

Sobre tráfugas y migrantes melancólicos: la escritura de vida y de (pos)memoria en *Árbol de familia*, de María Rosa Lojo¹

Katarzyna Moszczyńska-Dürst²

Recibido: 9 de outubro de 2025 / Aceptado: 15 de decembro de 2025

Resumen. *Árbol de familia*, de la autora gallego-argentina María Rosa Lojo, es una meditación sobre la persistencia de la memoria y el impacto del relato migratorio en las vidas e identidades de generaciones distintas. Es también un homenaje dedicado a sus familiares, aquellos que tuvieron que adoptar estrategias de parias, tráfugas, rebeldes o migrantes melancólicos (Ahmed). A esta comunidad, que aún no ha sabido enfrentar sus duelos plenamente, la caracteriza cierta resistencia a reconocer y procesar las pérdidas no lloradas del pasado. Estas heridas, sin embargo, siguen ejerciendo una persistente y silenciosa influencia sobre la identidad individual y colectiva. En este sentido, la melancolía, no es un estado emocional individual, sino un fenómeno colectivo y transgeneracional (Butler, Ahmed, Hirsch). Recordemos que según Freud, el duelo difiere de la melancolía en tanto que esta implica la incapacidad para desprenderse del objeto perdido, lo que inevitablemente conduce a una identificación prolongada y patológica con la pérdida. La melancolía –tan individual como colectiva– que deriva, primero, de la migración forzosa, y del exilio republicano, después, afecta la narración auto(bio)gráfica de los migrantes y sus descendientes, lo que se manifiesta en una memoria congelada, un duelo inconcluso de profundas implicaciones políticas, que perturba la felicidad colectiva.

Palabras clave: auto(bio)grafía; (pos)memoria; tráfuga; migración; melancolía.

[gal] Sobre tráfugas e migrantes melancólicos: a escrita de vida e de (pos)memoria en *Árbol de familia* de María Rosa Lojo

Resumo. *Árbol de familia*, da autora galego-arxentina María Rosa Lojo, é unha meditación sobre a persistencia da memoria e o impacto do relato migratorio na vida e na identidade de distintas xeracións, así como unha homenaxe dedicada aos seus familiares, aqueles que adoptaron estratexias de parias, tráfugas, rebeldes e migrantes melancólicos (Ahmed). Esta comunidade, que aínda non afrontou plenamente o proceso de dó, caracterízase pola resistencia a recoñecer e procesar as perdas non choradas do pasado. Estas feridas seguen exercendo unha influencia persistente e silenciosa sobre a identidade individual e colectiva. Neste sentido, a melancolía non é un estado emocional individual, senón un fenómeno colectivo que atravesará xeracións. Lembremos que segundo Freud, a melancolía difire do loito en que a primeira implica unha incapacidade para desprenderse do obxecto perdido, o que conduce a unha identificación prolongada e patolóxica coa perda. No caso da migración forzosa primeiro, e do exilio republicano, despois, que afecta a narración auto(bio)gráfica dos migrantes e os seus descendentes, esta melancolía –individual e colectiva– maniféstase na forma dunha memoria conxelada, un loito non completado que perturba a felicidade colectiva e que ten profundas implicacións políticas.

Palabras chave: auto(bio)grafía; (pos)memoria; tráfuga; migración; melancolía.

[en] On Defectors and Melancholic Migrants: Life and (Post)Memory Writing in *Árbol de familia* by María Rosa Lojo

Abstract. *Árbol de familia*, by the Galician-Argentine author María Rosa Lojo, is a meditation on the persistence of memory and the impact of migratory narratives on the life and identity of various generations, as well as a tribute to her relatives, who had to adopt strategies as outcasts, defectors, rebels, and melancholic migrants (Ahmed). This community,

¹ This article is a result of the funded NCN research project OPUS 20: “Embodied life- and memory- narratives: vulnerable subjectivity and social movements in the 21st-century Argentine auto/bio/graphical literature” (2020/39/B/HS2/02332; National Science Centre, Poland).

² Universidade de Varsovia, Instituto de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos.
Correo-e: k.moszczyńska@uw.edu.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4235-7457>.

which has not fully undergone the mourning process, is characterised by a resistance to acknowledging and processing unrieved losses from the past. These wounds continue to exert a persistent and silent influence on individual and collective identity. In this sense, melancholia is not an individual emotional condition, but rather a collective phenomenon that transcends generations (Butler, Ahmed, Hirsch). According to Freud, melancholy differs from mourning in that the former involves an inability to detach from the lost object, leading to a prolonged and pathological identification with the loss. In the case of forced migration first, and the republican exile afterwards, which affects the auto(bio)graphical narration of the migrants and their descendants, this melancholia—both individual and collective—manifests as a frozen memory, an incomplete mourning of profound political implications that disturbs collective happiness.

Keywords: Auto(Bio)graphy; (Post)Memory; Defector; Migration; Melancholia.

Sumario. 1. El giro auto(bio)gráfico. 2. *Exiliada filla* tráfuga. 3. *Terra pai*. 4. El destino sudamericano. 5. Exiliados melancólicos. 6. El duelo y la vulnerabilidad. 7. Referencias bibliográficas.

Como citar: Moszczyńska-Dürst, Katarzyna (2025): “Sobre tráfugas y migrantes melancólicos: la escritura de vida y de (pos)memoria en *Árbol de familia*, de María Rosa Lojo”, en *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos* 28, e108726, DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/madr.108726>.

1. El giro auto(bio)gráfico

La literatura del yo es una heterogénea amalgama de los discursos de vida y de memoria que dan forma al “giro autobiográfico” que ya observó Alberto Giordano (2009), revelándose como un terreno fértil y complejo donde convergen prácticas discursivas, experiencias individuales y dinámicas sociopolíticas de la contemporaneidad. En este artículo, que se

inscribe dentro de un proyecto más amplio sobre las literaturas del yo, parto de la premisa de que en el siglo XXI asistimos a una transformación de la tradición auto(bio)gráfica, que estuvo previamente marcada por la exaltación del yo y la reafirmación del individualismo, impregnada de conceptos posmodernos propios de las pasadas décadas³. Más concretamente, el cambio de paradigma en la literatura del yo lo concibo como una respuesta crítica y desafiante a los postulados del “fin de la ideología” o “fin de la historia” (Fukuyama 1992) que dominaron la reflexión cultural de los años noventa. Esta nueva ola de escrituras auto(bio)-gráficas no solo nos invita a adentrarnos en las complejidades de la realidad sociopolítica contemporánea, sino que también es una mirada cercana a nuestro pasado reciente, donde quedan expuestas las heridas y recuerdos que aún condicionan nuestras maneras de ver y de vivir el mundo. En este sentido, las escrituras de la vida y de la (pos)memoria emergen como espacios de resistencia, donde se gesta una subversión de los modelos tradicionales de percepción y comprensión de la experiencia—individual y colectiva—, así como de las condiciones sociales. En esta trama narrativa, donde pasado y presente se funden como los bucles de una cinta de Moebius, las protagonistas son mujeres, otros grupos excluidos y minorías de diversa índole, con sus discursos subalternos.

La desmitificación de la autobiografía canónica, que históricamente ha enaltecido al hombre blanco de las clases dominantes⁴, adquiere una dimensión política al convertirse en un vehículo para la lucha por la equidad y la justicia social. La literatura del yo, en este

³ En el libro publicado en 2008, *La intimidad de espectáculo*, Paula Sibilla describe las tendencias mencionadas, propias de los años noventa y principios del siglo XXI, del siguiente modo: “esos géneros autorreferenciales que desembocan en el insólito fenómeno de exhibición de la intimidad dicen mucho sobre las configuraciones actuales de tan delicadas entelequias: el yo y la vida, siempre fluidas y difícilmente aprehensibles, aunque cada vez más enaltecidas, veneradas y espectacularizadas” (2008: 41). Según la investigadora, en una época marcada por un individualismo que roza lo narcisista, la atracción hacia el exhibicionismo y el voyeurismo halló un terreno propicio para su florecimiento. Esta predilección por exponerse y observar a otros refleja una búsqueda constante de la validación externa, donde la propia imagen cobra relevancia en función de su recepción por parte de los demás. En este contexto, las estructuras sociales se vieron sometidas a una constante fragmentación, erosionando los lazos que podrían promover una superación de las barreras de la intimidad (vid. Sibilla 2008: 302).

⁴ Como advierten Arfuch (2002, 2013, 2018) y Anderson (2011) entre otras autoras, las escrituras del yo canónicas, tales como las autobiografías, memorias, diarios íntimos y cartas, emergen en estrecha asociación con la construcción del sujeto moderno y la dominación de la burguesía, un proceso que destaca en el siglo XVIII y que, según el consenso académico, encuentra su punto de partida en las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau. En estas auto-escrituras, se vislumbra la emergencia de un espacio de interioridad y afectividad que demanda ser expresado para existir, desembocando en una manifestación pública del yo y de su vida emocional. Así, a medida que el capitalismo y la burguesía se iban consolidando como dominantes, surgía una nueva sensibilidad; este período histórico se caracterizó por la aguda distinción entre lo público y lo privado, una dicotomía que permeaba la vida social y cultural.

co-texto, se erige como “el género de los oprimidos” (Anderson 2011: 97)⁵, y que se articula a través de las experiencias individuales, las luchas colectivas y las voces silenciadas, antes relegadas al ostracismo. Según Leonor Arfuch, podemos observar en el espacio biográfico contemporáneo “una proliferación de voces que pugnan por hacerse oír, disputando espacios éticos, estéticos y políticos, subvirtiendo los límites, nunca precisos, entre público y privado y tornando también indecible la distinción entre el centro y el margen” (Arfuch 2013: 19).

En esta nueva auto(bio)grafía, el cuerpo emerge como un elemento central, un receptáculo de la memoria y experiencia que testimonia la violencia que ha sufrido, lo que lo convierte en símbolo de resistencia y empoderamiento: “Si el cuerpo está tradicionalmente excluido de la autobiografía, volcada más bien hacia estados de alma, intelecto, espíritu, memoria, en este tipo de relatos aparece comprometido de modo prioritario, no sólo como objeto de tormento sino también como un registro importante de autoafirmación” (Arfuch 2013: 98). Dicha narrativa encarnada y socialmente comprometida se aparta de la egocéntrica individualidad para abrazar una identidad colectiva, que Marlene Wayar ha querido denominar “nostredad”, donde la solidaridad y lo común se erigen como los pilares de la transformación social (2019).

El sujeto excluido y determinado por sus diferencias, se encuentra inmerso y sin escapatoria posible dentro del proceso de sujeción y subjetivación del entramado discursivo que lo moldea. Según Linda Anderson (2011) y Leonor Arfuch (2002, 2013, 2018), entre otras autoras, el sujeto auto(bio)gráfico se encuentra constreñido por las representaciones históricamente disponibles en su contexto y co-texto

cultural, incluso aquellas de carácter puramente ficcional. Por ello, como advierte Paula Sibilla “las escrituras de sí mismo constituyen objetos privilegiados cuando se trata de comprender la conformación del sujeto en el lenguaje —o en los lenguajes— y la estructuración de la propia vida como un relato” (2008: 41). Por lo tanto, al analizar estos usos auto(bio)gráficos, es esencial considerar la ubicación discursiva y la posición material del sujeto dentro de un entramado social más amplio.

Podríamos preguntarnos si un “yo” auto-(bio)gráfico puede narrarse a sí mismo sin eclipsar otras historias y otros yoés, sin perder de vista su compromiso social y político. En este sentido, cada sujeto se enfrenta al desafío de reconocer y cuestionar las limitaciones discursivas inherentes a su propia escritura de vida. Utilizando el marco teórico que propone Judith Butler (2002, 2006a, 2009), podemos indagar sobre las estrategias sociodiscursivas que el sujeto auto(bio)gráfico utiliza para resistirse al poder que lo constituye como sujeto, lo que nos lleva a descubrir aquellas promesas de felicidad performativa que han modelado su trayectoria individual y colectiva⁶. El sujeto auto(bio)gráfico, al igual que cualquier otro sujeto es, por ende, un constructo social, cuya escritura de vida y de memoria no puede reducirse a la búsqueda de un “yo auténtico” o “verdadero”, una instancia de autoridad sobre sí mismo que exista independientemente del discurso o del proceso mismo de la sujeción. El yo auto(bio)gráfico es también un producto del discurso y de su ubicación material. Con ello, no pretendo anularle como sujeto, sino que deseo, más bien, invitar a la reflexión sobre qué condicionamientos influyen en su formación y su articulación dentro de las convenciones de la tradición auto(bio)gráfica. Dicho esto, la sujeción no es ni de carácter permanente ni se

⁵ En palabras de Linda Anderson, “autobiography can become ‘the text of the oppressed’, articulating through one person’s experience, experiences which may be representative of a particular marginalized group (...) autobiography becomes both a way of testifying to oppression and empowering the subject through his/her cultural inscription and recognition” (2011: 97).

⁶ Parto de la premisa compartida por Judith Butler (2002) y Edmond Cros (2002) de que el sujeto (cultural) se produce en los entrecruzamientos de identificaciones, tanto conscientes como inconscientes; por ello, ningún sujeto construye una identidad acabada de una vez por todas ni puede posicionarse de manera rígida en el discurso. Como señala Butler, no existen posiciones de sujeto anteriores a la enunciación que las origine. Esto implica que la identidad del sujeto es inherentemente fluida y se encuentra en constante proceso de (re)construcción a través de las interacciones discursivas y sociales. En consecuencia, la escritura auto(bio)gráfica se convierte en un espacio donde se exploran y cuestionan los límites de la subjetividad y otredad. Al examinar cómo se articula el yo en relación con las convenciones del género autobiográfico y los discursos dominantes, podemos comprender mejor los mecanismos que moldean nuestra propia percepción y la de los demás. En última instancia, el estudio del sujeto autobiográfico nos lleva a reflexionar sobre la naturaleza misma de la identidad y su construcción en el contexto social y cultural.

trata de un evento único y aislado; es, más bien, un proceso performativo continuo y dinámico que genera una serie de efectos potencialmente alterables. La reiteración de normas culturales y prácticas biográficas interiorizadas durante el proceso de socialización, construyen el yo auto(bio)gráfico. En este sentido, la identidad nominal del autor-narrador-personaje en cada autoescritura no solo se produce y reproduce, sino que también puede ser sometida a procesos de desestabilización y rearticulación.

2. *Exiliada filla* tráfuga

En su obra *Árbol de familia*, publicada en 2010, María Rosa Lojo crea un texto liminal de vida y memoria que reitera aquellas prácticas biográficas que moldearon tanto la vida de sus familiares como la suya propia vida, la cual se inscribe en un espacio “tráfuga” en términos de Leibovici (2011, 2013). Lojo habla como y en nombre de sujeto(s) tráfuga(s) suspendido(s) entre continentes, lenguas, culturas y clases diferentes. Así crea un texto “tráfuga”, o, en palabras de Esteves, “un entrelugar discursivo”, una “zona indecisa y fronteriza” que se nutre de distintas prácticas socioculturales (2021: 48). A pesar de que la obra viene etiquetada como “novela” en la portada, otros elementos paratextuales –como las intervenciones públicas de la autora o la dedicatoria– la sitúan en un lugar fronterizo y paradójico, ofreciéndonos un pacto ambiguo de lectura autoficcional en términos de Manuel Alberca (2007) donde la autobiografía, la posmemoria y la ficción convergen.

Recordemos que según Martine Leibovici (2011, 2013), los discursos del yo elaborados por “tráfugas”, construidos para elaborar su origen paria y su posición social como *insider-outsider*, “entre dos mundos”, constituyen un terreno fértil para el análisis de las dinámicas de exclusión y alienación en las sociedades contemporáneas. Leibovici, cuyo enfoque académico se nutre del pensamiento de Hannah Arendt, retoma el concepto de “tráfuga” (*transfuge* en francés), el cual había sido previamente utilizado en sociología para referirse a sujetos que transitan de una clase social a otra, de una cultura a otra, o de un grupo minoritario a otro grupo, ya sea por motivos étnicos, de clase social, género o identidad sexual. Leibovici enfatiza los prejuicios difamatorios o de odio que estas minorías reciben, destacando la experiencia de desplazamiento y discriminación que enfrentan quienes se encuentran en estas situaciones. Si la figura del paria moderno,

según la perspectiva arendtiana (Arendt 2004), se enfrenta al dilema de pertenecer a un grupo marginal y marginalizado, la figura del tráfuga se caracteriza por encontrarse en un punto intermedio, en un espacio de “entre dos mundos”. Leibovici enfatiza la necesidad de estos sujetos de recuperar su propia voz, así como de interesarse por sus auto(bio)grafías como expresiones en primera persona, lo que adquiere gran relevancia en una cultura marcada por la proliferación de diversas formas de autoexpresión y narrativas del yo.

Parafraseando a Leibovici (2011, 2013), podríamos decir que el gesto autobiográfico, entendido como el proceso de reconstruir la propia trayectoria vital con la intención de publicar la autoescritura, emerge como un recurso frecuentemente utilizado por sujetos marginados o desplazados tanto física como socialmente. Estos sujetos, sin recurrir necesariamente a un análisis sociológico objetivo, se sumergen en la experiencia sociodiscursiva que suscita su particular condicionamiento, utilizando la autonarración como un medio para analizar y articular su posición particular en la sociedad. La pensadora advierte al mismo tiempo que esta ubicación tan “dentro” como “fuera” no suele darse de manera armoniosa; mientras que los sujetos que pertenecen a grupos dominantes usan su *habitus* para ordenar la realidad social a su alrededor, la relación de los y las tráfugas con el mundo puede, en ocasiones, aproximarse a un estado de crisis o duda permanente. Lejos de ser un sujeto desprovisto de la historia, el sujeto tráfuga suele experimentar una confrontación entre lo “viejo” y lo “nuevo”, entre las normas culturales inculcadas, nunca del todo obsoletas, y los usos sociodiscursivos no del todo interiorizados, que se desprenden del cambio experimentado, causando la “sincronía de lo no-sincrónico” observada por Cros (2002) en las narrativas escritas durante la transición de un orden social al otro.

La escritora y académica argentino-gallega María Rosa Lojo (Buenos Aires, 1954), hija de un exiliado republicano gallego y una migrante madrileña, es una tráfuga por excelencia, que siempre ha vivido “dentro” y “fuera” y que se define a sí misma como una “*exiliada filla*” o “niña de guerra” (Lojo 2021). En el artículo “*Y aun así, volando: una épica de la resiliencia*” la autora rememora un hecho paradigmático para su condición tráfuga: se acuerda de cómo, a la edad de seis años, tras hablar por primera vez en un entorno escolar, inmediatamente se

la interroga sobre su lugar de nacimiento en España y la fecha de su llegada a Argentina. Su pronunciación de las “ces” y “zetas”, junto con el léxico heredado de sus padres, sugieren su reciente desembarco, marcándola erróneamente como una recién llegada a Buenos Aires, ciudad que la vio nacer. Curiosamente, el mismo motivo aparece en *Árbol de familia*, la novela autoficcional que analiza en este artículo⁷. Con esta anécdota Lojo resalta cómo su uso del lenguaje era indicador de su particular ubicación fronteriza, revelando una historia individual y colectiva de migración y de (in)adaptación. En efecto, los padres de la autora, representantes de los primeros exiliados, encarnaron características comunes de todos aquellos migrantes que veían su estadía como temporal y que albergaban la esperanza de retornar a su tierra de origen; un rasgo destacado de su narración identitaria era la preservación del español peninsular y de las costumbres gallegas. Esta conservación lingüística y cultural no solo mantenía vivo su vínculo afectivo con las raíces, sino que también representaba, en el caso del padre, una resistencia política. Su crítica hacia aquellos que se habían “argentinizado” revela, a los ojos de Lojo, la negación de la pérdida por un lado y, por otro, el deseo de afirmar el principio del *ius sanguinis* o derecho de sangre, con tal de considerar también a sus hijos solamente “circunstancialmente argentinos” (Lojo 2021).

En este sentido, Lojo ha explicado que el exilio ha supuesto para ella una “articulación sustantiva de la vida”, así como una “ubicación fundadora de la existencia”, siendo, sin embargo, “una ubicación paradójica” (vid. 2021). Según sus propias palabras, su condición de tránsfuga le enseñó a “mirar la vida desde un no-lugar donde toda huella amenaza desvanecerse como una marca en el agua. Vivir sobre el agua, yendo y viniendo, flotando en la marea

de la historia ajena que sin embargo se impone como la más propia” (Lojo 2006: 87). Galicia siempre ocupó un lugar especial en su autofiguración identitaria; tierra soñada de su padre, que la acogió como “*galega filla*” y le confirió imágenes que han sido fundamentales para su vida y escritura: “El corredor, el finisterre, la dorna, el castaño, el bosque, el mar ambiguo” (Lojo 2021: 28). Podemos suponer, siguiendo a Helena González Fernández (2024), que esta condición específica de tránsfuga y *filla galega* ha sido fundamental en su aprecio por la diferencia y su deseo de convertirse en escritora y teórica de la nueva novela histórica, creada en contra del discurso hegemónico⁸.

3. *Terra pai*

Árbol de familia se organiza en dos partes a las que precede un prólogo que presenta a la narradora, María Rosa, con una identidad compartida entre la autora, la narradora y la protagonista. Este recurso no es un mero detalle estilístico; establece la naturaleza híbrida e interdiscursiva del texto, invitando desde el inicio al lector a que cuestione las fronteras entre realidad y ficción, memoria e imaginación, y a percibir las como más fluidas. Este prólogo posee una fuerza lírica notable, acercándose a la forma de un poema en prosa. Cada uno de los diez primeros párrafos empieza con el paradigmático uso de la primera persona singular del verbo “ser”, como, por ejemplo aquí, dónde la narradora aclara su parentesco con los personajes que presentará en su autoescritura (seis de la rama paterna y cuatro de la materna):

Soy la hija remota de aquellos que hace siglos se desgarraron de Corcubión y de la Costa da Morte, y peregrinaron hacia las Rías Baixas, enloquecidos por el azote del mar en los acantilados del fin de la tierra, la piel como una costra de sal y de algas duras que luego se iría

⁷ En *Árbol de familia* leemos: “Mi hermano conoció el jardín de infantes que yo no pude conocer. Viví, desde mi nacimiento hasta los seis años, entre las paredes de una casa de adultos, completamente española. Al entrar a la escuela, pronunciaba las “ces” y las “zetas” como una recién desembarcada, y todos creían que acababa de llegar de Madrid. Así ocurrió al menos cuando por fin me oyeron hablar, una vez sorteado el obstáculo de la inolvidable primera mañana, en que casi no pude hacer otra cosa que musitar mi nombre y apellido, y ocultar desesperadamente el charquito de pis que se había formado a mis pies mientras hacíamos fila en el patio del colegio” (Lojo, 2011, s.p.).

⁸ De hecho, como sostiene González Fernández (2024), María Rosa Lojo contribuye significativamente al “giro representativo” que ocurre dentro de la ficción histórica en Argentina. El concepto ha sido propuesto y elaborado por la autora, que, en su doble condición de escritora y académica especializada en estudios literarios, ha buscado ofrecer una perspectiva crítica hacia los modelos anteriores del discurso historiográfico. Este cambio representativo impulsa, pues, alteraciones en la manera de representar distintos grupos sociales y étnicos, promoviendo un enfoque ideológico que valora la diferencia y, en última instancia, realiza una revisión crítica de la Historia heredada, centrada en el sujeto nacional hegemónico argentino.

deshaciendo lentamente bajo las lluvias dulces de los valles. (Lojo 2011, s.p.)

En el último párrafo del prólogo, parece que la narradora realiza una suerte de declaración o autopresentación que debe subrayar su postura autoral, así como el objetivo de su texto:

Vengo de ésas, de ésos, como quien viene de tantos lugares que ha perdido la memoria de ellos y sólo lleva en el cuerpo la huella oculta de olores, sabores y sonidos y el eco, aún ardiente, de historias imprecisas. Esas historias quemadas a medias, en un raptó de vergüenza, como si fuesen papeles inconfesables, esas historias son como el tesoro perdido en un mar pirata y voy buscándolas sin brújula, con un mapa incompleto y ambicioso. (*Id.*)

La narradora busca trascender la dimensión individual del género autobiográfico canónico, sugiriendo que su identidad y autoescritura son resultado de recuerdos colectivos interconectados así como de historias fragmentarias y encarnadas que se fundamentan en relaciones hápticas e impresiones sensoriales. La huella oculta de olores, sabores y sonidos que la narradora guarda en su memoria se convierte en un archivo, –o más bien, en un “contra-archivo”– familiar, sensorial y afectivo, que desafía las limitaciones del discurso historiográfico y autobiográfico. Dicha postura se alinea con la noción de posmemoria, un concepto clave para los *Memory Studies*, desarrollado, recordemos, por Marianne Hirsch⁹. Como advierte Ana Garrido González, “the current memory of any of the migratory waves that Galicia lives/has lived through is conditioned by others’ stories. Therefore, the memory of Galician emigration is, using Hirsch’s (2021: 13) terminology, *connective*” (2022: 6). Así, en el “Prólogo”, Lojo comienza un ejercicio de posmemoria que no sólo recogerá los relatos colectivos, interrelacionados del pasado, con sus huecos y sus silencios, sino que también los transformará

y resignificará a través del acto creativo de la (auto)escritura. Como advierte Alloatti, esta autonarración “se despliega a través del rescate de sus parientes y así funda su identidad en una novela que debe ser leída como una “auto-restauración” propuesta por la autora” (2012: 237).

La primera parte de este ejercicio de posmemoria la constituye *Terra pai*, donde, de acuerdo con el objetivo anunciado en este título simbólico, recrea sus raíces paternas en Galicia, entrelazándose con la gran narrativa identitaria gallega de emigración y exilio. Dolores Vilavedra (2022) y Ana Garrido González (2019) advierten que el análisis de la codificación de los movimientos migratorios en la literatura debe estar ligado a la reflexión sobre la relevancia que los flujos migratorios han adquirido en la cultura estudiada. En el caso específico de Galicia, la migración ha tenido un papel crucial en la configuración de su demografía, economía y su narrativa identitaria. Recordemos, siguiendo a Vilavedra, que entre 1830 y 1930, los flujos migratorios gallegos representaron aproximadamente el 4% del total de la emigración europea hacia países como Argentina, Cuba y Brasil; durante este periodo, más de 1.5 millones de gallegos emigraron a las principales ciudades latinoamericanas, de los cuales más de medio millón nunca regresaron (Vilavedra 2022: 1). La migración gallega ha influido no sólo en la estructura demográfica y económica de la nación, sino que también ha moldeado profundamente los discursos socioculturales, lo que incluye a los discursos auto(bio)gráficos, creando lazos y espacios transnacionales que perduran hasta el día de hoy. Las experiencias y narrativas de aquellos que emigraron han sido integradas en la memoria colectiva y el imaginario social, incluido el imaginario literario, creando una identidad nacional cosmopolita y transcultural que trasciende las fronteras geográficas (vid.

⁹ El concepto de “posmemoria” elaborado por Hirsch en el contexto de los estudios sobre el Holocausto refiere al vínculo afectivo que las generaciones siguientes establecen con el trauma personal y colectivo experimentado por sus padres o abuelos. Se trata de experiencias que las segundas o terceras generaciones no han vivido, pero los “recuerdan” mediante relatos, imágenes o incluso mediante conductas corporales; estas vivencias se transmitieron de forma tan profunda que parecen recuerdos propios. Desde la perspectiva de este artículo es de suma importancia que la conexión con el pasado en la posmemoria se mediatiza no por el recuerdo directo, sino por la proyección y la creación. La investigadora advierte que crecer con recuerdos traumáticos heredados abrumadores, para, en consecuencia, ser psíquicamente dominados por narrativas anteriores a la propia subjetivación conlleva el riesgo de que las historias personales de los representantes de la segunda o tercera sean desplazadas por las pertenecientes a los antepasados (Hirsch 1997, 2012).

Garrido González 2017; Vilavedra 2019). No es un gesto baladí que al título de esta parte le siga una cita emblemática de *Adiós, ríos; adiós, fontes* de Rosalía de Castro.

Como podemos observar, la decisión de citar *Cantares galegos* va más allá de trazar un linaje genealógico; se inscribe deliberadamente en una tradición lingüística, literaria y cultural que ha (re)construido la identidad nacional gallega a través de la experiencia migratoria y de la ausencia en la diáspora. Galicia, lejos de ser un espacio geográfico, se convierte de paso en un legado cultural y un compromiso político. El mundo cultural gallego que se despliega en *Terra pai*, parece nutrirse, como sugiere Esteves (2018), de los estudios sociológicos sobre la diáspora, con una clara intención de (re)producir sus valores y símbolos más representativos. En este sentido, esta escritura de la (pos)memoria es tan colectiva –en cuanto que historia de la diáspora– como individual, ya que el texto evoca las historias personales de los Lojo y los Ventoso, dos ramas de la familia del padre de la narradora, que cruzan el Atlántico en ambas direcciones en un ciclo de eterno retorno. Asimismo, cabe señalar la importancia que adquieren en el texto los conceptos de sexo/género, donde se pone énfasis en las figuras de la “madresposa” (Lagarde 1993) o la abuela. En este sentido, las experiencias de las (bis)abuelas que Lojo relata pueden concebirse como fruto de una negociación con la tradición gallega encarnada en la icónica figura de “*viuva de vivo*” de Rosalía de Castro (vid. Garrido González 2017, 2019). Si bien en este artículo voy a centrarme en la narración identitaria gallega, cabe señalar que la segunda parte, titulada “Lengua madre”, explora la genealogía materna con raíces castellanas y andaluzas; en ella, María Rosa Lojo investiga otra vertiente de su relato familiar e identitario, influida por otras corrientes culturales. La denominación “Lengua madre” subraya la importancia del castellano en la formación de la identidad del sujeto auto(bio)gráfico, anticipando la dimensión literaria de su legado materno.

La reconstrucción de la genealogía gallega comienza con la figura de la bisabuela, doña Maruxa; más concretamente, con la descripción de una extraña “dolencia” que afecta intensamente la vida de la bisabuela, llevándola a convertirse en una paria rebelde. Tras dar a la luz a siete hijos y dedicarse a las duras tareas de campesina y madre cuidadora de la familia, doña Maruxa “pierde” repentinamente la capacidad de caminar:

Cuando doña Maruxa se incorporaba e intentaba caminar, las piernas, que sin embargo podían moverse discretamente bajo las sábanas, perdían todo tino y control, se desbarataban y caían, inertes, y el bisabuelo, o uno de sus hijos, si estaba a mano, levantaba esos huesos frágiles, súbitamente de plomo, y arrojaba a la enferma, recostándole la cabeza sobre las almohadas. Con la madre en cama, se multiplicaban las tareas. Lavar, planchar y cocinar, barrer y fregar, asear los establos, preparar el pienso para los animales, ordeñar las vacas, buscar el toxo que prospera mejor sobre la curva del cerro, más las acostumbradas labores del campo. (Lojo 2011, s.p.)

Como podemos observar, el papel de la “madresposa” campesina mantenedora del hogar y la economía familiar destaca dada la referencia a las interminables tareas, tanto domésticas, como agrícolas, que se multiplican cuando los huesos de la bisabuela se vuelven “súbitamente de plomo”. Este aspecto podemos interpretarlo como una crítica a la exclusión social tanto en términos de clase como de género, ya que la narradora denuncia la desigual distribución del trabajo doméstico y de los cuidados. Con ello, parece evidente que la ausencia de la figura materna, por breve que sea, desestabiliza la estructura heteropatriarcal, lo que resalta la sobrecarga de tareas que se les impone a las mujeres. El fragmento dedicado a Maruxa tiene un objetivo ideológico claro que consiste en subrayar la falta de reconocimiento del desgaste físico y emocional que conlleva la vida poco “habitable” (Butler 2006b, 2010) de los campesinos en general, y de las mujeres campesinas, en particular. Como advierte Kohli, doña Maruxa es un paradigma para el conjunto de protagonistas que pueblan las páginas de esta autonarración. En efecto, todas y cada una de las parientes gallegas retratadas por Lojo parecen estar en continua negociación con las normas de una identidad femenina fija, basada en el rol económico específico de “madresposa” cuidadora y redentora de su marido, sus niños y sus mayores: “en el devenir del relato, asistimos, salvo contados casos, al retrato de un conjunto de mujeres que (...) tienen vedado, por defecto, su campo de acción y, por ende, sus posibilidades de exploración vital” (Kohli 2021: 18). Es más, este periodo se codifica como el más feliz en la vida de Maruxa, incluso en la dimensión erótica, ya que sugiere que las relaciones sexuales de los bisabuelos nunca llegaron a ser tan satisfactorias.

Así, Lojo se sirve de su ejercicio de posmemoria para denunciar la invisibilidad de las

cargas de las madres y las abuelas, y la expectativa social de que las mujeres, incluso tras siete embarazos, soporten inhumanas cantidades de trabajo sin permiso para romperse. Desde el inicio del relato intuimos que la bisabuela decide rebelarse en contra del rol de género impuesto, usando la táctica de desidentificación con el papel de “madresposa”. Siguiendo a Butler (2002, 2006a), podemos afirmar que la movilización de conceptos de sexo/género, cuerpo e identidad/otredad dentro del discurso auto(bio)gráfico revela las inestabilidades teóricas y las tensiones que estos conceptos (re)producen o rearticulan. De hecho, son muchos los sujetos parias que adoptan estrategias de desidentificación para desafiar las normas reguladoras y que cuestionan las promesas de felicidad performativa que codifican algunas vidas como menos dignas de ser vividas.

El primer pasaje introduce también las figuras del médico, del cura y de la meiga como referentes sociales que encarnan la autoridad en la aldea. Si bien el médico y la meiga comprenden la necesidad de la bisabuela de descansar y deciden no intervenir, el cura convence a Maruxa de que debería convertirse en “aquella sobre la que Dios obró un milagro” (Lojo 2011, s.p.). Cuando la narradora se imagina la escena en la iglesia donde se produjo dicho “milagro”, destaca una vez más la exclusión social que impregnaba la “vida no-vivable” en la región: “La vida era dura en Barbanza. Dura como la tierra labrantía sobre el suelo de roca, que se hacía rogar su fruto escaso” (*Id.*).

4. El destino sudamericano

El relato explora cómo la pobreza y la exclusión social impulsaron a la primera generación de familiares de María Rosa Lojo a tener que emigrar a Argentina, con sus “valijas de madera y cartón”. Los abuelos paternos de la narradora, inmigrantes gallegos de la primera generación, se asentaron en Avellaneda, una localidad al sur de Buenos Aires que pronto se convertiría en la ciudad gallega más grande del mundo (Lojo 2011, s.p.). Este viaje migratorio los llevó a la agitada capital argentina, donde, gracias a su esfuerzo y sacrificio, lograron convertirse en el sostén económico de sus familias, un proceso que los convierte en “tránsfugas”, en términos de Martine Leibovici (2011, 2013). En efecto, los abuelos tuvieron que transicionar de las zonas rurales a una metrópolis cosmopolita, moviéndose entre diferentes contextos culturales y lingüísticos. Ramón y Rosa se convirtieron en “*insiders-outsiders*”,

personas que son reconocidas tanto en la cultura de llegada como en la de partida, y que no olvidan del todo sus raíces.

En el capítulo titulado “El destino sudamericano”, el texto analiza cómo, dentro del imaginario gallego, la migración es considerada una “promesa de la felicidad” (Ahmed 2010), dotada de un significativo poder performativo. Este proceso migratorio se refleja en la historia familiar del abuelo Ramón y sus dos hermanos, quienes dejaron Barbanza para establecerse en Buenos Aires. La narración se centra en la creación de un espacio propio, una fonda, que trasciende su función original de negocio y se convierte en un verdadero refugio para los gallegos recién llegados a la ciudad. Como destaca Lojo (2011), en la fonda se ofrecía hospedaje a los compatriotas, quienes podían quedarse fiados hasta que consiguieran empleo, siempre que cumplieran con su palabra y mantuvieran entre ellos un fuerte sentido de solidaridad. Así, este espacio comercial se transformó en un centro comunitario, que homenajeaba la capacidad adaptativa de los inmigrantes para apoyarse mutuamente en un entorno desconocido y desafiante.

No obstante, esta sección también aborda la tensión política y social que rodea a la migración. La narradora hace referencia a la Ley de Residencia en contra de los extranjeros que exigían no solo un empleo, sino el reconocimiento de sus derechos; también refiere a la violenta represión en las protestas de los trabajadores inmigrantes, que contrasta con la propaganda nacionalista que celebraba las “grandezas” del país:

Los ocho muertos y los ciento cinco heridos del Primero de Mayo de 1909, no desanimaban a las multitudes que seguían bajando de los barcos, mientras el gobierno del granero del mundo se disponía a aplaudir la publicación de un diti-rambo impudicamente titulado Argentina y sus grandezas. (Lojo 2011, s.p.)

Estos mecanismos pueden interpretarse como una forma de biopolítica, donde el Estado regula y controla los “cuerpos que gobierna”, codificando las vidas de los inmigrantes como “vidas de temporalidad incierta” (Giorgi 2014).

La figura de la abuela, Rosa Ventoso Marriño, nacida en el Son, simboliza la tensión inherente entre el arraigo a su tierra natal y el impulso de emprender un viaje migratorio. Rosa, quien inicialmente se sentía destinada a permanecer en su lugar de origen, como

“cualquier rosa” enraizada en la tierra (Lojo 2011, s.p.), finalmente decide aventurarse y “ella también, navegar”. Sus apellidos y su asociación en el texto con el simbolismo de la sirena subrayan su profundo vínculo con el mar, elemento que también refleja su conexión emocional con la experiencia migratoria. Rosa llevaba tatuada una sirena en su esternón, que evocaba suspiros en ella cada vez que las dornas se alejaban de la ría, o cuando imaginaba los barcos zarpar desde Vigo hacia destinos lejanos: “como todos los Mariños, que de ellas descienden, tenía tatuada en el esternón una Sirena que le arrancaba suspiros cuando las dornas se desgajaban de la ría, o más aún, cuando imaginaba los barcos de gran alzada saliendo de Vigo, rumbo a los cuatro puntos cardinales” (*Id.*).

La fotografía de la boda de los abuelos, que enviaron a sus padres en la lejana Galicia y que guardaban como un preciado tesoro en el archivo familiar, simboliza el dolor y la pérdida que experimentaron aquellos que se quedaron atrás. Esta imagen no solo evidencia la separación física y emocional causada por la distancia, sino que también codifica la incertidumbre inherente al proceso migratorio. Las imágenes gráficas juegan un papel crucial en la construcción de identidades y en la gestión del duelo y la melancolía¹⁰ que afectan a los familiares dispersos a ambos lados del Atlántico; actúan como un vínculo tangible con el pasado, mientras señalan la desconexión y el cambio en las relaciones afectivas y sociales. A lo largo de varios pasajes del libro, la escritura auto(bio)-gráfica emerge como una herramienta para procesar el “duelo migratorio¹¹” (Buret 2022) y la melancolía, al tiempo que mantiene un

fuerte vínculo afectivo con la tierra de origen. Además, el pacto fáustico que el bisabuelo Luis (padre de la abuela Rosa) selló con el diablo durante una tormenta, funciona como una poderosa metáfora de la migración forzada y de las difíciles decisiones que llevan a rupturas familiares y otro tipo de sacrificios: “en lo peor de la tormenta se le presentó el Demo, el mismo Satanás, y que le prometió salvarle la vida, pero que a cambio una mujer de su sangre, llamada Rosa, viviría en América, y que él no la vería jamás” (Lojo 2011, s.p.). Esta profecía, que no se cumplió en el caso de la abuela que sí regresó a Galicia, alude de manera poética al destino americano de la narradora, lo que le sugiere al público lector que “habría otra Rosa de su sangre que el mar separaría sin remedio” (*Id.*).

Impulsados por la insistencia de sus padres, ansiosos por volver a verlos, los abuelos deciden regresar a su tierra natal. En este contexto, la narradora revisita y reinterpreta la elección de Ramón como heredero de las propiedades familiares, basada en su carácter afable y en las competencias de su esposa en las labores tradicionales, subrayando así las expectativas y presiones sociales predominantes en el entorno rural. El regreso de los abuelos como “indianos ricos”, portadores de “objetos felices” (Ahmed 2004) que el resto de la comunidad percibe como símbolos de éxito y prosperidad, refleja su condición de tránsfugas en un sentido doble, que implican movilidad geográfica pero también en la escalera social. No obstante, este regreso también pone de manifiesto la persistente melancolía de la abuela, agravada por la pérdida no reconocida ni plenamente asimilada de Buenos Aires. Rosa, en efecto,

¹⁰ En su ensayo icónico “El duelo y la melancolía”, escrito en 1915 y publicado en 1917, Freud argumenta que tanto el duelo como la melancolía surgen como respuestas a la pérdida de un “objeto amoroso”. Ambos fenómenos comparten rasgos distintivos, como una retirada dolorosa del mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar y la cesación de todas las actividades. Tras la pérdida de algo o alguien significativo, ya sea una persona, un animal, una comunidad o un lugar con el cual nos hemos identificado, experimentamos una merma en nuestra identidad fundamental. El sufrimiento no radica únicamente en la pérdida en sí misma, sino también en la experimentada incapacidad de definirnos sin la presencia de lo perdido. Freud sugiere que el duelo es un proceso esencial para la curación, que implica una aceptación gradual de la pérdida sufrida. Por el contrario, cuando no nos permitimos someternos al duelo del objeto perdido, reprimiéndolo, nos sumergimos en la melancolía. Esta última se conceptualiza como una internalización patológica del objeto perdido. Freud distingue claramente entre estas dos condiciones, señalando que el duelo es un proceso de adaptación necesario, mientras que la melancolía representa una desviación patológica de este proceso.

¹¹ El concepto del “duelo migratorio”, según Buret (2022: 187), refiere a una suerte de reorganización interna que cada sujeto migrante debería emprender con tal de integrarse en su nuevo entorno. Este tipo del luto tiene características únicas: es parcial (porque el objeto del amor perdido no desaparece del todo), transgeneracional (ya que frecuentemente afecta generaciones posteriores) y ambivalente, dada la condición de tránsfuga (el migrante vive “entre” dos mundos, lenguas, culturas, tiempos y espacios).

sufría en silencio, atrapada en una casa sin las comodidades básicas, lejos de la carretera, del correo y de la escuela, y sin acceso a elementos de la vida urbana tales como restaurantes, teatros, zoológicos o museos, lo que agudizaba su sentimiento de pérdida y aislamiento (Lojo 2011, s.p.).

El relato auto(bio)gráfico de María Rosa Lojo se presenta como una poderosa herramienta para el (auto)conocimiento, ofreciendo una perspectiva singular sobre los mecanismos de poder que sustentan la exclusión social y las dinámicas migratorias. La experiencia de vivir simultáneamente en diferentes contextos culturales, “dentro” y “fuera” a la vez (como en el caso de los familiares de la narradora), evidencia un fenómeno socio-discursivo con una significativa resonancia política. Esto es especialmente relevante en el marco de los afectos, elementos clave para el desarrollo de una narrativa identitaria marcada por la migración y la melancolía. Estos momentos vitales son cruciales y se configuran como puntos de inflexión donde las subjetividades narradas toman forma y conectan con los diversos mundos a los que pertenecen. Esta reflexión sobre la condición tránsfuga caracteriza no solo a *Árbol de familia* en su conjunto, sino también la obra de Lojo en general. Como señala Broullón Acuña: “La condición de extranjería que emerge del tejido histórico literario lojiano, entendido como un viaje-proceso en la construcción del sujeto y de autoconocimiento, alienta el nómadismo, la itinerancia y el viaje interior como autoexploración del «yo»” (2013: 276).

5. Exiliados melancólicos

Ahora bien, la convergencia de estas dos líneas genealógicas, así como de dos partes de la novela, de “*Terra pai*” y “*Lengua madre*” se materializa en *Árbol de familia* mediante el matrimonio de Antón, gallego exiliado y republicano, y de Ana, la bella madrileña representante del franquismo. Antón, a quien apodan “el rojo”, encarna la resistencia republicana y el amor por Galicia, mientras que Ana es representante del lado franquista, pero también del amor por la literatura que inculca en su hija. El exilio a América es una decisión crucial en la vida de ambos, quienes, se convierten en tránsfugas al partir, repitiendo la historia familiar de Ramón y Rosa. Se trata de un movimiento no solo geográfico sino también emocional y cultural (en el caso de Antón, hasta lingüístico). Al inicio de su nueva vida, Antón y Ana desean “reinventarse” en un nuevo continente,

enfrentar nuevas realidades y adaptar sus expectativas a un contexto –y co-texto– diferente. A pesar de los traumas de la Guerra Civil, su capacidad para establecerse y prosperar en Argentina subraya su resiliencia y determinación, pero también pone de manifiesto las tensiones del vivir “entre dos mundos”.

En esta autoescritura, la Guerra Civil figura como el acontecimiento más traumático y emblemático de la historia familiar. Antón, que ejercía el servicio militar en Madrid mientras que el general Franco fraguaba el golpe de Estado, al menos pudo luchar del lado de la República en coherencia con sus ideales políticos. Mientras tanto, su hermano Benito fue forzosamente movilizadado por el bando nacional:

Largamente incomunicados, Benito y Antón, que eran, por la edad y el apego, casi mellizos, sabrían después que habían soñado sueños complementarios. Se despertaban ambos (...) empaados en sudor, aunque afuera helase, porque acababan de matar a un hombre, que caía boca abajo, contra el suelo, y al dar vuelta el cadáver, cada uno había encontrado en la cara del muerto la cara del hermano. (Lojo 2011, s.p.)

Al describir las víctimas republicanas de la rama paterna, cuyos sufrimientos no han sido debidamente reconocidos ni llorados, la narradora señala que este legado sigue afectando no solo a la primera generación del exilio, sino también a la segunda –la suya propia–, entrelazándose con su propia historia identitaria. Como una “hija exiliada”, en su autoescritura rinde homenaje a la comunidad de los exiliados, tan marcada por la melancolía; es esta una comunidad que aún no ha enfrentado plenamente el proceso de duelo y que continúa negando las heridas y pérdidas que han quedado sin llanto, y que permanecen bloqueadas, como “congeladas”, en su inconsciente colectivo.

Así, la historia de amor entre Ana y Antón, entre madre y *pai*, quienes provienen de los lados opuestos del conflicto armado más traumático en la historia del Estado español, podría interpretarse como una reescritura del clásico modelo de *Romeo y Julieta*. Este amor, que emerge junto con el proyecto utópico de la migración, en un co-texto y contexto de división y de máxima crispación política, se erige en el texto como una “promesa de felicidad” (Ahmed 2010) que se basa en la posibilidad de un nuevo amor y un nuevo mundo, un espacio donde las viejas rencillas podrían, al menos teóricamente, ser trabajadas y superadas. Esta

“promesa de felicidad” sugiere, al principio, que el amor romántico de los sujetos migrantes tiene un gran potencial a la hora de trascender la histórica división del Estado español en dos extremos, lo que podría forjar una narrativa de reconciliación, al igual que una (auto)narración identitaria híbrida y colectiva. En este sentido, el amor de Ana y Antón parece situarse en un territorio simbólico y utópico que aspira a superar las divisiones históricas e ideológicas; el público lector, por influencia del horizonte de expectativas, espera que su amor desafíe estas divisiones socio-políticas, proponiendo una unión capaz de superar las hostilidades del pasado. Sin embargo, este autorrelato no nos proporciona una fantasía idealizada; está profundamente arraigado en la memoria –y la posmemoria– traumática de la Guerra Civil y del exilio.

Para que esta “promesa de felicidad” se cumpla, Ana y Antón deberían confrontar los hechos y relatos históricos que han marcado sus (auto)narraciones individuales y colectivas. Esto implicaría un proceso de enfrentamiento y de superación que necesariamente debería culminar en un trabajo de duelo. Recordemos que el trabajo de duelo, según Freud, es un proceso necesario para la reconciliación y la integración de la pérdida del “objeto amado”. Y en *Árbol de familia*, este duelo no debe ser solo personal, sino también comunitario. Ana y Antón no representan únicamente a dos sujetos migrantes, con sus historias de ausencia y desarraigo, sino también a dos colectivos históricos enfrentados y traumatizados. La autoescritura de Lojo, en este sentido, se aparta de la reduccionista visión de “reconciliación” para ofrecer una reflexión más matizada sobre la memoria, el amor y el duelo. La “promesa de felicidad” que se plantea no es fácil de alcanzar y, de hecho, no llega a cumplirse.

El padre, al principio, se niega a realizar ningún duelo, reprimiendo la melancolía por la pérdida de un país, de una guerra y de unos ideales políticos, que le han llevado a centrarse

en la supervivencia y los logros en el Nuevo Mundo: “¿No era, acaso, un exitoso sobreviviente donde tantos habían muerto o habían quedado mutilados y rotos? ¿No había puesto, en América, casa y negocio? ¿No se había casado con doña Ana, la Bella, que además era madrileña? ¿No tenía dos hijos?” (Lojo 2011, s.p.). Sin embargo, incluso en aquella época de su vida, cuando se mostraba “rebotante de salud, fortaleza y proyectos”, el padre seguía obstinado en situar el centro de su existencia –y experiencia– en un pasado y una tierra remotos e inalcanzables. Esta persistente melancolía no es solo un anhelo por tiempos pasados nunca debidamente llorados, sino que es también supone una idealización de la patria gallega, embellecida por la distancia del exilio. La narradora sugiere, al recordar a su padre, que el exilio no solo separa al hogar y a sus seres queridos, sino que también convierte a la patria en un lugar de ensoñación y perfección irrecuperable.

Cuando perdemos a una persona, comunidad o lugar con los que nos hemos identificado, según Butler (2006a, 2010), perdemos una parte fundamental de nuestra identidad que se basaba en esos vínculos. Así, el sufrimiento no proviene únicamente de la pérdida, sino también de la incapacidad de definirse sin lo que se ha perdido (vid. Allouch 2018). Conviene subrayar que la imposibilidad de realizar el duelo por las vidas republicanas que se cobró la España franquista no es sino un reflejo oblicuo de la incapacidad de definirse sin lo perdido, tal y como la narradora observa que ocurre entre los exiliados republicanos en Argentina. Desde el principio, Antón “el rojo” se niega a aceptar la pérdida de Galicia, y es justo dicha pérdida la que se convierte en una parte indispensable de su subjetividad y en su rasgo más definitorio. El padre, tal y como evocan las narraciones autoficcionales y ensayos autobiográficos de Lojo¹², funciona a nivel textual como la figura emblemática del emigrante melancólico, que describió Sara Ahmed: “The

¹² En *Canción Perdida en Buenos Aires al Oeste*, el padre está descrito como “gallego errante, condenado a añorar los siete mares durante siete siglos”, “desterrado de una tierra” donde nació, como “el que vive no sólo en su país –triste país– sino en el mundo, como en un hotel” (Lojo 1987: 47). En otra novela autoficcional, titulada *Todos eramos hijos*, podemos encontrar esta caracterización de los padres: “Ana, la madrileña, criatura de ciudad, hija verdadera o supuesta de hidalgos venidos a menos, y Antonio, campesino de alma vegetal, criatura del bosque, árbol que había echado a andar, desarraigado por los vientos del progreso y el destierro, ahuecado como la madera de una dorna, esa barca legada por los vikingos, que cada gallego llevaba dentro de su cuerpo para cruzar el océano” (2014: 22) y del sujeto autoficcional: “gallega errante, inquilina de una patria prestada” (*Ibid.*: 107)

figure of the melancholic migrant appears as the one who refuses to participate in the national game. Suffering becomes a way of holding on to a lost object” (Ahmed 2010: 138). Para esta representante de la teoría crítica de las emociones, la melancolía no debería concebirse como algo patológico; el afán de conservar la conexión con lo perdido puede permitir nuevas formas de vinculación e identificación. Desde esta perspectiva teórica, preservar la memoria histórica de un país, incluso como algo perdido, equivale a un acto ético y político: el objeto perdido, al no estar separado de la historia en su conjunto, puede llegar a generar nuevos significados culturales y potencialidades políticas en el presente. El olvido, por el contrario, podría implicar “una segunda muerte” (Ahmed 2004: 159).

De ahí que la melancolía se vuelva una parte integral de la identidad de Antón, quien sigue emocionalmente anclado en la Galicia de la época de la República, su “Paraíso Perdido” particular, con el que mide su presente e inculca ese amor en sus hijos (vid. Crespo Buitrón 2011). La narradora, como representante de la segunda generación tránsfuga, describe cómo, durante su infancia, su padre instruía a la familia sobre su colección de “objetos míticos” procedentes de Galicia. Esta colección, lejos de ser un legado tangible, llegó a simbolizar para Lojo una conexión “mágica” con un tiempo y un lugar perdidos e idealizados. Objetos tales como el castaño de ramas retorcidas o el arcón con sábanas de lino marcaron la socialización de María Rosa, convirtiéndose en símbolos clave de su narración identitaria. De esta manera, la tierra y la memoria del padre llegan a tener para su hija más valor que el país de acogida y sus propios recuerdos, como sucede en el caso de la posmemoria de la segunda generación, que analiza Hirsch (1997, 2012), marcada por el trauma generacional del Holocausto:

La luz que emanaba de estos objetos desacreditaba en los seres de la tierra inmediata toda posibilidad de autónomo valor. Para quien nace en el exilio, el lugar de su nacimiento tiene a menudo la dudosa calidad de las copias platónicas, es un mundo “de segundo grado”, en tono menor, a punto de desvanecerse, deslucido e insuficiente. De la historia y la geografía argentina, hasta entonces, sólo me habían hablado los libros de escuela, incapaces de alcanzar el esplendor de la memoria viva y el peso candente del extrañamiento. (Lojo 2011, s.p.)

Es solo desde una marcada distancia temporal que la narradora se adentra en su condicionamiento como la “hija del exilio”; a través del ejercicio auto(bio)gráfico entiende que para los sujetos tránsfugas nacidos en el exilio (como ella misma), en un espacio “entre” dos mundos, el país de su nacimiento a menudo posee una calidad cuestionable, al estilo de lo que ocurre con las “copias platónicas”. Las segundas generaciones pueden incluso llegar a calificar este mundo como uno “de segundo grado” “deslucido e insuficiente”, especialmente si se le compara con “el esplendor de la memoria viva” del lugar de origen de los padres. En este sentido, la narradora se refiere a la historia y la geografía argentina como desprovistas del “peso candente del extrañamiento” que caracteriza la memoria familiar. Si bien este contraste subraya el frecuente sentimiento de desubicación que experimentan los exiliados, suspendidos entre un pasado mítico y perdido y un presente material, pero insuficiente, el exilio y el legado de la Guerra Civil se convierten en elementos constitutivos de la identidad de la segunda generación. Esta generación, aunque no haya experimentado directamente los horrores del conflicto, habita bajo la sombra de un trauma irresuelto, un dolor epigenético que moldea su percepción del mundo y de sí misma. La narrativa de Lojo explora esta dinámica intergeneracional, mostrando cómo las historias de los padres se entrelazan con las de sus hijos, en una continuidad de sufrimiento y resistencia política que desafía el paso del tiempo.

Curiosamente, la figura de Antón es también un mosaico de contradicciones ideológicas; dicha dualidad se manifiesta en su gusto por la elegancia y sus elecciones estéticas, que a los ojos de otros exiliados son contrarios a su ideología socialista. Sin embargo, la narradora resuelve esta aparente contradicción en el siguiente fragmento: “Antón, el rojo, no dejaba de ser socialista por apreciar la ropa de calidad, los buenos vinos, los automóviles eficaces y de bellos diseños, las casas de grandes espacios luminosos y nobles materiales” (Lojo 2011, s.p.). Aquí, la narrativa desafía las expectativas simplistas sobre las afiliaciones ideológicas, mostrando que la identidad es poliédrica y multifacética, por lo que no puede ser reducida a una limitada etiqueta.

El deterioro físico y mental del padre en su vejez exacerban su melancolía: la narradora relata episodios de la confusión mental paterna que han dejado una huella indeleble en su

propia memoria, como cuando Antón escapaba al jardín helado en pleno invierno, creyendo estar pescando truchas en el río Coroño. Esta confusión revela un anhelo cada vez más profundo de regresar a un tiempo y un lugar amados y perdidos, aunque siempre vivos en su desgastada memoria, apaleada por las enfermedades neurológicas y encarcelada en un cuerpo debilitado.

En las dos últimas partes de “*Terra pai*”, tituladas “El corredor” y “Finisterre” la narradora relata su “retorno” a Galicia, así como sus intentos de comenzar el duelo por las pérdidas familiares no-lloradas. En el fragmento inicial, describe un “corredor”, “un pasillo prodigioso” que conecta Galicia con Argentina, el pasado con el presente, y que constituye la última herencia de su padre: “Durante años, hasta hoy, hubo un corredor, un pasillo prodigioso, entre los montes de Barbanza y la vasta llanura que concluye, sin una ondulación, en el río inmóvil. Mi padre lo cruzó muchas veces (...). Tiempo después de su muerte, encontré el corredor. Ignoro si lo heredé o si se abrió solo” (Lojo 2011, s.p.). El corredor concluye en un lugar mágico, la enorme casa del tío Benito a la que María Rosa vuelve a menudo tanto física como imaginariamente, incapaz de desprenderse del paraíso perdido de sus antepasados, ni de dejar su nueva patria argentina, como se puede apreciar en el diálogo que mantiene con su tío Benito, quien se tira toda la vida esperando el vano retorno de sus hermanos exiliados:

—A ver, ¿quieres decirme para qué necesitaba yo tanta casa sino para los hermanos que llegarían de Buenos Aires? Nadie volvió, a todos se les pasó la vida allá y no porque hayan sido más felices. ¿Por qué no volvéis ahora vosotros?

Quién le dice al tío Benito que no podemos volver porque de aquí no partimos. Quién le dice que pagamos y pagaremos, sin embargo, la deuda de quienes nos precedieron.

—Nunca podré volver del todo —susurro— pero tengo el corredor.

—¿Qué corredor, qué dices? —insiste, acercando el oído, creyendo

que se engaña.

—Es como un pasillo —balbuceo— para ir y venir, donde se está y no se está. (*Id.*)

Como parte de su trabajo de duelo, la narradora siempre visita Finisterre, un lugar cargado de valor histórico y mitológico, y que para ella representa tanto un fin como un comienzo, un

punto de transición donde se encuentran pasado y futuro simultáneamente. La autora utiliza este escenario para reescribir el famoso discurso de Castelao, “Alba de gloria”, e imaginarse el retorno de los fantasmas de los emigrados, quienes finalmente pueden regresar y ser llorados; ve cómo “se acercan al Finisterre desde todos los tiempos y todos los espacios (...) vienen de Cuba, en barcos perfumados de tabaco y de caña dulce, tocando el son; vienen de Buenos Aires, con acento canyengue, cantando sobre la cubierta de transatlánticos fastuosos y anacrónicos *El día que me quieras*, o *Mi noche triste*” (*Id.*). Con ello, además de rendirle homenaje a Castelao, la autora reflexiona sobre la memoria, la migración y la subjetividad fronteriza, sugiriendo que el viaje al fin del mundo es también un viaje al interior de su subjetividad tránsfuga y un intento de comprender su propia genealogía fantasmal.

6. El duelo y la vulnerabilidad

En conclusión, Árbol de familia, como hemos observado, no solo desafía la lógica cultural dominante al cuestionar el modelo tradicional de familia; también examina las motivaciones detrás de las decisiones vitales de los miembros de las familias que retrata. Esto nos ofrece una evaluación emocional, ética y política de ciertos comportamientos y elecciones vitales que nos convierten en tránsfugas o migrantes melancólicos. Así, los familiares retratados en este libro devienen en “una metáfora viva de la diferencia”, puesto que movilizan “diferentes formas de inferiorización, exclusión, separación” (González Fernández 2022: 50). En este sentido, el giro autobiográfico, como advierte Giordano (2009), nos permite apreciar cómo el “yo” auto(bio)gráfico se desvanece en favor de una expresión más colectiva y relacional, impulsada por la necesidad vital de llevar a cabo el duelo inconcluso que heredamos de generaciones anteriores. Árbol de familia de María Rosa Lojo es un poderoso testimonio de cómo el exilio y los traumas históricos no resueltos continúan resonando a través de las generaciones, configurando identidades transculturales y experiencias tránsfugas. La narrativa de Lojo nos desafía a considerar cómo la melancolía colectiva y la (pos)memoria congelada impiden la plena realización del duelo, subrayando la urgencia de enfrentar y procesar las heridas del pasado, así como su dimensión política. Parafraseando a Butler (vid. 2006b: 45), podríamos decir que la narradora analiza su historia familiar en relación con la violencia y la

exclusión padecidas con el deseo de encontrar, en la vulnerabilidad y el trabajo de duelo, las bases para una nueva comunidad; una comunidad basada en la metáfora del amor que unió a sus padres, pese a lo conflictivo de sus genealogías. Su autoescritura se constituye ética y políticamente mediante la vulnerabilidad de sus antepasados –sus propias raíces– y la vulnerabilidad de la “exiliada hija”, sirviendo los cuerpos codificados en el texto como lugares de indignación y pérdida tanto como de deseo y del amor. Así, el sujeto auto(bio)gráfico que explora la (pos)memoria familiar nos alerta sobre la abrumadora naturaleza del proceso de duelo, que puede llegar a interrumpir y desdibujar aquellas narrativas que conscientemente hemos ido elaborando a lo largo de toda una vida. Este desafío nos invita a cuestionar nuestra autoconsideración como sujetos autónomos, capaces de controlar nuestras vidas. La narradora señala que el duelo llega a su conclusión cuando aceptamos no solo la pérdida en sí, sino también la transformación que esta implica. Es decir, cuando uno se somete plenamente a la pérdida –como hace la narradora en este acto de autoescritura– y se lamenta. En este sentido, Lojo advierte que el duelo no finaliza hasta que comprendemos que la pérdida, aparte de afectarnos de manera planificada o consciente, también conlleva una transformación que trasciende el libre albedrío, o nuestros deseos y elecciones (vid. Butler 2006b, 2010).

El texto de Lojo también se posiciona en una encrucijada entre la recuperación del pasado y la invención literaria, entre la autobiografía y la ficción. Este posicionamiento no sólo enriquece la obra, sino que también invita al público lector a participar en un acto de lectura –y de duelo– activo y crítico, donde las fronteras entre lo real y lo imaginado se desdibujan y se reconfiguran constantemente. En este sentido, *Árbol de familia* demuestra la

paradigmática capacidad de la literatura autoficcional para explorar y expandir los límites de la memoria y la subjetividad, ofreciendo una visión compleja de la experiencia fronteriza. Aunque la narrativa auto(bio)gráfica de tránsfugas puede contener elementos de ficción, su objetivo primordial radica en reconstruir y desentrañar las experiencias vividas, así como la significación que las relaciones sociales en las que se inscribe. Para interpretar y comprender su experiencia, el sujeto auto(bio)gráfico tráfuga recupera las emociones que lo unían a otros sujetos y otros discursos y que constituyeron su apertura al mundo, la respuesta a sus demandas. El *Verstehen* narrativo tráfuga, concebido por Leibovici a nivel teórico y puesto en práctica por Lojo, no es ni sociológico, ni filosófico, ni histórico; se desprende a partir de la autofiguración literaria de memoria y posmemoria, basada en escenas significativas que marcaron la vida de los familiares, impregnados por flujos migratorios, la promesa de la felicidad colocada en el destino sudamericano y la melancolía. La (auto)reflexión sobre estas experiencias liminales no solo arroja luz sobre los procesos de subjetivación y construcción identitaria (individual y/o colectiva), sino que también ofrece una oportunidad para comprender las complejas interacciones entre el sujeto tráfuga y la sociedad. Los discursos del yo de los tráfugas, al acercarse a las tensiones entre la inclusión y la exclusión, entre la pertenencia, la melancolía y el trabajo de duelo, revelan las contradicciones inherentes a las estructuras políticas, sociales y culturales. En última instancia, la narrativa autoficcional de María Rosa Lojo no solo constituye una forma de (auto)exploración personal, sino también un acto performativo de resistencia contra todas aquellas fuerzas y normas culturales que perpetúan la opresión, la exclusión y el extrañamiento en nuestras familias, comunidades y sociedades.

7. Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- (2010): *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Alberca, Manuel (2007): *El pacto ambiguo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Alloatti, Norma (2012): “Urdimbres de Mnemosine: construcciones identitarias en *Cuerpos resplandecientes* y *Árbol de familia* de María Rosa Lojo”, *Contracorriente: Una Revista de Estudios Latinoamericanos* 9/3, pp. 225-252.
- Allouch, Jean (2018): “Erotics of mourning in the time of dry death”, en L. Clifton (ed.), *Invention in the Real: Papers of the Freudian School of Melbourne*. London: Routledge, pp. 245-262.
- Anderson, Linda (2011): *Autobiography*. London: Routledge.
- Arendt, Hannah (2004): *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós.
- Arfuch, Leonor (2018): *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*. Villa María: Eduvim.

- (2013): *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2002): *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Broullón Acuña, Esmeralda (2013): “Linajes y culturas diaspóricas lojianas: La genealogía como dispositivo de protección en el exterior”, *Intersecciones en antropología* 14/1, pp. 5-27.
- Buret, María Florencia (2022): “Antonio Dal Masetto: literatura y duelo migratorio”, *Iberoamericana América Latina-España-Portugal* 80, pp. 185-206. <https://doi.org/10.18441/ibam.22.2022.80.185-206>.
- Butler, Judith (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006a): *Deshacer el género*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006b): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2002): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Crespo Buiturón, Marcela (2011): “En busca de los orígenes: Árbol de familia de María Rosa Lojo. La utopía de la identidad personal y nacional”, *Inti: Revista de Literatura Hispánica y Transatlántica* 73-74, p. 173.
- Cros, Edmond (2002): *El sujeto cultural: sociocrítica y psicoanálisis*. Montpellier: CERS.
- Esteves, Antonio R. (2021): “Tránsitos y corredores: la biblioteca de María Rosa Lojo en *Solo queda saltar* (2018)”, *Anales de Literatura Hispanoamericana* 50, pp. 41-48.
- Freud, Sigmund (1957): “Mourning and Melancholia”, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, pp. 237-258.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Garrido González, Ana (2017): “Elas e soas. A vulnerabilidade e a ausencia na produción literaria galega marcada polo exilio”, *Madrygal: Revista de Estudios Gallegos* 20 (Núm. especial), pp. 127-134.
- (2022): “Virtudes (e misterios) and The Inner memory: Emigration and Return as Identity Fragmentation and an Exercise of Post-Memory in Galician Diaspora”, *Humanities* 11/2, 38. <https://doi.org/10.3390/h11020038>.
- (2019): *Xohana Torres: da viúva de vivo á muller navegante*. Santiago de Compostela: Universidade Santiago de Compostela.
- Giordano, Alberto (2009): *El giro autobiográfico de la literatura argentina actual*. Buenos Aires: Mansalva.
- Giorgi, Gabriel (2014): *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- González Fernández, Helena (2022): “Figuras de exclusión: Las presas en la ficción carcelaria”, *Pasavento* 10/1, pp. 47-68.
- (2024): “Mujeres solas, parentescos raros y kainos. Una lectura de Finisterre, de María Rosa Lojo”, *Sociocriticism* 38/2 (Ejemplar dedicado a: *Familia(s): espacios y prácticas: Re-presentaciones en la literatura y el cine hispanoamericanos del siglo XXI*). <https://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3943>.
- Hirsch, Marianne (1997): *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hirsch, Marianne (2012): *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press.
- Kohli, Germán Alfredo (2021): “(In)dependencia Femenina y Violencia Económica en Árbol de Familia, de María Rosa Lojo”, *Gamma* 31/65. <https://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/260/2602045005/index.html>.
- Lagarde, Marcela (1993): *Los cautiverios de mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Ciudad de México: UNAM.
- Leibovici, Martine (2011): “Le ‘Verstehen’ narratif du transfuge: Incursions chez Richard Wright, Albert Memmi et Assia Djebar”, *Tumultes* 36, pp. 91-109.
- (2013): *Autobiographies de transfuges*, ed. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar. París: Éditions Le Manuscrit.
- Lojo, María Rosa (1987): *Canción perdida en Buenos Aires al Oeste*. Buenos Aires: Torres Agüero.
- (2006): “Mínima autobiografía de una ‘exiliada hija’”, en M. Fuentes y P. Tovar (eds.), *L’exili literari republicà*. Tarragona: URV, pp. 87-97.

- (2011): *Árbol de familia*. Buenos Aires: Sudamericana, versión kindle.
- (2014): *Todos éramos hijos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- (2021): “Y aun así, volando: Una épica de la resiliencia”, *Anales de Literatura Hispanoamericana* 50, pp. 21-31. <https://doi.org/10.5209/alhi.79787>.
- Sibilia, Paula (2005): *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vilavedra, Dolores (2019): “Hacia una memoria histórica cosmopolita? Transnacionalización y emociones en las narradoras gallegas de hoy”. En H. González Fernández, A. Calderón Puerta, D. Jarzombkowska y K. Moszczyńska-Dürst (ed.), *Memoria Encarnada. Género y Silencios en España y América Latina. Siglo XXI*. Sevilla: Padilla-Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Varsovia, pp. 19-48.
- (2022): “Women Who Leave: Uprooting and Return in Galician Literature”, *Humanities* 11/98, pp. 1-14. <https://doi.org/10.3390/h11040098>.
- Wayar, Marlene (2019): *Travesti: Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.