

Artículos

La globalización cultural en escritores árabes contemporáneos: el simbolismo religioso

Contemporary arabic writers and cultural globalisation: religious symbolism

Montserrat ABUMALHAM
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Globalización y localización constituyen los polos opuestos de la paradoja identitaria. En la literatura árabe contemporánea podemos encontrar todo tipo de mitos y símbolos tomados de tradiciones propias y ajenas como materiales para la construcción de una identidad separada.

PALABRAS CLAVE: Literatura. Globalización. Simbolismo.

ABSTRACT

Globalisation and localisation are opposite poles of an identitary paradox. In Modern Arabic Literature we can find all kind of universal myths and symbols taken from inner as well as from outer traditions used like materials to build a separate identity.

KEY WORDS: Literature. Globalization. Symbolism.

La Literatura árabe se viene produciendo desde la época clásica en un marco permanente de intercambios. Las viejas tradiciones semitas, el contacto con el mundo griego, con el persa, se pueden rastrear en las bases de su constitución y desarrollo. En los últimos dos siglos, tras un cierto aislamiento, sea por la emigración, sea por la acción colonial, sea por la extensión de las comunicaciones, el mundo árabe, sus intelectuales y escritores, en particular, han vuelto a abrirse a las más variadas tendencias culturales, impregnándose de ellas y desarrollando su propia visión de las mismas.

Esa apertura, unas veces desarrollada de manera natural, pero con mucha frecuencia en un obligado movimiento de autoafirmación y defensa, hace que podamos afirmar que la llamada «globalización» sea un fenómeno más conocido, sufrido y experimentado en el mundo árabe que en el occidente promotor de la idea¹.

Josep Ramoneda, el filósofo y periodista español, escribía acerca de la globalización no hace mucho:

*La humanidad ha avanzado siempre a golpes de globalización. El progreso ha pasado a través del viaje, la conquista, la influencia cultural, el comercio y la migración de personas*².

Sin embargo, la abundancia de libros sobre este asunto coloca el fenómeno como algo de importancia capital desde el punto de vista de la economía. Así lo tratan, pues, Joseph E. Stiglitz³, Michael Hardt y Antonio Negri⁴, Naomi Klein⁵, George Soros⁶, Xavier Sala i Martín⁷ o Susan George y Martin Wolf⁸. También, la consideración de que el neoliberalismo está en la base de este movimiento globalizador coloca la cuestión en el plano de la economía, de los negocios, de la circulación de materias primas o de manufacturas, pero no lo ubica en el plano del intercambio cultural.

Insiste J. Ramoneda en que:

*No se puede ir contra la globalización porque estos cambios de escala son irreversibles. Lo que sí es posible es conducirla de otra manera. Hay un interés del pensamiento conservador en confundir proceso de globalización y estrategia neoliberal como si fueran una misma cosa, un destino contra el que no hay margen para la divergencia. Es falso. El mundo se ha hecho más pequeño y esto es irreversible, pero en este mundo pequeño caben opciones muy diversas...*⁹

Desde la perspectiva política, el movimiento neoliberal, que está en la base de la globalización, propone un sistema democrático en donde el Estado tiene una menor presencia, dejando a la iniciativa privada la gestión de sectores que incluso entrarían dentro del concepto

¹ Olivier Roy, *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, ed. española, Barcelona, 2003.

² J. Ramoneda, «A favor de la globalización», *Anuario El País*, Madrid, 2003, p. 20.

³ *El malestar de la globalización*, trad. de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, 2002.

⁴ Autores de *Imperio*, trad. de Alcira Bixio, Barcelona, 2003.

⁵ *No logo. El poder de las marcas*, Trad. de Alejandro Jockl, Barcelona, 2002.

⁶ *On Globalization*, Washington, 2002.

⁷ *Economía liberal para no economistas y no liberales*, Barcelona, 2003.

⁸ *La globalización liberal, a favor y en contra*, trad. Jaime Zulaika, Barcelona, 2002.

⁹ Ramoneda, «art. cit.», p. 20.

de protección social. Así mismo, relega el aspecto de las creencias religiosas a la estricta esfera de lo privado. Sin embargo, en el Mundo Árabe la presencia del Estado es bastante deficiente en el ámbito de la realización de infraestructuras así como ineficaz en la promoción de una clase media cohesionada o en la creación y aliento a diversas tendencias políticas¹⁰. Casi todos los regímenes de países árabes están apoyados en un partido único o, lo que es más significativo aún, en la emergencia de partidos islamistas a los que el poder alienta o ha alentado o reprime o ha reprimido.

No hace mucho Shelomo Ben Ami afirmaba que en los países árabes sólo existen por el momento dos alternativas políticas:

*En el mundo árabe, la verdadera opción, y sin duda la más inmediata, no es entre dictadura y democracia, sino entre dictadura secular y democracia islámica*¹¹.

En este punto, no cabe olvidar que los sistemas religiosos han proveído y proveen de la mayor parte de los sistemas simbólicos a las diversas culturas. Incluso, y esto es un hecho, los sistemas simbólicos permanecen vivos y cargados de sentido, cuando las creencias se han relajado o disipado. De igual manera, aun cuando cambien y se alteren con el paso del tiempo, constituyen una referencia importante en la construcción de identidades, en particular allí donde otros factores como el territorio o la lengua no son estables u homogéneos.

Por otra parte, el discurso acerca del «choque de civilizaciones» ve las fronteras entre los pueblos como una barrera infranqueable. Este discurso tiene su contrapartida, y tal vez lo genera, en el debate inacabado acerca de «multiculturalismo», «pluriculturalismo» y mestizaje. Esto significa que, en buena medida, el sistema que sustenta la idea de globalización no ha logrado un equilibrio y una definición de cuál sea la ubicación de lo cultural en el nuevo orden.

Ya antes del empuje nacionalista de los países árabes, en particular de los de Oriente Medio, y después incluso, los árabes se vieron obligados a exilarse a otros territorios. En este peregrinaje, los intelectuales en particular tomaron contacto con lo que se ha dado en llamar «la cultura occidental». Los autores del *Mahyar* americano se vieron inmersos en la cultura hispánica o norteamericana. En busca de una identidad en peligro de disolución, tomaron sus símbolos y marcas identitarias, por una parte, de su propia tradición árabe e islámica y, por otra parte, de los antiguos mitos y religiones nacidos en su rincón del mundo. Así, los dioses de la Antigüedad mesopotámica, de las religiones cananea o fenicia, se mezclaron con Cristo, Abraham o Mahoma. Como transmisores de la sabiduría griega, tomaron también elementos míticos de la antigua Grecia: Sísifo y Prometeo.

Estos préstamos simbólicos parecen dar a la literatura árabe contemporánea un aspecto diferente que, sin embargo, no obedece más que al mismo recurso ya empleado en el Corán, que venía a dotar a los viejos modelos del imaginario beduino con nuevos valores y sentidos, como el caso de al-Jadir o Luqman. Aunque también tomaba modelos de la antigüedad griega, judía o cristiana, como el caso de Alejandro, Moisés o Juan el Bautista, entendidos como elementos de una misma tradición, considerada también propia. No hay que olvidar que el proceso de fundación del islam pasa por una ruptura con un orden antiguo, el de Qurays, y una expatriación, la hégira de Meca a Medina.

¹⁰ Nazih N. Ayubi, *Política y sociedad en Oriente próximo. La hipertrofia del estado árabe*, Barcelona, 1998.

¹¹ «Bagdad y Jerusalén: ¿vasos comunicantes?», *El País*, 7 de marzo de 2003, p. 16.

Se compara con cierta frecuencia al Mundo Árabe con una esponja. Es cierto, la cultura árabe está construida sobre la mezcla de materiales propios y ajenos que se interrelacionan con suavidad, componiendo un entramado coherente y de gran consistencia estética. A pesar de los préstamos, no obstante, la cultura árabe posee un aire de familia que incluso se transmite de manera dúctil a los lugares fuera del Mundo Árabe en donde, por vía del islam, esta civilización se ha implantado.

No cabe la menor duda de que la cultura árabe posee un cierto derecho, por herencia, sobre muchas de las culturas semitas de la zona. Incluso en el islam, en donde se proclama de forma evidente, observamos aquellos elementos procedentes de una experiencia espiritual ajena que se hace propia. El caso de la figura de Abraham es emblemático en este sentido, como lo son las lecturas que el texto revelado hace de figuras como Moisés, José, la Virgen María, Zacarías y tantos otros.

También es cierto que, gracias a la transmisión de los árabes, a su afán por el conocimiento, buena parte de la cultura irania o griega ha llegado hasta hoy. Pero el islam reelabora esos materiales y los reconduce. No hay una mimesis directa y absoluta o un simple préstamo.

Durante mucho tiempo, al analizar la literatura árabe contemporánea se han explicado todas las innovaciones en el ámbito de la construcción de símbolos como producto directo de la influencia europea y americana. Sin negar que, incluso antes de la globalización, ya la acción colonial difundió modos y sistemas de representación¹², resulta significativa la acumulación de elementos que aportan simples variantes de sentido.

Pero, veamos algunos ejemplos. Quizá sea la tierra de Palestina uno de los territorios más definidos e indefinidos a la vez, en el que tengan puestas sus miras e intereses las comunidades más diversas. Jerusalem, por su parte, es una ciudad emblemática por muy diversos motivos. En ella se concentra una tensión que es a la vez local y universal o en la que chocan de modo irremediable las visiones desde Medio Oriente y Occidente.

Ya hace bastantes años, Nizar Qabbani el gran poeta sirio recientemente fallecido cantaba de este modo a la ciudad:

*Lloré hasta que se agotaron las lágrimas.
 Recé hasta que se fundieron los cirios.
 Me prosterné hasta que me aburrieron las prosternaciones.
 Me pregunté por Mahoma, en ti, por Jesús.
 ¡Oh, Jerusalén! ¡Oh ciudad que exhalas profetas!
 ¡Oh tú, la senda más corta entre la Tierra y el Cielo!
 ¡Oh Jerusalén! ¡Oh faro de las leyes!
 ¡Oh hermosa muchacha de ardientes dedos!
 ¡Tus ojos están tristes, ¡oh ciudad de la Virgen!*¹³

El poema es más extenso, pero en él se repiten las imágenes que forman parte de un universo compartido por varias religiones. No sólo porque el motivo es común y el lugar se presta a ello, sino porque el poeta lo siente como propio y a la vez ajeno, por eso dice:

¹² Véanse entre muchos otros manuales de Literatura, los de Juan Vernet, Pedro Martínez Montávez o el editado en Cambridge del que es autor M.M. Badawi.

¹³ Leonor Martínez Martín, *Antología de poesía árabe contemporánea*, Madrid, 1972, p. 154.

*¡Oh Jerusalén! ¡oh ciudad mía!
¡Oh Jerusalén! ¡oh amada mía!*¹⁴

De igual modo Fadwa Tuqan (Nablus, 1914-2003)¹⁵ palestina y musulmana, describe Jerusalem, identificándola con la ciudad doliente de la Pasión de Cristo y las imágenes en que se expresa reúnen lo local y lo universal, como algo propio. La autora, tomando la voz de esa Jerusalem sumida en el dolor, exclama: *Por piedad, aparta, Señor, de ella este cáliz*¹⁶.

El poema «A nuestro Señor, el Mesías, en su Pascua» apareció en el libro *La noche y los caballeros*, libro inmediatamente posterior a la Guerra del año 1967¹⁷. Este triste episodio marcó a casi toda la poesía árabe, pero especialmente a la poesía palestina:

*¡Señor, gloria del universo!
en tu Pascua, crucifican este año
a los gozos de Jerusalem.
Silenciosas están todas las campanas, en tu Pascua, Señor.
Desde hace mil años, no estaban mudas en tu Pascua,
sólo este año lo están.
Los campanarios doloridos
se envuelven en negro luto.*

*Jerusalem camina por la vía dolorosa,
sufre tormento, inclinada bajo la cruz,
derrama su sangre a manos de quien la flagela.
Mientras, el mundo es un corazón cerrado
a sus desgracias.*

.....

*¡Oh Señor! gloria de Jerusalem,
desde el pozo de las tristezas, desde lo hondo, desde lo más negro de la noche,
desde el corazón mismo del sufrimiento,
se levanta hasta Ti el gemido de Jerusalem
Por piedad, aparta, Señor, de ella este cáliz.*

Si el recurso a determinados «tópicos» religiosos pudiera parecer forzado por la realidad del tema que se trata y la provocación que lo produce, no es el mismo caso el de alguien como Abd al Wahhab al-Bayati, iraquí y comunista, poeta a la busca de sí mismo, envuelto en cien exilios interiores y exteriores y con una identidad compuesta de mil influencias, pero en proceso, sobre todo ideológico, de redefinición.

¹⁴ *Idem*, p. 155.

¹⁵ Sirva este breve comentario a uno de sus poemas como homenaje a esta gran mujer y poeta fallecida el 15 de Diciembre de 2003.

¹⁶ Mateo 26, 42.

¹⁷ Publicado en Beirut en 1968. Recogido en la antología elaborada por Fathi Makboul, *Fadwa Tuqan, attraverso le sue poesie*, Roma 1982, p. 73.

En una de sus colecciones poéticas, publicada en 1950, titulada *Ángeles y demonios*, ya aparece esa confluencia de mil y un elementos simbólicos de la más variada procedencia, pero en su mayoría tomados de las diversas mitologías y religiones:

*Son mis colores amuletos de brujo,
ninfas de los bosques mis canciones
que atavié con flores de mis valles,
con hojas de mi jardín
y desnudas bañé en la fuente,
lavándolas con mi llanto carmesí.*¹⁸

Algunas de sus colecciones poéticas como *Escrito en el barro*¹⁹ o *Autobiografía del ladrón del fuego*²⁰, se basan en las figuras de la diosa Ishtar o del héroe Prometeo. De ese modo se construye la imagen del propio poeta que termina identificándose con el sacerdote de la diosa o con el héroe mítico que provee a la humanidad de la civilización que corre el riesgo de extinguirse. La imagen de la identidad poética se completa con rasgos de Picasso o García Lorca, de Abu-l'Ala' al-Ma'arri o mediante la inclusión expresa de versos de Saint John Pierce. Sin embargo, la materia básica para construir esa identidad, mediante la sugerencia que aportan los símbolos, hay que buscarla en este poeta tanto en la tradición musulmana, como en la cristiana o en la mitología mesopotámica.

Un fenómeno similar podemos hallar en otro poeta iraquí como Badr Shakir al-Sayyab, quien en su *Canto de la lluvia* recurre, fundamentalmente a elementos simbólicos de la mitología greco-latina que combina con imágenes tomadas de la Biblia o de la mitología de las viejas religiones semitas. Baal, Cristo o Cerbero, así como Caín y Adonis van a designar a tipos diversos que juegan a favor o en contra del logro de una identidad árabe. Baal y Cristo o Adonis propiciarán el renacimiento a una vida plena, mientras que Caín o Cerbero serán las imágenes de quienes colaboran con los enemigos y destruyen a sus propios hermanos²¹.

Sin embargo, éste que podría parecer un fenómeno que se desarrolla a partir de los años cincuenta y tras la provocación que supuso la creación del Estado de Israel en 1948, es el mismo que observamos en autores como Mijail Na'ima y Yubran Jalil Yubran a comienzos del siglo XX. El modelo cumbre de esa construcción simbólica sin duda ninguna lo supuso el libro de Yubran *El Profeta*²² por más señas escrito en inglés, en donde el escritor se identifica e identifica al mundo árabe o, al menos, a su modelo identitario, con una mezcla perfecta de Buda, Mahoma y Jesús, que, por otra parte, ofrece rasgos derivados de la vieja filosofía estoica y se ha puesto en relación directa con la obra de Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*.

En los últimos años, no obstante, hay otro dato significativo. Varios autores de origen árabe han ganado premios y han hecho fortuna literaria en Europa. Es el caso de Hanan al-Shaikh, afincada en el Reino Unido o de Tahar Ben-Jellun o Amin Maalouf en Francia. En particular

¹⁸ Ed. de Federico Arbós, *Mito y símbolo en la poesía de 'Abd al-Wahhab al-Bayati*, Madrid, 1996, p. 149.

¹⁹ Beirut, 1971. Véase F. Arbós (trad.) Madrid, 1987.

²⁰ Bagdad, 1974. Véase Federico Arbós, *Op. cit.* y su traducción en Madrid, 1991.

²¹ W. Saleh, «Referencias religiosas en la poesía de al-Sayyab», en M. Abumalham, *Mitos, religión y superstición en la Literatura árabe contemporánea*, Cuadernos 'Ilu, nº 1 (1998) pp. 25-38.; Carolina Fraile (trad.), *El canto de la lluvia*, Madrid, 1996.

²² *The Prophet*, first published, 1926, ed. London, 1970. F. Corriente y M. Sobh (trad. española), *El Profeta*, Madrid, 1987.

este último, ganador de un Premio Goncourt, toma sus temas y motivos de la tradición árabe medio-oriental y recrea períodos históricos como la época de la expansión del islam o las cruzadas. Sus personajes, en cualquier caso son siempre representaciones de quien anda buscando una identidad perdida o en riesgo. En este sentido, quizá las novelas más significativas sean *La Roca de Tanios* o *El viaje de Baldassarre*. No nos podemos extender aquí en un análisis pormenorizado de los rasgos simbólicos de estos relatos, contruidos siempre en la encrucijada entre Oriente y Occidente, pero, en cualquier caso se trata en todo momento de personajes que buscan su identidad en una situación fronteriza y, para mayor significación, son presentados en otra lengua diferente de la lengua materna del autor, que no obstante es sumamente valorada en el lugar donde aparece.

Otro fenómeno que se mantiene vivo es éste del uso de lenguas diferentes de la vernácula. Los autores del *Mahyar* ya escribían en otras lenguas, además de en árabe, especialmente en español, inglés y ruso. Hoy, en el Reino Unido, en Francia y en España, donde el fenómeno de la inmigración es muy reciente, ya existen numerosas publicaciones literarias de autores de origen árabe²³.

Los intelectuales árabes, en general, conocen bien varias lenguas además de la suya propia y, no sólo eso, sino que conocen con bastante profundidad las culturas asociadas a esas lenguas. La globalización de la cultura, por tanto ha hecho un avance espectacular en el Mundo Árabe, mientras que en Occidente, en especial en algunos lugares, la ignorancia generalizada de la cultura árabe y desde luego de la lengua árabe es una constante, incluso en aquellos que se dedican al estudio del mundo árabe-musulmán, sobre todo desde la perspectiva sociológica o política.

Podría parecer que hemos aportado hasta aquí ejemplos que proceden o bien de principios del siglo XX o de mediados del mismo. No obstante, para afirmar que ese proceso de construcción de identidades pasa por el acopio de materiales de la más diversa procedencia, con un trato privilegiado a los símbolos religiosos, bastará citar por último una novela *El carro dorado* de la autora egipcia Salwa Bakr. Esta novela, publicada en 1991, que retrata a una sociedad descompuesta y, en particular, a sus mujeres como primeras víctimas de esa desestructuración social, recurre a la imagen del «carro de Elías» y su ascensión a los cielos para dar una salida esperanzada, tristemente esperanzada, a la protagonista. De manera que el recurso sigue presente y está vivo no sólo en autores como Maaluf que vive en Francia, sino en autores egipcios que viven en su propio país. Desde esta misma perspectiva se podrían analizar aquí algunas de las novelas del Nobel Mahfuz. Pero eso quedará para otra ocasión.

²³ Son sobradamente conocidos Mahmud Sobh, poeta varias veces premiado y profesor universitario. También mi padre, Nayib Abumalham publicó varias colecciones poéticas en lengua española. Némer Salamun, Malak Sahyuni, Mohammed Abd-al-Kafí y yo misma, así como muchos otros dedicados al periodismo, escriben en español.