

ISSN: 0210-7287

DOI: <https://doi.org/10.14201/16162024145169>

TRAUMA Y TRADICIÓN. EL DESAFÍO DE LAS GENEALOGÍAS LITERARIAS TRAS EL EXILIO Y LA SHOAH*

Trauma and Tradition. The Challenge of Literary Genealogies after Exile and the Shoah

Linda MAEDING

Profesora Contratada Doctora

Universidad Complutense de Madrid

lmaeding@ucm.es

Recibido: 10/06/2024; Aceptado: 24/07/2024; Publicado: 29/11/2024

Ref. Bibl. LINDA MAEDING. TRAUMA Y TRADICIÓN. EL DESAFÍO DE LAS GENEALOGÍAS LITERARIAS TRAS EL EXILIO Y LA SHOAH. *1616: Anuario de Literatura Comparada*, 14 (2024), 51-69.

RESUMEN: Trauma y tradición son dos conceptos con los que toda literatura del exilio y de la Shoah debe confrontarse –por la naturaleza violenta de las condiciones históricas que son su razón de ser y por la orfandad cultural implicada–. Suponen así serios desafíos para sus autores y autoras. Esta problemática se agudiza en los intentos del exilio español y alemán de inscribirse en una tradición literaria que otorgue un pasado a la propia ubicación extraterritorial. La marcada tendencia de la literatura del exilio y de los supervivientes hacia una escritura memorística se puede vincular así con la difícil relación entre trauma histórico y tradición literaria. Para afrontar esta temática, mi contribución examina una serie de genealogías literarias en textos alemanes y españoles, elaboradas a partir de las experiencias traumáticas de los años 1930 y 1940 con el fin de resignificar la propia producción literaria.

* Este artículo fue elaborado en el marco del proyecto de la German Research Foundation (DFG) n.º 404354183.

Palabras clave: literatura del exilio; genealogía literaria; diáspora; memoria; exclusión.

ABSTRACT: Trauma and tradition are two concepts with which literatures of exile and of the Shoah must confront themselves – because of the violent nature of the historical conditions that are their very *raison d'être* and because of the cultural orphanhood involved. They thus pose serious challenges for their authors. This problem is exacerbated in the attempts of Spanish and German exiles to inscribe themselves in a literary tradition that gives a past to their own extraterritorial location. The marked tendency of exile and survivor literature towards a memoiristic writing can thus be linked to the difficult relationship between historical trauma and literary tradition. To address this issue, my contribution examines a series of literary genealogies in German and Spanish texts, elaborated from the traumatic experiences of the 1930s and 1940s in order to resignify one's own literary production.

Key words: exile literature; literary genealogy; diaspora; memory; exclusion.

... sin hijo que te busque, como a Ulises,
sin Ítaca que guarde y sin Penélope.
Luis Cernuda: *Peregrino*

1. INTRODUCCIÓN

En su poema «Besuch bei den verbannten Dichtern» [«Visita a los poetas desterrados»], el escritor alemán Bertolt Brecht, huido de los nacionalsocialistas, narra un sueño en el que un álter ego suyo entra en una cabaña habitada por famosos poetas desterrados de distintas épocas y lenguas tales como Ovidio, Villon, Voltaire o Heine. El poema termina con el momento en el que los presentes empalidecen al ser nombrados los olvidados, aquellos que no solo sufrieron la destrucción física, sino también la de sus obras (Emmerich y Heil 2004, 230-231). El poema tematiza y conecta varios de los aspectos de los que se ocupa el presente artículo: el trauma (codificado en el poema mediante la referencia al «erblassen» [«palidecer»] en el último verso), el vínculo buscado con una determinada genealogía literaria (la de los poetas desterrados a lo largo de la historia) y la vertiente autobiográfica (personificada en el álter ego) como eje transversal.

Tanto el exilio alemán después de 1933 como el exilio español después de 1939 han generado una profusa literatura autobiográfica. Muchos de los escritos que forman parte de este amplio corpus son memorias, novelas o

poemas centrados en los años de guerras, huidas y retornos fallidos. Aquí también debemos incluir, más allá del exilio en su sentido estricto, la literatura generada por las víctimas supervivientes del periodo que abarca desde la Guerra Civil hasta la Shoah. A partir de la sólida investigación existente sobre esta literatura tanto en lengua alemana como en lengua española, podemos confirmar que la ficción de un Yo íntegro ha sido tan solo una vía minoritaria para hacer frente a experiencias desintegradoras e incluso traumáticas como lo son las generadas por el exilio. La experiencia de la pérdida es sin duda una de las más destacadas¹. Afirma Francisco Caudet (1998, 39) que «[l]a literatura, convertida en expresión de la traumática experiencia de haber perdido las raíces, se sirvió, en efecto, profusamente de la memoria, un mecanismo o artificio generador de estructuras discursivas, en cualesquiera de los géneros y modalidades».

El auge de las escrituras autobiográficas en el exilio, que responde a la necesidad psíquica y social, individual y colectiva, de narrar unos acontecimientos de crisis máxima para el sujeto y la sociedad, forma tan solo el punto de partida de mi contribución. Una y otra vez la literatura autobiográfica del exilio se muestra como una escritura dañada que se enfrenta con la cesura fundacional del antes y del después de la huida. A pesar de que la memoria, como principio estructurador, es inherente al género, el exiliado tiene además que encontrar un modo de confrontarse con la ruptura causada por la expulsión de la comunidad, de cuyos marcos sociales depende, según Maurice Halbwachs, la memoria individual y, en muchos casos, tiene que poner entre paréntesis la vida vivida hasta ese momento. La fiabilidad de la memoria entonces se vuelve un asunto problemático y cuestionable, en tanto que los exiliados ya no pueden considerarse partícipes de la memoria colectiva de su nación. El efecto parece paradójico: dentro de la indiscutible preponderancia de la memoria como tema y canal de la literatura del exilio, se constata una agudísima crisis de la memoria (Maeding 2010, 305 y 307).

Esta problemática, aparentemente contradictoria, se agudiza en los intentos de escritores exiliados, españoles y alemanes, de inscribirse en una tradición

1. En el caso de los estudios del exilio en lengua alemana, en los últimos años se está enfatizando cada vez más la productividad del exilio (incluso como motor que genera una tradición de la que tiran hoy en día los autores refugiados contemporáneos) en lugar de concentrarse en la retrospectiva. Para superar el *topos* de la pérdida, percibido a veces como estéril, se hace hincapié en la asimilación de los exiliados en sus países de acogida o en la dimensión transcultural de la experiencia del exilio (ver para estas perspectivas más recientes en la investigación del exilio el tomo de Bischoff y Komfort-Hein 2013). Por muy necesaria que sea esta ampliación de miradas, sería contraproducente, a mi modo de ver, desdibujar el carácter de pérdida que el exilio entrañó para muchos, tanto españoles como germanoparlantes.

literaria que legitime y otorgue un pasado a la propia ubicación extraterritorial, y es aquí donde incide el presente trabajo. En él me propongo sacar a luz una serie de genealogías literarias imaginadas en textos escritos por exiliados españoles y alemanes, aspirando a explicitar cómo se articula una misma temática en textos de diversos géneros y formatos. En concreto, examinaré un corpus variado de literatura autobiográfica consistente en discursos, ensayos y poemas de Max Aub, Rafael Alberti, Anna Seghers e Ilse Aichinger.

En primer lugar, voy a esbozar el marco teórico en el que sitúo mi análisis literario, a saber, la relación entre la memoria autobiográfica y el trauma histórico del exilio, para añadir a este nexo el elemento de las genealogías literarias elaboradas por los propios autores. A pesar de que la problemática de los cánones es un tema debatido en la investigación, se ha prestado menos atención a la construcción de estas genealogías imaginadas en los textos. Un enfoque procedente de la literatura comparada, que es el que aplico en el presente trabajo, está particularmente indicado para trazarlas. Después de haber establecido el marco teórico, me concentraré en los textos literarios y los motivos genealógicos que aparecen en ellos, detectando los paralelismos y también diferencias, y para indagar en las funciones que estas genealogías literarias adquieren en su contexto histórico.

2. CONTRARRESTANDO EL TRAUMA DEL BORRADO

Es un lugar común de los estudios sobre el trauma que el acontecimiento traumático no puede convertirse en una narración que se deje integrar en una historia del pasado². El trauma, entendido como una herida no cicatrizada, impide la identificación, lo cual dificulta también la conexión con la tradición. Así, el trauma señala a su vez una crisis de representación según Aleida Assmann. La única forma de presencia es su ausencia, violando de esta forma las leyes de la memoria: así, la ausencia o el vacío es, por decirlo de manera paradójica, el modo de presencia latente³ del trauma (Aleida Assmann 1999, 259).

El trauma y la memoria están en una relación paradójica entre sí: el trauma es visto clásicamente como una especie de memoria negativa, un vacío dejado por las heridas, que deja huellas masivas en la memoria y afecta a

2. Véase como paradigmático para este argumento el estudio de Caruth 1996.

3. En otro lugar, Assmann habla de su «presencia persistente» (1999, 36). No indagaré aquí en las llamadas de atención sobre los peligros de instrumentalizar el concepto de trauma y de su conversión en un fantasma de ilegibilidad, aplicado, por ejemplo, al discurso alemán sobre la memoria del Tercer Reich (véase sobre el fantasma del trauma Weinberg 1999).

la estructura del recordar y del narrar precisamente a través de su «inefabilidad». (Mahlke, Reinstädler y Spiller 2020, 8)

Siendo así, surgen serios desafíos para las literaturas del exilio por la dificultad de articular y representar ese vacío. ¿Cómo hacer manifiesto en la escritura el trauma colectivo de la guerra, de la huida y de la exclusión de la comunidad nacional?, ¿de qué forma incorporar el trauma en la memoria escrita de la propia vida y época²⁴. Estas preguntas han suscitado una intensa actividad investigadora en las últimas décadas, primero enfocada en la literatura creada a partir de la Shoah, pero también y de manera creciente respecto a los exilios. Mi interés se dirige hacia las contraimágenes que los autores idearon para contrarrestar ese vacío. Veremos cómo estas imágenes, las genealogías literarias que elaboraron para sustentar su desgarrada situación como escritores, nos ayudan a trazar la particular ubicación ambivalente de la literatura del exilio. Con mucho acierto, Gómez López-Quiñones (2022) ha defendido recientemente que el exilio español no es integrable ni en un paradigma nacional(ista) ni en uno cosmopolita que celebraría su estatus extraterritorial, y no lo es precisamente por esa posición liminal que ocupa.

En el caso de los exilios, el intento está en superar la brecha entre dentro y fuera, inclusión y exclusión, entre habitar la patria y el asilo. Recordemos que, según las palabras frecuentemente citadas de Edward Said en su breve texto sobre el significado del exilio, este es un estado de ser discontinuo. Desde su exilio brasileño, Stefan Zweig formuló décadas antes del teórico Said los efectos de la expulsión sobre el mismo sentido de temporalidad: entre el ayer, el hoy y el mañana, escribe en su autobiografía publicada póstumamente en 1942, *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers* [*El mundo de ayer. Memorias de un europeo*], se han cortado todos los puentes (1988, 9). Su pesimismo es fruto de la sensación de no poder integrar la experiencia del exilio en la construcción del propio Yo. Esta misma experiencia genera una «incapacidad de observar la propia vida dentro de un todo

4. Dado que estas cuestiones no se prevén en el modelo de la autobiografía clásica, los exiliados han llevado a cabo, muchas veces, una labor de exploración para dar lugar a una profunda reflexión ética sobre los límites y contornos de la escritura autobiográfica. Parte de ella consiste en resistir a la tentación de narrar el pasado con una superioridad ficticia, tal como escribe el filólogo y escritor exiliado Bernhard Blume desde su refugio estadounidense en *Narziß mit Brille. Kapitel einer Autobiographie* [*Narciso con gafas. Capítulos de una autobiografía*], publicado póstumamente en 1985. Igualmente, la inscripción en una genealogía por parte del sujeto puede ser realizada como un gesto tanto de superioridad como de humildad. Ambos sentidos se dan en un contexto en el que el exiliado escribe desde la impotencia histórica.

cronológico, anclada en la tríada: pasado, presente y futuro» (Ugarte 1999, 27), que pone en tela de juicio el modelo narrativo autobiográfico.

Se constata que la memoria traumática no es necesariamente consecuencia de sucesos que amenazan y causan impacto a modo de shock, sino que en este caso (también) se refiere al proceso más insidioso de exclusión del colectivo nacional y a la imposibilidad de reconocerse en la memoria colectiva del país de origen. Podemos afirmar con Said que, habiendo sido rotos los lazos que unían los exiliados con su país y, a fin de cuentas, con su pasado, estos sienten

an urgent need to reconstitute their broken lives, usually by choosing to see themselves as part of a triumphant ideology or a restored people. The crucial thing is that a state of exile free from this triumphant ideology – designed to reassemble an exile's broken history into a new whole – is virtually unbearable, and virtually impossible in today's world. (Said 2000, 177)

Intentaré llevar esta afirmación a un nivel más propicio para el análisis literario, pensando en la estrategia de los autores exiliados de situarse en una tradición que diera cobijo al sujeto en crisis y de contraponer el significado de una tradición propia al trauma histórico experimentado. Ahora bien, la reivindicación de la tradición es una tarea ardua para un sujeto excluido del canon nacional, entendiendo el canon como una especie de memoria institucionalizada. La expulsión de los exiliados se lleva a cabo no solamente en el plano físico; es también una expulsión de la memoria hegemónica de sus países de origen, tal como Brecht lo ha articulado en su poema sobre los poetas desterrados. La autobiografía de María Teresa León, *La memoria de la melancolía* (1970), es un potente testimonio de los efectos más íntimos de esta expulsión. Desde la última estación de su largo exilio, en Roma, describe una sensación traumática visceral: «Es como si yo no perteneciese a ese país del que leo los periódicos [...] Siento todo fuera de mí, arrancado, como si hubiera sido un sueño puesto sobre la mesa [...]. Estoy como separada, mirándome. No encuentro la fórmula para dialogar ni para unirme» (León 1998, 82 y s.).

En el plano colectivo, el desmoronamiento de los referentes comunes explica no solamente el papel central de la memoria, sino también la reivindicación de una comunidad imaginada basada en una tradición asimismo imaginada. Los enredos discursivos para reclamar la «Anderes Deutschland», la «Otra Alemania» como la «Verdadera Alemania» por parte del exilio (véase Bischoff y Komfort-Hein 2013) demuestran lo delicado de esta empresa. Prueba de ella son las observaciones de que este *topos*, disfrazado en una terminología que incurre en el discurso nacionalista, sugiere una homogeneidad que ni siquiera une al propio exilio. Aun así, tal como el adjetivo

de la «otra» Alemania ya indica, el exilio se ve forzado a forjar una especie de «contramemoria» en reacción a su exclusión. Si la memoria cultural hace uso de contenidos de la memoria consensuados o los institucionaliza (Jan Assmann 1992, 52 y s.), entonces estos referentes requieren de una redefinición en el exilio, son complementados y sustituidos (por ejemplo, en el reclamo generalizado de la tradición idealista-ilustrada por el antifascismo en el exilio alemán). Incluso la referencia a contenidos supuestamente apolíticos de esta memoria, como el empleo de la figura de Goethe por parte de los exiliados, aparece bajo una luz diferente. Con todo, se trata de una memoria que toma forma a partir de la confrontación con esa alianza entre memoria y poder de los vencedores. La contramemoria de los exiliados tiene, por lo tanto, la misma función de asegurar continuidades de toda memoria cultural, solo que esa transmisión de las experiencias del exilio es aquí de una fragilidad extrema, ya que han quedado obstruidas las vías de transmisión habituales en un colectivo nacional. El exilio pone en crisis el paso de una memoria comunicativa y personificada en individuos hacia una memoria cultural de larga duración y desvinculada de las personas concretas (Maeding 2010, 307)⁵.

Ya en la propia literatura del exilio podemos identificar intentos para superar el borrado cultural e institucional de los excluidos, esforzándose de esta manera por trascender lo inmediatamente vivido, estableciendo vínculos con la tradición literaria del país de origen, por fantasiosos que puedan ser: «[T]odos somos uno. [...] Si rascáis mi corteza hallaréis la savia de Cervantes, de Quevedo, de Galdós», escribe Max Aub (1967, 140) desde México⁶ y nos recuerda a su vez las apelaciones por parte del exilio alemán a las figuras de Goethe y Schiller⁷.

5. En el caso de España, podríamos aventurarnos en mantener que esta crisis perdura hasta el día de hoy. Diría que, en Alemania, al haberse apropiado el Estado de esta memoria (quitándole el originario de «contra») y al haberla incorporado y convertido en memoria institucionalizada en un proceso gradual, ha generado efectos adversos muy distintos.

6. Lo hace, además, en un ensayo con el que ya deja entrever el significado que cobra para él el trazado de una genealogía, no solo en retrospectiva, también en prospectiva. Así lo indica el título: *Homenaje a los que nos han seguido*.

7. Dada la situación del exilio alemán de vivir en un entorno de otras lenguas, esta remisión incluye una reverencia a la lengua alemana. Ver Seghers: «Unsere Sprache, die wir gerettet haben, nachdem sie von falschen Zeugnissen und gemeinen Lügen besudelt und verunstaltet wurde, bleibt immer die Sprache von Goethe und Heine, von Marx und Engels» (1980, 94 y s.). La traducción en Pérez (2008, 233): «Nuestra lengua, que hemos salvado después de que fuera ensuciada y desfigurada por los falsos testimonios y las burdas mentiras, seguirá siendo siempre la lengua de Goethe y Heine, de Marx y de Engels».

El exilio ha sido frecuentemente definido como espacio del olvido «tanto para sus protagonistas como para sus homónimos que quedaron en la patria» (Naharro-Calderón 1991, 16). Si la memoria articulada en la literatura del exilio puede ser interpretada como una reacción a este olvido vivido por los exiliados, esta les exige determinadas estrategias de legitimación muy marcadas. Una de ellas la encontramos en la cita de Aub y su intento de inscribirse, aunque de modo un tanto irónico, en la tradición nacional más clásica. A continuación, repasaré una serie de estrategias genealógicas que dan fe de este intento de la manera más heterogénea, poniendo en entredicho la idea de un canon consensuado y homogéneo.

3. HEINRICH HEINE Y YEHUDAH BEN HALEVÍ. DOS PATRONES LITERARIOS EN EL EXILIO

Los escritos autobiográficos de autores como Rafael Alberti, María Teresa León, Klaus Mann y muchos otros ponen al descubierto los intersticios en el intento de narrar la propia historia. Cada uno de ellos deja al descubierto lagunas y vacíos no integrables en la narración, en línea con lo expuesto. Sin tener el espacio aquí para demostrarlo, estas lagunas se detectan, a mi modo de ver, sobre todo en la opción común por suprimir el presente de la narración para acercar los tiempos previos al exilio en una especie de «retornos de lo vivo lejano» (Rafael Alberti).

Dejando atrás la mirada de la memoria autobiográfica, quisiera resaltar aquí el papel que juegan en ambos exilios los patrones literarios. En el caso del exilio alemán, no hay que buscar mucho para identificarlo, basta con un rastreo de los referentes literarios más citados en revistas, eventos, libros y otros escritos de prensa. Sin duda, el patrón del exilio alemán es, por su carga simbólica y significado histórico en la tradición exílica alemana, Heinrich Heine. Su papel entre los escritores de lengua alemana fuera de Alemania, en los años treinta y cuarenta, lo demuestra un pequeño corpus, cuyo exponente más célebre es quizás el poema «Emigranten-Monolog» de Mascha Kaléko, exiliada en Nueva York, que recrea el tono jocosos e irónico de su predecesor, el «Refugee Heine» (en Emmerich y Heil 2004, 228).

Aquí, me centraré en un breve texto de Anna Seghers y su construcción discursiva de la «comunidad heineana» (en la traducción de Pérez [2008, 232]) del exilio. La *grande dame* de la literatura de la República Democrática Alemana y exiliada comunista de origen judío refugiada en México había presidido el *Club Heinrich Heine* en la capital como punto de encuentro del exilio político. El texto en cuestión fue escrito poco antes de su regreso a Alemania en 1947, en el momento de disolución de

la asociación sociocultural en 1946: se trata del «Abschied vom Heinrich Heine-Klub» [«Despedida del Club Heinrich Heine»]. En el espacio de sus pocas páginas, la presidenta del club no solo hace reverencia al más famoso antecesor del exilio antifascista, liberal, judío y simpatizante de la Revolución de 1848. Sitúa a Heine como referente del exilio alemán, para invocar una vez más el sentido de comunidad. Ello no es evidente por dos razones: porque el exilio en sentido estricto (y con ello, la comunidad que lo conforma) acababa de terminar, y porque el exilio antifascista, en México y más allá, era un frente fracturado en diversas fracciones⁸. El sentido de comunidad que encontramos en el núcleo de su discurso es una construcción lograda a partir de la figura de Heine. Por polémico que este fuese, irónicamente sirve ahora para recoser las fisuras de una comunidad frágil, invocar su ser-comunidad antes de la dispersión, antes del retorno a un país (pronto: dos países) incierto. Seghers capta con certeza la ambigüedad de ese momento, entre la cercanía de una comunidad reunida por última vez y el distanciamiento ya en marcha con la anticipación mental del retorno a Europa. «Nos gustaría que echara raíces, lo más profundas posible y para siempre, el legado del hombre del que se dijo en su patria que era un gran alemán y un judío enfermo... y que habló nuestra lengua mejor... que algunos de los Müller y Schulze alemanes», escribe Seghers (en Pérez 2008, 231-232)⁹, llamando la atención su uso de la expresión de «echar raíces», en las antípodas tanto de la experiencia vital de Heine como de sus herederos en el siglo veinte. En lo siguiente, mediante un homenaje de tono emocional hacia Heine, Seghers invoca, por un lado, la comunidad del exilio y, por otro lado, el espíritu de su patrón, para intentar salvar el sentido de comunidad más allá de su deseado final político: «El Club Heine es más que un recuerdo, es la conciencia de que estamos unidos en un colectivo»¹⁰ (en Pérez 2008, 233).

Realmente, Seghers realiza aquí un acto performativo, para no mantener, sino *crear* una comunidad imaginada. En un primer lugar, es esta la comunidad del exilio alemán que se agrupa alrededor de la figura de

8. La fundación del *Heinrich Heine-Klub* en noviembre de 1941 tenía como uno de sus objetivos el evitar los conflictos en el seno de la *Liga Pro-Cultura Alemana* de México. Su esfuerzo estaba dirigido a conseguir un equilibrio en un *milieu* tensionado.

9. «Man möchte für immer so tief wie möglich in allen Herzen das Vermächtnis des Mannes verwurzeln, von dem man daheim gesagt hat: Der große Deutsche und der kranke Jude – der unsere Muttersprache besser sprach – als manche deutschen Müllers oder Schulzens» (1980, 93).

10. «Der Heine-Klub bedeutet mehr als eine Erinnerung, er bedeutet das Bewusstsein, dass wir zusammengehören» (1980, 95).

Heine: «Heine ha compartido con nosotros todas las etapas de la emigración: la huida y la falta de patria y la censura y las batallas y la añoranza»¹¹ (en Pérez 2008, 234). Pero, en segundo lugar, es una comunidad que trasciende las fronteras nacionales (y del presente), para incluir por ejemplo a los que en México lucharon por la emancipación¹². Lo que la autora define como tarea en ese momento histórico, «la reconstrucción de la patria» (en Pérez 2008, 234), es entonces parte de una tarea más amplia.

Aquí entran en juego la literatura y el peso de la tradición, de una tradición elegida más que heredada, pues el artista, según Seghers, deja tras de sí una obra en abierto «que pone en circulación ideas que nunca se podrán interrumpir» (en Pérez 2008, 234). Con este concepto de circulación y difusión, Seghers transgrede los límites del discurso nacional, con los que también el exilio solía concebir a «Alemania». Pero, es más: antes de entrar en una figura comparable del exilio republicano, hay que llamar la atención sobre el léxico y las metáforas utilizadas por la socialista Seghers, procedente de un entorno secularizado y distanciado de la religión de sus antepasados. Es sabido que los personajes y temas judíos no destacan en su obra. Tanto más significativo, a mi modo de parecer, que, en el momento crucial de la despedida desde el exilio y el inicio de una tarea inmensa en Alemania, reivindica en este texto a Heine explícita y reiteradamente como «judío»¹³. Es el excluido prototípico de la comunidad nacional y también el modelo del exiliado contemporáneo. Pero también es, y esto me parece más relevante aún, un símbolo de la diáspora. Bien sabemos que la diáspora, experiencia milenaria, trasciende el exilio, más acotado este en el tiempo. Nociones como las ya mencionadas, «circulación», «respuestas desde los distintos extremos del mundo» (en Pérez 2008, 234), arrojan luz sobre el papel de la diáspora, oculta en la superficie del texto quizás por razones políticas: el de comunidad.

Mientras que el exilio puede ser descrito tanto como una experiencia individual como un fenómeno social masivo, el concepto de «diáspora» no es pensable sin el de comunidad y el de una dinámica multipolar. Después de los años vividos en México, la idea de exilio con sus dos polos, país de origen y país de acogida, se ha vuelto demasiado estrecha para Seghers. Ha absorbido y fusionado las experiencias del exilio alemán con la del México revolucionario, con la revolución de los esclavos terriblemente fallida de

11. «Heine hat alle Stadien der Emigration mit uns geteilt: Die Flucht und die Heimatlosigkeit und die Zensur und die Kämpfe und das Heimweh» (1980, 96).

12. Seghers menciona en concreto a los líderes en la guerra de independencia mexicana Hidalgo y Morelos.

13. Es uno de los pocos textos en los que utiliza términos judíos («kaddisch») y menciona la tristemente célebre «cuestión judía» (en la traducción, Pérez 2008, 232).

Haití y, hacia finales de los años 1940, también con la lucha de la *négritude* personificada por su conocido Aimé Césaire.

Lo «judío» sirve aquí de puente entre el exilio alemán y el republicano español, en términos de una genealogía literaria propia. Por razones obvias, no es este un «tema» comparable al contexto alemán en cuanto a urgencia entre los exiliados republicanos. Dejando de lado el filosefardismo experimentado entre los sectores progresivos de la Segunda República, registramos, no obstante, un rescate subterráneo del bagaje judío de la península. El exilio republicano conecta con una tradición de exclusiones de la nación, y la que primeramente sale a la luz dentro de esta operación de vincular el exilio de 1939 con el pasado es precisamente la expulsión de finales del siglo quince. Es una conexión que tematiza un historiador como Américo Castro, pero –con la libertad que ofrece la creación literaria– también se reivindica en el campo de los escritores exiliados. Así, el poeta José Ángel Valente (2008, 681) afirma en su ensayo «Poesía y exilio» que «el exilio de 1939 nos hizo reflexionar sobre el exilio mismo como forma de la historia y de la creación, lo que nos remitió necesariamente al primer exilio peninsular, el exilio o amputación judeo-española de 1492».

El poema clave de Rafael Alberti «Retornos de Yehuda Halevi, el castellano», parte de la antología de tono elegíaco *Retornos de lo vivo lejano* (1948-1956) que fue escrita en el exilio argentino, sirve para dar voz a esta herencia, aunque la expulsión de los judíos no aparezca a nivel temático. Más bien, es atravesada por la mirada reconocedora del poeta, para poner de relieve al poeta sefardí medieval Yehudah ben Haleví¹⁴. En contraste con el texto de Seghers, se trata aquí de un discurso íntimo, un descubrimiento por parte de un sujeto que identifica un álter ego singular. No obstante, y tal como ya indica el título, el poeta Haleví aquí no es nombrado en ningún momento como personaje judío, sino que figura como compañero de un destino español común. Más en concreto aún, el «viajero corazón» de ben Haleví es evocado no por su viaje a Jerusalén, sino fundamentalmente mediante los lugares andaluces atesorados por la memoria nostálgica del gaditano Alberti: en el poema, ben Haleví es rápidamente desplazado de su Toledo de la infancia para ser trasladado a los lugares que luego recorrió en su vida y que resuenan especialmente con el propio Alberti: a «un patio de Sevilla», a Lucena y «un ocaso granadino» (1972, 74). Pero lo que persigue al Yo del poema a través de los tiempos no son los referentes

14. Cabría recopilar otros escritos del exilio español que tienen como referente a Yehudah ben Haleví. Véase, por ejemplo, la obra del escritor republicano hispanizado, de origen sefardí y exiliado en la Argentina, Máximo José Kahn.

andaluces, sino el «errante aroma» y «desterrado aliento» (1974, 74) de ben Haleví. Es en la segunda parte del poema cuando, gracias al recurso a la fe y a un «misterioso llamamiento», se logra un vuelco con el cual la dirección del poema ya no es unívocamente retrospectiva, sino que se abre otra temporalidad más ancha y también más esperanzadora que la nostalgia aplastante del comienzo. En ese sentido, las últimas dos estrofas rezan así:

Tú seguías cantando, tu estrella, yo cantando
 sigo mi estrella todavía, mientras
 de entre mis manos oigo resbalarse,
 latido por latido, duro, el tiempo.
 Tu poderoso aroma que hoy me llega,
 fuerte de siglos y de fe, me empuje,
 fijos los ojos, sin temblor y puro
 Yehuda Halevi, poeta, el castellano. (1972, 75)

El paralelismo entre ben Haleví, el poeta «castellano», y, asumiendo la naturaleza autobiográfica del poemario, Alberti, el poeta andaluz, alcanza aquí, a modo de fuga musical, su punto álgido. Superando, en su retorno poético, la expulsión de 1492, Alberti rescata la figura seguramente más destacada de la cultura y literatura hispano-hebrea, para contraponer una memoria disidente, por así decirlo, al canon oficial, pero también para reivindicar una figura que *no* fue un exiliado (como en el caso de Heine), sino que salió de España por voluntad y fe. Es aquí donde conecta con él el poeta exiliado Alberti: no a partir de una experiencia vital-real similar, sino más bien a partir de una ficción utópica. Yehudah ben Haleví, poeta sefardí en lengua hebrea, es, en contra de los dictados del franquismo, tan «castellano» como el poeta Alberti, desterrado en la Argentina, es «andaluz». La figura de ben Haleví, en realidad, no sirve aquí para representar una otredad, sino para ensanchar, pero desde dentro de la poesía española, la definición estrecha de lo que es aceptado como «español». De hecho, es otro exiliado, Juan Gil-Albert, quien reivindica en una nota al libro de poesía de Yehudah ben Haleví, editado por él y Máximo José Kahn, a una figura «tan española a pesar de todo, o, con más precisión, fundadora de españolismo» (Gil-Albert y Kahn 1986, 71).

4. TRASCENDER EL EXILIO: LA MEMORIA DE LA DIÁSPORA

Incluso sin la referencia explícita a Heine, tal como la hemos descrito en Seghers o Kaléko, resulta llamativa la aparición frecuentemente implícita de una tradición literaria diaspórica en autores que ya no guardan una relación

vital con el judaísmo de las generaciones anteriores. Tal judaísmo, sin embargo, a partir de la persecución racial y el conocimiento del exterminio, pasó a formar parte ineludible de una construcción identitaria más compleja. Es el caso de la poeta y ensayista alemana Hilde Domin, en el Caribe (Santo Domingo) desde 1941. En su poema «Silence and exile», crea el neologismo de un «unverlierbares Exil» [exilio imposible de perder] que describe con reminiscencias de origen diásporico-bíblico: «Wüste / einsteckbar» [desierto / que se puede guardar en el bolsillo] (impreso en Emmerich y Heil 2004, 184).

De nuevo, y salvando las distancias, encontramos un caso análogo en el exilio republicano: varias son las obras en las que el escritor republicano Max Aub, descrito por Albrecht Buschmann (2012) como escritor transnacional *par excellence*, trata de temas «judíos» (véase López García 2014). Aquí, no obstante, me centraré en una obra que versa sobre su internamiento en un campo de prisioneros francés en Argelia, adonde fue deportado después de haber pasado por otro campo de internamiento tras una denuncia anónima en Francia. En Djelfa, Aub estuvo preso durante más de un año, experiencia que condensó en lo que se llegó a calificar como el primer testimonio literario en español sobre los campos de concentración¹⁵. Los poemas que conforman *Diario de Djelfa* fueron escritos entre 1940 y 1942 y publicados en 1944 (con una edición considerablemente ampliada en 1970). De la misma manera en la que Hilde Domin, en su poema, evoca desde lejos el éxodo del pueblo judío que dio origen a la diáspora, para así insertar el exilio en una historia mucho más consolidada, Aub recoge en los poemas de Djelfa la memoria de la diáspora. Varios de los temas diaspóricos más populares se actualizan en sus páginas: la conciencia de la dispersión en la lejanía, el sentido de comunidad entre los vencidos, su carácter transnacional, la errancia, pero, sobre todo, el tema del pueblo elegido, solo que el lugar del pueblo judío lo ocupa ahora el exilio español republicano, como bien ha observado Sicot (en Aub 2015, 160, nota a pie de página). Estos temas diaspóricos, además, se tratan tomando prestado el modelo del salmo bíblico. Muestra de ello es el poema 34 del *Diario*, «Salmo CXXXVII» (Aub 2015, 160). Igual que en su día Heinrich Heine y más tarde Paul Celan y otros supervivientes de la Shoah, se establece una relación intertextual con el salmo 137 que versa sobre la existencia en la diáspora y la nostalgia de Sión¹⁶. En la versión de Aub, comienza el salmo:

15. Véase sobre Aub y la literatura concentracionaria los trabajos de Javier Sánchez Zapatero (por ejemplo, 2008).

16. Se trata del muy citado salmo sobre los ríos de Babilonia, del «Heimweh nach dem Zion in der Verbannung» que empieza, en la traducción canónica de la Biblia al alemán, por

Junto a los ríos del desierto oscuro,
 ríos de verdad y de sed
 lloramos a España muerta,
 la que fue.
 «¡Si me olvidara de ti, ¡oh España!,
 mi diestra sea olvidada!»
 ¡Viento, si muero
 lleva mi polvo
 más allá del Estrecho!
 Todo lo que canto
 todo lo que canta,
 desierto esclavo,
 se llama España.
 (¡Madrid!, ¡Castilla!
 ¡Cádiz! ¡Valencia!)
 ¡Cada terrón
 piedra se os vuelva! (Aub 2015, 161)¹⁷

El nuevo centro de la diáspora es España, que sustituye a la original Jerusalén, y sus lugares son evocados enfáticamente desde el «desierto». La «Plegaria a España» (poema 36) es un caso similar de reescritura de la memoria diaspórica a partir de un juego intertextual con los salmos bíblicos, mientras que el poema 39, «España, Prometeo», remite a la mitología, aunque para desplegar el mismo escenario de la diáspora multipolar (en ese caso, mediante los topónimos «África», «España», «América» y nombres concretos de ciudades de la península).

Nos encontramos aquí con otro modelo de genealogía reivindicado por un autor exiliado, solo brevemente apuntado también para el caso de la autora alemana Domin. Se trata ya no de patrones singulares, evocados a través de nombres de poetas o escritores que condensan un rico significado para la historia cultural y literaria de un país (como en el caso de Heine o Haleví). Aquí se trata de la inscripción, por parte del exiliado, en una tradición genealógica que tiene su origen en un texto sagrado, por un lado, y, por otro, en la memoria más antigua de una diáspora cultural¹⁸.

el verso «An den Strömen von Babel, / da saßen wir und weinten, / wenn wir an Zion dachten» (<https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/ps137.html>) En la traducción española: «Junto a los ríos de Babilonia, / Allí nos sentábamos, y aun llorábamos, / Acordándonos de Sion» (<https://www.biblegateway.com/passage/?search=Salmos%20137&version=RVR1960>).

17. El poema está fechado en el 4 de abril de 1942, aunque, según el editor del poemario, hay que tratar las fechas puestas por Aub con cierta cautela.

18. El análisis genealógico del poemario se podría extender mucho más, ya que lleva implícitos más referentes, mediante el uso del romance en muchos de sus poemas, mediante

Esto implica una dignificación del propio exilio, que se ve situado en una línea temporal mucho más amplia y poblada de referentes culturales que redimen la soledad del exiliado. Es una genealogía buscada por un autor, francés de nacimiento y de ascendencia judeo-alemana, que es español y exiliado por decisión enfática propia¹⁹.

En su diario *La gallina ciega* (1971), escrito durante su primera visita a España después de la huida, constata Aub: «Esto que veo es España, es realidad. Lo que pienso que es, que debe ser España, no es realidad» (1995, 122). La brecha entre realidad y ficción, entre la España de comienzos de los setenta y la España fantasmal custodiada por y en la memoria, es remediada mediante la invención literaria de genealogías, estrategia adaptada a la orfandad del exilio.

5. UN PUNTO FINAL. LA NEGACIÓN DE LA GENEALOGÍA

El último caso que vamos a exponer aquí, y que no puede dar más que un atisbo que traspasa los marcos del exilio, es el de una operación especialmente complicada instalada en el campo doloroso de la supervivencia de la Shoah²⁰. Es el caso de la negación de las genealogías²¹. Para negar una genealogía, no obstante, hay que reconocerla previamente. Es el movimiento que quisiera trazar aquí en un breve texto de la escritora austriaca Ilse Aichinger, conocida por su implicación en el grupo literario más conocido de la postguerra alemana, el *Gruppe 47*. Aichinger, «Halbjüdin»

las citas de Cervantes y la mención explícita de otros autores españoles como Lope de Vega o García Lorca.

19. Así lo enfatiza Antonio Muñoz Molina. Podrían añadirse otros textos del autor para el caso de las genealogías, como el discurso apócrifo de Aub de entrada a la (Real) Academia, «El teatro español sacado a luz de las tinieblas de nuestro tiempo» (1972), que se basa en el transcurso de una historia alternativa sin la Guerra Civil en la que los escritores exiliados ocupan las sillas de la institución. Véase para el papel de la autoficción en Aub Siguan 2018.

20. Sin duda, puede ser arriesgado incluir en la cuestión de las genealogías literarias del exilio el de los supervivientes. Ya que mi trabajo apunta a identificar una serie de estrategias para confrontarse con el desafío de situarse frente a la tradición literaria, sin ánimo de sistematización, creo acertado incluir este caso. Lo justifica también la cercanía, en el caso alemán, entre el exilio (judío) y la supervivencia (judía), personificada en la autora aquí tratada.

21. En un plano comparable, es conocido el motivo de la (auto)negación de la paternidad/maternidad en la así llamada literatura del Holocausto, motivo principal en *Kaddish por un hijo no nacido*, de Imre Kertész, o en *El no de Klara*, de Soazig Aaron. Se trataría de una negación genealógica a nivel prospectivo, por así decirlo.

(es decir, «medio-judía») en la nomenclatura racista nacionalsocialista, sobrevivió el Tercer Reich en Viena, mientras que su hermana gemela pudo exiliarse a tiempo en los *Kindertransporte* a Gran Bretaña y mientras otros familiares suyos fueron asesinados en los campos. Cuando en 1983 recibió el premio literario austriaco *Franz-Kafka-Preis*, se veía en la tesitura de situarse frente al gran escritor praguense, que murió antes de poder ser deportado y correr la misma suerte que sus hermanas en las cámaras de gas. En vez de preparar un discurso que, acorde con las convenciones del género, es un homenaje al patrón del premio, se desmarca de él de la forma más cortante posible, y lo hace precisamente a través del reconocimiento de una cercanía demasiado íntima. Reconoce en Kafka el maestro capaz de acuñar una angustia existencial que emana de un sujeto que ha perdido toda seguridad a la hora de confiar en sus propias coordenadas, sensación que en su época tenía aún cierta naturaleza abstracta, pero que con el exterminio se ha vuelto demasiado concreta.

Debería yo, después de que un solo párrafo de Kafka, leído con atención y detenimiento, me hubiera sumido en un miedo tan indecible, leer un segundo, que tal vez me obligara a dejar de respirar voluntariamente y para siempre ahora mismo. (1983, 8, traducción propia)²²

La decisión que Aichinger toma a partir de la conmoción existencial de haber leído un párrafo casi cualquiera de la obra Kafka es la más radical pensable y consiste en renegar del escritor y reconocerlo públicamente en el momento de recibir un premio bautizado con su nombre.

Mientras solo la sombra de un recuerdo me roce al pasar por delante de la estantería con sus libros, no sacaré otro volumen, no abriré otra página. Y esta sombra seguirá rozándome mientras respire [...]. Mientras respire, no leeré más. Lo uno o lo otro. (1983, 9, traducción propia)²³

Es la decisión entre seguir viviendo o seguir leyendo la que expone la escritora con este breve discurso, en el que habría tenido la oportunidad de inscribirse en una genealogía literaria tan noble como la que parte del

22. En el original: «Sollte ich, nachdem mich ein einziger Abschnitt von Kafka, genau und gründlich gelesen, in eine so unaussprechliche Angst getrieben hatte, noch einen zweiten lesen, der mich vielleicht zwang, das Atmen gerade jetzt freiwillig und endgültig sein zu lassen» (1983, 8).

23. En el original: «solange nur der Schatten einer Erinnerung mich streift, wenn ich an dem Regal mit seinen Büchern vorbeigehe, nehme ich keinen Band mehr heraus, schlage ich keine Seite mehr auf. Und dieser Schatten wird mich streifen, solange ich atme [...]. Solange ich atme, lese ich nicht weiter. Eins oder das andere.» (1983, 9).

escritor quizás más consagrado del siglo veinte y de perfilarse como una de sus herederas.

6. BREVES CONCLUSIONES

Spiegellos nackt ist die Welt,
Spiegellos du selber.
Hermann Broch: «Das Überlieferte...»

Con la excepción de Aichinger, las genealogías presentadas expresan la necesidad de situarse en una tradición frente a la incapacidad de rebatir en un plano político la realidad amenazante, es decir, frente a la impotencia histórica del exilio. Son genealogías imaginadas, que difieren radicalmente de los preceptores e influencias que un estudioso de la literatura podría identificar en un análisis de textos del exilio. El motivo de la decisión, tan poderoso en Aub, pero de manera inversa también en Aichinger, es crucial aquí: se trata de un acto de voluntad de construir (o deconstruir) el propio linaje, contradiciendo así la violencia estatal que había convertido a los autores en sujetos sin soberanía sobre sus propias historias, en excluidos. Imaginan su historia y su pasado, a veces alternativo al extraliterario, en el terreno de la escritura. Si a los autobiógrafos exiliados les está vedada la conversión en sujetos soberanos que requiere el género en su comprensión convencional, los textos aquí citados también pueden leerse como intentos de compensación literaria de tal experiencia de corrosión del propio estatus de sujeto.

A pesar de que, gracias a las iniciativas de recuperación de las últimas décadas, ya no se puede hablar de la exclusión del exilio de la memoria hegemónica nacional tampoco en el caso español, sus imaginaciones genealógicas nos pueden servir como un espejo que refleja la imagen de un futuro pasado que una vez fue imaginable, pero nunca realizado. Hacen frente a las ruinas que, como descripción de los efectos reales de la guerra y como metáfora de lo perdido, son recurrentes en la literatura del exilio, predominantes en *Memoria de la melancolía* de María Teresa León: «Nosotros somos los desterrados de España, los que buscamos la sombra, la silueta, el ruido de los pasos del silencio, las voces perdidas» (1998, 98). Son las ruinas que aún albergan una promesa, y esta promesa la comparten con las genealogías. En sus reflexiones sobre el exilio español, Paz Balibrea nos invita a pensar a este no como una mera ausencia. Después de 1939, «el presupuesto de que solo concierne a lo español aquello que tiene lugar (y tiempo), [...] dentro de sus fronteras políticas y geográficas» sería una perspectiva impuesta por

el franquismo» (2018, 8). Más bien aboga por invertir los conceptos de centro y margen, idea que por cierto es propia de un pensamiento diaspórico. Así, Paz Balibrea aboga por una «genealogía del presente, un desandar, resiguiendo los pasos de lo andado» (2018, 11), siempre desde el exilio. Las inscripciones, imaginaciones y autoubicaciones aquí analizadas nos ayudan en esta tarea. Nos muestran de qué forma las construcciones genealógicas son también fruto de una elección que lleva en sí el germen de comunidades alternativas a las existentes.

7. BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTI, Rafael. *Retornos de lo vivo lejano*. Barcelona: Ocnos, 1972.
- ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. Múnich: Beck, 1999.
- ASSMANN, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Múnich: Beck, 1992.
- AUB, Max. «Homenaje a los que nos han seguido». En AUB, Max. *Hablo como hombre*. México: Mortiz, 1967.
- AUB, Max. *La gallina ciega*. Edición, estudio introductorio y notas de Manuel Aznar Soler. Barcelona: Alba, 1995.
- AUB, Max. *Diario de Djelfa*. Edición de Bernard Sicot. Madrid: Visor, 2015.
- BISCHOFF, Doerte y Susanne KOMFORT-HEIN. «Vom anderen Deutschland zur Transnationalität. Diskurse des Nationalen in Exilliteratur und Exilforschung». *Exilforschung*, 2012, 30, pp. 242-273.
- BISCHOFF, Doerte y Susanne KOMFORT-HEIN. «Einleitung: Literatur und Exil». En BISCHOFF, Doerte y Susanne KOMFORT-HEIN (eds.). *Literatur und Exil. Neue Perspektiven*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2013, pp. 1-20.
- BUSCHMANN, Albrecht. *Max Aub und die spanische Literatur zwischen Avantgarde und Exil*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2012.
- CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996.
- CAUDET, FRANCISCO. «Dialogizar el exilio». En AZNAR SOLER, Manuel (ed.). *El exilio literario español de 1939: Actas del Primer Congreso Internacional (Bellaterra, 27 de noviembre-1 de diciembre 1995)*, 1. Barcelona: Gexel, 1998.
- Die Bibel in der Einheitsübersetzung* (von 1980). Universität Innsbruck. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> [5 junio 2024].
- EMMERICH, Wolfgang y Susanne HEIL (eds.). *Lyrik des Exils*. Ditzingen: Reclam, 2004.
- GIL-ALBERT, Juan y Máximo José KAHN. *Yebuda Haleví*. Madrid: Júcar, 1986.
- GÓMEZ LÓPEZ-QUINONES, Antonio. «Contrarretornos: nación y cosmopolitismo en el exilio español». *1616: Anuario de Literatura Comparada*, Salamanca, 2022, 12, pp. 129-154.

- LEÓN, María Teresa. *Memoria de la melancolía*. Edición, introducción y notas de Gregorio Torres Nebrera. Madrid: Castalia, 1998.
- LÓPEZ GARCÍA, José-Ramón. *Fábula y espejo: variaciones sobre lo judío en la obra de Max Aub*. Sevilla: Renacimiento, 2014.
- MAEDING, Linda. «Crónicas de la pérdida. Temas y motivos en la literatura autobiográfica del exilio alemán y español». En CABAÑOS BRAVO, Miguel *et al.* (eds.). *Analogías en el arte, la literatura y el pensamiento del exilio español de 1939*. Madrid: CSIC, 2010, pp. 303-314.
- MAHLKE, Kirsten, Janett REINSTÄDLER y Roland SPILLER. «1. Introducción». En MAHLKE, Kirsten, Janett REINSTÄDLER y Roland SPILLER (eds.). *Trauma y memoria cultural: Hispanoamérica y España*. Berlín/Boston: De Gruyter, 2020, pp. 1-16.
- NAHARRO-CALDERÓN, José María. «Des-lindes del exilio». En NAHARRO-CALDERÓN, José (ed.). *El exilio de las Españas de 1939 en las Américas: ¿Adónde fue la canción?* Barcelona: Anthropos, 1991, pp. 11-39.
- PAZ BALIBREA, Mari. «Exilio republicano: construir desde la ausencia». En DÍAZ BRINGAS, Tamara y Teresa OCHOA DE ZABALEGUI (coords.). *Carta(s). Exilio/refugio*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2018, pp. 7-13.
- PÉREZ, Ana. *El exilio alemán (1933-1945). Textos literarios y políticos*. Edición, selección, traducción de textos y estudios preliminares de Ana Pérez. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- SAID, Edward. «Reflections on Exile». En SAID, Edward. *Reflections on Exile and Other Literary and Cultural Essays*. Londres: Granta Books, 2000, pp. 173-186.
- SÁNCHEZ ZAPATERO, Javier. «Los relatos de Max Aub en el contexto de la literatura concentracionaria». *El Correo de Euclides*, 2008, 3, pp. 163-174.
- SEGHERS, Anna. *Woher sie kommen, wohin sie gehen. Essays aus vier Jahrzehnten. mit einem Vorwort von Frank Benseler*. Editado por Manfred Behn. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1980.
- SIGUAN, Marisa. «Max Aub, Herta Müller: Literatura, autoficción y espacios de libertad en el exilio». En SIGUAN, Marisa y Mónica RIUS (eds.). *Ex-Patria. Pensamiento utópico en las literaturas del exilio y la diáspora*. Barcelona: Icaria, 2018, pp. 103-114.
- UGARTE, Michael. *Literatura española en el exilio: un estudio comparativo*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1999.
- VALENTE, José Ángel. «Poesía y exilio». En SÁNCHEZ ROBAYNA, André (ed.). *Obras completas II. Ensayos*. Recopilación e introducción de Claudio Rodríguez Fer. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008, pp. 678-690.
- WEINBERG, Manfred. «Trauma – Geschichte, Gespenst, Literatur – und Gedächtnis». En BRONFEN, Elisabeth, Birgit ERDLE y Sigrid WEIGEL (eds.). *Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Colonia/Weimar: Böhlau, 1999, pp. 173-206.
- ZWEIG, Stefan. *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Fráncfort: Fischer, 1988.

