas. Lo primero, porque se trata de una constelación de expresiones más o menos marginales o de una especie de “subhistoria” dentro de una historia mucho más amplia, de relatos y fragmentos que pugnan por expresarse en los

intersticios de una narración más bien hostil. La hispanidad de los exilios se escribe con minúscula, porque es precisamente el resultado, si es que no el residuo, de las narraciones canónicas de ese mismo concepto. Pero también lo segundo, hispanidad con mayúsculas, puesto que permite rastrear significaciones veladas y desplazadas, simbólicas e incluso transgresoras, y por lo tanto más críticas hasta el punto de alterar sustancialmente el sentido de esas narraciones canónicas. Un fragmento recuperado puede poner en duda la totalidad narrativa que se había construido con su ausencia.

No obstante, precisamente porque la relación entre la hispanidad y el exilio es equívoca, la diferencia entre unas concepciones y otras de lo primero, de por sí identificadas por un mismo término, se torna a veces difusa y deja entrever complicidades semánticas, buscadas o no. Contraposiciones tan recurrentes como liberalismo-conservadurismo o ilustración-tradición resultan de hecho insuficientes a la hora de recorrer los laberintos de la hispanidad, en la que también influyen otras tensiones de orden geográfico y geopolítico como casticismo-europeísmo o hispanismo-americanismo, u otras netamente políticas como republicanismo-imperialismo. En este sentido, el liberalismo y el conservadurismo españoles o americanos de inspiración criolla pueden sostener concepciones del hombre y la sociedad bien diferenciadas, pero al mismo tiempo pueden entender la hispanidad en términos similares, bajo el denominador común de la visión amable de la conquista y la colonización, o de la visión paternalista del indio. Asimismo, el republicanismo peninsular puede ser inequívocamente antimperialista en lo político, pero dejar la puerta abierta a un cierto neoimperialismo en lo cultural, o, todo lo contrario, oponerse a cualquier forma de imperialismo, incluida la de tipo cultural.

En la presente contribución apenas trazaremos algunas aproximaciones a un episodio relativamente reciente de esta hipotética historia conceptual de la hispanidad, en general, y de la hispanidad exiliada, en particular, como el que tuvo lugar en el contexto del exilio español republicano de 1939, el mayor de los exilios acaecidos en la historia de España por sus cifras y su significación. De ello ha dado buena cuenta la ingente bibliografía acumulada al respecto entre ediciones de textos,

estudios monográficos, libros, artículos de muy diverso perfil y otros materiales, y su carácter aún insuficiente por lo inagotable de la temática y sus registros, sus cronologías y sus geografías. En todo caso, la relación de este exilio con el discurso de la hispanidad sería en primera instancia tan obvia como la que señalamos inicialmente, pero mucho más escurridiza en algunos de sus pliegues, que son precisamente los que nos proponemos al menos señalar. El discurso reaccionario de la hispanidad, tal y como lo había expresado de forma paradigmática Ramiro de Maeztu en los albores del fascismo español y pocos años antes de la guerra civil, desempeñó sin duda el doble rol ideológico al que anteriormente nos referíamos: aportó material reflexivo para definir una suerte de nacionalidad no ya literaria, sino también cultural y “espiritual”, de inspiración tradicionalista, capaz de sobreponerse a la cultura republicana que apenas empezaba a institucionalizarse en España a comienzos de los años treinta, así como de combatirla; y además contribuyó, prolongando lo anterior, a legitimar el golpe militar que desencadenó la guerra civil y a narrar esta última en términos de una cruzada nacional, a legitimar el Estado entre fascista y clerical instaurado a su término y a subsumir esa cruzada en un relato más amplio y pretencioso que identificaba a la auténtica España con la tradición católica contrarreformista y antiilustrada, de la misma manera que identificaba a sus opositores con la anti-España (González y Limón, 1988). De esta última formaban parte, obviamente, los derrotados de la guerra civil en su conjunto, sin distinción alguna entre la gran variedad de perfiles ideológicos que cabía reconocer entre ellos. El discurso de la hispanidad desempeñó así un notorio papel legitimador en la negación, bajo todas sus formas (exilio, depuración, encarcelamiento, exterminio...) de la España republicana y de sus memorias.

Pero, como ya hemos adelantado, la relación entre hispanidad y exilio que en este caso nos interesa plantear es bien diferente por su condición marginal y disidente, fragmentada y crítica. Una condición debida a que la hispanidad también dio pie a una suerte de contradiscurso que no solo quiso ofrecer otra visión de la identidad hispánica, más o menos acorde con la tradición del hispanismo liberal, sino que también quiso restituir la dignidad del exilio republicano hasta el punto,

en algunos casos, de resignificarlo y de situarlo en el centro de su discurso. Bajo una primera aproximación, esta hispanidad republicana y exiliada, latente y un tanto difusa, podría articularse en función de tres acepciones relativamente diferentes, dispuestas en forma de círculos concéntricos: la primera, y también la más conocida, alude a una comunidad de cultura y de pensamiento “liberales” en el amplio sentido del término y de dimensiones iberoamericanas. La segunda reparó en sus raíces multiculturales y en su memoria. La tercera, la más difusa y también la más crítica y paradójica, encontró en la condición exiliada, diaspórica y apátrida la vocación profunda de la identidad hispánica, identificada en última instancia con una suerte de alteridad radical.

Hispanidad o comunidad liberal de pensamiento

De la primera acepción dieron buena cuenta filósofos como Fernando de los Ríos, Joaquín Xirau y Eduardo Nicol, los dos primeros desde la tradición del krausismo y la Institución Libre de Enseñanza y en los comienzos del exilio, pues ambos fallecieron en la década de los cuarenta; el tercero desde una trayectoria más singular, ligada, aunque lejanamente, a la llamada Escuela de Barcelona —de la que Xirau también procedía— y en un momento posterior, ya en los años sesenta. Sus motivaciones tampoco eran las mismas. De los Ríos y Xirau no eran del todo ajenos a la órbita intelectual de Ortega y Gasset, y si bien no eran orteguianos, ambos militaron en el socialismo (no marxista) y asumieron responsabilidades políticas e institucionales durante los años republicanos. Si Xirau acometió importantes reformas en la Universidad de Barcelona, De los Ríos fue nada menos que ministro de Justicia e impulsó, entre otras muchas medidas reformistas, aquellas orientadas hacia una rectificación histórica (y simbólica) del antisemitismo español, como la concesión de la nacionalidad a las comunidades sefardíes residentes en el extranjero (Rozenberg, 2010, pp. 97-117 y 136-147), o la propia libertad de cultos, tal y como él mismo recordó en 1941 en Nueva York, ya en el exilio, en una conferencia titulada “En torno a la libertad religiosa” (De los Ríos, 1997, pp. 213-215). En el exilio, ambos se refieren a la hispanidad como respuesta, sobre todo, al hispanismo oficial de la España franquista y sus relatos de nación, ligados a una suerte de fascismo clerical. Nicol era más joven que los

anteriores y había luchado activamente durante la Guerra Civil Española, pero no había militado en la política; mientras que su apelación a la hispanidad responde a otras vicisitudes como la creciente influencia del indigenismo en el México en el que se exilió. Su concepción de la filosofía, de talante fenomenológico —al igual que la de Xirau—, aunque desarrollado de una manera heterodoxa y original que incorpora elementos dialécticos e influencias de la razón simbólica de Cassirer, concede un gran peso a nociones como *comunidad*, *alteridad* y *expresión*, y se distancia así, incluso con reflexiva beligerancia, del mundo orteguiano.

Fernando de los Ríos alude a la “hispanidad” en un discurso pronunciado en La Habana, en diciembre de 1938, titulado “Don Quijote vuelve al camino” (1997, pp. 33-44), a propósito de la significación universal de la Guerra Civil Española y de la identificación de la España republicana con los grandes valores de la cultura liberal moderna, mismos que radican en la tradición del humanismo hispánico y que también se habrían proyectado universalmente en el pasado (por ejemplo, durante la invasión napoleónica). Si también tenemos en cuenta otros discursos de esos mismos años como “El moderno socialismo humanista” (1997, pp. 109-145), pronunciado en la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, en Morelia, en junio de 1940, y “Sentido y significación de España” (1997, pp. 342-355), en el Centro Español de México ya en 1945, dicha tradición se distingue sobre todo por el sentido dramático y trágico de la vida, plasmado en el afán utópico, en la expresión exacerbada de la voluntad y del querer, el anhelo impaciente por la encarnación de las ideas en la vida real y en el afán de perpetuación en grandes empresas culturales y políticas. Es decir, en un espíritu fundador que también es “fundidor” o integrador de elementos diversos y heterogéneos, dotado de una especial capacidad asimiladora.

La hispanidad es así, para De los Ríos, la expresión de una “cultura ética hecha carne” o una “cultura quijotesca” (1997, p. 344), misma que habría moldeado su propio pensamiento junto con otras fuentes de inspiración, como el krausismo, el neokantismo y un cierto Marx. De hecho, el “socialismo humanista” que él mismo había desarrollado

años antes en su célebre libro de 1926: *El sentido humanista del socialismo* podría encontrar en ella algunas claves hermenéuticas y referencias históricas relevantes. Tales eran el humanismo de Vives, Vitoria o Suárez; el “socialismo” de Vasco de Quiroga, o un liberalismo, entendido como conciencia del disidente —arraigada en la tolerancia medieval— o como un respeto a la libertad del individuo, de raíces erasmistas, muy distante del liberalismo canónico de la Ilustración y de raíces maquiavélicas, tan ligado a la defensa de la propiedad y a la lógica capitalista.

Joaquín Xirau también empleó el término *hispanidad* y otros como *alma hispánica*, *España originaria*, *comunidad hispana*, *Gran Hispania* o, por supuesto, *mundo hispánico* —mucho más convencional y aséptico— durante esos mismos años. En sus ensayos “Humanismo español (ensayo de interpretación histórica)”, de 1942 (1999, pp. 534-551), e “Integración política de Iberoamérica”, de 1945 (1999, pp. 565-571), sobre todo —sin olvidar otros ensayos breves y sus libros *Manuel B. Cossío y la educación en España*, de 1944 (1999, pp. 3-214), *Vida y obra de Ramón Lull: filosofía y mística*, de 1946 (1999, pp. 215-349)—, planteó a propósito de esa constelación terminológica una tesis análoga a la de De los Ríos. Para Xirau, la semántica de la hispanidad alude al humanismo acrisolado o “espíritu liberal” que, ya en la Edad Media, germina bajo la triple influencia de la herencia grecolatina, el legado judeocristiano y la presencia árabe. Los “hábitos de liberalidad y democracia” generados al amparo de esta triple herencia mediterránea, plasmados en “la más amplia libertad espiritual y religiosa y la igualdad jurídica y social entre los miembros de las diversas creencias” (1999, p. 233), en contraste con la cerrazón y el encastillamiento de Europa, supondrían entonces la piedra angular de toda una tradición que emerge en la obra de Lull y que se prolonga durante siglos en España e Iberoamérica y se caracterizan, sobre todo, por el organicismo: “Si hay en la tierra una constelación humana con fisionomía cierta, esta es sin duda la que constituye el cuerpo de la comunidad hispana”, equivalente a “la unidad orgánica, expresiva, original, múltiple y contradictoria de una persona” (1999, p. 565). El propio Xirau enlazó con esta tradición mediante sus filiaciones krausistas y contribuyó a ella con una concepción fenomenológica en la que lo dado en la conciencia

significa trascendencia en la inmanencia, identidad en la alteridad, extroversión de una intimidad fecundada por la experiencia primaria del amor, o perspectiva entendida como presencia polimórfica latente de una realidad inagotable e interconectada.

Pero esa tradición guardaba, además, una proyección política que pasaba por la realización de tres condiciones indispensables: la renuncia “a toda idea de *imperio*, superioridad o dominio”, y la comunidad de valores, incluidos los indígenas de América; la “instauración de gobiernos liberales y democráticos”, y la “resuelta adopción de la doctrina federal según la cual la extensión del poder se halla en razón inversa de su intensidad y de que solo pertenece a los poderes superiores aquello que es del común interés de todos los círculos subordinados” (1999, p. 568). Xirau esbozaba así un proyecto de integración iberoamericana cuyos antecedentes, según él mismo señalaba, se remontaban a proyectos como el de Bolívar y concepciones jurídicas como la de Vitoria, y por medio del que la “hispanidad” podía encontrar cauces de realización diferentes de los más convencionales.

Nicol reflexiona acerca de la hispanidad posteriormente, en uno de sus libros más controvertidos —y también, quizá, menos representativos—, como *El problema de la filosofía hispánica*, de 1961. Lo hacía por tanto en un contexto diferente de los anteriores, marcado ya no por la guerra y su estela, por la vigencia del totalitarismo o la destrucción de Europa, sino por la efervescencia de la filosofía y del nacionalismo cultural latinoamericanos. No obstante, su uso del término guardaba una connotación organicista semejante a los usos anteriores. Para Nicol, la hispanidad era expresión de un “*ethos* común” (1998, p. 95) a americanos y españoles que se habría ido madurado durante la Conquista hasta consumarse, paradójicamente, bajo las revoluciones de Independencia. Para Nicol, estas últimas habían supuesto una obvia alteración política de las relaciones entre la metrópoli y sus colonias, plasmada en el surgimiento de nuevos Estados-nación, pero no una alteración de la comunidad vital y cultural, de la “comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado” que unos y otros habrían ido construyendo “*conjuntamente* desde el primer contacto” (1998, p. 102).

Aun más, el movimiento emancipador habría insuflado madurez a este elemento común. El viejo vínculo colonial, que Nicol en todo caso no deja de retratar con ingenua arrogancia, obviando la dimensión violenta de la conquista y celebrando la “asimilación” del indígena a la cultura “superior” del europeo mediante un proceso colonizador no imperialista, sino evangelizador, se transforma entonces en un vínculo reflexivo, caracterizado por la interdependencia. La hispanidad alude así a una forma de vida común a España y América inscrita dentro del logos occidental, aunque con una voz propia, disidente de la opresiva modernidad tecnocientífica y pragmático-instrumental dominante.

Si recapitulamos brevemente esta primera y somera aproximación a la hispanidad del exilio republicano de 1939, podemos apreciar algunas notas comunes, aun cuando se dibujan de manera muy general o vaga: organicismo, impronta ética, interculturalismo, tolerancia, humanismo, visión bondadosa de la conquista, rechazo de la modernidad tecnocientífica... En definitiva, aquellos lugares comunes que siempre han identificado al hispanismo liberal. Es decir, si bien cabría rastrear en ella un discurso de la hispanidad, sin duda muy diferente del planteado por el pensamiento reaccionario, y dotado de una mayor profundidad crítica que el hispanismo ligado a las generaciones de 1898 y de 1914, al ir ligada a una reflexión sobre la debacle de la racionalidad moderna en el periodo de entreguerras (Sánchez Cuervo, 2010), se trataría de un discurso que tampoco llega a sobrepasar el tema de las dos Españas o el de la singularidad del humanismo hispánico frente a la cultura instrumental y deshumanizante de la Europa racionalista. Es más, tampoco se pueden obviar sus razones ideológicas y sociológicas. Ideológicas, en el sentido de que esta visión de la hispanidad no dejaba de expresar un cierto nacionalismo cultural, mediante el que la inteligencia exiliada podía compensar e incluso sublimar su derrota y su aislamiento, así como subrayar interesadamente su legitimidad moral y su hegemonía cultural, en cuanto interlocutora de la “auténtica España”, tal y como ha apuntado Sebastián Faber (2002), entre otros, a propósito del exilio en México. Pero también sociológicas, puesto que la memoria cultural de la propia tradición —sobre todo de la más reciente, con la que los propios exiliados entroncaban directamente— permitía a los exiliados rehacer y cohesionar sus identidades rotas y desarraigadas,

si bien a costa, no pocas veces, de un cierto ensimismamiento y una difícil inserción en la sociedad de acogida (Lida, 2009, pp. 67-95).

Hispanidad o memoria pluricultural

La segunda acepción de la hispanidad a que nos estamos refiriendo tiene un carácter arqueológico e historiográfico, esto si se entiende este último término en un sentido poco convencional, como indagación de un origen vital más que como sistematización positiva de datos históricos. Es decir, no tendría las connotaciones apologéticas que sí podrían reconocerse en la acepción anterior, pero no por ello dejaría de estar influenciada por la experiencia del exilio. Me estoy refiriendo, concretamente, a la reflexión de Américo Castro sobre las raíces pluriculturales de la identidad hispánica, que desarrolla una cuestión puntualmente presente en los discursos de la hispanidad de De los Ríos y Xirau como la convivencia medieval.

Castro se refirió en algunos momentos a la hispanidad, siempre bajo la experiencia de un exilio doblemente vivido, en cierto sentido. Exilio, en primer lugar y como es obvio, de la España franquista, en la que Castro no tenía la menor posibilidad de respirar intelectual y, seguramente, tampoco de sobrevivir, dado su compromiso con la República, aun cuando se mostrara crítico con la violencia desatada en ambos bandos durante la guerra y dejara España al poco de iniciarse. Pero exilio, también, de su propia trayectoria intelectual y académica anterior, la cual le había deparado enorme fama y reconocimiento en el mundo del hispanismo, tanto en España como fuera de ella. Castro se había convertido en una de las referencias más brillantes y prometedoras del madrileño Centro de Estudios Históricos, bajo la dirección de Menéndez Pidal, en parte gracias a su novedosa revisión del mundo cervantino en clave renacentista y erasmista, plasmada en su libro de 1925: *El pensamiento de Cervantes*. Sin embargo, tal y como ha mostrado Francisco J. Martín (Castro y Bataillon, 2012, pp. 25-66), al hilo de su propia experiencia del exilio, Castro también se fue desmarcando de la posición estelar que se había ganado anteriormente, en busca de unas interpretaciones más críticas y heterodoxas, que lo van desplazando hacia la periferia del hispanismo. Después de 1939, vida y obra

se entretejen en su personalidad intelectual, arrojando una luz nueva sobre los mismos materiales de su investigación para reinterpretarlos y resignificarlos conforme a dicha experiencia. Castro vive en carne propia los efectos de la intolerancia española y pasa a formar parte de su larga tradición de herejías y exclusiones, identificándose con sus aportaciones y sus formas de vida, preguntándose por aquello que las ha originado y reproducido y buscando las claves de una posible tolerancia perdida.

La guerra y el exilio suponen un punto de inflexión en la trayectoria de Castro y las respuestas a sus nuevas preguntas ya no puede encontrarlas en sus antiguos maestros de la generación de 1914 ni rastrearlas en historiografía nacionalista y erudita propia del canon hispanismo que él mismo había contribuido a edificar. En el exilio y desde este, procede más bien a desmontarlo, en busca de claves genealógicas ocultas o de lo que él mismo denomina a menudo la *vividura* o *morada vital* de los españoles, imperceptible bajo la miopía tanto de las interpretaciones en algún sentido esencialistas como de las positivistas. La realidad histórica no puede concentrarse en ninguna esencia, pero tampoco reducirse a una narración de hechos y, por eso, hay que construirla, que no inventarla, a partir de las huellas, los rastros y los indicios de una forma de vida singular que son esos mismos hechos.

Como es sabido, para Castro la *vividura* o forma de vida hispánica, aquello que define su diferencia —que no atraso— respecto del resto de Europa, reside en la convivencia que cristianos, moros y judíos desarrollaron en el mundo medieval. Un vivir-con y un estar-entre siempre problemático y atravesado por tensiones, contradicciones y acomodos fecundos. Así era y así discurría la vida de los españoles, generando identidades fronterizas, conflictivas y al mismo tiempo mestizas, o alumbrando y experimentando una subjetividad pluricultural que cuando se rompe o de desequilibra solo podrá respirar en el exilio, precisamente. En el prólogo a la primera edición, en 1946, del libro que marca su giro hermenéutico radical, *La realidad histórica de España*, Castro alude a la *hispanidad* en términos de una “especial categoría” que hace “inteligible” el problema de “una entidad histórica, humana, integrada por una contextura cristiano-arábigo-judía, y

en la cual se articulaban (o desarticulaban) esas tres formas de existir” (2004, p. 151). Pluriculturalismo y tensión existencial son, por lo tanto, las notas definitorias fundamentales de lo que Castro también denomina *lo español, alma hispánica o conciencia de humanidad hispánica* (p. 616), la cual empieza a perfilarse a partir del siglo VIII y los siglos siguientes, especialmente el X y el XI, condicionando la evolución posterior de esa forma de vida e impidiendo el nacimiento de una nacionalidad de raigambre occidental al modo europeo. Ciertamente —apunta Castro— poco tendrán que ver con este modo y con su ego abstracto y racional la existencia al modo hispánico, vivida como inseguridad y, por lo tanto, desde el apego a una base vital que se desahoga mediante la angustia creadora; como tensión permanente entre la convivencia y el conflicto de una identidad compleja y alterada, marcada por las creencias más que por las ideas; como un ego integral que se vale del pensamiento y la creación artística para representarse a sí mismo, en términos de vida total y no solo conocimiento y éxito pragmático, y que busca la felicidad en la plenitud trascendente.

En este sentido discurre la forma de vida desplegada por la casta cristiana durante la Reconquista, a medida que subyugue, desdeñe y utilice a las castas árabe y judía, al mismo tiempo que las admira e imita, sin dejar de interactuar con ellas de manera compleja. La hispanidad alude, entonces, no solo a las expresiones aparentes de esa forma de vida dominante, sino también —y sobre todo— a esa complejidad oculta y olvidada que aloja dentro de ella multitud de influencias árabes y judías, y en la que la contradicción convive con la reciprocidad, de la misma manera que el rechazo lo hace con la asimilación. La arqueología castriana incorporaba así a la visión republicana de la hispanidad una cierta dimensión anamnética: la identidad hispánica radicaba en la memoria crítica de sus elementos pluriculturales, cuya omisión narrativa era preciso rectificar.

Hispanidad o simbología de la alteridad

Sin embargo, cabe estrechar aún más el círculo de la hispanidad exiliada y rastrear una nueva acepción del término, más difusa pero también más crítica y penetrante, que parece invertir completamente sus este-

reotipos y usos convencionales. Tal es aquella que encuentra precisamente en el desarraigo mismo y en la experiencia del exilio como tal su principal fuente de inspiración: “[H]e sido exiliada para ser española de un modo más total” (2014, p. 744), decía María Zambrano en este mismo sentido, poco después de su regreso. Se trata, por lo tanto, de una imagen de la hispanidad que no solamente cuestionaba los relatos convencionales de la nación española por sus omisiones y olvidos, sino también el mismo concepto de relato o de identidad nacional como tal. Es decir, en primer lugar, evidencia la ausencia —o presencia insignificante— de la larga tradición de exilios que recorre la historia de España en las narraciones que ha construido la imaginación política oficial, especialmente, como es obvio, la de signo conservador. En este sentido, conecta con la visión castriana de la hispanidad cuando esta rescata la presencia de las culturas árabe y judía en la conformación de la identidad española, pero también con cualquier expresión de esa tradición exiliada.

La genuina hispanidad no es otra, entonces, que la que ha sobrevivido desparramada en esa tradición y que se ha llevado consigo multitud de proyectos de convivencia frustrados. Una hispanidad perdida, hebre y despedazada en multitud de fragmentos, cada uno de los cuales cuestiona la totalidad narrativa que se ha construido sobre el olvido de ellos, un mosaico de heterodoxias irreducibles que asoma tras el tema manido de las dos Españas. ¿Qué significa, por ejemplo, *Sepharad*? ¿Qué entendían los judíos expulsos por *hispanidad* o por *forma hispánica de vida*? ¿Acaso una cultura diaspórica capaz de relativizar cualquier relato de nación, sin perjuicio de asimilarse a unas nacionalidades u otras pero consciente de que la condición humana es irreducible a cualquiera de ellas? La semántica secular del judaísmo y la experiencia histórica del exilio sefardita podría ofrecernos algunas pistas. En el contexto del exilio de 1939, un escritor de origen judío como Max Aub, español nacido en París e hijo de padre alemán, desposeído de su nacionalidad española tras la guerra y acogido en un México en el que, sin embargo, nunca se siente integrado, al que la Embajada de Francia le niega el visado y que tras un viaje a Israel se siente decepcionado, personificó de alguna manera esta condición hispánica profunda, en

sus facetas más desgarradoras y negativas cuando en sus *Diarios* anotaba, en agosto de 1945, lo siguiente:

¡Qué daño no me ha hecho, en nuestro mundo cerrado, el no ser de ninguna parte! El llamarme como me llamo, con nombre y apellido que lo mismo pueden ser de un país que de otro [...] en esta horas de nacionalismo cerrado el haber nacido en París, y ser español, tener padre español nacido en Alemania, madre parisina, pero de origen también alemán, pero de apellido eslavo, y halar con ese acento francés que desgarrar mi castellano, ¡qué daño no me ha hecho! El agnosticismo de mis padres —librepensadores— en un país católico como España, o su prosapia judía, en un país antisemita como Francia, ¡qué disgustos, qué humillaciones no me han acarreado! ¡Qué vergüenzas! Algo de mi fuerza —de mis fuerzas— he sacado para luchar contra tanta ignominia (1998, p. 128).

Pero, en segundo lugar y más allá de la circunstancia hispánica, esta nueva y singular acepción de hispanidad evidencia el reduccionismo esencial de los relatos de nación como tales y su vocación interesada al servicio de las ideologías dominantes. No hay nación que se constituya sin generar exclusiones y exilios, que los relatos y las historiografías oficiales se encarguen luego de omitir, de reducir a la insignificancia o de narrar desde el punto de vista de los vencedores. De ahí el potencial crítico e incluso trasgresor de una noción de hispanidad que se identifique radicalmente con el exilio y que haga de él su patria y su morada, o que lo transforme en diáspora. Hispanidad sería entonces la denominación simbólica de una ciudadanía posnacional e inspirada en el desarraigo, de una comunidad que ha roto el vínculo entre nacimiento y nación, y en la que la alteridad prima sobre la identidad; o de una patria que abandera la condición apátrida del ser humano como tal, en su radical concreción. Sería, en definitiva, una manera simbólica de identificarse con la condición apátrida de los millones de parias que deambularon en la Europa de entreguerras a que se refiere Arendt, a propósito de la crisis del Estado-nación y su deriva hacia el totalitarismo (2010, pp. 385-427), y de devolverles aquello que las naciones les niegan. En ello, más que en las grandezas de la tradición cultural española, radica esa vocación universal de la hispanidad o de

la forma hispánica de vida, de la que tanto se ha hablado. Si algo de universal tiene el español, como decía Stendhal en una cita recogida por Fernando de los Ríos en su ya citado ensayo (1997, p. 342), no sería tanto por la grandeza y sus expresiones culturales y sus gestas civilizadoras como por su identificación con la condición humana en su radical desnudez e intemperie.

En la obra de un poeta emblemático del exilio español republicano de 1939, como León Felipe, entre otras, pueden rastrearse algunos ejemplos de esta imaginación trasgresora de la hispanidad; y no tanto en su célebre y archirrepetido poema “Hay dos Españas”, en el que la España del exilio se lleva la canción y demás, como en otros menos conocidos. Tal es el caso de “Ahora definiré la hispanidad”, contenido en “Sobre mi patria y otras circunstancias”, libro v de *Ganarás la luz* (*biografía, poesía, destino*), publicado en 1943. Aquí la hispanidad se describe precisamente como “un reino sin espadas ni banderas”, “un reino sin cetro”, “un anhelo sin raíces ni piedras, un anhelo que vivirá en la historia sin historia”, y del que “[c]uando se muera España para siempre, quedará un ademán en la luz y en el aire... un gesto...”, pues “Hispanidad será aquel gesto vencido, apasionado y loco del hidalgo manchego”, y de ella hablará “la historia cuando todos los españoles se hayan muerto” (León, 2004, p. 503).

Por lo tanto, esta hispanidad designa una manera de estar en el mundo, ajena a cualquier emblema nacional y de poder, e incluso incompatible con ello, identificada con el desarraigo, la agonía y aquello que no ha sido recogido por la historia —es decir, con el pasado arrojado al olvido—. Y, por supuesto, identificada también con la voluntad y el fracaso quijotescos, los cuales aparecen a menudo en la poesía de León Felipe, siempre con una connotación justiciera. Así lo hacen en “Don Quijote no es una entelequia”, incluido en *El payaso de las bofetadas y el pescador de caña*, de 1938, donde “Don Quijote no es más que la España legítima, viva y actual”, “el loco de la justicia”, “un clown” o “el payaso de las bofetadas”, mismo que desafía “con una lanza rota toda la maquinaria bélica del mundo”, que grita “pidiendo justicia en los tribunales de Ginebra” y “que cae y se levanta una vez, diez veces, cien veces, mil veces, con la palabra *justicia* en la boca” (León, 2004, p. 223).

La hispanidad, como una suerte de continente apátrida, recorre también, obviamente, *Español del éxodo y del llanto* (1939). En el conocido poema “Español”, concretamente, leemos lo siguiente:

Español del éxodo de ayer
 Y español del éxodo de hoy:
 Te salvarás como hombre
 Pero no como español.
 No tienes patria ni tribu. Si puedes,
 Hunde tus raíces y tus sueños
 En la lluvia ecuménica del sol.
 Y yérguete... ¡Yérguete!,
 Que tal vez el hombre de este tiempo
 Es el hombre movable de la luz,
 Del éxodo y del viento (León, 2004, p. 302).

Una semántica muy semejante puede apreciarse en el poemario de 1965: *¡Ob, este viejo y roto violín!*, de nuevo en un poema titulado “Español”, donde este término se identifica con la perdición, la ruina, la derrota, el estoicismo senequista y también el sueño de un gitano que cuando piensa que aún tiene que vivir, tiende la manta en el suelo y se jarta de dormir, y que cuando a su pesar despierta, observa que es “el último piojo de la Historia” y que ha perdido todo para ganarlo todo (León, 2004, p. 779). También en el poema siguiente, “El español desconocido”, inspirado en el “Retrato de un caballero anónimo” del Greco, caballero que su propio autor no sabe cómo se llama —es decir, carece de identidad— ni figura en ninguna historia de la pintura, española o universal, “no tiene fe de bautismo” y presenta una cabeza anónima, en silencio y llena de luz, con ojos que ven y oyen, y nariz judaica. Un caballero al que no conocen en España pero que refleja “una sustancia española”, pertenece a la estirpe de los “Grandes Hospicianos” y es nada menos que “La Gran España”. También, finalmente, en “Ante el Guernica de Picasso”, incluido en *Rocinante*, publicado en 1969, donde “España es solo un signo, un signo oscuro y perdido, en el lienzo, en la piedra, en el aire, en el viento”, escrito con “el lenguaje de los muertos” (2004, p. 949).

Se trata solo de algunos ejemplos que invitan a rastrear la imaginación trasgresora de la hispanidad dispersa en los exilios, en el doble sentido anteriormente apuntado: como denominación poética de los valores personificados en la España derrotada y exiliada de 1939, y también como símbolo de la condición humana en su plenitud desarraigada, peregrina, sin patria, nombre ni historia, que cuestiona patrias, nombres e historias.

Pero si León Felipe hizo del exilio una de las grandes fuentes de inspiración de su poesía, María Zambrano hizo lo propio con su filosofía. Entre el poeta y la pensadora hubo siempre una gran afinidad, que puede apreciarse a propósito del problema y la significación de España. En el caso de Zambrano, la reflexión sobre la identidad cultural española, entendida como una forma íntima de ser que se ha ido moldeando históricamente, y la reflexión sobre la guerra y el exilio, entendido a su vez de una manera compleja y plural, a menudo metafórica, constituyen dos hilos conductores de su pensamiento, los cuales se tocan y entrecruzan en numerosos momentos y lugares, desde sus escritos de la guerra civil hasta sus artículos del regreso en los años ochenta, pasando por *Pensamiento y poesía en la vida española*, *España, sueño y verdad* y multitud de ensayos breves sobre sus maestros Machado, Unamuno y Ortega, poetas contemporáneos como Emilio Prados y Luis Cernuda —además del propio León Felipe—, o clásicos como Cervantes y Galdós. Lo cierto es que a Zambrano nunca pareció interesarle el término *hispanidad*, pero una cierta —y siempre densa— semántica de lo hispánico o de la cultura española está muy presente en su obra hasta el punto de encontrar en ella multitud de referencias y de fuentes de inspiración de lo que será su “razón poética”.

No es casual que Zambrano emplee por primera vez este término en plena guerra civil, en el epílogo a la antología de poetas chilenos *Madre España* (1937, p. 96), que ella misma preparó durante su corta pero fecunda estancia en Chile, entre 1936 y 1937. Hay en su obra una conexión esencial entre su singular manera de entender la filosofía, a la manera de una “razón poética”, y la experiencia de la guerra, el compromiso político y el problema de España, tan reavivado en aquellos años también por su significación europea justo en los años previos

a la segunda guerra mundial. Sus dos primeros libros del exilio, *Filosofía y poesía* y el ya citado *Pensamiento y poesía en la vida española*, ambos publicados en México, en 1939, daban cuenta de esta complicidad. Si el primero de ellos planteaba un primer desarrollo de la síntesis zambrana entre filosofía y poesía, frustrada en Occidente desde Platón y con la que se pretende recrear el maltrecho humanismo occidental a partir de sus intuiciones originarias, el segundo rastreaba algunas fuentes primordiales de inspiración en el “realismo” y “materialismo” españoles, entendiendo por ambos términos una disposición admirativa de apego vehemente e incluso de adoración a la materialidad concreta y palpitante de la vida, libre de abstracciones y reduccionismos conceptuales, esquiva de la exigencia teórica. O, sencillamente, un “conocimiento poético” (Zambrano, 2004, p. 155) de la realidad.

Esa manera “raciopoética” de entender la realidad identifica para Zambrano la auténtica tradición cultural española, la cual tendría sin embargo un carácter más bien velado y discontinuo, fragmentado y fracasado como la voluntad misma del Quijote; incomprendido por la España petrificada del tradicionalismo, pero también por la inteligencia liberal, siempre tan distante de la genuina vida del pueblo; alejado tanto de la España oficial como de la cultura canónica europea. En definitiva, se trata de una tradición “subhistórica” y en algún sentido “exiliada”, como la que a juicio de Zambrano respira en muchos personajes de Galdós; una especie de nacionalidad cultural sin Estadonación, pero no porque sea superior o trascendente a este último al modo de la hispanidad tradicionalista, sino porque siempre ha permanecido excluida de los relatos de nación que se han construido desde la esfera del Estado.

Precisamente esa tradición es la que, según Zambrano, emergió de las profundidades con el proyecto republicano de 1931 y la que mayormente dignifica, de hecho, a este último. En la primera parte de su ensayo autobiográfico de 1953 e inédito durante tres décadas *Delirio y destino. Los veinte años de una española*, Zambrano evocaba el advenimiento republicano en términos de un momento “auroral”, en el que se desahogaban tiempos no vividos y se alumbraba “una historia verdadera” (2014, p. 998). Es decir, entre una idealización inevitable y el

testimonio de una realización innegable, la experiencia republicana se habría significado no solo en la incorporación de España a la modernidad y de consumación de una ilustración pendiente, tal y como lo ha narrado siempre la historia científica, sino también en la resolución de aquellos nudos y conflictos que habían congestionado la historia de España, reducida durante siglos a una suerte de inercia o de pulso muerto y llevada ahora a su claridad en un instante de lucidez. Ese instante significó para Zambrano el alumbramiento fugaz, trágico y rápidamente ahogado en sangre, de lo más profundo de la identidad hispánica, y también la expresión de su diferencia en medio de una Europa hostil, cuya ilustración barbarizada contribuyó decisivamente, de hecho, al fracaso de ese alumbramiento.

Pero no olvidemos, para concluir, que en Zambrano la semántica del exilio impregna todos los lugares de la identidad hispánica, si es que no de todo su pensamiento en general. La razón poética esconde una dimensión apátrida que se hace visible en múltiples lugares y momentos de la obra de Zambrano, y algunos de ellos tienen mucho que ver con lo que ella entiende por “España”, una realidad histórica diferente, una tradición desplazada y, de alguna manera, también una denominación simbólica del desarraigo como forma de existencia. Por eso decía Zambrano que había sido exiliada para ser española de una manera más total. Para ella el exilio, en cuya pluralidad de registros y significados no podemos detenernos ahora, es una morada y una patria. El exiliado —dirá en su libro póstumo *Los bienaventurados* en unos términos que, pese a su textura poética y en algunos momentos críptica, no dejan de recordar a la figura del apátrida de la que tanto hablara Hannah Arendt— se ha desprendido de todo y hasta el firmamento parece haberse retirado de su alrededor, ha perdido las mediaciones que le vinculaban con su mundo y vive en la intemperie hasta el punto de “[n]o ser nadie”, ni siquiera “un mendigo” (Zambrano, 2003, p. 36).

Camina así entre escombros, de destierro en destierro, “muriendo, desposeyéndose, desarraigándose” en cada uno de ellos. “Y así se encamina, se reitera su salida del lugar inicial, de su patria y de cada posible patria, dejándose a veces la capa al huir de la seducción de una patria que se le ofrece”; huyendo siempre “de un dónde, de un lugar

que sea el suyo”, para “quedarse tan solo allí donde pueda agonizar libremente” (Zambrano, 2003, p. 36). Un “allí” que es, paradójicamente, el lugar del exilio mismo, transformado en una especie de patria universal, en una patria con mayúsculas o una “patria verdadera” (p. 43) que emerge en medio del desierto o del océano, y cuya sustancia es, precisamente, la diáspora. En “El exilio, alba interrumpida”, uno de sus artículos del regreso, Zambrano es más explícita:

El exilio, por tanto, ha sido ante todo, y más que nada, diáspora: los amigos perdidos, las ocasiones frustradas, el intento siempre abierto de una nueva patria que las abraza a todas. Y esto es lo que se me ha impuesto inclusive ahora que estoy en el centro de España, lo que quisiera es que todos los hombres estuviesen en el centro de una patria común.

La derrota que dio origen al exilio mío y de millones de gentes inclusive durante muchos años fue, ya lo he dicho, diáspora; no se sabía dónde estaba nadie, a veces entre la niebla se los encontraba, a veces aparecían con una forma distinta: eran los nuevos amigos, eran los jóvenes no nacidos, eran los todavía por nacer, porque eso es lo que sucede con toda alba interrumpida. De ahí que mi ferviente voto, ofrenda, es que no se repita, que no se repita más la guerra civil en parte alguna del mundo, que los hombres encuentren una patria común que, sin dejar de ser patria y singularmente suya, sea al par de todos los hombres. (2014, p. 745)

En realidad, con su visión diaspórica del exilio, Zambrano sugiere una nueva concepción de la ciudadanía, liberada del vínculo con la sangre y la tierra, e inspirada en la marginalidad y la negación generadas por la ciudadanía convencional, así como en la memoria de sus exclusiones. Desde la diáspora —apunta en este sentido Reyes Mate (2013, pp. 182-204)—, el exilio se convierte en una forma de existencia que hace suya y universaliza la traducción judía de la tierra prometida por universalidad, transformando la relación material con la sangre y la tierra en una relación simbólica. La tierra ya no es entonces una patria concreta, sino el mundo; mientras que la sangre ya no es un elemento biológico (biopolítico), sino una metáfora de la vida que ya no merece

ser sacrificada por ninguna tierra en particular. Se puede, por lo tanto, pertenecer a una o varias patrias, sin llegar a identificarse completamente con ninguna de ellas y sin renunciar a esa reserva simbólica. La “hispanidad” o algo parecido a ella expresa, en este sentido, la centralidad de esa reserva. Entre la trasgresión y la sublimación, el exilio como patria sería la realización culminante de la identidad hispánica.

Referencias

- Arendt, H. (2010). *Los orígenes del totalitarismo*. Prólogo de Salvador Giner. Madrid: Alianza.
- Aub, M. (1998). *Diarios (1939-1972)*. Barcelona: Alba.
- Castro, A. (2004). *Obra reunida III. España en su historia: ensayos sobre historia y literatura*. Madrid: Trotta.
- Castro, A. y Bataillon, M. (2012). *Epistolario*. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Xavier Zubiri.
- De los Ríos, F. (1997). *Obras completas V: Escritos guerra civil y exilio*. Madrid: Fundación Caja de Madrid-Barcelona: Anthropos.
- Faber, S. (2002). *Exile and cultural hegemony: Spanish intellectuals in Mexico, 1939-1975*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- González Calleja, E. y Limón Nevado, F. (1988). *La hispanidad como instrumento de combate: raza e imperio en la prensa franquista durante la guerra civil española*. Madrid: CSIC.
- León, F. (2004). *Poesías completas*. Madrid: Visor.
- Lida, C. (2009). *Caleidoscopio del exilio: actores, memoria, identidades*. México: El Colegio de México.
- Mate, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
- Menéndez Pelayo, M. (1957). *Menéndez Pelayo en Colombia: homenaje del Instituto Colombiano de Cultura Hispánica al eminente polígrafo de la hispanidad con motivo del centenario de su nacimiento*. Bogotá: Kelly.
- Nicol, E. (1961). *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid: Tecnos.
- Nicol, E. (1998). *El problema de la filosofía hispánica*. México: FCE.
- Rozenberg, D. (2010). *La España contemporánea y la cuestión judía*. Madrid: Casa Sefarad-Israel-Marcial Pons.
- Sánchez Cuervo, A. (2010). Tentativas filosóficas del exilio español en México ante la crisis de la razón occidental. En J. Labastida y V. Aréchiga (Coords.), *Identidad y diferencia* (vol. 2, pp. 287-301). México: Siglo XXI.

- Sánchez Cuervo, A. (2011). La correspondencia entre Miguel A. Caro y Marcelino Menéndez Pelayo: en torno a la invención conservadora de una nación literaria. *Estudios de Literatura Colombiana* (Medellín), 29, 81-98.
- Torregroza, E. J. y Ochoa, P. (Eds.), (2010). *Formas de hispanidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Xirau, J. (1999). *Obras completas. II: escritos sobre educación y sobre el humanismo hispánico*. Madrid: Fundación Caja de Madrid-Barcelona: Anthropos.
- Zambrano, M. (1937). *Madre España*. Santiago de Chile: Panorama.
- Zambrano, M. (2003). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
- Zambrano, M. (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Zambrano, M. (2014). *Obras completas. VI. Escritos autobiográficos: Delirios. Poemas (1928-1990). Delirio y destino (1952)*. Madrid: Galaxia Gutenberg.