

Construcción simbólica de la identidad
En el mundo árabe contemporáneo y su reflejo en la literatura

MONTSERRAT ABUMALHAM
Universidad Complutense

RESUMEN: Mediante testimonios poéticos se analiza la tensión modernidad/tradición —entendida ésta última como producto de una cultura propia impregnada de señas religiosas y aquella como producto de una interferencia ajena— que constituye el núcleo de la búsqueda identitaria del mundo árabe actual.

RESUMÉ: La construction d'une identité séparée dans le Monde Arabe contemporain, marquée par la confrontation tradition/modernité, est analysée à partir du témoignage des textes littéraires.

El mundo árabe contemporáneo, como parte de lo que se ha dado en llamar mundo en vías de desarrollo, se enfrenta a una serie de contradicciones internas, entre las cuales, quizá la de mayor significado sea la tensión que se produce entre el peso de la tradición, marcadamente religiosa, y la llamada modernidad, de raíz fundamentalmente racionalista y laica.

Como secuela de esa tensión entre tradición/modernidad, nos encontramos también con cierto enfrentamiento, en la concepción del hombre, entre la idea de individuo, propia de las sociedades racionalistas y evolucionadas, y la idea de colectividad más acorde con las sociedades tradicionales.

En palabras de Tzvetan Todorov: «La sociedad igualitaria otorga una dignidad igual a todos, cosa que la sociedad tradicional, que no se funda en la noción de individuo, no hace en absoluto. En suma, la sociedad tradicional favorece el reconocimiento social, mientras que la sociedad moderna otorga a todos sus ciudadanos un reconocimiento político y jurídico (todos tienen los mismos derechos, lo que contrasta con el sistema de privilegios que rige las sociedades jerárquicas), al mismo tiempo que da valor a la vida privada, afectiva y familiar. De todas maneras, la necesidad de reconocimiento sigue siendo siempre igual de fuerte»¹.

Ambas tensiones, tradición/modernidad y colectividad/individualidad, una quizá consecuencia de la otra, se manifiestan en una búsqueda permanente de la definición de una identidad propia y diferente. Hay que tener en cuenta, pues es la clave o el marco que provoca el nacimiento de estas tensiones y dicotomías, que el Mundo árabe actual desde el último siglo y medio no se produce aisladamente sino en un permanente contacto con el Mundo occidental en una relación también tensa de odio/fascinación. El Mundo occidental va a estar representado, durante el siglo XIX,

¹ T. Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, trad. Héctor Subirats, Madrid, 1995, pp. 129-130.

por Europa y, desde comienzos del siglo XX, lo está por los Estados Unidos de Norteamérica². De manera que la identidad separada del Mundo árabe se produce, también, en una tensión bipolar, interior/exterior. Por ello, a veces, observamos discursos políticos, sociales y literarios incoherentes o poco conciliables, en tanto se refieren a los propios grupos humanos árabes del interior, o si se refieren a un tercero, espectador desde Occidente.

Los modos de percepción interior y exterior no se hallan desligados de forma total de la percepción ajena. Dicho de otro modo, buena parte de la percepción que el propio Mundo árabe tiene de sí mismo es producto de la percepción que le proporciona un ojo ajeno, el ojo del Mundo occidental.

La filosofía y la psicología ya han definido abundantemente cómo se construye el *Yo* individual, lo que, con las diferencias debidas, podemos aplicar de modo general a la construcción de lo que podría denominarse *el yo grupal*; con Carlos Gurméndez podemos afirmar: «Lo cierto es que siempre estamos viéndonos reflejados en las palabras, en los gestos y las actitudes de cuantos nos acompañan en el camino de la vida y al convivir nos espejamos unos a otros, lo queramos o no...»³

A la injerencia colonialista de naciones extranjeras, propia del siglo XIX y más enmascaradamente a lo largo del siglo XX, hay que sumar los diversos fracasos políticos internos, producto también de las tensiones entre la búsqueda de una ideología autóctona o de la imposición o importación de ideologías foráneas. Esta suma ha conducido a una situación de desencanto progresivo que tiene su máxima expresión en los últimos veinte años, en los que se ha producido toda una cadena de «regresos y regresiones»⁴.

Siguiendo una vez más a Todorov: «...si la literatura no nos enseñara algo esencial sobre la condición humana, no nos preocuparíamos por regresar a los viejos textos de hace dos mil años; y si la verdad literaria no se deja reducir a los procedimientos comunes de verificación, es porque podrían existir varios tipos de verificación... las verdades desagradables —para el género humano al que pertenecemos o para nosotros mismos— tienen más posibilidades de ser expresadas en una obra literaria que en una obra filosófica o científica. Ciertamente el pensamiento literario no se presta a pruebas empíricas o lógicas, pero pone en marcha nuestro aparato de interpretación simbólica...»⁵, nos proponemos llevar a cabo una observación de cómo se construye una identidad separada, desde las tensiones tradición/modernidad e

² Si bien, en los últimos tiempos, bascula entre la nueva Unión Europea y los Estados Unidos.

³ C. Gurméndez, *El Yo y el Nosotros, egoísmo y altruismo*, Madrid, 1993, p. 159.

⁴ P. Martínez Montávez, *El reto del Islam. La larga crisis del Mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1997.

⁵ T. Todorov, *La vida en común...* pp. 12-13.

individuo/colectividad a partir de textos literarios, ya que, efectivamente, muchos de los intelectuales del Mundo árabe, en particular los poetas, tratan mediante la creación literaria de proporcionar a sus conciudadanos una identidad que se expresa de modo simbólico, construyendo todo un universo de signos.

Como afirmaba Carlos Gurméndez: «la oposición entre sentir e inteligir, de la filosofía clásica, es un artificial dualismo idealista de sensibilidad pasiva y racionalidad activa, cuando en realidad cada impresión es inteligencia de lo que acontece... El conocimiento empírico, el científico y el poético-ontológico, en el fondo, son uno y lo mismo, porque parten del realismo natural, es decir, del reconocimiento de la presencia objetiva que está ahí, ajena a nuestra presencia subjetiva»⁶.

La poesía, pues, constituye o puede constituir, quizá mejor que un tratado filosófico o un examen de la realidad política concreta, un indicador de esas percepciones sobre *la presencia objetiva* de la realidad, y una interpretación efectiva de los niveles de la subjetividad constructora de una imagen nueva o más acorde con el deseo de realización de una identidad separada.

Por otra parte y si queda alguna razón aún que obligue a justificar porqué, en un análisis sobre la construcción simbólica de la identidad, nos apoyamos en la literatura y no en análisis históricos, sociológicos o antropológicos, valgan las palabras de un gran poeta, Nizar Qabbani, recientemente fallecido: «Si cogemos un alfiler y lo metemos bajo la piel de cualquier ciudadano árabe, brotará caudalosamente un líquido mágico. No se trata de petróleo ni de ningún derivado suyo. Es un líquido de color verde, de dorada llama, eternamente incandescente. Se llama poesía. La poesía, y no el petróleo, es nuestra reserva cultural. El pueblo árabe está gobernado por la poesía. Como Holanda está gobernada por el mar, Australia por el trigo, Cuba por la caña de azúcar, Ceilán por el té, África por los tigres y las jirafas, Francia por el vino y España por los ojos negros»⁷.

Así pues, un autor árabe contemporáneo considera la poesía como la verdadera sangre de los árabes, como la esencia misma de su identidad. Una identidad que se verá en peligro una vez concluido el aislamiento del Mundo árabe a la caída del Imperio otomano.

El fin del Imperio otomano y el proceso colonial, paralelo y subsiguiente, colocan de forma definitiva al Mundo árabe en contacto obligado con las estructuras del Mundo occidental. La presencia cada vez mayor, en la escena política internacional, de los Estados Unidos provoca un cambio del eje de comparación que el mundo árabe tenía; la mirada se vuelve de Europa hacia Norteamérica.

⁶ C. Gurméndez, *Ontología de la Pasión*, Madrid, 1996, pp. 39 y 49.

⁷ Cfr. P. Martínez Montávez (coord.), *Tiempo de poesía árabe*, Murcia, 1984, *Introducción*. El coordinador de esta obra, añade tras las palabras del poeta: «Sometimiento en gran parte al tópico, como decía, sin duda alguna; pero también, sin duda, sometimiento a la más simple y reveladora realidad».

El individualismo competitivo norteamericano es percibido desde el Medio Oriente, a partir de comienzos del siglo XX, como alienante y desestructurante de las esencias humanas. No obstante, la percepción interna del papel de las religiones institucionales, Islam y Cristianismo, es de algún modo entendido como igualmente alienante y destructivo, a pesar de que el siglo XIX y, especialmente, los comienzos del siglo XX, asistan a una renovación del pensamiento religioso musulmán en casi todo el mundo árabe⁸.

Serán, precisamente, árabes emigrantes al Nuevo Mundo los que establezcan y marquen la pauta de esa mirada crítica, tanto sobre el mundo estadounidense, como sobre su propio mundo de origen. Este primer estadio de la búsqueda de una identidad separada tendrá su expresión máxima en poetas y escritores de la emigración, quienes, no obstante su crítica de lo religioso, no renunciarán a lo trascendente y espiritual. Pero y quizá por esta razón, al mismo tiempo, seguirá dándose una mirada en cierto modo colectiva y con visos de conservación de los modos tradicionales, aunque en la expresión resulte sumamente rompedora con el pasado.

Existe una serie de semejanzas entre la elaboración ideológica, especialmente en lo relativo al ámbito religioso, que se da entre los autores árabes emigrantes y los españoles de la *Generación del 98*. Pero mientras algunos de los autores españoles de esa generación no sólo mantenían una visión crítica contra las instituciones religiosas, heredada en alguna medida del Romanticismo, sino que también abogaban por una desacralización de lo religioso, apuntando a una sacralización sustitutiva de lo nacional, patrio o cívico⁹, los autores de la emigración árabe, prácticamente coetáneos, no llegan a desacralizar los elementos y símbolos religiosos, sino que más bien parecen

⁸ Ali Merad, en su obra *El Islam Contemporáneo*, 1ª ed. española, México, 1988, comenta resumidamente las tesis de Renan descalificadoras del Islam y que produjeron una reacción reivindicadora por parte de la mayoría de los intelectuales musulmanes de la época (pp. 45ss). Este mismo asunto lo examina desde casi todos los ángulos posibles Edward W. Said en *Orientalismo*, Madrid, 1990. También a este respecto resulta muy revelador e interesante el análisis de Hichem Djait en *Europa y el Islam*, Madrid, 1990. Cfr. M. Abumalham, "Literatura emigrante árabe: la búsqueda de una nueva espiritualidad", en Actas del III Congreso Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Sevilla, 1998) (en prensa).

⁹ Como botón de muestra, entre una amplísima bibliografía sobre este asunto, véase por ejemplo, J. Paulino Ayuso, "Ángel Ganivet: La secularización de la religión en el modernismo", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 3 (1998) pp. 209-221.

decidirse por una especie de fraternidad universal, encarnada en una relación armónica del hombre con la Naturaleza y, por esa vía, alcanzar el conocimiento trascendente y una relación amigable con Dios¹⁰.

En buena medida la sacralización de la Naturaleza en estos autores proviene también de una influencia romántica, en la que: «la Naturaleza se muestra en sus dos caras más patéticas: por un lado, su rostro violento; por otro, su entraña de misterio. Se dan por tanto, en algunas de estas obras los dos elementos que más nos acercan a la experiencia de lo sagrado: lo que nos amedrenta porque da pavor, y lo que fascina porque nos adentra en lo absolutamente otro, en lo oculto y misterioso, donde, a riesgo de perdernos, podemos llegar a renovarnos»¹¹.

No vamos a detenernos en ejemplos concretos de esta época de comienzos del siglo XX, puesto que, de algún modo y aunque mucha de la Literatura árabe contemporánea más reciente le es deudora, no cabe duda de que aquella forma de entender la relación con lo misterioso y aquellos intentos para la construcción de una identidad propia, que pasaban, dicho brevemente, por considerar al Mundo árabe como «la reserva espiritual de la Humanidad», han sido superados ampliamente.

Tras las independencias y construcciones nacionales de los diversos países árabes: proceso largo que va desde los años veinte hasta bien entrados los sesenta, parecía que un modo de construcción identitaria lo podía constituir precisamente el sentimiento nacional o nacionalista, pero siempre entendido en un marco más amplio, el marco del panarabismo, que llegó a conformar quizá la única ideología autóctona que ofrecía un aspecto de viabilidad.

Si la realización política resultó frustrante, la Literatura, en cambio, ofrecía en los años setenta su rostro más productivo, aún cuando se siguiera a la búsqueda de una construcción identitaria separada y enfrentada al mundo occidental. Dicho de otro modo, los estímulos para la creación literaria en muchos casos seguían siendo los mismos, pero los resultados en el ámbito de la creación eran más notables que en la realidad socio-política.

En este período, que podríamos datar entre los años cincuenta y ochenta, con coletazos que llegan hasta hoy, nos encontramos con un buen número de autores literarios que tratan de aunar en la construcción de la identidad todos aquellos elementos que tienen a su alcance: elementos tomados de la propia tradición más inmediata, la de la civilización musulmana, sumados a otros elementos de la tradición cultural de su zona, mucho más alejados en el tiempo. Así vemos como los iraquíes se

¹⁰ Véase M. Abumalham, "Religión, mito y leyenda en autores del Mahyar", en *Mito, religión y superstición en Literatura árabe contemporánea, Cuadernos 'Ilu. Revista de Ciencias de las religiones* 1 (1998) pp. 53-63.

¹¹ Cfr. A. Blanch y J. Juanco, "El horizonte sagrado de la experiencia estética", en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria Académica 1994-95*, Madrid, pp. 31-42, esp. p. 33.

ocupan de buscar sus raíces en la antigua Mesopotamia de asirios y babilonios, los egipcios en el antiguo Egipto, los libaneses en el mundo fenicio, los palestinos en el cananeo, etc., etc.

Esa inclusión, en los rasgos de autodefinition, de tradiciones diversas no excluye tampoco a los rasgos definitivos que vienen de la civilización griega de la que el mundo árabe se reclama tan heredero como Europa.

Puesto que se está construyendo una identidad simbólica, que expresa más el nivel del deseo que el nivel de la realidad material que el mundo árabe vive interna y externamente, el recurso a elementos religiosos, ya de por sí fuertemente marcados con valor simbólico, es muy frecuente. De tal manera que se produce, por una parte, una laicización del pensamiento, pero al mismo tiempo una sacralización, o al menos, un uso casi sacral de elementos simbólicos que provienen a su vez del ámbito de lo religioso.

Desde el punto de vista del puro análisis literario, es sumamente interesante el fenómeno por medio del cual, estructuras literarias arcaicas que, incluso pudieran tener un origen religioso en muchos casos, se reutilizan o reconstruyen, con nuevos valores, de manera que resulten ciertamente resacralizadas, de tal modo que además de servir de soporte formal a la expresión poética o prosística, son, en sí mismas, elementos simbólicos de la defensa de una identidad definida y diferente.

Es decir, la propia forma poética se constituye en un símbolo alusivo a la identidad. Cuanto más si se tiene en cuenta que muchas formas literarias tradicionales y arcaicas del Mundo árabe no tienen su paralelo en otras literaturas, pero son a su vez anteriores a la constitución del mundo islámico y por tanto ajenas a las bases civilizacionales más evidentes del mundo árabe actual.

Para no extendernos en el repaso de los elementos que intervienen en la construcción simbólica de la identidad, desde lo observable en la literatura, pasaremos ya a examinar directamente algunos ejemplos literarios que son significativos de esa reutilización de elementos de diversa procedencia que se hallan en las raíces de lo árabe.

Decíamos que el papel de la poesía es importante y, desde luego, ese papel pasa por el poeta. El poeta es importante como individuo y también como portavoz social, como despertador del grupo y como voz que clama desde el grupo. Pero también ese papel se compone de cara al exterior, término de la comparación que establece el poeta sirio, Nizar Qabbani:

“El poema y la geografía”

En los países de Occidente, señora mía,
nace el poeta tan libre
como los peces a lo ancho de los mares.
Y canta
en el regazo de los lagos,
las esquilas de las praderas,
los campos de granados.

Sin embargo el poeta,
entre nosotros,
nace metido ya en una bolsa de polvo,
canta a reyes de polvo,
a caballos de polvo
y a espadas polvorientas.
Y es puro milagro
que el verso pueda hacer un día de la noche,
milagro que podamos sembrar flores
entre asedio y asedio
...
Nosotros no escribimos poesía
—como hacen los poetas occidentales—
Lo que escribimos es,
señora mía,
el acta de suicidio¹²

De cara al interior, el reproche es idéntico en muchos poetas. Los poetas árabes, cuya misión ha de ser prometeica, están engolfados en los viejos tópicos de la poesía; esos *reyes de polvo*, *caballos de polvo* o *espadas polvorientas*, o bien en expresión, más violenta y contundente, del iraquí Al-Bayati:

“Autobiografía del ladrón del fuego”

En la era cósmica, época de revoluciones
y navcs espaciales,
el lenguaje calvo se cubría la cabeza
con elocuencia y retórica a modo de peluca
y por los claustros reales lucía ropajes
de paronomasia y antítesis.
Sobre el vientre se arrastraban en sus jaulas
los poetas mendicantes y castrados de las urbes orientales,
mientras musgo y piojos medraban en sus versos.
Y los poetas del sueño asalariado recataban en la acrópolis
con ungüentos y cosméticos la lividez de la Musa
que en la cima del Olimpo envejecía,
se adueñaban de su laurel marchito en museos textos muladares,
acopiaban hojas de otoño en los hollados cementerios
de las escuelas poéticas¹³.

¹² Trad. P. Martínez Montávez, *Tiempo de poesía árabe*, p. 112.

¹³ Trad. F. Arbós, *Autobiografía del ladrón del fuego*, Madrid, 1991, pp. 45-46.

Cuando al-Bayati escribe este poema ya hace tiempo que las formas poéticas han sufrido un serio vuelco formal y conceptual en el Mundo árabe. Frente a la *qasida* tradicional de métrica cuantitativa y rima única, han florecido con esplendor el verso libre, una amplia gama de recursos rítmicos y un abanico de nuevas figuras retóricas que, aún conservando viejos sabores aceptables al gusto y al sentido estético que la propia lengua árabe reclama, van más allá de los meros ensayos formales. Se han renovado sobre todo los objetivos o los motores que mueven a la construcción poética. Sin embargo, el poeta se sigue quejando de la pervivencia de los viejos clichés, ese *lenguaje calvo* de los poetas asalariados *poetas mendicantes* que presentan, especialmente, una identidad hecha de viejas imágenes, que remiten a glorias pasadas y ya fenecidas. Es curioso, sin embargo, señalar que el propio Bayati hace una labor de rescate arqueológico que ahonda aún más en el pasado, pero desde luego con una intención diversa.

Fundamentalmente, el poeta debería ser, en palabras del propio Al-Bayati:

Habrás de ser la honda y la piedra
 Habrás de ser el hombre que combata al destino
 Habrás de ser el creador, el fuego, la voz del viento y de los hombres.
 Pues eres el señor de los manantiales
 y el señor de la lluvia.
 Pero tú, ahora, estás encarcelado
 y picoteas los barrotes de la jaula ("La jaula")¹⁴.

Este *ladrón del fuego*, prometeo poético, no sólo ha de arrancar el fuego de la morada de los dioses, sino que ha de devolver el sentido originario a la identidad del pueblo.

En casi toda la literatura árabe, hay un intento de recuperación de una cierta *edad de la inocencia*, un cierto regreso al paraíso perdido, una vuelta a la pureza no contaminada de los tiempos originarios y fundacionales, que no han de ser sólo los tiempos del nacimiento del Islam, sino que sumen, de algún modo, toda la experiencia civilizadora y fundadora de sentido de las raíces más profundas. Así, en el mismo poema que citábamos más arriba, Al-Bayati dice:

Por todas las tabernas y todos los destierros
 he buscado el rostro que el ladrón del fuego poético
 traía desde los santuarios del hombre y los dioses.
 He buscado a la princesa exiliada, tras cuyos rojos cabellos
 corríamos jadeantes por la ciudad de la infancia templos zocos¹⁵.

¹⁴ Trad. C. Ruiz Bravo-Villasante, *Tiempo de poesía árabe*, p. 67.

¹⁵ F. Arbós, *Autobiografía del ladrón del fuego*, p. 47.

Es decir, el poeta ha de aunar esa búsqueda del fuego creador, rompiendo los barrotes de su jaula, recorriendo el mundo, pero sin olvidar a la *princesa* de sus sueños infantiles, la princesa solar de *rojos cabellos*: mujer soñada, madre, ciudad, recuerdo de la infancia y símbolo de todo lo que es propio al poeta árabe. El poeta está legitimado, pues, para robar cualquier fuego ajeno, pero sin desecharlo todo aquello que pertenece a su propia tradición y que es sello de unión para su pueblo.

En ese intento de retorno a la pureza original, se reconstruyen también paraísos perdidos de la propia historia. Uno de los casos más señeros y señalables es precisamente Al-Andalus, aquella España medieval¹⁶ que dió a la Historia árabe uno de sus siglos de oro. Muchos son los poetas que recogen en sus versos imágenes de ciudades andalusíes y de personajes que las habitaron, cantando toda la nostalgia que produce el recobrar un lugar sagrado, pero que ya no es propio, que se ha tornado ajeno, y que lloran en sus versos tanto por el pasado perdido como por un presente no del todo logrado. Entre los muchos ejemplos que podríamos tomar, estimo que un poema del poeta iraquí `Ali Ya`far al-Laqq representa muy bien lo que al-Andalus significa en la toma de conciencia del árabe de hoy:

“¿Cómo nos sorprendió la negra noche?”

Que no se perdió Córdoba

* * *

Era verde el espíritu,

verde el viento.

Olfateaban los caballos de las aldeas,

agitados, el olor de las nubes.

Y el rocío se encendía

en sus piedras cubiertas de yerba

* * *

Córdoba

no dormía

* * *

¿Cómo nos pilló el sueño?

Son un astro de barro nuestros días.

¿Dónde está la manzana del espíritu?

¿Dónde nuestras gacelas,

nuestros himnos?

¹⁶ El estudio más completo y esclarecedor de la imagen de Al-Andalus en la poesía del siglo XX lo constituye la obra de P. Martínez Montávez, *Al-Andalus, España, en la Literatura árabe contemporánea*, Madrid, 1992. Véase también P. Martínez Montávez, "Nizar Qabbani y al-Andalus" en M. Abumalham (coord.), *Mito, religión y superstición en Literatura árabe contemporánea, Cuadernos 'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 1 (1998) pp. 9-24.

El olor de las nubes
 es a sangre.
 ¿Cómo nos sorprendió la negra noche?
 Nuestros cuerpos están
 contra si mismos.
 ¿Cómo se han vuelto idólatras
 nuestras conciencias?
 ¿Y viento nuestros himnos polvorientos?
 * * *
 ¿Cuál
 se ha quedado sin sangre
 de los dos:
 fue Córdoba
 o nosotros?¹⁷

En la construcción de la identidad de la que los poetas son portavoces y provocadores de la conciencia, no se desdeñan, como decía, ningún elemento de la propia historia, por muy atrás que nos obligue a remontarnos, ni los rasgos de ninguna tradición que se haya asentado en territorio árabe.

Uno de los lugares geográficos en donde se da, por una parte, una mayor acumulación de estratos históricos, y por otra parte, una mayor pérdida de identidad colectiva e individual, es precisamente Palestina. Por eso no es de extrañar que los poetas palestinos sean quizá los exponentes máximos de esa búsqueda identitaria usando de una síntesis de elementos de toda procedencia, pues es su perdida tierra la que mayor número de civilizaciones ha soportado.

Así, en los dos poemas que siguen de la poetisa palestina Fadwa Tuqan, no es necesario siquiera señalar la acumulación de motivos y referencias a la tradición cananea, judía, samaritana o cristiana, pues resultan evidentes:

“Con los prados”

Esta es vuestra niña, prados, ¿recordáis el eco de sus pasos?
 Vuelve a vosotros, compañeros de su infancia, con la dulce primavera.
 Vuelve a vosotros sin más compañía para el camino que su mirada,
 como hizo ayer y hará mañana, con el corazón revuelto de amor y deseos.
 Ella, llanos prados, es como vosotros, hija de la montaña.
 El Garizim ha llenado su corazón y le ha escanciado el vino de la fantasía.
 Ha caminado por la verde llanura, recorriendo las fuentes y las sombras
 como un alma que se abre a la naturaleza, a la libertad, a la belleza...
 Aquí, aquí en vuestra atmósfera mágica, atmósfera poética,
 cuántas veces busqué inspiración pura para las visiones de mi fantasía

¹⁷ Trad. P. Martínez Montávez, *Tiempo de poesía árabe*, p. 32.

y me abrazaron melodías inspiradas que con sus alas ligeras
elevaban mi espíritu por encima del mundo de los hombres, del mundo de los
humanos.

Ay, ojalá pudiera morir aquí, en la llanura sin fin
sobre la hierba, sobre las blancas rocas, en la lejama aurora
bajo la estrella del pastor que brilla allá, bajo la luna solitaria.
Ay, si pudiera morir aquí, como deseo, en cada una de las existencias¹⁸.

“A nuestro Señor, el Mesías, en su Pascua”

¡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 cáliz¹⁹.

¹⁸ Trad. M. Abumalham, *Cfr. "Visible, invisible, vislumbrado"*, en A. Vega, J. A. Rodríguez Tous y R. Bouso (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y los sentidos, Er, Revista de Filosofía. Documentos*, Barcelona, 1998, pp. 493-505, en donde se analizan algunas de las referencias al mundo samaritano como la del monte Garizim y a la relación entre monte y llanura donde se enfrentan el lugar de una teofanía y la *llanura humana*. El poema pertenece al libro *Sola con los días*, aparecido en El Cairo en 1952. Recogido en la antología elaborada por F. Makboul, *Fadwa Tuqan, attraverso le sue poesie*, Roma 1982, p. 18.

¹⁹ Trad. M. Abumalham, (véase nota 18 de este mismo trabajo). Este poema apareció en el libro *La noche y los caballeros*, libro inmediatamente posterior a la Guerra del año 1967, Beirut (1968), *cfr.*, F. Makboul, *op. cit.*, p. 73.

La mirada hacia el pasado entraña un serio peligro; la renuncia a vivir el presente, engolfados en las glorias ya perecidas. Por ello, muchas de las miradas hacia el pasado están marcadas por una fuerte ironía, como es el caso del siguiente poema del poeta libio, Muhammad al-Fayturi:

“Canción huca”

¡Somos los Árabes!
 Nuestros antepasados fueron los reyes del mundo antiguo.
 Donde la poesía y las visiones nadaban en océanos
 de dolorida gloria.
 Donde los pasos engraidos
 seguían suscitando pavor,
 por los sótanos del grandioso pasado.

¡Somos los Árabes!
 Antara al-Absi, a lomos de su yegua,
 gritaba al sol, que se ponía de un pálido subido.
 Se estremecían los montes, espantados.
 Helábanse las nubes.
 Riendo a carcajadas o colérico,
 charlara o arengara, era el fuego que aventaba la leña y las cenizas.

¡Somos los Árabes!
 Son nuestros los milagros, los profetas,
 los amos de la elocuencia.
 De no ser por nosotros,
 sería insignificante el genio de los tiempos.
 ¡Qué asombrosa y magnífica nuestra gigante Historia!
 ¡nuestra pasión en el palenque!
 ¡Si queréis, preguntad
 por títulos y motes!
 ¡Y por tantos dorados mausoleos!²⁰

La confrontación con un *otro* occidental que obliga a las comparaciones y a un mirarse hacia adentro, obliga también a detectar en la propia sociedad no sólo al poeta redentor y mesiánico, sino a la figura del traidor a las esencias identitarias de lo árabe. De alguna manera y como no podría ser diferente, la tensión entre constituirse o no constituirse pasa por la tensión entre diferencia y asimilación. Esta última posibilidad se considera un modo de traición, pues parte del esfuerzo de reconstrucción identitaria se pierde en esa «rendición a los valores y señas de identidad del

²⁰ Trad. P. Martínez Montávez, *Tiempo de poesía árabe*, p. 44.

otro/enemigo». Por otra parte y a consecuencia de este sentimiento de asimilación forzosa, muchos árabes, poetas o no, se sienten, si no propiamente inmersos en actitudes cainitas, sí quizá cercanos al complejo de Trofonio, ya que puede entereverse en su modo de mirar al pasado una forma de esquivar la propia culpa, cargándola sobre hombros ajenos.

En la poesía árabe contemporánea, es frecuente que aparezca esa imagen del asimilado, del traidor o, simplemente, del que ha renunciado a una identidad separada, bajo la imagen de Caín o de Judas. Quizá el poeta que mejor haya utilizado reiteradamente estas imágenes y su contrapunto, el Mesías, sea el iraquí Badr Shakir al-Sayyab²¹, del que seleccionamos un fragmento de un largo poema que lleva el título de "Ciudad de Simbad":

¿Es ésta mi ciudad? En sus cúpulas heridas
 Judas, vestido de rojo,
 incita a los perros
 sobre las cunas de mis hermanos pequeños..., y de las casas,
 a que coman de sus carnes. En las aldeas muere
 Ishtar de sed. No hay en su frente una flor
 ni lleva en sus manos un cesto cuyos frutos no sean piedras
 para lapidar a cada esposa. Las palmeras
 en sus orillas gimen²².

Al-Sayyab no espera que el poeta sea realmente quien salve al pueblo de su destrucción y alienación, como decía, más bien espera la llegada del Mesías, o del joven dios Tammuz que muere y renace en cada primavera, de modo que, aunque la lamentación por tanta desgracia, tanta alienación, tanta opresión y pérdida de presencia en el concierto de las naciones del mundo aparezca como muy amarga, queda aún un cierto espacio a la esperanza, al optimismo. Así en su poema "Cerberos en Babel" el poeta convoca al dios:

¡Ay! Si despertara
 nuestro joven Dios, si hiciera brotar los campos,
 si dispersara eras de oro por las llanuras,
 si desenvainara el sable, si dejase libres los truenos, relámpagos y lluvia
 y liberase a los torrentes por su poder, si regresase²³.

²¹ Un estudio interesante sobre este poeta iraquí y su utilización de personajes de la tradición bíblica se encuentra en W. Saleeh al-Khalifa, "Referencias religiosas en la poesía de Al-Sayyab" en M. Abumalham (coord.), *Mito, religión y superstición...*, pp. 25-38.

²² Trad. de C. Fraile Conde, *El Canto de la Lluvia*, Madrid, 1996, pp. 117-118.

²³ Trad. C. Fraile Conde en *El Canto de la Lluvia*, pp. 124-125.

Pero en muchas ocasiones, el poeta, en su desesperación, no puede asumir un papel profético, ni tiene el recurso de invocar un dios o un mesías, se siente encerrado en su piel de hombre, sin más recurso que el de las pequeñas cosas cotidianas. Aquí, en esta opción, se da un cierto regreso al *si mismo*, a la identidad individual, aunque consciente de todas las pérdidas colectivas. Es el caso del poeta palestino Mahmud Darwish, en el siguiente fragmento:

Dentro de poco saldré de las arrugas de mi tiempo
 como extranjero del Andalus y de Siria;
 no es mi cielo esta tierra, pero esta tarde es mía,
 mías las llaves, mías las lámparas, los alminares míos,
 y yo también soy mío: hombre de barro en dos edenes
 a los que por dos veces he perdido.
 Así pues, expulsadme lentamente
 y dadme muerte lenta
 junto a Lorca
 bajo este olivo mío²⁴.

Uno de los elementos clave para la comprensión de cómo se trata de construir esta identidad simbólica pasa por no olvidar la experiencia del exilio. Muchos de los escritores árabes actuales, por razones políticas, no pueden vivir en sus países de origen. Otros muchos, que siguen viviendo en sus lugares, se sienten, sin embargo, exilados interiores. Es decir, viven un destierro, quizá más amargo aún, en el interior de sus respectivas patrias, sea por la falta de libertades, sea por la depresión económica, por el estado de guerra o de confrontación permanente, sea por la propia conciencia de alienación de sus conciudadanos. De manera que definir el valor simbólico de la identidad que muchos intelectuales tratan de construir para sí mismos y para sus pueblos necesariamente ha de contar con la experiencia del extrañamiento y del exilio.

Si el número de poetas notables exiliados es muy abundante en el mundo árabe actual, quizá uno de los primeros sea el siro-libanés Ali Ahmad Said *Adonis*. Su

²⁴ Del poema *Tras los cielos tengo un cielo...*, trad. Nieves Paradela Alonso, *Tiempo de poesía árabe*, p. 117. En este fragmento es de destacar la mención a Federico García Lorca, poeta y personaje histórico que está sumamente presente en la poesía árabe contemporánea, constituyendo, a su vez, un símbolo del poeta muerto por la libertad. He escogido esta breve mención como pequeñísimo homenaje al centenario del nacimiento del poeta.

extensa obra poética y su ya amplia obra crítica y de ensayo lo colocan en la avanzadilla de los que practican una poesía innovadora y entre los pocos que, implicados en la creación, reflexionan acerca de cuestiones teóricas y conceptuales²⁵.

Adonis, como su pseudónimo apunta, parece buscar su identidad en las raíces más antiguas de sus orígenes, al adoptar el nombre de esa deidad fenicia que es, también, una deidad simbólica del eterno retorno de la primavera, del renacimiento de la madre Tierra. Sin embargo, y asumiendo esa realidad que comparte con otros poetas árabes, como se ha visto, obligado por el destierro y el exilio, Adonis también fabrica una identidad y una patria en la lengua árabe. Desde ese habitar la patria de la lengua, Adonis ve al poeta con una misión específica, la de intentar descifrar el mundo²⁶, no tanto ya para lograr una identidad separada o mimética con respecto a un *otro*, sino más bien como un deber del hombre aislado, individuo, y de su responsabilidad hacia el grupo, hacia la Humanidad, a la que ha de proporcionar respuestas a las grandes y eternas preguntas.

Así en uno de sus poemas, apunta hacia la imaginación creadora como el lugar donde se han de hallar las respuestas, pero ya no son respuestas de una única identidad separada, aunque sí incardinada en la realidad de lo árabe, sino válidas por universales:

“La perplejidad (voces)”

Perplejo como está, nos ha enseñado
a descifrar el polvo.

Perplejo como está,
una nube venida de su fuego,
de la sed de las generaciones,
pasó por nuestros mares.

Perplejo como está, nos dio sus cálamos,
la imaginación,
nos dio su libro²⁷.

²⁵ En español ha aparecido recientemente la traducción de dos ensayos de análisis literario de este autor, Carmen Ruiz Bravo-Villasante (trad.) *Poesía y poética árabes*, Madrid, 1997.

²⁶ Véase P. Martínez Montávez, *Adonis. Canciones de Mihyar el de Damasco*, Madrid, 1997, p. 10ss.

²⁷ P. Martínez Montávez, *Adonis. Canciones de Mihyar...*, p. 51.

El poeta, hombre perplejo, redacta en sus poemas la crónica de la historia pasada, lee en el polvo y lega su sabiduría, desde la imaginación, a todos los seres humanos.

Adonis, en palabras de Federico Arbós: «no es en modo alguno un poeta *religioso*: la utilización de claves y vocabulario místicos... en muchos de sus poemas constituye... la decidida voluntad de reivindicar las extensas y fecundas zonas de sombra, rebeldía, marginalidad y heterodoxia en la tradición cultural árabo-islámica»²⁸.

De modo que esa patria-palabra está a su vez habitada por un vocabulario mágico y místico que apunta a las soluciones dadas a los grandes enigmas por los espíritus marginales e inadaptados a los *sistemas establecidos*, sirve como lenguaje analógico para nombrar el misterio de la existencia y de los destinos de la Humanidad y por ello, tal vez, 'la poesía de Adonis ofrece un cierto aire críptico o mistérico.

Pero el poeta no llega a conclusiones definitivas. La vida del hombre es un largo exilio, un errar, como decíamos, pero no ya tanto en un viaje exterior, como aludíamos más arriba, sino en un exilio interno: «una huida sin término por el desierto y las selvas interiores de la percepción y la conciencia»²⁹.

Por último y en palabras de Ali Ahmad Said *Adonis* trataremos de cerrar este repaso, que podría haberlo sido sin final, de la literatura árabe contemporánea y sus *intentos de definición de una identidad separada. Partiendo del enfrentamiento con un otro*, de los intentos de detección de lo que es propio o ajeno, al final de los años noventa, la poesía árabe parece llegar a la única posible identidad del hombre; la de su rostro humano:

El árabe, hoy, especialmente el que ha crecido dentro de la cultura del otro, y con los instrumentos de esa cultura, se da cuenta de que no tiene una pertenencia, en el sentido profundo, en el sentido de la identidad. No se encuentra en *su pasado*, porque él está constituido por el presente del otro, ni está en el presente del otro, porque es resultante de su pasado... la cuestión de la identidad supone una apertura al otro, y en la cultura de su pasado no hay sitio, en profundidad, para el otro... Por eso el otro, en esta cultura, es una de dos: o *un ángel*, y entonces lo acepta y acepta identificarse con él, siendo inútil, por tanto, que exista independientemente de ella; o *un demonio*, y entonces lo rechaza radicalmente. Por eso no es una cultura de diálogo, sino cultura que funde o rechaza. Y así, se encuentra el árabe sin identidad. Se salió de la identidad pasada, la identidad propia, y no puede entrar en la identidad del otro. Y los

²⁸ *Adonis. Libro de las huidas y mudanzas por los climas del día y de la noche*, Madrid, 1993, p. 10.

²⁹ *Idem*, p. 13

que entran en la identidad del otro... parece como si estuvieran suspendidos en el vacío... En mi opinión personal, la identidad es un proyecto dinámico. Un horizonte sin fin. Y el otro es una parte esencial del yo. No hay existencia del yo sin el otro. Negar al otro no es tanto negarlo como negarse. Porque sin el otro no se completa el yo. Añádase que la identidad no es un dato previo, sino una creación constante, pues el ser humano crea su identidad al ir creando su mundo. Esto es lo que distingue la identidad del ser humano y la de la cosa. Y me temo que estemos entrando en una etapa en la que la hegemonía la tenga la identidad de la cosa, y no la identidad del ser humano³⁰.

³⁰ De una entrevista de Isa Majluf a *Adonis*, traducida por Carmen Ruiz Bravo-Villasante y recogida en *Tiempo de poesía árabe*, pp. 123-124.