

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Estudios Árabes e Islámicos



**ESTUDIO SIMBÓLICO DE LA LIBERTAD Y LA
MUERTE EN LA LITERATURA FEMENINA ÁRABE
CONTEMPORÁNEA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Sihem Salleb

Bajo la dirección de la doctora

Montserrat Abumalham Mas

Madrid, 2013



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGIA
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ARABES E ISLAMICOS

**Estudio simbólico de la libertad y la muerte en la
literatura femenina árabe contemporánea**

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR

SIHEM SALLEB

DIRECTORA DE TESIS
Dra. MONTSERRAT ABUMALHAM MAS

Madrid 2006

Mi agradecimiento es profundo y múltiple a mi distinguida profesora Montserrat Abumalham, de quien tuve mucho apoyo y mucha comprensión; y a pesar de mi alejamiento durante estos últimos años de España, no dejó de proporcionarme una inestimable ayuda tanto por sus sugerencias como por sus críticas.

Además, deseo expresar mi especial agradecimiento a aquellos autores hacia los cuales me siento obligada con respecto a las ideas formuladas en esta tesis y a todos aquellos que han compartido conmigo un interés común a este acercamiento descubridor de la literatura simbólica.

Esta tesis está dedicada a aquéllos que están muy cerca de mi corazón: a mi valiosa patria Argelia, a mis queridos padres y hermanos. Está dedicada igualmente a mi cariñoso marido y a mis dulces hijos, Rania y Mehdi; así como a mi prestigiosa amiga Mercedes que me estimuló y me ayudó en dar pasos gigantescos hacia adelante.

SUMARIO

Introducción

Primer Capítulo: Aproximación histórica a las corrientes literarias

1 APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS CORRIENTES LITERARIAS EN EL MUNDO OCCIDENTAL 20

1.1 TENDENCIAS ANTERIORES AL SIMBOLISMO.....	21
1.1.1 EL ROMANTICISMO	21
1.1.2 EL NATURALISMO	22
1.1.3 EL PARNASIANISMO.....	25
1.2 EL SIMBOLISMO	26
1.2.1 PAUL VERLAINE	28
1.2.2 ARTHUR RIMBAUD	29
1.2.3 STEPHANE MALLARME	32
1.3 EL CONTEXTO HISTÓRICO FRANCÉS EN EL SIGLO XIX Y SU REPERCUSIÓN SOBRE EL CLIMA SOCIO- ECONÓMICO E IDEOLÓGICO	36

2 APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS CORRIENTES LITERARIAS EN EL MUNDO ÁRABE 40

2.1 LA INVASION OTOMANA	40
2.2 AFLUENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL EN LA LITERATURA ARABE.....	41
2.2.1 TENDENCIAS ANTERIORES AL SIMBOLISMO	41
2.2.2 LA PENETRACIÓN DEL SIMBOLISMO EN EL MUNDO ÁRABE	46
2.2.3 LOS FACTORES ESTIMULANTES DEL REBROTE DE LAS TENDENCIAS LITERARIAS EN EL MUNDO ÁRABE.....	47
2.3 SIMBOLO Y MITO EN LA LITERATURA ARABE CONTEMPORANEA	69
2.3.1 CONSIDERACIONES IDEOLÓGICAS DE LA REALIDAD MÍTICO-SIMBÓLICA EN EL PENSAR OCCIDENTAL	69
2.3.2 MUESTRAS DE LA CONCEPCIÓN DEL SIMBOLISMO EN LA LITERATURA DEL MAHÝAR... 72	
2.3.3 MUESTRAS DE LA CONCEPCIÓN DEL SIMBOLISMO EN LA NARRATIVA PALESTINA	79
2.3.4 MUESTRAS DE LA CONCEPCIÓN DEL SIMBOLISMO EN LA NARRATIVA EGIPCIA.....	84

3 EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO OCCIDENTAL 101

3.1	EL PENSAMIENTO HELENICO	101
3.2	EL PENSAMIENTO CRISTIANO	102
3.3	EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO.....	104
3.3.1	LA VISION ROUSSEAUNIANA.....	104
3.3.2	LA VISION KANTIANA	106
3.3.3	LA VISION DE ERICK FROMM	109
3.3.4	LA VISION EXISTENCIALISTA KIERKEGAARDIANA	111
3.3.5	LA VISION EXISTENCIALISTA HEIDEGGERIANA	112
3.3.6	LA VISION EXISTENCIALISTA SARTRIANA	113
3.3.7	LA VISIÓN EXISTENCIALISTA DE KARL JASPERS.....	117
3.3.8	LA VISIÓN EXISTENCIALISTA DE GABRIEL MARCEL.....	118

4 EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO ARABE ISLÁMICO 120

4.1	LA CONCEPCIÓN PREISLÁMICA	120
4.2	LA CONCEPCIÓN ISLÁMICA	120
4.2.1	LA PERSPECTIVA CORANICA	120
4.2.2	LA PERSPECTIVA MISTICA ORIENTAL	122
4.2.3	LA PERSPECTIVA IBERICA OCCIDENTAL	129
4.3	LA CONCEPCIÓN ÁRABE CONTEMPORÁNEA.....	133
4.3.1	EL PERFIL HISTÓRICO Y MUESTRAS DE ALGUNAS CONSIDERACIONES IDEOLÓGICAS... 133	
4.3.2	MUESTRAS DE LA VISIÓN EXISTENCIALISTA ÁRABE CONTEMPORÁNEA	137

5 PREMISA BIOGRÁFICA DE LAS AUTORAS SELECCIONADAS SEGUIDA DE SU CONCEPCIÓN IDEOLÓGICA DE LA LIBERTAD..... 141

5.1	PREMISA BIOGRÁFICA DE LAS AUTORAS SELECCIONADAS.....	141
5.1.1	FADWĀ TŪQĀN	142
5.1.2	NĀZIK AL-MALĀ'IKĀ.....	147

5.1.3	NAWAL AL-SA 'DAWI	152
5.1.4	GĀDAT AL-SAMMĀN	156
5.2	SU CONCEPCION IDEOLOGICA Y TEMÁTICA CONVERGENTE DE LA LIBERTAD	161
5.2.1	EL PATRIOTISMO.....	161
5.2.2	LA CONDICIÓN FEMENINA	174
5.2.3	LAS GUERRAS	198
5.2.4	EL EXILIO	200
5.2.5	EL AMOR.....	208
6	EL CONCEPTO DE LA MUERTE EN EL MUNDO OCCIDENTAL ...	224
6.1	EL PENSAMIENTO HELÉNICO	224
6.2	EL PENSAMIENTO CRISTIANO	226
6.3	EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO.....	228
6.3.1	LA CONCEPCION RACIONAL.....	228
6.3.2	LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA	229
6.3.3	LA CONCEPCION EXISTENCIALISTA	233
7	EL CONCEPTO DE LA MUERTE EN EL MUNDO ÁRABE	239
7.1	LA CONCEPCIÓN PREISLÁMICA	239
7.2	LA CONCEPCIÓN ISLÁMICA	240
7.2.1	PERSPECTIVA ISLÁMICA ORIENTAL	241
7.2.2	PERSPECTIVA ISLÁMICA ANDALUSÍ.....	244
7.2.3	MUESTRA VIVA DE LA LITERATURA ABBASÍ.....	245
7.3	MUESTRA DE LA CONCEPCIÓN IDEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA ÁRABE	247
8	LA CONCEPCION IDEOLOGICA Y TEMÁTICA CONVERGENTE DE LA MUERTE EN LA LITERATURA DE NUESTRAS AUTORAS	254
8.1	LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD	254
8.2	EL ESBOZO ELEGÍACO	271
8.3	EL PATRIOTISMO.....	289
8.4	LAS GUERRAS	294

8.5	LA CONDICIÓN FEMENINA	301
8.6	EL EXILIO	303

conclusiones

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

El propósito que nos mueve a esta investigación, tal y como lo indica el título de nuestra tesis *Estudio simbólico de la libertad y la muerte en la literatura femenina árabe contemporánea* es dar a conocer los aportes abarcentes que brotaron en nuestra época contemporánea. Estos aportes que mantuvieron de hecho la posibilidad de una reflexión sobre los fundamentos del pensar simbólico, utilizado por los poetas y escritores como una forma de expresión lingüística.

De ahí, nuestro primer capítulo nos orienta hacia la aproximación histórica a las corrientes literarias en el mundo occidental (concretamente en Francia) y en el mundo árabe.

Nos resultó agradable bosquejar la biografía de este sorprendente siglo XIX en la literatura francesa después de las consecuencias engendradas por la revolución de 1789 desde el punto de vista político, económico, social e incluso cultural. Pese a estas tensiones excesivas, el siglo iba envejeciendo e impulsando la efervescencia creadora de sus generaciones dotándolas de diversas formas de expresión. Por ello, no nos parece que convenga descartar en absoluto las principales tendencias que precedieron a la era simbólica: El Romanticismo, El Naturalismo, El Parnasianismo antes de profundizar en el panorama biográfico literario del fin de siglo, con sus eminentes representantes. Así, vemos a Verlaine, Mallarmé y Rimbaud testimoniar en sus más destacadas aportaciones poéticas la amargura por el vivir humano y su lucha continua contra la potentísima clase capitalista.

Este espíritu rebelde es sin embargo homogéneo frente al segundo Imperio tirano de Francia en los entornos de 1870 y el estallido revolucionario que desemboca en la *Comuna*. No cabe duda alguna de que el simbolismo reflejaba perfectamente la realidad de su época. Y acercándonos a la contextura de su creatividad ideológica, constatamos que impactó profundamente en numerosas generaciones y revitalizó a la mente literaria contemporánea.

Fuera de los confines de Francia, esta espiritualidad occidental tuvo más tarde mayor amplitud en el mundo árabe. Por ello, al lanzar una ojeada a la historia de la civilización árabe islámica, asistimos a una decadencia sin remedio tras la invasión otomana. Hubo que esperar a la expedición napoleónica a Egipto en los inicios del siglo XIX para promover intelectualmente la apertura y el despertar árabes hacia Occidente. Por esa vía marcan la fascinación por el renacimiento *La Nahḍa*, la toma de conciencia y el fuerte anhelo de identificarse con el concierto de las naciones. Y, junto a ese proceso, la importación de ideas, temas y formas a través de las traducciones y las repercusiones científicas.

Entre las formas ideológicas occidentales anteriores al simbolismo, se pone de manifiesto el género literario de la cultura clásica ilustrada fundamentalmente por la valorización de temas tradicionales árabes. Posteriormente se introduce el romanticismo, presentando un giro nuevo al conquistar a una generación ahogada y deseosa de innovación y revuelta.

Desde el final de la segunda guerra mundial, se cuenta con el interés de algunos intelectuales árabes por los valores revolucionarios y el llamamiento a la libertad dentro de una sociedad llena de espasmódicos traumas e injusticias. Sin embargo, surgió el naturalismo como entretejido sólido que le enlaza indisolublemente con la realidad de la sociedad árabe.

De igual forma se introdujo el simbolismo en la literatura árabe bajo la denominación de *Ramziyya*, y estaba profundamente vinculado a renovar el ideal creativo ideológico.

Es de recordar que en el período de interés por la literatura occidental, en concreto el simbolismo francés, los árabes parecen haber olvidado que unas aproximaciones similares de la imaginería simbolista, habían sido ya practicadas por sus predecesores musulmanes, tal como los poetas sufíes de la Edad Media que usaban espontáneamente símbolos y alegorías en su proceso creativo.

Por la perspectiva que adoptamos para el estudio de las tendencias literarias en el mundo árabe y su infiltración tajante de la espiritualidad occidental, nos interesan otras revisiones del asunto. Así pues, y para entender adecuadamente lo que permitió la adquisición y el acceso a otra cultura, hemos reseñado seis factores principales. El colonialismo, las actividades misioneras, el movimiento de traducción, las misiones científicas, el Orientalismo y la literatura del Mahÿar. Factores que intervinieron eficazmente en la evolución de la dimensión literaria como labor ideológica y cultural en las tierras árabes.

Dentro del ámbito de lo que abarca el último apartado de nuestro capítulo se inscribe la perspectiva simbólico-mítica árabe contemporánea. Por ello, hemos repasado algunas consideraciones teóricas occidentales en lo tocante al símbolo y al mito para visualizar mejor su problemática en el discurrir humano.

Nuestro objetivo consiste en recordar que el símbolo y el mito son las formas expresivas primordiales del espíritu humano. De este modo hay que emparejar estas dos vertientes ideológicas como producto cultural con el cual, tanto los escritores y poetas occidentales como árabes se identificaron y adoptaron como modos de pensamiento.

A este propósito, hemos expuesto muestras de algunos pioneros de la literatura neo-árabe que se polarizaron sobre la modernización de nuevos géneros y la busca de nuevos acordes para su vida. En el transcurrir literario de los grupos generacionales de los años cincuenta *Ŷīl al-jamsīnāt* y sesenta *Ŷīl al-sittīnāt* entresacamos la poesía escrita por jóvenes renovadores a partir concretamente de 1948 y el establecimiento del estado de Israel. De este modo la inclinación de esta élite intelectual en explorar los materiales mítico-simbólicos se refugia también en sus circunstancias y condicionamientos socio-históricos.

Así pues, la literatura neo-árabe, aparte de sus incursiones simbólicas, aborda una interpretación abierta de las visiones míticas mesopotámicas, mediterráneas y griegas incrustando sus valores ideológicos en un fondo histórico y de experiencia vital.

Siendo el objetivo de nuestro trabajo la investigación de una cuestión simbólica, los estudios que constituyen su segundo y tercer capítulo gravitarán alrededor de dos polos principales: La libertad y la muerte.

Así hemos adoptado el mismo procedimiento para ambos símbolos, la primera parte de carácter histórico- teórico y la segunda meramente práctica. Con ello obtendremos el material necesario para una confrontación final.

Hemos agrupado bajo la denominación común del concepto de la libertad en el mundo occidental las teorías más destacables que se manifestaron en diversos períodos de la filosofía griega, cristiana y posteriormente la contemporánea. Ha sido preciso elegir los filósofos más distinguidos esbozando sus posiciones doctrinales más valiosas respecto a nuestra exposición.

Asimismo hemos estimado necesario aludir a la filosofía existencialista, dada su función de testimonio de la conciencia de una época. La eclosión de esta actitud ideológica vino como mero producto cultural que conmovió la profunda crisis social, económica, política y espiritual subsiguiente a las dos guerras mundiales. De este modo, el existencialismo asumió el papel de catalizador y órgano de expresión de los escritores y filósofos contemporáneos. En esta parte hemos procedido al repertorio de algunos existencialistas allegados a esta tendencia y por ello a la reflexión sobre la percepción de la existencia propia del ser humano. Basta citar al precursor danés Soren Kierkegaard y al alemán Martin Heidegger.

En la misma línea meditativa, nos hemos apoyado en la analítica existencial del pensador francés Jean Paul Sartre, el polémico defensor de las fervientes causas politicosociales. La inspiración sartriana en *El ser y la nada* proporciona una conciencia inmediata que trató la libertad en conexión con el problema de la nada y la estricta medida en que condicionó la aparición de esta. Desde este horizonte es donde se rebasa el dinamismo propio de la libertad sartriana y el hecho de ser libre significa ser fundamento de sí mismo, por lo que es menester que la libertad decida acerca de la existencia del propio ser.

Por otra parte la libertad, según Sartre, pertenece a la estructura del ser consciente. El hombre toma conciencia de su libertad en la angustia y por ello la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser.

Otro elemento muy constitutivo en la analítica sartriana nos lleva a que el ser humano al estar condenado a ser libre, está contraído a ser responsable. Por lo tanto esa responsabilidad absoluta es simple reivindicación lógica de las consecuencias de la libertad humana.

Cabría recordar que Jean Paul Sartre introdujo mediante otras obras la gran afirmación capital de todo existencialismo. Nuestro filósofo mantuvo su visión del hombre como agente libre que le es imposible aceptar cualquier manipulación o interpretación mecanicista de la historia humana.

De ahí el existencialismo occidental dio una versión profunda de las inquietudes de la época contemporánea, permitiendo de este modo la fundamentación de la esencia propia del ser humano.

Nuestra segunda vertiente de exposición nos orienta hacia el concepto de la libertad en el mundo islámico. Ello nos llevará a medir el camino recorrido desde la época preislámica hasta las ulteriores disquisiciones de la época contemporánea.

Es de subrayar que tras la desvaloración de este concepto por parte de los preislámicos que no vacilaban en aceptar la existencia de la esclavitud y la privación de la libertad. Pronto vino el Islam a cambiar estos fundamentos a través del libro sagrado del Corán. En este libro santo, se nos presentan enfoques diversos del concepto de la libertad que incitan a manumitir a los esclavos y a creer en la justicia divina.

Asimismo, ha sido imprescindible para nuestro propósito recoger aunque brevemente la historia que asumió el pensamiento oriental y andalusí acerca de los límites estrictos de la libertad humana. Por consiguiente, nos hemos ceñido a enfoques muy limitados en algunos componentes orientales, tal como los mu ‘tazilíes, ijwān Al ṣafā sin olvidar al gran místico Abū ḥamīd Ibn Muḥammad Al Gazālī. Pronto, esta espiritualidad islámica oriental encontró eco en la península ibérica o sea en la España musulmana. De ahí, nos hemos basado en la primera piedra del legado andalusí encarnada en la escuela de Ibn Masarra referente a su maestro Muḥammad b. Masarra. De igual medida nos hemos detenido ante dos ejes del pensamiento ibérico, ellos son Abū Muḥammad Alī Ibn Ḥazm e Ibn Rušd (Averroes). Ambos trataron el fundamento teológico de la libertad humana en estrecho vínculo con la estructura política andalusí.

Habiendo levantado acta de las múltiples concepciones que se encuentran en las respuestas preislámica e islámica incluyendo la oriental y la andalusí respecto al arduo problema que nos ocupa, no hemos podido clausurar este trabajo sin aludir a los respectivos valores específicos de este concepto dentro del área del mundo musulmán contemporáneo.

No obstante, el nacimiento de esta palabra *Libertad* fue abarcada en Turquía a finales del siglo XVII a raíz de la introducción de las ideas políticas europeas, debido a los efectos de la revolución francesa de 1789 y la expedición napoleónica a Egipto en 1798. Por esa razón era necesario exponer a los pioneros que llevaron a esta renovación occidental y la infiltraron en las sociedades musulmanas.

En este sentido nos pareció importante mencionar la nueva adaptación a la ciudadanía y al patriotismo, promovida por las ideas liberales del egipcio Rifā ‘a Al Taḥṭāwī. Cabría recordar su papel decisivo en traducir y comentar la constitución francesa, lo que le convirtió en una víctima del despotismo del virrey otomano.

En la misma línea, hemos seguido nuestra exposición evocando brevemente al sirio ‘Abd al Raḥmān Al- Kawākibī y su lucha contra el absolutismo turco . De igual modo, habría que situar las ideas avanzadas del escritor egipcio Qāsim Amīn en lo tocante a la liberación y a la emancipación de la mujer, apoyándose en ideas de tipo occidental; y convirtiéndose por lo tanto en el blanco de las acusaciones más violentas por parte de las autoridades religiosas.

Nuestro interés por el tema nos llevó también a seleccionar una muestra literaria encarnada en el gran escritor libanés Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, expatriado al Nuevo Mundo. Es de subrayar que esta corriente de renovación de la poesía árabe moderna *Literatura del Maḥyār*, no sólo reivindica un cambio de destino de las tierras árabes sino que aspira a un futuro mejor a esa población ávida de libertad.

No hemos podido cerrar esta reseña de la concepción de la libertad en el mundo musulmán contemporáneo sin aludir a un rasgo de la misma singularmente interesante para nuestro propósito. Se trata por lo tanto de la infiltración del existencialismo reconquistando, tras la tapadera de la *Wuḥūdiyya* un tipo de reflexión acerca del ser libre en el pensamiento existencial árabe moderno. Junto a esto, el rumbo histórico de los nacionalismos árabes de la década de los cincuenta y los sesenta tendrá su correlato explorando obras de intelectuales y escritores, tal como el egipcio ‘Abd Al-Raḥmān Badawī y el libanés Suhayl Idrīs que hemos elegido intencionadamente para nuestro estudio.

Siendo buen conocedor del pensamiento islámico, Badawi fue el primer árabe de la primera mitad del siglo XX en emparejar los estrechos vínculos existentes entre el existencialismo; principalmente el de Heidegger y Kierkegaard y la mística musulmana.

Por su parte, el escritor y traductor Suhayl Idris tuvo una importancia relevante en la promoción del existencialismo en los medios intelectuales y literarios árabes. Por ello ha sido preciso subrayar el esbozo de la perspectiva sartriana que difundió en su revista *Al-Adāb* a través de sus traducciones con el propósito de introducir una aproximación al pensamiento occidental y llenar un vacío intelectual y cultural asimilable a los fines del mundo árabe.

La segunda parte de nuestro presente capítulo ha sido confrontada seguidamente con el ámbito práctico en lo tocante a la concepción simbólica en la literatura femenina árabe; y concretamente la de las cuatro autoras que hemos elegido para nuestra investigación.

Así pues cobran especial importancia las poetisas siguientes: la palestina Fadwā Ṭūqān, la iraquí Nāzik Al-Malā’ika y las prosistas de generación posterior inmediata, la egipcia Nawāl Al-Sa‘d

āwī y la siria Gādat Al- Sammān. Es de señalar que nuestra selección se concretó tras una comprobación temática acorde con nuestro propósito. Por nuestra parte, siendo de nacionalidad argelina, hubiéramos querido incluir a una autora de nuestro país, pero desgraciadamente casi todas las escritoras argelinas son de expresión francesa.

Asimismo hemos estimado oportuno antes de edificar el símbolo de la libertad en el panorama ideológico de estas mujeres, ceñirnos a algunos de sus rasgos biográficos. Este bosquejo nos ayudó a comprobar las enormes huellas que tanto en el verso como en la prosa abrieron la opción simbólica. Del mismo modo nos permitió lanzar una ojeada a la madurez progresiva aparejada con la toma de conciencia femenina árabe en respuesta a determinadas circunstancias. Hemos tratado de individuar las singularidades que distinguen a las distintas autoras y sus contribuciones al desarrollo del tema que nos ocupa. Es evidente, con todo, la convergencia mayoritaria en torno a los núcleos de interés más acusado y la unanimidad casi completa respecto a las cuestiones de mayor importancia.

Por esta razón ha sido preciso clasificar los perfiles comunes y ejemplificados que entrecruzan y gobiernan sus textos literarios. De esta manera hemos podido agrupar muchos hallazgos ideológicos promovedores del concepto de la libertad humana. Tal como, el patriotismo, la condición femenina, el exilio, el amor...

Es de notar también que en nuestra calidad de traductores, tuvimos que traducir muchos textos apropiados a nuestra investigación. De igual forma no hay que obviar los traducidos ya por arabistas españoles que nos facilitaron la tarea.

Por lo que respecta a nuestro tercer y último capítulo *La muerte*, y como lo advertíamos previamente, hemos seguido el mismo procedimiento que en el precedente capítulo. Como es sabido, la muerte es el enigma de la condición humana y el suceso inscrito en la curva vital de cada miembro de la especie humana desde el instante de su entrada en el mundo.

Siendo el objetivo de nuestro trabajo la investigación de una cuestión muy íntima de la existencia humana, hemos juzgado imprescindible expandir primero nuestros horizontes a su concepto concebido en el mundo occidental desde la antigüedad, es decir, esquematizar nuestras ideas desde la concepción helénica, cristiana hasta alcanzar la contemporánea.

En este sentido, ha tenido notoria influencia la filosofía del griego Sócrates en lo tocante a la muerte humana, al testimoniar que un hombre que ha dedicado verdaderamente su vida a la filosofía deba estar alegre ante el rostro de la muerte y que los filósofos hacen del morir su profesión. Asimismo la muerte es lo opuesto a vida; por lo tanto, la muerte y la vida provienen una de la otra. De igual medida, la representación helénica alcanzó su madurez en la filosofía platónica y acentuó el carácter fuerte sobre el alma y la supervivencia. De ahí, la reseña platónica revela al alma una concepción pura y completa de la inmortalidad.

Nuestro recorrido por el pensamiento griego nos llevó también a evocar, aunque de manera breve, la concepción estoica, aristotélica y neoplatónica dentro de sus divergentes visiones.

La muerte ha sido tema frecuente de meditación por parte de muchas concepciones cristianas. Basta citar a algunos de sus pioneros, tal como San Agustín, Santo Tomás de Aquino...etc. De hecho, toda la tradición cristiana puede ser entendida como una continua interpretación de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo.

Por último, ha sido preciso elegir las diversas teorías que se han tenido acerca de la muerte humana en el curso de la historia de la filosofía contemporánea occidental. Por ello hemos enfocado a los representantes más distinguidos encarnados en las tres concepciones siguientes; la racional, la psicoanalítica y la existencialista.

A este propósito, el filósofo alemán Emmanuel Kant es quien mejor simboliza la posición racional contemporánea, alcanzada por medio de la libertad y la inmortalidad del alma. En el sentido psicoanalítico, nos interesó para nuestro propósito consultar, en primer lugar, la teoría freudiana que logró lanzar su pensamiento, entre instinto y estímulo, lo que condujo a la más radical de sus ideas basada en el instinto de la muerte.

De igual forma, nos interesó exponer, en segundo lugar, la visión junguiana relacionada con la vida venidera o la continuación del individuo hacia una existencia personal post-mórtem. Según Jung, morir, por lo tanto, tiene su origen mucho antes de que la verdadera muerte ocurra y sólo permanece vitalmente vivo aquél que está listo a morir con vida.

Hemos vuelto a tropezar finalmente con la concepción existencialista, pero esta vez en lo tocante a la incógnita de la muerte humana. En tal encuadre, hemos reseñado las teorías de dos interpretaciones de esta estimulante corriente.

La primera interpretación es la de Martin Heidegger que ha dado un nuevo y poderoso impulso a la reflexión acerca de la filosofía de la existencia. Para él, el hombre, nada más nacer, ya es suficientemente viejo para morir, significa que la muerte pertenece a la constitución de la vida: la muerte es un modo de ser que el Dasein asume tan pronto como es.

La segunda reseña interpretativa corresponde a Jean Paul Sartre. En la concepción sartriana es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos, por lo que esta sabiduría no podía ser más que una apología del absurdo que la sella de modo indeleble. Por consiguiente, su libertad es contemplada finalmente como una escapatoria de la mortalidad.

Desde otra perspectiva, hemos analizado los datos del problema en el concepto de la muerte en el mundo árabe, considerado como la segunda parte de nuestro presente capítulo. A este propósito, hemos seleccionado una serie de contextos básicos y necesarios para el entendimiento de esta concepción desde la frontera preislámica hasta la moderna.

La definición que se hacían los árabes preislámicos de la muerte echa sus raíces en las prácticas de los paganos que traducen su profundo arraigo a las concepciones animistas heredadas de su pasado lejano. Por ello aseguraban la protección de sus difuntos vengándose en caso de asesinato y aplicando su salvaguardia tribal. Lo que aparece considerablemente en su poesía funeraria.

La llegada del Islam conmovió las creencias de los árabes en lo referente a la muerte y al destino post-mortem de las almas. En este sentido, la predicación del profeta Mahoma llamó a los árabes a creer en la vida futura, en la resurrección de los muertos y en el juicio final. A este propósito, hemos evocado algunos versículos coránicos convenientes a nuestro estudio.

En nuestra perspectiva islámica, nos hemos situado otra vez ante el místico oriental Algazel que hizo del tema de la muerte y la resurrección una alternativa a su filosofía, apoyándose en los textos del Corán y del Profeta para explicar sus fundamentos.

De igual forma hemos reseñado a una figura muy representativa de la cultura y filosofía hispanomusulmanas. Es Abū Bakr Ibn Ṭufayl, figura apegada estrechamente a las líneas generales del pensamiento sufí y a la meditación mística oriental de Algazel. Su doctrina del alma humana y su destino post-mortem se halla presente en gran medida en su singular obra *Risāla Ḥayy Ibn Yaqzān* conocida en occidente desde su primera traducción del árabe como *El filósofo autodidacto*.

Para ampliar nuestro repertorio en lo referente al concepto de la muerte en la perspectiva islámica antigua, hemos estimado oportuno hacer hincapié sobre una muestra poética muy importante de la época abbasí. Es Abū-l-‘Alā’ Al- Ma ‘arrī y sus ideas esotéricas e interrogativas en lo tocante a la existencia humana.

En otro lugar de nuestro estudio, la opción simbólica de la muerte abrió un compás muy amplio a la abrasadora realidad socio-política en el mundo árabe contemporáneo y por ello a su expresión ideológica cargada de mucha amargura del vivir humano y de una tremenda angustia. En tal encuadre, hemos incluido a algunas muestras propulsoras de esta combinación espiritual e ideológica, tal como Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī que enraizaron en la reflexión existencial sobre la índole misteriosa de la muerte, debido a su propia tragedia personal convertida pronto en su cobijo literario.

Junto con esta perspectiva histórica, como estructura de nuestra exposición, nos apareció la necesidad de clarificar el aspecto práctico del concepto de la muerte humana en nuestras autoras en esta segunda parte de este capítulo, y por ello, la final de nuestra tesis.

Así pues el problema de la muerte y de la inmortalidad ofrece en el caso de esta investigación muestras abundantes y distinguidas de una meditación polarizada en torno a este punto crítico de

la existencia humana, lo que abre un singular relieve en la sistematización ideológica de nuestras autoras.

A este propósito, hemos agrupado los elementos más significativos acerca de la simbólica de la muerte y señalado los sentimientos similares o divergentes. De este modo, hemos podido canalizar, por ejemplo, el rasgo de angustia y miedo absolutamente singulares que invade la literatura de nuestras autoras, sin duda producto de su propia existencia vital.

De igual forma hemos tropezado con composiciones elegíacas de nuestras dos poetisas Fadwā Ṭūqān y Nāzik Al Malā'ika tras el fallecimiento de sus dos hermanos y de su madre, respectivamente. Elegías concretadas en tristes lamentos y cantos de dolor, que expresan un especial sufrimiento.

El patriotismo es otro eje relacionado con la estructura simbólica de la muerte y muy presente particularmente en Fadwā Ṭūqān. Esta es portavoz del enorme drama de su pueblo, y está dispuesta a sacrificarse e incluso morir por su patria.

Otro elemento evolutivo de la panorámica de la muerte nos llevó a tratar el tema de la condición femenina atribuido de manera predominante a Nawāl Al Sa'dāwī y es lo que la distingue de las estructuras globalizantes de las otras autoras.

Asimismo hemos podido comprobar que el tema de las guerras asumió un papel vertebrador y convergente en nuestra investigación. De igual modo, el exilio, a través de los textos en verso y en prosa, promovió nuevas perspectivas en esta literatura, exponiendo su nostalgia y expresando un sufrimiento mortal.

Esta clasificación temática respecto al símbolo de la muerte humana nos permitió sin lugar a dudas adoptar una metodología acorde con la experiencia vital y el dinamismo ideológico del pensar de nuestras autoras.

Habiendo sintetizado brevemente los tres capítulos componentes de nuestra tesis, queremos subrayar que a lo largo de esta exploración hemos ido traduciendo textos del árabe y del francés al castellano. Textos, de interés más acusado para nuestro propósito. De igual modo hemos seguido la transcripción utilizada por los arabistas españoles.

PRIMER CAPÍTULO

APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS CORRIENTES LITERARIAS EN EL MUNDO OCCIDENTAL Y ÁRABE

1 APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS CORRIENTES LITERARIAS EN EL MUNDO OCCIDENTAL

Antes de enfocar el concepto histórico del simbolismo en la literatura, es menester a nuestro juicio analizar las principales tendencias literarias que le han precedido. La literatura Europea y Norteamericana del siglo pasado se divide en conjunto, en tres grandes períodos: Romanticismo (1820- 1850), Naturalismo (1850- 1885) y Simbolismo (1885- 1910), pero nosotros nos concentraremos más en la literatura francesa porque es una de las que tuvo más impacto en el universo literario del mundo Árabe.

Así que nos vemos en la necesidad de explicar de manera clara y concisa los movimientos literarios anteriores al simbolismo para entender mejor su fundamento y precisar el tema porque al fin y al cabo, cada tendencia abarcó un período de tiempo limitado y se opuso a la siguiente.

Este estudio nos prepara para asimilar y para contemplar la evolución del panorama literario. Es oportuno, por lo tanto, esbozar la visión de las presentes tendencias literarias porque nuestro objetivo fundamental será tender entre ellas un puente que se eleva por encima de sus diversas ideologías.

De todos modos, se propone esencialmente bosquejar la biografía de este sorprendente siglo XIX en la literatura francesa. Esta era que se caracterizó a la vez por las tensiones, la efervescencia creadora de sus aspiraciones y de sus exaltaciones y sobre todo por la preocupación de un porvenir inseguro después de las consecuencias engendradas por la revolución de 1789.

A lo largo del transcurrir histórico, las generaciones se sucedieron y el siglo envejeció; por lo tanto, se pudo asistir a la metamorfosis de generación en generación bajo las cambiantes dominaciones de los regímenes políticos. Así que los hijos de este famoso siglo, embebidos inconscientemente en la amarga atmósfera de la guerra, intentaban buscar cobijo, victorias y conquistas en el terreno de la literatura, considerada como la fuente de su revolución y de su desahogo. De este modo, encontrar una solución inteligente para acabar por fin con las tensiones excesivas de aquél tiempo y favorecer el advenimiento de una sociedad sana sin crisis.

Dentro de este contexto literario, estas tres grandes corrientes dieron luz a tres escuelas una tras otra.

Mientras la escuela romántica triunfó bajo la restauración y la monarquía de julio, la escuela naturalista tuvo lugar bajo el segundo imperio y la escuela simbolista surgió bajo la tercera República. Convendría señalar, que estos tres manifiestos ideológicos se complementaron y formaron una trilogía entremezclada cuyos intercambios eran muy fecundos a pesar de sus

inmensas divergencias, debidas a la incompatibilidad de las circunstancias y de los acontecimientos sociales y políticos en el transcurso de los años, o sea que la conquista de una nueva literatura dependía de la necesidad y del interés peculiar del pueblo de la época.

1.1 TENDENCIAS ANTERIORES AL SIMBOLISMO

1.1.1 EL ROMANTICISMO

Ahora, conviene desvelar el concepto de cada tendencia relacionada con nuestro estudio. Por ello, hemos reunido muchas definiciones que giran entorno a todas e iniciamos con nuestra primera entrega literaria que es el Romanticismo.

“Con este nombre suele indicarse el movimiento, surgido en Alemania a fines del siglo XVIII y difundido desde allí a Francia, Italia, Inglaterra y al resto de Europa durante los primeros años del siglo XIX, dirigido a liberar los espíritus de la sujeción a los modelos del arte clásico o pseudoclásico y de la mentalidad peculiar que durante siglos había encontrado su expresión en el arte clásico¹”.

Así, se propagó esta manifestación literaria a través de todo el panorama europeo, dando luz a muchos literatos y poetas. Alemania tuvo a Schiller, Tieck, Novalis... Inglaterra a Wordsworth, Coleridge, Byron y Walter Scott. Italia, las tragedias de Manzoni y España, la primera edición moderna del *Romancero*. Luego, se hicieron muchas traducciones que se publicaron en francés: “llegamos así al Romanticismo, el movimiento que redujo a un largo período clásico de la literatura francesa, la liberó de fórmulas retóricas, exaltó la fantasía y desarrolló un impetuoso retorno a la totalidad amplia de la vida. El Romanticismo, por una parte, representaba el desarrollo de la fuerte tendencia individualista encarnada sobre todo en Rousseau y Chateaubriand; por otra se valía de lo que en tal dirección habían ya realizado los países extranjeros²”.

Las figuras que quedan encubiertas en Francia bajo el nombre reciente de Romanticismo, son Mme de Stael que llevó a cabo el primer manifiesto de esta tendencia aparecido en 1810. También a Alphonse de Lamartine (1790- 1869), Alfred de Vigny (1797- 1863), Victor Hugo (1802- 1885) y Alfred de Musset (1810- 1857).

De estos cuatro autores, hemos elegido a dos que son los intérpretes más notables del sentimiento de su época.

¹González Porto Bompiani, *Diccionario literario*, Tomo I, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1967, p. 475.

1.1.1.1 Alphonse de Lamartine

Tuvo gran éxito con las *Méditations poétiques*, (Las Meditaciones poéticas), 1820. Esta obra representa, en cierto modo, la manifestación de un mundo íntimo lleno de fe y de amor. Sus obras acerca de la ardiente exaltación de la democracia y su llamamiento continuo contra la miseria alcanzaron muy pronto una gran popularidad en su pueblo.

1.1.1.2 Victor Hugo

Parte de un Romanticismo sentimental de tono lamartiniano, es el jefe de la escuela que dominó durante mucho tiempo todo el variado panorama literario entre poesía, drama, teatro, novela, etc. Y dado que tuvo una larga vida, alcanzó a la sustitución de la escuela romántica por su sucesora la naturalista. Sus principales obras poéticas hasta 1850, revelan la influencia de Chateaubriand y de Lamartine.

Su obra *Les châtiments*, (Los castigos), 1853 dirigida al segundo imperio era al fin y al cabo un documento de sátira lírica. También *Les contemplations*, (Las contemplaciones) 1856, *La légende des siècles*, (La leyenda de los siglos), 1859, y su distinguida obra *Les misérables*, (Los miserables), 1862, no faltan aquí las apasionadas exaltaciones de los ideales democráticos y humanitarios característicos de la época, aunque la concepción fundamental de la obra es puramente romántica.

Victor Hugo se convirtió pronto en un republicano ardiente que denunciaba al nuevo régimen desde el destierro. Su influencia sobre Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé incluso y los surrealistas no resulta despreciable porque la vasta extensión de sus producciones literarias es asombrosa, y en Victor Hugo convive el poeta con el dramaturgo, el novelista con el lírico; lo que le da gran mérito en la vasta historia del Romanticismo.

Este romanticismo, se caracterizó esencialmente por la predominancia de la sensibilidad en una época determinada. El número de autores y la cantidad de su producción es lo que le concedió una presencia importante a lo largo de su universo literario.

1.1.2 EI NATURALISMO

El segundo movimiento, llamado Naturalismo, que inició el nuevo período de la literatura en Francia, sustituyendo al movimiento romántico. “Bajo el segundo Imperio (1852-1870) fundado por Napoleón III después del golpe de Estado de diciembre, la literatura francesa se orientó hacia el Naturalismo, movimiento de neta reacción contra el escuela romántica.

²Santiago Prampolini, *Diccionario universal de la literatura*, Vol. VIII, Editorial hispano- americana, Buenos Aires, 1941, p. 270.

Para comprender el Naturalismo es menester hacerse cargo de las corrientes contemporáneas filosóficas y espirituales: el triunfo del positivismo científico sobre la fe religiosa, del materialismo práctico sobre todas las formas del entusiasmo y del fervor místico, eran incompatibles con el Romanticismo ; las almas parecían secarse. Las varias clases de la nación, burguesía, pueblo y campesinos, redujeron los grandes sueños humanitarios de la época precedente a la exclusiva conquista de la fortuna, a su mejoramiento económico, a la posesión de todo lo que satisface egoísmos y apetitos.

Este cambio social y moral se refleja fielmente en la poesía: privada de temperamentos como Lamartine y Vigny, ofrece además del precursor Baudelaire, la escuela del Parnaso, que tiene todos los caracteres de los fenómenos de transición, con su culto por la impersonalidad y la perfección formal³”.

Casi todos los literatos y poetas revelaban en su literatura naturalista el espíritu capitalista de un mundo social que criticaban continuamente y de una amargura por el vivir humano. Sin embargo, el Naturalismo surgió siendo una manifestación literaria favorecida por el predominio del espíritu democrático que venía para acabar con las más oscuras miserias del pueblo. Esta tendencia fue apadrinada sobre todo por: Gustave Flaubert (1821- 1880), Emile Zola (1840-1902) y Guy de Maupassant (1850- 1894).

1.1.2.1 Gustave Flaubert

Introdujo un cambio profundo en la novelística francesa del siglo XIX, sus temas son los mismos que los de Balzac. Flaubert es un naturalista que describe su mundo literario con *L'art pour l'art*, esta posición que se interesa nada más que por la belleza de la imaginación y la exactitud de la expresión. Esta huida asume, en efecto, caracteres de protesta contra la sociedad burguesa de la época.

Entre sus distinguidas novelas, hemos destacado la más famosa titulada *Madame Bovary* (1857) trabajada durante seis años. Esta obra revela en el fondo una amarga sátira contra los sueños románticos. *Madame Bovary*, a su aparición, había sido objeto de un proceso judicial por inmortalidad -1857- en que , sin embargo, podemos sospechar que lo que había escandalizado a la sociedad no era la crudeza de alguna situación, sino el tono despectivo de la vivisección de la mente burguesa⁴”.

³Santiago Prampolini, Historia universal de la literatura, p. 305.

⁴José María Valverde, *Historia de la literatura universal*, Vol. III, (Del Romanticismo a nuestros días). Editorial Planeta, Barcelona, 1968, p. 121.

1.1.2.2 Emile Zola

Quiso ser el científico de la narrativa, aplicando el método experimental de Claude Bernard que le hizo comprender definitivamente el valor de la nueva tendencia. Sus obras siguen siendo interesantes como documentos sociales para ciertos aspectos de la historia de su época. Entre sus novelas más significativas, aludimos a *Germinal* que representa más bien el gran eco de las masas obreras para proteger sus intereses sociales.

En su novela *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second empire*, (Historia natural y social de una familia bajo el segundo imperio). El autor emprendió la elaboración de una extensa novela experimental. Además de otras novelas que le sucedieron en un ritmo constante a lo largo de su trayectoria literaria. De aquí, el éxito de Zola, mayor y más rápido en cualquier parte ya que su impulso inmediato y su influencia directa se percibieron en toda Europa y los jóvenes seguían su ejemplo, de tal modo que soñaban con trasladar a la literatura el gusto por la lucha, la sinceridad y la plenitud de la vida.

1.1.2.3 Guy de Maupassant

Discípulo de Flaubert quien le enseñó a contemplar el mundo y le introdujo en la sociedad literaria de la época, le presentó a las más famosas figuras tal como Zola y Huysmans y gracias a esas amistades, Maupassant empezó a escribir en diversos periódicos. Sus obras más destacadas son: *La maison Tellier* (La casa Tellier), 1881 que tuvo mucho éxito; *Une vie* (Una vida), 1883; *Les soeurs Rondoli* (Las hermanas Rondoli), 1884 etcétera.

“Maestro francés indiscutible del cuento (escribió más de doscientos sesenta) al mantenerse fiel al ideal de adhesión rigurosa a la realidad, no se vio embarazado, como Zola, por aspiraciones sociales y humanitarias. No existe en Maupassant ninguna filosofía, a no ser una aceptación dolorosa de la monótona mediocridad humana, que pagó con la razón y la vida. Jamás intenta engañarse a sí mismo. El suyo es un mundo negro, o más bien gris, animado sólo por las potencias físicas y materiales. Esta lucidez tanto, como su genio de estilista, explica la inmensa influencia que ejerció su producción, mayor tal vez fuera de Francia, y que le convierten el más cabal representante de la escuela realista y, sin duda, también el más duradero⁵”.

Con el Naturalismo llegamos, en cierto modo, y sin lugar a dudas, al arranque de una de las primeras experiencias de madurez literaria. El Naturalismo vino con su cambio social y moral y se reflejó fielmente en la renovación cultural de la sociedad de aquella época histórica. Por lo tanto, es de señalar que esta tendencia constituye el núcleo esencial que buscaba continuamente

⁵González Porto Bompiani, *Diccionario de autores*, Tomo II, Edición Montaner y Simón, Barcelona, 1973, p.836.

la renovación de las formas de la cultura tradicional para poder expresarse adecuadamente y por consiguiente, alcanzar la posibilidad de ser fecundo y espléndido.

1.1.3 EL PARNASIANISMO

Reconocemos no haber citado anteriormente a este movimiento, pero constatamos que es una etapa transitoria de mayor importancia que enlaza entre la época naturalista y la simbolista; así que tenemos que aludir a ella como referencia literaria o sea poética para entender mejor la tendencia que va a continuación. Por lo tanto, el “Parnasse es un movimiento literario surgido en Francia durante los últimos años del Imperio y representado por algunos jóvenes poetas. En 1866, aparecía una selección de sus poesías bajo el título de *Parnasse contemporain*, (Parnaso contemporáneo)⁶”.

Así, triunfó esta tendencia al considerar el romanticismo “un art de seconde main hybride et incohérent⁷” “Un arte de segunda mano híbrido e incoherente”.

Los maestros principales de esta escuela eran: Théophile Gautier (1811-1872), Leconte de Lisle (1818-1894), Théodore de Banville (1823-1891) y Charles Baudelaire (1821- 1867). Pero en realidad, era Leconte de Lisle, quien encabezó esta antología, considerado como el innovador de esta poesía que traza la tristeza, las angustias personales, la historia de los mitos y de las leyendas bajo forma de versos armoniosos y claros. Entre sus poemas más significativos se distinguen *Poèmes barbares* (Poemas bárbaros), 1859 y *Poèmes tragiques* (Poemas trágicos), 1884.

1.1.3.1 Charles Baudelaire

Baudelaire es, sin lugar a dudas, el poeta más influyente del siglo XIX; surgido del Romanticismo, fue considerado por los simbolistas como su directo precursor. Baudelaire es un poeta superior por la estupenda fusión que impone en su poesía. Aparecieron muchas obras suyas tal como *Les contemplations* (Las contemplaciones), *Les fleurs du mal* (Las flores del mal). De sus poesías líricas, citamos *Parfum exotique* (Perfume exótico), *Les chats* (Los gatos).

Pero donde notamos realmente su interés por la poesía de tono simbolista, es la estupenda definición que ha dado a los símbolos en *Correspondances*, (Correspondencias) que conviene por lo tanto insertar aquí como ejemplo vivo.

“La nature est un temple ou de vivants piliers
laissent parfois sortir de confuses paroles;

⁶González Porto Bompiani, *Diccionario literario*, p. 370.

l'homme y passe à travers des fôrets de symboles
qui l'observent, avec de regards familiers.
Comme de longs échos qui de loin se confondent
dans une ténébreuse et profonde unité,
vaste comme la nuit et la clarté,
les parfums, les couleurs et les sons se répondent”.

“La naturaleza es un templo donde vivos pilares
dejan a veces salir palabras confusas.
El hombre pasa por los bosques de símbolos
que le observan, con miradas familiares.
como largos ecos que de lejos se confunden
en una tenebrosa y profunda unidad,
vasta como la noche y como la claridad,
los perfumes, los colores y los sonidos se responden⁸”.

Concibiendo de este modo el mundo como un bosque de símbolos, esta poesía nos enseña de hecho la vasta imaginación baudeleriana que supo integrarse en el universo simbólico. Por lo tanto, en nuestro poeta convivió el universo romántico, parnasiano y una parte del simbólico porque Baudelaire podría ser el maestro de la escuela simbolista si hubiera vivido más tiempo.

1.2 EL SIMBOLISMO

Llegamos ahora al Simbolismo, el eje de nuestro estudio, que nos dará el eco de una generación destacada y nos permitirá a conocer su literatura que queda oportunamente representada por numerosas aportaciones dentro del marco propio de su evolución histórica. Conviene por lo tanto, profundizar y trazar su panorama biográfico para desvelar la manifestación literaria que caracterizó la civilización del fin de siglo.

Todas las fuentes literarias que hemos consultado coinciden en que el Simbolismo es una escuela poética, aparecida en Francia a fines del siglo XIX, “Como escuela o tendencia literaria fue anunciado en un manifiesto aparecido en *Le Figaro*, de París, el año 1886, por un grupo de escritores conocidos como *decadentes*. Este movimiento simbolista - que trata de vestir las ideas con formas sensoriales - es contemporáneo del Impresionismo en la pintura y en la música, y con la filosofía del XIX, viniendo a ser un retoño del Romanticismo al cual estaba unido por una

⁷Santiago Prampolini, Historia universal de la literatura, p. 308.

corriente casi ininterrumpida, o a una concepción mística del universo, derivada remotamente del Neo- Platonismo. Significó una corriente contra el Naturalismo y el Racionalismo positivista, ya que supone la visión del mundo propio del hombre primitivo, religioso o poeta, para quienes las cosas concretas son manifestaciones de alguna fuerza oculta o sobrenatural. Así, los poetas simbolistas tratan de hallar “correspondencia” entre su vida íntima y las cosas, por lo que buscan sonoridades y ritmos - de ahí su preferencia por el verso libre- que les sugieran estados espirituales a ellos semejantes⁹”.

Surgió la escuela simbólica en Francia y en el resto de los países europeos, como consecuencia del deterioro de la situación en la cual vivía el ciudadano occidental, debida a la crisis engendrada por el capitalismo y el estado crítico de la sociedad occidental. Y se puede emplear el Simbolismo como término general que indica la literatura de los países occidentales, después de la desaparición del Naturalismo del siglo XIX.

“Podemos distinguir un período preparatorio que se sitúa entre 1875 y 1885. Fue en el año 1886 cuando el movimiento fue marcado por importantes publicaciones, afirmaciones que distinguieron poco a poco el Simbolismo de los diversos movimientos en efervescencia literaria¹⁰”.

Así que el Simbolismo apareció en sus comienzos como escuela poética contra dos reacciones: una contra el Naturalismo y otra contra la fría perfección de los parnasianos. Ya que éstos, con sus fórmulas muy rigurosas y sus principios muy estrechos y de tanto proteger el sentimiento poético, no dejaron de ahogarlo inconscientemente, siendo, de este modo, esclavos de la exactitud y de la ciencia.

Esta tendencia permitió unir a muchos poetas. Desde entonces se había formado en torno a Verlaine, un grupo disidente del Parnaso, que los adversarios, por burla llamaron los decadentes. El decadentismo, era al fin y al cabo, una de las corrientes literarias del Simbolismo que luego desapareció, ya que no tuvo larga fortuna.

Aparecieron por lo tanto muchas revistas en el espacio de pocos años, se hacían eco de estos enfrentamientos y vinculaban concepciones del Simbolismo, citamos algunas, tal como:

La nouvelle rive gauche 1883, *Le Symbolisme* y *La vogue* ambos en 1886.

Le décadent y *La plume*, en el mismo año de 1889.

Todas estas aportaciones vinieron, de hecho, a comprobar la rica energía del movimiento innovador.

⁸ Charles Beaudelaire, *Les Fleurs du mal* (Las flores del mal), Ed. Gallimard, París, 1996, pp. 37-38.

⁹José Antonio Pérez Rioja, *Diccionario literario Universal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1977, p. 865.

¹⁰Robert Sabatier, *Histoire de la poésie française, La poésie du XIX siècle* (Historia de la poesía francesa, la poesía del siglo XIX). Editions Albin Michel, París, 1977.

Difundiendo rápidamente esta nueva orientación literaria, unos cuantos autores adoptaron este sistema filosófico que convirtieron pronto en una explicación del mundo y en un importante medio de conocimiento. Por lo tanto, conviene mencionar a los grandes representantes simbolistas: Paul Verlaine (1844- 1896), Arthur Rimbaud (1854-1881), Stéphane Mallarmé (1842-1898), Jules Laforgue (1860-1887) y Jean Moréas (1856- 1910).

Nos concentraremos más en los tres maestros de esta escuela: Verlaine, Rimbaud y Mallarmé; porque en cierto sentido, el Simbolismo ha sido la matriz común de todos estos escritores franceses más representativos del siglo pasado.

Veremos más adelante, caso por caso la biografía de cada simbolista, siguiendo el orden cronológico que hemos puesto más arriba e iniciamos con el primer poeta previsto en nuestro estudio:

1.2.1 Paul Verlaine

La obra verlainiana es amplia y variada con un sentido de la musicalidad, lo que le ayudó a ser el jefe de la escuela simbolista, empezó como parnasiano colaborando en *El Parnasse contemporain*. Huyó a Londres después de la Comuna y luego volvió a París donde conoció a Rimbaud. Entre sus destacadas obras, citamos: *Poèmes saturniens* (Poemas saturnianos) (1866), *Fêtes galantes* (Fiestas galantes) (1869), *Romances sans paroles* (Romances sin palabras) (1874), *Jadis et naguère* (Antaño y hogaño) (1884) sin olvidar las que se concentran en lo refinadamente sensual, tal como *Paralèlement* (Paralelamente) y *Chansons pour elle* (Canciones para ella) etcétera...

Este resumen es más o menos el breve perfil biográfico de Verlaine. Convendría por supuesto insertar una muestra de su magia poética, que a nuestro parecer, es muy significativa. Por lo tanto, hemos elegido algunas estrofas donde el poeta demuestra esta desolación del momento de invierno diciendo en sus *Ariettes oubliées* (Arietas olvidadas).

“Il pleut dans mon coeur
comme il pleut sur la ville.
Dans l’interminable
ennui de la plaine,
la neige incertaine
luit comme du sable.
Le ciel est de cuivre
sans lueur aucune.
On croirait voir vivre

et mourir la lune...”

“Llueve en mi corazón
como llueve en la ciudad
En el interminable
aburrimiento de la llanura,
la incierta nieve
luce como la arena.
El cielo es de cobre
sin ningún resplandor
parecería que se ve vivir
y morir la luna¹¹”.

Las obras de Verlaine marcan en realidad la vasta imaginación poética que posee y los puntos culminantes de su trayectoria artística; y tomando en serio su papel de jefe de escuela, mantuvo en efervescencia el mundo de la esencia simbólica variada, compleja y altamente sugestiva. En una encuesta sobre la evolución literaria, se le preguntó a Verlaine qué era el Simbolismo, el poeta contestó diciendo: “¿el Simbolismo? No sé qué será...Tal vez una palabra alemana, ¿no? ¿Qué podrá significar?. Cuando sufro, cuando gozo o cuando lloro sé bien que no se trata de símbolos. En fin; todas esas distinciones son alemanas, y yo soy francés¹²”.

1.2.2 Arthur Rimbaud

Nació en Charleville el 20 de octubre de 1854, perteneció a la pequeña burguesía acomodada. Reaccionó con violencia ante las imposiciones familiares faltando de este modo de respeto a su madre y escapando varias veces de su casa para realizar varios vagabundeos. Así que era un fascinante aventurero y se retrataba en dos estrofas de *Sensation* (Sensación) diciendo lo siguiente:

“Par les soirs bleus d’été, j’irai dans les sentiers,
picoté par les blés, fouler l’herbe menue;
rêveur, j’en sentirai la fraîcheur a mes pieds,
je laisserai le vent baigner ma tête nue!
Je ne parlerai pas, je ne penserai rien.
Mais l’amour infini me montera dans l’âme;

¹¹ Paul Verlaine, *Romances sans paroles* (Romanzas sin palabras), Ed. Flammarion, París, 1997, p.8.

et j'irai loin, bien loin, comme un bohémien,
par la nature, heureux como avec une femme”.

“Iré cuando la tarde cante, azul, en verano,
herido por el trigo, a pisar la pradera;
soñador, sentiré su frescor en mis plantas
y dejaré que el viento me bañe la cabeza.

Sin hablar, sin pensar, iré por los senderos:
pero el amor sin límites me crecerá en el alma.
Me iré lejos, dichoso, como con una mujer,
por los campos, tan lejos como el gitano vaga¹³”.

Nos atrajo también otro poema de Rimbaud, que al fin y al cabo es un referente histórico de la guerra de 1870 y un esbozo lleno de puro patriotismo¹⁴.

LES CORBEAUX

Seigneur, quand froide est la prairie,
quand, dans les hameaux abattus,
les longs angélus se sont tus...
Sur la nature défleurie
faites s'abattre des grands cieux
les chers corbeaux délicieux.
Armée étrange aux cris sévères,
les vents froids attaquent vos nids!
Vous, le long des fleuves jaunis,
sur les routes aux vieux calvaires,
sur les fossés et sur les trous
dispersez- vous, ralliez- vous!

¹²González Porto- Bompiani, *Diccionario de autores*, Tomo III, p. 898.

¹³Arthur Rimbaud, *Poesías completas*, Edición y traducción de Javier del Prado, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, pp. 186-187.

¹⁴*Ibid*, p.427. El propio traductor del poema atestigua que “se trata de un poema patriótico, irónico, desenfadado y patético al mismo tiempo”.

Par milliers, sur les champs de France,
ou dorment des morts d'avant- hier,
tournoyez, n'est- ce pas, l'hiver,
pour que chaque passant repense!

Sois donc le crieur du devoir,
o notre funèbre oiseau noir!

LOS CUERVOS

Señor, cuando los prados están fríos
y cuando en las aldeas abatidas
el ángelus lentísimo acallado,
sobre el campo desnudo de sus flores
haz que caigan del cielo, tan queridos,
los cuervos deliciosos.

¡ Hueste extraña de gritos justicieros
el cierzo se ha metido en vuestros nidos!
A orilla de los ríos amarillos,
por la senda de los viejos calvarios,
y en el fondo del hoyo y de la fosa,
dispersaos, uníos.

A millares, por los campos de Francia,
donde duermen nuestros muertos de antaño,
dad vueltas y dad vueltas, en invierno,
para que el caminante, al ir, recuerde.
¡ Sed pregoneros del deber, ¡oh nuestros
negros pájaros fúnebres!¹⁵

De aquí, se destacaría indudablemente el gran recurso imaginativo y el inmenso poderío creativo de los que goza Rimbaud en su mundo simbólico.

¹⁵*Ibid*, pp. 426-427.

“Después de la guerra de 1870, disconforme con el patriotismo burgués y excitado luego por el derrumbamiento del segundo imperio y la aparición de la *Commune*, huyó de su casa para unirse a los “obreros que mueren”. Mientras tanto, a través de febriles meditaciones iba exasperando sus rebeliones de adolescente, con un furor brutal y una clarividencia de alucinado que llegaron a la disgregación completa de todas las nociones de cualquier moral tradicional y razonada”.¹⁶

Sus poemas adquirieron pronto mayor fama como: *Chercheuses de poux* (Las despiojadoras), *La messe des pauvres* (La misa de los pobres) ...

En su poema *Le bateau ivre* (El barco ebrio), surge el gran símbolo de Rimbaud, la rebeldía del poeta se demuestra aquí para encarnarla en la imagen del barco abandonado, errante por los mares. Rimbaud alcanzó con su considerable rebelión que quedó bien enmarcada en la gran oleada de su universo poético, todo el pensamiento postromántico europeo.

1.2.3 Stéphane Mallarmé

Su vida era ardorosa y llena de amor por la poesía; se constata al intentar esbozar su biografía íntima que el poeta surge de miembros de familia tradicionalmente funcionarios del Registro. Huérfano de madre a los cinco años, empezó a enfrentarse a esta realidad dolorosa y amarga al mismo tiempo, y se replegó sobre sí mismo. Pero, la poesía ocupaba el centro de sus pensamientos. Así que, fue proclamado príncipe de los poetas a la muerte de Verlaine en 1896. Mallarmé tuvo muchas influencias poéticas, si mencionamos junto con Baudelaire, Banville, Gautier y Edgar Poe a quien nuestro poeta leyó con avidez y tradujo. “A partir del criterio Baudelairiano de las Correspondencias había llegado gracias a las alusiones, metáforas y suposiciones, a una trama de símbolos cada vez más herméticos”.¹⁷

De 1874 a 1875 redactó *Dernière mode* (Última moda), *Gazette du monde* (Gazeta del mundo) y *De la famille* (De la familia).

En 1876, redactó *L'après midi d'un faune* (La siesta de un fauno) “texto rechazado por el tercer Parnasse Contemporain, como para demostrar que las disensiones con los parnasianos señalan en su égloga un verdadero arte poético precursor, o sea el que reconstituye mediante los símbolos el mundo translúcido de los sueños”.

L'après midi d'un faune es una poesía simbólica sobre un ciclo de sueños. Y en un poema como *Autre éventail* (Otro abánico), el alma del lector se prepara sin duda alguna a apreciar la coherencia poética de Mallarmé, aquí mismo citamos algunas estrofas de esta sorprendente poesía:

¹⁶González Porto- Bompiani, *Diccionario de autores*, Tomo III, p.356.

1- “O rêveuse, pour que je plonge
au pur délice sans chemin,
sache, par un subtile mensonge,
garder mon aile dans ta main.

2- “Une fraîcheur de crépuscule
te vient à chaque battement
dont le coup prisonnier recule
l’horizon délicatement.

3- “Vertige! Voici que frissonne
l’espace comme un grand baiser
qui, fou de naïtre pour personne,
en peut jaillir ni s’apaiser.

4- “Sens- tu le paradis farouche
ainsi qu’un rire enseveli
au couler du coin de ta bouche
au fond de l’unanime pli!

1- “O soñadora, para que hunda
en la pura delicia sin camino,
sepa, por una sutil mentira,
guardar mi ala en tu mano.

2- “ Una frescura de crepúsculo
te llega en cada latido
cuyo golpe prisionero aleja
el horizonte con delicadeza.

3- “¡Vértigo! Ya se estremece

¹⁷*Ibid*, tomo II, p.752.

el espacio como un gran beso
que, loco de nacer por nadie,
no puede brotar ni apaciguar.

4- “¡ Sientes el paraíso huraño
así que una risa ocultada
en el desliz de la comisura de tu boca
en el fondo del unánime pliegue^{18!}

La última obra de Mallarmé, *Un coup de dés n’abolira jamais le hazard* (Una tirada de dados nunca abolirá el azar) que hizo en 1897, es en cierto sentido su obra maestra que reflejaba una interpretación puramente simbólica.

En resumen, la obra mallarmeana representa el ejemplo vivo que se hizo acerca del simbolismo. Y como apunta el profesor Javier del Prado “el mundo de Mallarmé, siempre a punto de bascular en la nada, adquiere así un valor universal del límite, de todas las tensiones que nos hacen vivir, vibrar, y nos confieren toda la precariedad consustancial a la naturaleza humana. Mallarmé debe quedar como el poeta que, en palabras de Sartre, “vivió plenamente, aunque con modestia, la angustia metafísica”; constantemente tentado por el suicidio, Mallarmé sobrevivió gracias a la práctica de una poética de la exigencia, del distanciamiento y de la densidad, que daba consistencia a sus inconsistentes días¹⁹”.

De los numerosos poetas simbolistas de esta escuela, hemos representado nada más que los típicos de Francia, porque allí fué donde se propagó justamente esta corriente literaria. Convendría ahora mencionar de manera rápida a sus distinguidos cofrades en Europa y América.

¹⁸ Stéphane Mallarmé, *Poesie* (Poesía), Ed. Flammarion, París, 1996, p.73.

¹⁹ Javier Del Prado, *Historia de la literatura francesa*, Ed.Cátedra, Madrid, 1994, pp 991-992.

Otros simbolistas de la época

Si hay que establecer una jerarquía, podríamos considerar a Laforgue como precursor. En cuanto a la influencia de los poetas extranjeros, ha sido gradualmente considerable y la influencia de los poetas ingleses todavía más marcada ; lo que explica de alguna manera que casi todos los poetas modernos sean de origen inglés o americano tal como Vielé- Griffin (1864-1937) y Stuart Merrill (1863-1915). “La disminución del sentimiento patriótico, que era la consecuencia de la disminución de Francia, convirtió nuestra literatura en extremadamente permeable a las influencias del pensamiento extranjero, de tal modo que, el Simbolismo apareció como un movimiento literario cosmopolita de lengua francesa. Al griego Moréas, a Vielé-Griffin y Merrill, Anglo- Americanos, vinieron pronto a sumarse los belgas Maeterlinck, Verhaeren, Van Lerberghe y finalmente el italiano D’Annunzio. Sólo la influencia alemana directa no parece haber sido ejercida²⁰”.

Fue el Simbolismo uno de los acontecimientos intelectuales más considerables del siglo pasado; así que la literatura francesa de fin del siglo XIX, siempre en busca de nuevas verdades que le satisfagan, hizo del Simbolismo una piedra básica que se consolidó en la poesía contemporánea cuyo influjo se registró en todos los movimientos posteriores, como el Expresionismo²¹ y el Surrealismo²².

Por lo tanto, fue el Simbolismo la tendencia que atravesó la historia entera de la cultura occidental y especialmente la francesa, para afirmar su inagotable riqueza y su creativo poderío ideológico y dejar fecundas huellas a lo largo del pensamiento intelectualista de la humanidad.

²⁰ Alfred Poizat, *Le symbolisme* (El simbolismo), Librairie Bloud & Gay, París, 1924, p. 158.

²¹ Escuela y tendencia estética que, reaccionando contra el impresionismo, propugna la intensidad de la expresión sincera aún a costa del equilibrio formal. Diccionario de la lengua española. Real Academia Española. Tomo I p. 937.

²² Movimiento literario y artístico, cuyo primer manifiesto fue realizado por André Breton en 1924, que intenta sobrepasar lo real impulsando con automatismo psíquico lo imaginario y lo irracional. *Diccionario de lengua española. Real Academia Española. Tomo II, p.1921.*

1.3 EL CONTEXTO HISTÓRICO FRANCÉS EN EL SIGLO XIX Y SU REPERCUSIÓN SOBRE EL CLIMA SOCIO- ECONÓMICO E IDEOLÓGICO

Para juzgar minuciosamente las escuelas literarias del siglo XIX, citadas en las páginas anteriores, es menester de alguna manera, analizarlas y situarlas dentro del contexto histórico, marcando de este modo, los rasgos más característicos de aquellas épocas desde el punto de vista político, económico y social. Queda claro que consideraremos el abordaje de estos puntos concretos en la era simbólica oportuno y necesario, y por consiguiente, hay que estudiarlo de manera más detallada.

Como lo hemos señalado antes en la introducción, el siglo XIX amaneció en Francia empapado en una inestabilidad total balanceándose entre un mundo hundido por la revolución de 1789 y un porvenir inseguro. Así que nos resulta curioso ver cómo se desarrolló la literatura a lo largo de este siglo y cómo pudo expresarse bajo muchas formas, de tal manera que dio a luz a varias tendencias. En realidad, y dado que Francia asistió a muchos acontecimientos en los aspectos políticos que repercutieron pronto en los económicos y sociales; de tal modo que los poetas y los literatos se expresaban según la necesidad de la época.

Conviene ahora iniciar nuestro recorrido histórico desde la era romántica que coincidió justamente con la monarquía de julio (1830- 1848). Este período fue encarnado por Luis Felipe, el representante de la alta burguesía que hizo concesiones liberales y la monarquía burguesa tuvo una triple oposición: los legitimistas, los bonapartistas y los republicanos; lo que llevó a muchos desórdenes. “La gran depresión económica de 1846- 1847 y el desarrollo del proletariado urbano reforzaron la oposición ideológica de los católicos liberales por un lado y de los socialistas por otro²³”.

Así, la grave crisis económica afectó a Francia, provocando un acrecentamiento de miseria en las clases pobres, crisis financiera y disgusto e inquietud de la burguesía considerada como el pilar del régimen.

Sin embargo, Chateaubriand que había inaugurado el Romanticismo en 1802, redactó bajo la monarquía de julio *Mémoires*, pero la lenta redacción de esta obra fue silenciosamente paralela a la expansión de este movimiento literario, lo que había concebido a nuestro poeta el definitivo ensanche de perspectiva que hizo de (Memorias) el monumento de una vida y de una época. “Triunfó el pueblo por efecto de la revuelta contra el mercantilismo, la falta de probidad y la bajeza, como lo había precedido Lamartine desde el 18 de julio de 1847, después de “las

²³*Gran Larousse Universal*, Volumen 15, Edición española Plaza y Janés, Barcelona, 1995, p. 5318.

revoluciones de la libertad y las contra- revoluciones de la gloria”, habíamos tenido “la revolución de la conciencia pública y la revolución de desprecio²⁴”.

De este modo, la amplitud de la fisonomía literaria romántica era el rebrote y el fruto inconsciente que cultivó Francia por la abundancia de circunstancias históricas en aquél entonces.

Luego, se proclamó el Imperio; Luis Napoleón Bonaparte tomó el nombre de Napoleón III. Por lo tanto, la aproximación histórica del Segundo Imperio (1852- 1870) corresponde dentro del contexto literario a la era naturalista que vivió los acontecimientos de un imperio autoritario (1852- 1860) arraigado por supuesto en “Napoleón III, que gobernó como un dictador, apoyado por el clero, la alta burguesía y el ejército. La oposición era débil frente a la aplastante mayoría gubernamental. Los monárquicos estaban divididos y los republicanos dispersos²⁵”.

Desde el punto de vista económico, el Segundo Imperio conoció una expansión espectacular y adquirió un aspecto moderno con la creación de muchos bancos y el desarrollo de muchas construcciones. Mientras tanto, el balance social reveló que “en la otra cara del desarrollo estaba la pauperización del proletariado, que tomaba conciencia de sus problemas. A partir de 1867, las huelgas pusieron de relieve la importancia de una clase obrera cada vez más hostil a los regímenes conservadores²⁶”.

Los poetas y narradores de este período, tuvieron que padecer la opresión al intentar defender su causa, como es el caso del novelista Flaubert, después de la publicación de su obra *Madame Bovary* en la *Revue de Paris*. Charles Baudelaire se enfrentó el mismo año a semejantes molestias, sometido a una multa y a una censura parcial. Este es el resumen que puede precisar más o menos el clima de la era naturalista.

Ahora, revisamos la historia de Francia después de la caída del Imperio y la fundación de la III República (1870- 1879). Estos acontecimientos políticos representaron, en realidad, las causas directas del surgimiento del Simbolismo, el período principal que centra nuestro estudio. Todo ello favoreció el advenimiento de nuestra tendencia literaria y por consiguiente, conviene detallar algunos aspectos más destacados de este régimen.

Como lo hemos ya enfocado anteriormente, el hundimiento del Imperio fue determinado por el trágico desarrollo de la guerra franco-prusiana. Los ejércitos imperiales, mal preparados, padecieron muchas derrotas y se perdió Alsacia y Lorena. Napoleón III no tuvo más remedio que rendirse el 2 de septiembre de 1870 y luego los republicanos burgueses proclamaron la República en París.

²⁴Madeleine Ambrière, *Précis de la littérature française du XIX siècle* (Compendio de la literatura francesa del siglo XIX), Presses Universitaires de France, Paris, 1990, p. 315.

²⁵Gran Larousse Universal, p. 5319.

El 18 de marzo de 1871, estalló la Comuna de París. Este movimiento revolucionario e insurrecto se apoyó esencialmente en la masa popular. Pero, desgraciadamente, la Comuna fue aplastada por las tropas de Versalles en el período comprendido entre el 22 y el 28 de mayo o sea al cabo de una semana. La República se consolidó definitivamente en 1875, representada por un presidente. De este modo, Francia resultó vencida, invadida y mutilada dentro de un país destrozado e impotente.

El balance económico resultó fatal, ya que Francia se quedó retrasada en comparación con otros países europeos, tal como Inglaterra; se asiste por lo tanto a una amplia acumulación de crisis en la industria y en la agricultura.

En cuanto al aspecto social, asistimos a muchas manifestaciones obreras que se multiplican con el desarrollo del movimiento obrero. La burguesía, que proclamó la III República y estableció el orden en el país, se vio atropellada por las crisis económicas y las agitaciones sociales. Todas estas cuestiones sociales repercutieron en la literatura y fueron propagadas por muchos escritores. Por consiguiente, múltiples ensayos exaltaron el sentimiento nacional y se mostraron muy patrioterros y revanchistas al recordar los recuerdos implacables y las conmociones surgidas en aquél período. Muchos de los escritores traumatizados y rabiosos al mismo tiempo por la derrota de 1870, la presentaron en todo su horror y sus imprevisiones, destacando tanto sus aspectos grotescos como heroicos. Estos temas fueron unos de los más vivaces de la literatura francesa en la segunda mitad del siglo XIX.

Numerosos pensadores contemporáneos analizaron intensamente la crisis, y otros afirmaron años más tarde, o sea en 1909, tal como Peguy (socialista francés, discípulo de Bergson (1873- 1914) que: “hemos nacido en un pueblo de vencidos” “hemos nacido poco tiempo después de la derrota, después de la invasión, en un pueblo militarmente vencido²⁷”.

Sin embargo, los hijos de la derrota, mejor dicho, los simbolistas de la época estaban totalmente disconformes con el patriotismo burgués, exacerbando sus rebeliones contra esta alta clase social, escandalizando e insultando de este modo la mente burguesa; porque al fin y al cabo, fue la burguesía la que se vio vinculada al fenómeno social llamado Capitalismo. Y es justamente esta naciente clase capitalista la que destrozó el país a su advenimiento al poder político, económico y social apoderándose de todos los medios de producción. Este capitalismo se prolonga con toda su pureza hasta la gran depresión económica de 1873- 1897 y se identifica plenamente con la llamada economía del *Laissez faire*.

²⁶*Ibid*, p. 5320.

²⁷ Madeleine Ambrière, *Précis de littérature française du XIX Siècle* (Compendio de la literatura francesa del siglo XIX), p. 333.

Las aportaciones poéticas de los más destacados simbolistas, tal como Verlaine, Mallarmé y sobre todo el rebelde Rimbaud, demuestran una lucha contra la explotación de las clases trabajadoras o sea proletarias, e intentan acabar con la autoridad de la potentísima clase capitalista que se apoderó de todo. Así que los simbolistas podrían, a nuestro parecer, reflejar perfectamente la realidad de su época e imponer inculcando suavemente sus ideas en el seno del pueblo donde vivían.

Alfred Poizat afirma en su libro nombrado *Le Symbolisme*, escrito a principios de este siglo, diciendo que: “el Simbolismo fue, en efecto, una violenta reacción contra todo lo que le había precedido, una reacción llena de cólera contra todo lo cual la nueva generación se sentía impotente. El simbolismo duró porque contaba con causas profundas, porque era la consecuencia del desastre de 1870, la literatura y la poesía que tenían que germinar de la derrota²⁸”.

La perspectiva del fin de siglo, dejó la literatura francesa testimoniar a menudo un malestar, una amargura por el vivir humano y un gusto de sensibilidad profunda, mientras tanto se manifestó la necesidad de fe, de ideal y de misterio al mismo tiempo y con mucho fervor. Según todas las fuentes literarias que hemos consultado con anterioridad, supondríamos que el Simbolismo, el eje de nuestra investigación, alcanzase una fama internacional y pusiese en movimiento muchas ideas renovadores, con la penetración de su influencia en toda la literatura contemporánea.

Por lo tanto, fue uno de los acontecimientos intelectuales revolucionarios más considerables del siglo pasado. Su doctrina reveló, según muchos historiadores el descubrimiento de una conciencia común; mientras tanto, su escuela tuvo un prestigio importante y un impacto profundo en las almas de numerosas generaciones.

Así que después de haber bosquejado la biografía literaria europea del siglo XIX, compartimos la opinión de Poizat que llegó a la conclusión siguiente: “el Simbolismo ha experimentado suficientemente hechos para que su supervivencia testifique que correspondía perfectamente a una orientación real de numerosos espíritus y que no era un movimiento puramente ficticio e imaginario²⁹”.

²⁸Alfred Poizat, *Le symbolisme* (El simbolismo), p. 145.

²⁹*Ibid*, p. 266.

2 APROXIMACIÓN HISTÓRICA A LAS CORRIENTES LITERARIAS EN EL MUNDO ÁRABE

2.1 La invasión otomana

Antes de adentrarse en la dimensión histórica de la literatura árabe contemporánea, es preciso tener una visión, aunque breve del estado en el cual se encontraba esta literatura durante el largo período del Imperio Otomano. La cuestión que se plantea es si la influencia del dominio turco permitió a la literatura árabe ser el eco de sus motivaciones sociales, o si al contrario, se vio oprimida y sin derecho a la libertad de expresión.

Muchos historiadores contemporáneos árabes opinan que el poder Otomano fue injusto y podría ser la causa del subdesarrollo del mundo árabe, si no la única, al menos la más importante. Tras la invasión de Egipto en el año 1517, el mundo árabe se convirtió en un terreno abierto por los otomanos. Egipto había sido el país centro de comunicación, que enlazaba todas las partes del mundo árabe.

Los otomanos ejecutaron su política de dominio en el mundo árabe en dos direcciones concretas: La primera, por vía asiática apoderándose de Mesopotamia y extendiendo su poder por el Mar Rojo Oriental y las costas árabes que dan al océano Índico, sin olvidar su dominio del Próximo Oriente; la segunda dirección, hacia África del norte. Invadiendo por lo tanto, Túnez, Argelia y Libia, exceptuando Marruecos. Su acción política tuvo gran éxito, sin embargo ahogó el desarrollo intelectual. Engendró un estancamiento total, y se asiste, de hecho, al repliegue del mundo árabe sobre sí mismo, reducido a la espera de un futuro mejor.

El Imperio Otomano actuó de manera que todas sus colonias estuvieran aisladas ideológicamente de Europa. Los países árabes carecieron de contacto con los europeos y no participaron en el desarrollo científico europeo que acompañó la era del Renacimiento europeo en el siglo XVI tampoco conocieron el auge literario europeo. Todo ello aisló a los árabes y los hizo más retraídos. Conviene señalar, como revela la realidad histórica, que el aspecto cultural y el pensamiento filosófico- científico no evolucionaron al lado de la expansión del imperio, porque la cultura en aquella época, no se correspondió con el apogeo político y militar.

Los otomanos descuidaron incluso la activación de la enseñanza. Muḥammad Abdel Mun ‘im Al- Rāqīd en su libro titulado: *Al gazw al ‘uṭmānī li Miṣr wa natā’ iḡuḡu ‘ ala-l ‘ālam al ‘arabī* (La invasión otomana de Egipto y sus consecuencias sobre el mundo árabe) nos enseña aspectos muy interesantes de este estudio en su propio país bajo el elemento turco : “ en cuanto al Azhar, le afectó el desmembramiento y la debilitación que había afectado a todo el movimiento ideológico; por lo tanto, desaparecieron sus recursos y se redujo el número de sus profesores y de sus alumnos. A pesar de todo lo ocurrido, al Azhar desempeñó un papel muy

importante en aquél período oscuro de la historia de Egipto en su calidad de instituto superior para la graduación de intelectuales egipcios³⁰”.

Los otomanos eran de hecho musulmanes, y se dedicaron plenamente a la religión usándola como método para imponer su dominio en los países árabes; en especial cuando carecieron de fuerza y sintieron el olor de la decadencia penetrando en su imperio. Por lo tanto, padeció la civilización árabe- islámica una decadencia peculiar y un ocaso sin remedio que la caracterizó de hecho durante tres siglos entristecedores.

2.2 Afluencia de la espiritualidad occidental en la literatura árabe

2.2.1 Tendencias anteriores al Simbolismo

Sin embargo, los espíritus cultos árabes al fin despertaron de esta terrible pesadilla y quisieron salvar su civilización que había sido violada durante largo tiempo. Abrieron las puertas del futuro al despertar árabe y se encarnó el anhelo de identificarse e imponerse en la conquista literaria. Ocupó *Al-Nahḍa* (Renacimiento) un lugar considerable en la actividad intelectual árabe siendo los países donde se inicia este movimiento renovador Líbano y Siria.

El Renacimiento en Egipto conoció el mismo destino y tuvo que asistir hasta inicios del siglo XIX a una especie de renovación en el valle del Nilo. La expedición Napoleónica aceleró este proceso, al forzar a Egipto a abrirse al mundo moderno. Así, la expedición de Bonaparte en Egipto en 1798, abrió muchos horizontes y promovió intelectualmente la apertura hacia Occidente. “La Nahḍa, empieza, de hecho, en el período comprendido entre 1882 y 1905, durante el cual los árabes, y muy en concreto los egipcios, adquieren conciencia del propio valor, se plantean el problema de su decadencia e inician la búsqueda de procedimientos para recuperar el puesto que les corresponde en el concierto de las naciones³¹”.

Se difundió el pensamiento, la cultura y aumentaron las repercusiones científicas. Se asiste al desarrollo de la imprenta en Beirut y en el Cairo, que dio a luz pronto a la promoción de la prensa y del libro. “Una misión como la que es confiada a Rifā ‘a Al- Ṭahtāwī (jefe de la primera misión escolar en Francia) en 1826, inconcebible treinta años antes, simbolizó para Egipto el fin del repliegue sobre sí mismo³²”.

Hay que señalar que la penetración del colonialismo extranjero, mejor dicho el europeo, en tierras árabes, favoreció el advenimiento de la cultura. De tal modo que el mundo árabe se puso en contacto con las nuevas tendencias literarias, siguiendo el modelo europeo. Todo ello, se

³⁰Muḥammad ‘Abd al- Mun’im al Rāqīd, *Al-gazw al ‘uḥmānī li Miṣr wa natā’ i iḡyuhu ‘ala-l ‘ālam al ‘ arabī* (La invasión otomana de egipto y sus consecuencias sobre el mundo árabe) Mu’assasat šabāb al- ḡāmi ‘a, El Cairo, 1975, p 425.

³¹Juan Vernet, *Literatura árabe*, Editorial Labor, 3ªed, Barcelona, 1972, p. 176.

³²*Gran Larousse Universal*, Vol. III, Edición española Plaza y Janés, Barcelona, 1995, p.878.

refleja claramente en las vivas manifestaciones contemporáneas y va respondiendo a los requisitos de la materia literaria que se supone ser el caso concreto que ahora nos gustaría desarrollar.

Desde el principio de este siglo, varias generaciones literarias se han ido sucediendo en el mundo árabe, en medio de esa ebullición, intentando responder al reto de las cuestiones planteadas y sumando modos de trasponer las propias fronteras.

Pronto, se enfrentó el mundo árabe a dos fuertes corrientes literarias, la primera surge del patrimonio de la literatura árabe antigua, y la segunda recurre a la literatura europea con la variedad de sus escuelas y de sus tendencias. Muchos literatos y poetas árabes se inspiraron de estas dos fuentes. La influencia de algunos era el rebrote puro de la cultura árabe y la imitación perfecta de su literatura, sea poesía o prosa. Mientras que otros se inclinaron hacia la literatura europea, ya que tuvieron la suerte de leer sus fuentes traducidas. Así que su contribución en la cultura árabe resultó totalmente escasa.

Convendría señalar a otro grupo de intelectuales que combinaron entre las dos corrientes y eligieron lo mejor que encontraron en su órgano ideológico. Por consiguiente, hubo un entretejido acertado que enlazó la belleza de la expresión árabe con la renovación de las ideas occidentales. Se inscribe el proceso de esta influencia dentro del ámbito del contingente de producción literaria árabe y se asiste por lo tanto a la penetración de las corrientes literarias que van adquiriendo con el tiempo un gran popularismo cuyo alcance resulta muy considerable.

Hay que subrayar también que la atención que prestaban los eruditos árabes a la literatura occidental es debida a sus principales rasgos biográficos e ideológicos, o sea que para juzgar a un autor, conviene tener conocimientos previos de las posturas y las influencias que manifestó a lo largo de su vida.

Es preciso recordar siempre que las tendencias literarias europeas respondieron al fin y al cabo a los estados psíquicos de los pueblos y expresaron por lo tanto sus penas y sus esperanzas, repercutiendo del mismo modo sus huellas en el clima del mundo árabe.

Así pues, Egipto encabeza el género literario de la cultura clásica ilustrada fundamentalmente por la valorización de temas tradicionales árabes. Este movimiento fue ampliado por temas patrióticos debidos al nacimiento del Nacionalismo. El poeta Maḥmūd Sāmī Al- Bārūdī (1839-1904), tuvo el gran mérito de impregnarse de la cultura clásica y así ejerció su influencia en la generación siguiente. Su discípulo Aḥmad Ṣawqī (1868- 1932), se apoderó posteriormente de esta innovación literaria y supo desarrollarla y adoptarla vigorosamente.

“Muy interesante es también la producción tan variada de Ḥāfiz Ibrāhīm (1872- 1932); atraído por el “Modernismo” de Muḥammad Abduh (1845- 1905), se consagró a la poesía tanto como a la novela, género en el cual intentó renovar el cuento filosófico de Muwayliḥī; su traducción

parcial de *Los Miserables* hizo que Víctor Hugo se convirtiera para el público egipcio en el símbolo del escritor vuelto hacia el pueblo; en sus versos, Ḥāfiz Ibrāhīm sigue siendo clásico, pero a menudo extrae su inspiración del espectáculo de los humildes y de su dura vida; de esta manera, introdujo el “Popularismo” en la poesía árabe³³”.

A este respecto, se introdujo el Romanticismo a principio de siglo, al superar a la literatura clásica. Así pues, el mundo árabe se vio inclinado hacia la idea romántica gracias al próspero movimiento de traducciones de obras europeas a la lengua árabe. La traducción de *Los miserables* de Victor Hugo por el poeta egipcio Ḥāfiz Ibrāhīm (1851- 1932) apodado “ el poeta del Nilo” promovió la afluencia de espiritualidad occidental en la literatura árabe y presentó un giro nuevo al conquistar a su público ahogado desde antaño y deseoso de innovación ideológica. “A esta misma corriente pertenece Jalīl Muṭrān (1872- 1949), šā ‘ir al quṭrayn, “el poeta de los dos países” (del Líbano natal y de Egipto, su patria adoptiva), al cual debemos, además del diván, las traducciones de *Otelo* y de *El mercader de Venecia*³⁴”.

Conviene subrayar el auge romántico que experimentó Jalīl Muṭrān, según el valioso estudio académico, limitado a destacar los secretos que le llevaron a heredar esta distinguible ideología. La fusión de muchas circunstancias (sociales, políticas y religiosas), ha sido al origen de su inclinación hacia la poesía militante y los sentimientos románticos expresados por su revuelta y su sufrimiento. Así pues, ejerció el romanticismo francés, en todos sus aspectos influencia sobre la sensibilidad de Jalīl Muṭrān. “ Las huellas de la cultura francesa de Muṭrān en su obra poética sobrepasan de hecho, el cuadro de una simple imagen. Interesan alternativamente o simultáneamente, el tema, la composición, la imagen, el vocabulario y hasta la forma prosódica.

Jalīl Muṭrān, siempre tuvo fe en la apertura de la mentalidad árabe a las civilizaciones extranjeras. No dejaba de repetir que había que infundir a la literatura una sangre nueva a fin de vigorizarla. Es el motivo por lo cual durante toda su vida se nutría de cultura francesa e invitaba a los jóvenes a seguir su ejemplo³⁵”.

Esta generación de pioneros románticos engendró igualmente dos espíritus, tal como Al-Māzinī (1890-1949) y Al- ‘Aqqād (1889-1964) ; que proporcionaron a la generación siguiente otras transformaciones en la expresión de la cultura neoclásica.

En este sentido, el desarrollo de esta aportación literaria en el mundo árabe, ha sido sumamente notable y no tardó en tener amplia acogida y considerables frutos. Por lo tanto, el

³³*Ibid*, vol.III, p. 879.

³⁴Juan Vernet, *Literatura árabe*, pp 189-190.

³⁵Nicolas Saade, Jalīl Muṭrān *héritier du Romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine*. (Jalīl Muṭrān heredero del Romanticismo francés y pionero de la poesía árabe contemporánea) Publications de l’Université libanaise, Beirut, 1985, p. 295.

Romanticismo logró conmover a muchos pioneros árabes y atraerlos por su profundo arraigo ideológico y al mismo tiempo, se convirtió en procedimiento descubridor y revelador para el lector árabe.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, se cuenta con algunos representantes de la tendencia naturalista en el mundo árabe, que reveló por lo tanto, influencias particulares europeas. Así que unos cuantos poetas árabes, conscientes de la situación política, económica y social en la que vivían, se encontraban de alguna manera sumisos y empezaban a expresarse, deseando renovación llena de aspiraciones humanas.

Mejor dicho, era una generación de jóvenes ambiciosos, llenos de vida y de vitalidad que quería escapar de la idea tradicional de lo árabe y al mismo tiempo, penetrar en otro mundo para desvelar la desnuda realidad de la sociedad a la cual pertenecen y preocuparse de cierto modo, por el porvenir que le espera. Esta tendencia surgió, justo cuando el mundo árabe padeció la atrocidad de una opresión incomparable.

Hemos de mencionar las preciosas consideraciones introductorias del profesor Pedro Martínez Montávez a lo largo de nuestro estudio histórico- literario y por lo tanto, reconocer que nos han aclarado muchas cuestiones acerca de la literatura Árabe moderna, o sea neoárabe, trazándonos de este modo el justo camino al tema de las tendencias literarias a las cuales aludimos y remontándonos muy atrás en este marco ideológico del mundo árabe y el entretejido sólido que le enlaza indisolublemente con el mundo europeo. Sin embargo, *Al-Waqi'iyya* (término equivalente de Realismo o sea Naturalismo) se centró sobre todo en la zona geográfica del Oriente Próximo. Pues, se constata que Iraq es el país que dominó casi todo el panorama general de la realista poesía árabe contemporánea de postguerra. “Sí conviene observar, sin embargo, que el Iraq precisamente puede ser considerado como un país de dolor, como una innata zona de revueltas dentro del mundo árabe. A lo largo de su existencia histórica la telúrica alma mesopotámica se ha ido contrayendo en una sucesión de rictus dolorosos, de espasmódicos traumas, tensándose como el arco que espera impaciente de la flecha del disparo. En terminología casi freudiana, el Iraq puede ser muy bien considerado como una clara zona de neurosis histórica³⁶”.

Así, el Naturalismo surgió bajo la influencia de concretas circunstancias, entre ellas: el crecimiento del sentimiento patriótico, la inducción de los intelectuales por los valores revolucionarios que, a su vez, eran debidos a la revolución europea burguesa en el período de su apogeo. Y entre los más importantes emblemas de esta revolución, figura el llamamiento a la libertad, a la igualdad, a la justicia social y a la aniquilación del régimen feudal

³⁶Pedro Martínez Montávez, *Poetas Arabes Realistas*, Ediciones Rialp, Madrid, 1970, p. 9.

Esta tendencia fue encarnada principalmente en la personalidad de ʿYamīl Ṣidqī Al-Zahāwī (1863-1936), célebre sobre todo por manifestarse contra la opresión y las antiguas estructuras tradicionales y por defender los derechos de la mujer.

La figura del poeta Maʿrūf Al-Ruṣāfī evocó igualmente la realidad social, cultural, económica, política e ideológica de su pueblo.

En esta dimensión, el público iraquí encontró representadas en la generación de estos pioneros realistas y en la generación posterior, sus aspiraciones y es en aquél entonces que esta innovación literaria tomó conciencia de su poder y percibió las concepciones adaptadas a su tiempo.

En Egipto, los primeros ecos del Realismo se manifestaron gracias a la obra maestra de H Ḥusayn Haykal (1888- 1956), aparecida en 1914 y titulada *Zaynab manāzir wa ajlāq rīfiyya* (Zaynab, escenas y costumbres rurales).

En lo que se refiere a los hermanos Taymūr, pues se les atribuyen las características siguientes: Muḥammad Taymūr (1891- 1921) y su hermano Maḥmūd (n. 1894) han ido aún más lejos en la notación de lo real; ambos de formación francesa, parecen haber encontrado en Maupassant el modelo que les permite traducir los caracteres profundos de las clases bajas de las ciudades y el campo en las riberas del Nilo, a través de sus cuentos.

Así pues, cabría señalar que el realismo ejerció una amplia influencia en el mundo árabe, de tal modo que se incorporó la ideología europea (sobre todo la francesa) y se infiltró de manera tajante; permitiendo la adquisición y el acceso a otra nueva cultura y suscitando un motivo de inspiración y planteamiento ideológico. Así pues, compartimos la opinión de Pedro Martínez Montávez en lo que atañe al importante proceso de transmisión cultural entre pueblos y culturas. Mejor dicho, la valiosa labor que ha adquirido especial desarrollo literario en el mundo árabe. “El momento es también de importante recepción de influencias y tendencias occidentales, y en tal sentido, el Naturalismo - un Naturalismo de Zola, por ejemplo- hace abundante acto de presencia en la producción de estos narradores, aliado con frecuencia- resulta congruente que sea así- a ese popularista ya mencionado. Asimismo, la narrativa occidental de tendencia psicologizante y analítica encuentra abonado campo de desarrollo, y especialmente la obra de algunos escritores franceses e ingleses caracterizados. Así, figuras en origen de tan dispar condición como las de Musset, Maupassant o Bernard Schaw, entran definitivamente en la literatura neoárabe y actúan en buena proporción³⁷”.

Queda otro punto que todavía no hemos desarrollado y que nos lo aclaró la escritora egipcia Kawsar Abdel Salām El Beḥeiry, a propósito de la dualidad y de la armonía que

³⁷Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Editorial CantArabia, Madrid, 1985, p. 86.

alcanzaron los dos géneros novelescos (el Romanticismo y el Naturalismo) en el mundo árabe gracias a la influencia francesa. Ella atestigua que “ en la historia novelesca, existe una corriente realista paralela a la corriente romántica. Así pues, en un escritor como Manfalūṭi, que es el escritor árabe romántico por excelencia, se puede encontrar una dimensión realista; junto a sus lamentaciones, posee una pintura de ambientes populares crapulosos y una crítica de las taras de la sociedad³⁸”.

De todos modos, la literatura árabe supo concebir a lo largo del siglo XIX un ideal literario, al seguir en sus diferentes etapas de evolución la rica y valiosa trayectoria literaria francesa.

2.2.2 La penetración del simbolismo en el mundo árabe

En los apartados anteriores, hemos tratado de enfocar los conceptos ideológicos de las tendencias literarias y cómo han podido cuajar con la influencia de sus semejantes en el mundo europeo.

Por lo tanto, el siguiente estudio o sea la aproximación histórica a la penetración del Simbolismo en el mundo árabe, va a gozar de más ampliación mediante el hecho de que su desarrollo propio nos otorgará más aclaraciones sobre el tema, que a su vez, representa el eje significativo de nuestra investigación.

Así, la literatura simbolista en lengua árabe se extendió rápidamente, promoviendo nuevas orientaciones literarias y llegando a cobrar profundamente conciencia de su verdadera tarea en el mundo árabe. Su difusión adoptó formas diferentes, porque al fin y al cabo cada autor tuvo su peculiar origen intelectual.

Se introdujo el Simbolismo en la literatura árabe contemporánea bajo el nombre de *Ramziyya*, intentando de esta manera crearse el mundo de sus propios símbolos *Rumūz*. Los literatos y poetas árabes, imitando las consideraciones simbólicas occidentales, pensaron en renovar el ideal de conocimiento literario y suscitar un cambio inmediato en el órgano creativo ideológico.

La Enciclopedia del Islam nos propone aclaratoriamente una buena definición sobre el mundo de los símbolos, comentando lo siguiente: “en la literatura árabe moderna, que ha tomado forma bajo la fuerte influencia de las corrientes literarias europeas, Ramz se convirtió en el equivalente exacto del término occidental *Símbolo*. Tanto en Oriente como en Occidente, un interés pronunciado por los símbolos, y su amplio uso, dieron a luz a un movimiento literario llamado *Simbolismo* (*Ramziyya*), que florece desde los años 1920 hasta los 1940, pero perdió terreno más tarde en calidad de tendencia literaria coherente.

³⁸ Kawsar Abdel Salām El Beḥeiry, *L'influence de la littérature française sur le roman arabe* (La influencia de la literatura francesa sobre la novela árabe), Editions Naman de Sherbrooke, Quebec, 1980, p. 265.

Aun cuando la mayoría de los simbolistas árabes sacaban sus inspiraciones de los conceptos literarios europeos de “las relaciones universales” y de “las afinidades latentes” que buscaban en promover a través de la imaginería simbolista; parecen haber olvidado que unas aproximaciones similares del proceso creativo habían sido ya practicadas - más que espontáneamente e inconscientemente - por sus predecesores musulmanes particularmente Ibn Al- Farīd, Djalāl Al- Dīn Rumī y otros poetas ūfīes de la Edad Media, que habían transmitido su percepción irracional e intuitiva, recurriendo a unos refinados símbolos e alegorías³⁹”.

2.2.3 Los factores estimulantes del rebrote de las tendencias literarias en el mundo árabe

Ahora convendría mencionar la trabazón lógica de los factores que se incorporaron a la formación de los conceptos ideológicos, o mejor dicho, los factores que contribuyeron en el rebrote de las tendencias literarias en el mundo árabe.

2.2.3.1 EL COLONIALISMO

En primer lugar, cabe destacar al Imperialismo colonial europeo que generalmente era francés o británico (elemento citado anteriormente, pero queda preciso volver a recordarle para enfatizar su insuperable valor), considerado como un factor inicial muy importante en la propagación de este movimiento literario en las tierras árabes.

Sin embargo, fue la expansión europea del siglo XIX la que dio a este fenómeno una amplitud y un área de extensión jamás conocidas hasta entonces.

Los países árabes se insertaron decididamente en el mundo moderno y volvieron a tomar conciencia de la importancia de la ciencia en su vida gracias a su enriquecimiento con el aporte cultural occidental que echó raíces y se introdujo sin dificultad alguna en sus tierras. Pero, en realidad, esta astucia colonialista abarcó pretendiendo alcanzar meros objetivos políticos expansionistas. Finalmente, no tardó en hallar su ocupación masiva en casi todo el territorio árabe.

El doctor Darwīš al Ŷundī en su libro *Al Ramziyya fi-l- adab al- ‘arabī* (El Simbolismo en la literatura árabe) atestiguó este hecho diciendo que: “el colonialismo francés e británico fue el motivo de nuestro contacto con las culturas extranjeras⁴⁰”. Por lo tanto, “Egipto constituyó desde finales del siglo XVIII un gran centro de interés para las dos potencias europeas entonces rivales:

³⁹ *Encyclopedie de l’Islam* (Enciclopedia del Islam), (Ramz), Tome VIII, Maisonneuve & Larose, Paris, 1995, p.444.

⁴⁰ Darwīš Al- Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l-adab al- ‘arabī* (El Simbolismo en la literatura árabe), Maktabat al Nahḍa, El Cairo, 1958, p.371.

Francia y Gran Bretaña. Así pues, estas dos potencias consiguieron consolidar rápidamente la posición de su país en Egipto, pero Gran Bretaña ha sido más fuerte al establecer su situación colonial. “Para alcanzar sus objetivos, los nacionalistas egipcios no se propusieron métodos revolucionarios. Moderados, pretendían apoyarse en una acción puramente política para liberar a su país del yugo británico. Por otra parte, eran hombres empapados en la cultura francesa y tenían los ojos puestos en Francia, ya que este país, tras su negativa a intervenir en Egipto, gozaba de profundas simpatías entre las élites egipcias⁴¹”.

Convendría por lo tanto, evocar la expansión del imperialismo colonial en sus aspectos más importantes, y que parecía ser la demostración de su omnipotencia. Sin embargo, cayó el Próximo Oriente más tarde bajo el dominio del yugo francés, durante la primera guerra mundial. Siria y Líbano, los ambos países en el año 1920, lo que constituye un elemento de los más importantes en la difusión de la cultura francesa. De este modo, Líbano gozaba de profunda compatibilidad religiosa con el omnipotente colonial, ya que consta de una considerable élite cristiana. Esta situación le facilitó de hecho la rápida adquisición de su cultura, que a su vez resultó totalmente conforme con las aportaciones europeas.

En efecto, la lengua francesa se arraigó y ejerció notable influencia dado que se atestigua aún por su predominancia cultural entre los libaneses.

Por lo visto, aquéllos países de Oriente Medio sobre todo: Egipto y Líbano encabezaron en la segunda mitad del siglo XX la modernización de la literatura árabe, con la variedad de sus géneros y sus orientaciones. Mientras tanto, los países magrebíes, tal como Argelia, Marruecos, Túnez....reaccionaron más tarde, o sea a partir de los años sesenta, cuando empezaron a independizarse del dominio occidental y gozar otra vez de su libertad. En esta dimensión, los países árabes superaron la vieja literatura clásica tradicional e importaron nuevos temas de la literatura europea.

2.2.3.2 LAS ACTIVIDADES MISIONERAS

Este factor interviene en segundo lugar. Sin embargo, se introdujeron estas misiones de predicadores en las tierras árabes y pronto asistieron a una sorprendente difusión. En Egipto por ejemplo, este fenómeno tuvo mayor expansión y de este ángulo “adoptó Francia estas misiones como método para propagar su penetración cultural después de haber fracasado en extender su penetración política⁴²”.

⁴¹*Ibid*, p. 4129.

⁴²Darwīš Al- Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l-adab al- ‘arabī* (El Simbolismo en la literatura árabe), p.372.

Mientras tanto, se multiplicaron los movimientos misioneros británicos e americanos en el Próximo Oriente y también en Egipto, promoviendo y mejorando por consiguiente, todas las comodidades de estos países árabes y conquistando al mismo tiempo nuevos espacios.

Estos organismos religiosos se entregaron en cierto modo a un colonialismo cultural, mediante sus instituciones de enseñanza (la construcción de numerosas escuelas), sus servicios sanitarios, sus asistencias médicas y sus obras sociales, científicas y literarias; que por lo tanto, hay que reconocer los considerables esfuerzos de esta importante evolución en el mundo árabe. “Pues es en el Líbano y sobre todo en la ciudad de Beirūt en donde se crean dos centros de cultura occidental destinados a ejercer una influencia extraordinaria en la evolución de la ideología árabe: la universidad de San José (fundada por los jesuitas en 1881) y la americana (1866). El influjo de ambas en la sociedad libanesa fue notable, ya que encontraba terreno favorablemente abonado: los cristianos, muy numerosos, habían mantenido frecuentes relaciones con los países europeos y muchos conocían el francés. Por tanto, estaban capacitados para entender e imitar con mayor rapidez que el resto de los árabes las modas que les llegaban de Occidente⁴³”.

Este auténtico movimiento misionero volvió a surgir con mayor intensidad durante todo el siglo XIX y en el primer cuarto del siglo XX, imponiéndose como un gran hecho inscrito en el mapa del universo árabe y representando paralelamente una inteligente astucia para consumir la cultura extranjera y favorecer su inmediata adquisición.

La revista *Proche Orient Moyen* (El Próximo Oriente Medio) nos bosqueja minuciosamente el largo recorrido de las instituciones misioneras. Las consideraciones históricas que mencionó el pastor J.M Hornus nos interesaron muchísimo porque trazan con detalle el acontecer histórico de la implantación protestante en el próximo oriente desde el principio del siglo XVIII. El esboza con mucho interés los rasgos característicos de las diferentes denominaciones protestantes de Europa, formadas por misioneros, con el fin de servir a otras sociedades.

Por lo tanto, vamos a enfocar los pasajes que nos parecen adecuadas para nuestro estudio y resumir al mismo tiempo el amplio contenido de las etapas misioneras protestantes que nos propone J.M Hornus a lo largo de su considerable trayectoria.

De cierta manera, nos concentraremos en la etapa histórica que culmina a partir de 1870. “Las escuelas primarias- hemos visto que, desde los orígenes, la misión las había utilizado como medio de penetración. Al principio, las cifras habían sido bastante modestas, pero subían rápido luego alcanzado la cima de la curva. En el año 1910 con 100 escuelas y 5000 alumnos,

⁴³Juan Vernet, *Literatura árabe*, p.168.

inmediatamente después de la primera guerra mundial, quedaban 83 escuelas y sólo 3500 alumnos. Desde entonces, el número de escuelas ha fuertemente bajado, partiendo de 65 en 1924 a 44 en 1941 y a sólo 23 en 1955⁴⁴”. Se crearon también importantes internados y varias escuelas secundarias de nivel muy alto.

En cuanto a lo que se refiere a la época contemporánea, o sea los cambios ocurridos cuando acabó la Primera Guerra Mundial, se perciben las consecuencias que vienen a continuación. “La extensión de la red de carreteras durante la guerra, para las necesidades de los transportes militares, la generalización del automóvil y en fin la desaparición del poder musulmán de Constantinopla permitieron extender efectivamente las actividades misioneras hasta el Éufrates y abordar directamente la evangelización del Islam”⁴⁵.

Del amplio estudio del pastor Hornus, hemos destacado el pasaje que recorre el centenario de la misión evangélica en Siria, que tuvo lugar en febrero de 1921. En esta ocasión, un misionero llamado James Nicol pronunció un sermón que representa una verdadera carta espiritual de la misión: El pastor Hornus nos trazó algunos pasajes de este llamamiento misionero y nosotros hemos visto propicio traducir dos pequeñitos párrafos con el fin de demostrar la fuerza y la profundidad de la experiencia espiritual que ejercía la implantación de las misiones en las tierras árabes.

Aquí es la muestra de la introducción y de la conclusión de este sermón:

“Nos preguntamos si, tal vez, no podríamos, con la manera de seguir el espíritu de nuestros predecesores, descubrir cómo este espíritu tiene que ser insertado en el siglo hacia donde nos acercamos⁴⁶”.

“En realidad, volvemos a llevar la misma antorcha, de la mano que la llevaron antes que nosotros. Es la antorcha del Evangelio de la plenitud de la vida tal como ha sido revelada por nuestro señor Jesucristo. Es esto, y sólo esto lo que nos une a nuestros predecesores y que nos permite de existir como organización misionera⁴⁷”.

⁴⁴J.M Hornus : “ Le Protestantisme au Proche Orient. Proche Orient Chrétien”(El Protestantismo en el Próximo Oriente Cristiano), *Proche Orient Moyen* (Próximo Oriente Medio) sous la direction des professeurs du séminaire, Sainte- Anne de Jérusalem). Tomo X, Año 1960, p.146.

⁴⁵*Ibid*, p. 235.

⁴⁶*Ibid*, p. 238.

Otro sermón llevado a cabo por el Dr Stanley White en 1919 es también significativo :

“En espera de que los musulmanes puedan así encontrar en Jesucristo la respuesta completa a sus aspiraciones religiosas y a las necesidades de su alma, la misión apresura a sus miembros para nunciar las exigencias precisas del Evangelio de Jesucristo con una firmeza que no había nunca sido posible hasta ahora⁴⁸”.

El pastor J.M Hornus nos aclaró muchas cuestiones sobre la empresa misionera protestante en Egipto, resumiéndonos el contenido del libro del famoso misionero americano Earl E.Elder titulado *The Story of the American Mission in Egypt, 1854-1954*.

Así, la iglesia evangélica (presbiteriana) de Egipto llegó a contar con cerca de cien mil almas. Su historia empieza en 1854 con la llegada de una pareja de misioneros, mandada por *l'Associate Reformed Presbyterian Church*. Esta iglesia se interesaba desde hace muchos años por el Próximo Oriente y tenía ya una misión en Damasco. Fue organizada en el Cairo el 15 de febrero de 1863 la primera parroquia autóctona y el mismo día se dedicó a la organización de un curso de teología. Se matriculan seis egipcios, tres de ellos sacerdotes coptos.

Fue creado en 1870 el primer consistorio, y luego se juntaron a él otros consistorios agrupados en la región del Nilo de la iglesia presbiteriana. Los consistorios llegaban a ocho en el año 1954 y de este modo, la iglesia evangélica de Egipto alcanzó su completa independencia eclesiástica. La región de Asiut que había sido desde el principio de la misión, constaba entonces más de la mitad de los fieles.

El desarrollo más espectacular de la mitad del siglo entre 1904-1954, era el de las comunidades del Delta que después de haber sido nada más que 2000, alcanzaron al cabo de 50 años, 20000 almas, de las que 2/3 pertenecían a la ciudad del Cairo y el 98% de los fieles eran de origen copto.

Luego se creó en la capital egipcia una Universidad Americana inmediatamente después de la guerra 1914-1918. Fue en su origen, más independiente de la misión que lo había sido la Universidad Americana a Beirūt. En la década 1924-1934, la misión conoció un período muy duro debido a la gran depresión americana debida a la guerra civil que la privó de sus recursos financieros. Sin embargo, se enfrentó la misión a estas dificultades y a las reacciones anti-occidentales y anti- cristianas que acompañaban la conciencia nacional.

⁴⁷*Ibid*, pp. 239-240.

⁴⁸*Ibid*, p. 240.

Se había creado una asociación misionera que juntaba sólo a americanos y conservaba la exclusividad de ciertas responsabilidades. Este hecho molestó profundamente a los egipcios protestantes, que no podían aguantarlo y acabaron por pedir en 1929 ser representados ellos también en la asociación.

Otra misión inglesa se implantó en Egipto *L'Egipt general Mission* que trabajó desde 1898 en relación estrecha con los presbiterianos americanos.

Todas estas infiltraciones culturales nos demuestran que las misiones echaron profundas raíces en las almas egipcias en general y en las árabes en particular.

J.M Hornus llega a los resultados adquiridos a lo largo de la actividad misionera. A su entender, la misión tuvo principios muy ingratos y conoció muchos momentos de desánimo después de 1860. Al principio del siglo XX, parece por fin que empieza a recolectar los frutos de esta larga paciencia, pero desde entonces, la situación se quedó estacionaria y con tendencia a la regresión. Había treinta misioneros en 1856, sin embargo no quedaban más que dieciocho en 1870. Se volvió a subir a una cuarentena en vísperas de 1900 y la cifra se mantuvo con un repliegue ya marcado antes de la guerra de 1939. Por lo tanto, no habían más que veinticinco misioneros en 1940.

Es cierto que los esfuerzos misioneros ofrecieron auténticos frutos espirituales y fueron testigos de la potencia soberana de Jesucristo en el mundo entero, pero ellos mismos reconocen las causas primordiales de su fracaso y entre ellas: la emigración que desempeñó un papel muy importante porque había vaciado pueblos que representaban antaño las fortalezas del protestantismo libanés. Los misioneros intentaban siempre desanimar esta emigración pero en el fondo la suscitaban inconscientemente. Así, muchas comunidades de lengua árabe recibían la hospitalidad de templos americanos. Y a pesar de ello, la mayoría de los sirios protestantes que llegaban a los Estados Unidos se relacionaban directamente con las iglesias americanas. “Por fin, la última causa de debilidad pasada en silencio, es la total laicización de la Universidad Americana de Beirut que no sólo ha dejado de ser un centro de resplandor evangélico sino que ha contribuido a debilitar espiritualmente los cuadros del Protestantismo libano- sirio que han sido prácticamente todos formados por ella. Desde hace mucho tiempo, muchos proyectos están en gestación para remediar, al menos parcialmente, este estado de cosas, pero aún nada ha podido ser hecho en concreto⁴⁹”.

Al tratar de ampliar nuestro objeto de estudio sobre las actividades misioneras, hemos descubierto en nuestra investigación una revista de mayor importancia escrita en francés y

⁴⁹J.M Hornus, “Le protestantisme au Proche- Orient. Proche- Orient Chrétien” (El Protestantismo en el Próximo Oriente Cristiano), *Proche Orient Moyen* (Próximo Oriente Medio), Tomo XI, Paris, 1961, p.339.

titulada MIDEO, *Mélanges de l'Institut Dominicain d' Etudes Orientales* (Mezclas del Instituto Dominicano de Estudios Orientales).

El mérito de la creación de este instituto corresponde a “Jorge Chehata Anawātī” (Alejandría 6 de junio de 1905- El Cairo 28 de enero de 1994) cuya formación es totalmente dominicana y lo identificó durante toda su vida. Era un cristiano oriental muy abierto al Islam, porque paralelamente a su trabajo profesional se interesaba por la filosofía y se preocupaba por el desconocimiento religioso recíproco entre musulmanes y cristianos, cosa que le chocaba profundamente y le volvía muy sensible a los problemas interculturales. “ Su progreso se ha efectuado en una orden religiosa en pleno renuevo intelectual, a través de los remolinos de la segunda guerra mundial, luego la búsqueda de un equilibrio para Egipto en un Próximo Oriente en ebullición⁵⁰”.

Su estancia de tres años en Argel (del 27 de octubre de 1941 al 19 de agosto de 1944), ha sido muy fecunda y particularmente importante para la orientación práctica del trabajo futuro de Anawati, lo que le permitió trabar muchas amistades con personalidades musulmanas muy importantes del Magreb. Participó en diversas actividades de los Hermanos del convento de Argel y cargó con la responsabilidad de redactar su revista bimestral *l'Afrique Dominicaine* en octubre de 1943, esta colaboración duró hasta 1986.

Este estudio nos revela de hecho que las instituciones misioneras religiosas siguen aún existiendo en el mundo árabe, refiriéndonos nada más al ejemplo vivo de Anawātī que fue responsable de la orientación del equipo de trabajo de los dominicanos desde el año 1944 hasta que falleció recientemente en 1994. A nuestro entender, estas actividades misioneras son verdaderamente una muestra viva y los propagandistas de estos valores religiosos no dejaron de arraigar esta infiltración en el mundo árabe con el objetivo de permitir la extensión de la implantación cultural.

2.2.3.3 EL MOVIMIENTO DE TRADUCCIÓN

Nos acercamos ahora a la historiografía de la traducción árabe que se realizó en un período relativamente amplio. Por ello, nos interesaría repasar los paradigmas históricos con la intención de estudiar cuándo empezó el primer interés de los árabes en el ámbito de los estudios de traducción. Pues, los primeros síntomas de este acercamiento a la cultura occidental lo encontramos, como atestigua Al- Maqdīsī, “en la época preislámica, pero no aparentan mucho y

⁵⁰Régis, MORLON, “Georges Chehata Anawātī”, *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*. MIDEO (Mezclas del Instituto Dominicano de Estudios Orientales), Mélanges22. Editions Peeters, Louvain Paris, 1995, p.2.

se perciben en gran escala, sólo a finales del primer siglo islámico, alcanzando su apogeo en Bayt Al ḥikma de Bagdad⁵¹”.

El interés renovado con que hoy se enfoca la historia de la traducción se basa en los síntomas de un cambio y parte de los conceptos de evolución y de apertura de la traducción a nuevos fenómenos que definen los aspectos de su pensamiento a lo largo de su amplia elaboración. Por ese camino, se llega en la época ‘Abbasí a la valoración artística de varias traducciones. Así, un conjunto de factores históricos y culturales hicieron de Bagdad en el noveno siglo de la era cristiana (correspondiente al tercer siglo de la hégira) una de las grandes metrópolis de la época, considerada de este modo como la capital del imperio islámico y una de las ciudades más importantes del mundo medieval en cuanto a su nivel de desarrollo, a su actividad científica e intelectual y a la variedad de sus civilizaciones muy antiguas.

“La cultura árabe se enriquece de todas las aportaciones llegadas de Persia, de India, de Siria y de Egipto. Esta mezcla intelectual merced a la cual la civilización arabo-musulmana conoció una “edad de oro”, particularmente bajo el reino del califa Al- Ma’mūn entre 813 y 833, se había hecho a partir de un importante movimiento de traducción en la cual la escuela de Hunayn Ibn Ishāq ocupaba un cargo privilegiado⁵²”.

Esta escuela ilustra admirativamente la importancia de la traducción en el progreso de las civilizaciones y representa el centro de formación de traductores competentes. No obstante, la identificación de la labor de traducción al árabe se desveló en la época ‘Abbasí a partir del siriano y el griego. Por lo tanto, se tradujeron las obras más importantes de Aristóteles, tal como: La física, La metafísica...con los comentarios de la escuela de Alejandría, ciertas obras de Platón, tal como: *La República*, *Pórfiro: Isagoge* (Introducción a las categorías de Aristóteles). Traducción d’ Abū ‘Uṭmān Al- Dimašqī, y la mayoría de las obras médicas de Galeno.

En general, la traducción se dedicó sobre todo a los ámbitos prácticos de la astronomía y la medicina antes de interesarse por la filosofía, los tratados de lógica y de metafísica. Un número impresionante de obras científicas y filosóficas fueron traducidas al árabe. Por consiguiente, “la herencia de la Grecia antigua fue asimilada e integrada en la civilización arabo-musulmana con el fin de constituir uno de sus fundamentos⁵³”. En resumen, conviene recordar el papel determinante que desempeñaron ciertos sabios y grandes personajes en este movimiento de traducción y en la conquista árabe de la expansión intelectual.

⁵¹Anīs Al-Maḡdīsī, *Al-Ittiyāhāt al adabiyya fi-l ‘ālam al ‘arabī al ḥadīth* (Las tendencias literarias en el mundo árabe contemporáneo) . Dār al- ‘ilm li-l malāyīn. Beirūt, 1967, p. 367.

⁵²Myriam Salāma- Carr, *La traduction à l’époque abasside* (La traducción en la época abasí). Didier Erudition, París, 1990, p.17.

⁵³*Ibid*, p. 31.

Esta larga premisa nos permite en cierto modo, saber cuando tuvo lugar el primer contacto de los árabes con el mundo de la traducción. Sin embargo, conviene aclarar algunos aspectos relacionados con la época ‘Abbasí, y por la única razón de que las traducciones en aquél período - como recuerda Juan Vernet- “excepción hecha de apólogos y cuentos populares, fueron esencialmente científicas: matemáticas, astronomía, medicina, mecánica, etc., recabaron la atención de los eruditos, quienes despreciaron casi todo aquello que podía tener valor literario. En cambio, la Nahḍa ha centrado sus esfuerzos en la versión de las novelas, comedias, dramas, etc.,⁵⁴” Sin embargo, las disciplinas literarias de origen occidental fueron ampliadas y el género novelesco fue revelado en el Próximo Oriente por traducciones de novelas extranjeras y particularmente francesas.

Por consiguiente, el primer interés pronunciado por la traducción se manifestó en Egipto en la época del reinado de Muḥammad ‘Alī y luego en el reinado de su nieto Ismāīl. Esta iniciativa se dibujó en el desarrollo de este movimiento innovador, encabezado por el erudito Rifā‘a Al Ṭaḥṭāwī que identificó la genealogía de la actividad traductora y contribuyó intensamente en el creciente modernismo intelectual de su país.

Los escritores árabes, eran de hecho inexpertos en el género de la producción novelesca y por ello, había muchas adaptaciones de origen occidental y en particular francés.

El escritor Anīs Maqdīsī atestigua que “todo lo que se presentaba a los lectores desde los principios del siglo pasado hasta finales del tercio de este siglo procedía de la traducción y de la adaptación. Acertó quien dijo que el siglo diecinueve ha sido para nuestro movimiento ideológico moderno la era de la traducción⁵⁵”. Este movimiento fomentó indudablemente ciertos aspectos de la evolución literaria en el mundo árabe y su fenómeno ha sido en el siglo pasado como buena señal y como objeto de una recurrente discusión.

Hay que reconocer también el importantísimo papel que desempeñaron los sirios en esta gran oleada evolucionista, por la rica introducción de los términos científicos y literarios y el buen consumo de la cultura occidental. Los comienzos de la moderna historia de la traducción al árabe, se centraron en temas variados y en las lenguas vivas, tal como la francesa, la turca, la persa, la italiana y por último la inglesa.

Evidentemente, el pionero Rifā‘a Al Ṭaḥṭāwī tiene el gran mérito en estas considerables aportaciones en toda la historia cultural egipcia del siglo XIX, con su buena orientación a varios traductores y su acercamiento a la vasta civilización europea.

⁵⁴Juan Vernet, *Literatura árabe*, p. 169.

⁵⁵Anīs Al-Maḥdīsī, *Al-Ittiyāhāt al adabiyya fi-l ‘ālam al ‘arabī al ḥadīth* (Las tendencias literarias en el mundo árabe contemporáneo), p.371.

La doctora egipcia Kawsar Abdel Salām El Beḥeiry nos dedica en este sentido, un capítulo entero sobre “los traductores de novelas”. En este aspecto, este estudio representa fundamentalmente el análisis de la contingencia histórica y la determinación de las normas que la ordenan a lo largo de su disciplina evolutiva. Sin embargo, nuestra escritora desveló los documentos más importantes de la literatura moderna y mencionó las traducciones básicas de los intelectuales que estaban vinculados a estas actividades. De cierta manera, este estudio nos otorgó muchas aclaraciones sobre el elemento que queremos desarrollar. Nosotros nos conformamos con citar algunas de las obras traducidas, que representaron el afloramiento del humanismo árabe y su promoción intelectual hacia Occidente.

Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī y *Las aventuras de Telémaco* de Fenelon. Al Ṭaḥṭāwī fue exiliado al Sudán a partir de 1848, por la orden del rey ‘Abbas I, y este acontecimiento le afectó muchísimo. “Cheikh Rifā‘a era precisamente víctima del despotismo del virrey que había juzgado peligrosas las ideas liberales divulgadas en *La descripción de París*. El éxito de la obra había disgustado al virrey, y por esta única razón, cheikh Rifā ‘a fue exiliado al Sudán. Había elegido traducir “*Las aventuras de Telémaco*” con el fin de apartar al príncipe heredero del despotismo; también había intentado encubrir sus intenciones reales por miedo de represalias, pretendiendo hacer grandes esfuerzos en traducir estas “aventuras”, nada más que para distraerse en su exilio⁵⁶”.

A nuestro parecer, este acontecimiento demuestra el peligro que corrían los traductores al abrirse hacia la modernización y la liberación de las ideas importadas del extranjero. El desarrollo de la actividad de traducción que se experimentó durante la era pasada es sumamente notable y el pensamiento traductor se convirtió en procedimiento descubridor y revelador al mismo tiempo para el lector árabe.

Entre la naciente jerarquía de traductores que tuvieron también el mérito de inaugurar la línea de la vertiente traductora y establecieron un enfrentamiento entre la literatura occidental y la literatura árabe; figura el nombre de Muḥammad ‘Uṭmān Ŷalāl que tradujo *Paul et Virginie* de Bernadin De Saint Pierre (lo que preparó posteriormente el éxito de la traducción de la misma obra por Mustafā Luṭfī Al Manfalūṭī).

‘Uṭmān Ŷalāl ocupó una posición muy importante en la literatura árabe contemporánea y tuvo el mérito de traducir una parte de *Fables* (Fábulas) de La Fontaine y ciertas tragedias de Racine.

En cuanto al famoso escritor Ḥāfiz Ibrāhīm, centró su labor en traducir un fragmento de *Les Misérables* (Los miserables) de Victor Hugo. La elección de esta novela se debió a su fama y a la celebridad de su autor.

⁵⁶Kawsar Abdel Salām El Beḥeiry, *L'influence de la littérature française sur le roman arabe* (La influencia de la literatura francesa sobre la novela árabe), p. 122.

En su introducción, tiene el mérito de ser el primero en traducir una obra de Victor Hugo. “El poeta del Nilo” declara haber hecho todo lo posible para armonizar entre las dos lenguas, el árabe y el francés, y los dos gustos, el occidental y el oriental⁵⁷”. Esta obra traducida surgió cuando la influencia romántica alcanzó una cierta comprensión en el seno del pueblo árabe que buscaba cualquier cobijo para satisfacer sus tristes sentimientos y sus amargas frustraciones. “Todos estos temas románticos permitían a este pueblo atormentado llorar y exteriorizar su tristeza reprimida⁵⁸”.

Conviene ahora hablar de otro erudito egipcio que desarrolló una labor traductora y alcanzó gran difusión ideológica en su época. Es la figura de Mustafā Luṭfī Al Manfalūṭī (1876-1924). Su valiente labor le llevó a frecuentar el círculo del gran erudito Muḥammad ‘Abdu y “a pesar de que ignorase la lengua francesa y tuviese lagunas en el arte de la traducción⁵⁹”, su formación adquirió de cierta manera un amplio panorama literario, colocándolo “al origen de la influencia francesa sobre la novela árabe, y con él empezó el período romántico de la literatura árabe⁶⁰”. Fue encarcelado por un poema que publicó contra ‘Abbās II, una vez liberado y con la protección del ministro Sa ‘ad Zaglūl, fue nombrado secretario del Ministerio de la Instrucción Pública, y luego fue incorporado al ministerio de la justicia y por último al parlamento.

Y como lo vimos anteriormente, no fue el primero en traducir la obra de *Paul et Virginie* porque los escritores Faraḥ Antūn y “Uṭmān Ŷalāl lo precedieron, pero según Kawsar ‘Abdel Salām El Beḥeiry, la traducción innovada de Al Manfalūṭī tuvo mayor éxito: “ sólo su traducción conoció un gran éxito. Esto es debido a las bellas cualidades de su estilo. Es la gran pasión escrita por una pluma genial, en el momento en que estamos sedientos de grandes pasiones. El pueblo árabe que se ha endurecido por siglos de opresión y de privación, este pueblo ahogado durante mucho tiempo por sus tradiciones intransigentes, quería oír hablar de amor y de sacrificios y exteriorizar sus sentimientos largamente inhibidos⁶¹”. Este es el secreto en el que radica el genio de Al Manfalūṭī que dejó huellas profundas en los lectores de su generación y en sus sucesores, tal como su estudiante Aḥmad Ḥasan Az Zayyāt que identificaremos a continuación.

La traducción ha sido obviamente, objeto de la atención de Az Zayyāt, discípulo de Al Manfalūṭī y miembro de la Academia de Lengua Árabe del Cairo. Tradujo muchas obras francesas tal como *Adolphe* de Benjamin Constant y *Raphael* de Lamartine.

⁵⁷*Ibid*, p. 138.

⁵⁸*Ibid*, p.142.

⁵⁹*Ibid*, p. 143.

⁶⁰*Ibid*, pp. 151-152.

⁶¹*Ibid*, p. 152.

El traductor eligió la novela de Lamartine por la fama que tuvo el poeta romántico que suscitó la admiración de los árabes. Y a pesar de su probidad de traductor, la pureza de su estilo y la riqueza de su vocabulario, “Az Zayyāt reproducía el sentido en árabe de la manera más general, sin preocuparse de los términos equivalentes y los giros análogos⁶²”. “Az Zayyāt tradujo quizás, el pensamiento de Lamartine, pero quedó muy alejado de sus sentimientos. Estuvo muy marcado por la influencia del antiguo estilo árabe, con sus metáforas, sus imágenes y sus sinónimos; y es esto lo que le aleja de la limpidez de estilo y del alma de Lamartine⁶³”. Con esta última obra traducida, se clausura la lista de traductores de obras románticas, promoviendo de este modo, la apertura de los procesos culturales en los árabes que centraron toda su atención en la recepción de este movimiento innovador.

Posteriormente, Ṭaha Ḥusayn introduce una perspectiva distinta del papel de la traducción literaria en el mundo árabe. Perspectiva dedicada a la selección sabia de obras francesas y otras europeas y a la promoción de modelos ejemplares para el desarrollo y la ampliación del movimiento de traducción. Este ilustre escritor tradujo una tragedia de Racine *Andromaque*, y una obra teatral de André Gide *Oedipe* y otra obra suya también de género novelesco, titulada *Thésée* sin olvidar la novela de Voltaire *Zadig*.

Por esa vía, enriqueciendo sus conocimientos al máximo con cultura literaria occidental, llega nuestro erudito Ṭaha Ḥusayn a cultivar el fruto de su selección, intencionada e inteligente, para que el público árabe disfrute de esta difusión intelectual ya que éste tenía muy escasa idea de la existencia de estos sabios europeos. Y además, sus temas elegidos son compatibles con la mentalidad y “se armonizan con los valores morales de los árabes⁶⁴”. Ṭaha Ḥusayn cuidaba la exactitud minuciosa de su traducción con el fin de que la versión árabe fuera idéntica a la versión francesa.

La escritora Kawsar El Beḥeiriy nos afirma lo siguiente: “ examinando la traducción que Ṭaha Ḥusayn hizo de *Thésée* de André Gide, no podemos sino extasiarnos ante la perfección de la traducción. Podemos afirmar sin vacilar que ningún otro traductor hubiera podido hacerlo mejor⁶⁵”.

Así, el gran mérito que consiguió el erudito egipcio fue el trabajo de aunar dos formas totalmente opuestas, pero que él consiguió reproducir, promoviendo perfectamente el ideal literario y transmitiendo los valores de la concepción traductora tanto a sus fieles lectores como a sus discípulos traductores. “En tiempo de la colonización, se debilitó la actividad traductora en Egipto, por la predominancia de la lengua inglesa convertida en la lengua de enseñanza y el

⁶²*Ibid*, p.157.

⁶³*Ibid*, p.159.

⁶⁴*Ibid*, p.161.

recurso directo de los investigadores a las obras extranjeras⁶⁶”. Más adelante, este movimiento recuperó otra vez su camino de evolución y de ampliación. “Fuera de Egipto, Beirūt era el centro importante de transmisión de las ciencias extranjeras a la lengua árabe. Así, en 1866, se creó la Universidad Americana en Beirūt, y en el principio de su trayectoria, usaba el árabe para enseñar medicina y otros conocimientos. Los profesores extranjeros tuvieron que traducir algunas de las obras científicas al árabe, lo mismo, hicieron profesores de otros institutos. Por consiguiente, los profesores y los estudiantes recurrían a las obras europeas, como ocurrió en Egipto después de la colonización⁶⁷”. Darwīš Al Ŷundī nos comenta que “a pesar de esto, el movimiento de la traducción no se interrumpió sino que lo llevaron adelante escritores y periodistas; y la más antigua y famosa de las revistas vivas que se dedicó a este asunto es *Al Muqataṭaf* que se creó en 1876 en Beirūt, luego se trasladó en su noveno año a Egipto. Muchas revistas más contribuyeron a esta tarea cultural⁶⁸”.

Todas las fuentes literarias que hemos consultado también a propósito de la actividad traductora en el Líbano y en Siria afirman que “ la traducción al árabe fue un medio para servir a las actividades misioneras cuyo primer interés era la propagación de sus creencias. Por lo tanto, de sus importantes objetivos, a este respecto era la traducción de la Torah al árabe, que hizo Ibrāhīm Al Yāziyī por recomendación de los evangelistas⁶⁹”. En resumen, la traducción alcanzó un grado muy amplio en Líbano y aún representa una de los fundamentos sólidos de su renacimiento cultural.

En definitiva, nuestro objeto de estudio ha sido determinar el papel que desempeñaron las traducciones en los procesos de cambio relacionados con el mundo árabe. Gracias a esta línea de pensamiento literario, se pudo acceder a una intensa comprensión de las obras europeas, a la rápida modernización intelectual de las sociedades árabes y por consiguiente, se puso de relieve la importación de ideas y la apertura cultural al occidente.

2.2.3.4 LAS MISIONES CIENTÍFICAS

Los comienzos del relevante papel de las misiones científicas en el ámbito de la promoción intelectual árabe eran palpables y destacables, sobre todo en Egipto, el país que encabezó este movimiento en tiempo de Muḥammad ‘Alī. Estas expectativas representaban al fin

⁶⁵*Ibid*, p.163.

⁶⁶Darwīs Al Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l adab al ‘arabī* (El simbolismo en la literatura árabe) , p.383.

⁶⁷Anīs Al- Maqdīsī, *Al-Ittiyāhāt al adabiyya fi-l adab al ‘arabī al hadīt* (Las tendencias literarias en la literatura árabe contemporánea), p.142.

⁶⁸Darwīs Al Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l adab al ‘arabī* (El simbolismo en la literatura árabe), p.384.

⁶⁹Anīs Al- Maqdīsī, *Al-Ittiyāhāt al adabiyya fi-l adab al ‘arabī al ḥadīth* (Las tendencias literarias en la literatura árabe contemporánea), p.142.

y al cabo, una innovación ideológica culta encarnada en becarios egipcios del Azhar y entre sus más ilustres, figura evidentemente el nombre de Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī.

Cabe señalar por lo tanto, la opinión resumida del profesor Pedro Martínez Montávez acerca de la creciente importancia que alcanzaron estas actividades científicas. “Desde muy temprana época del reinado de Muḥammad ‘Alī, misiones escolares egipcias van a Europa, y especialmente a Francia con objetivos culturales, contribuyendo así a la promoción del país y al despegue intelectual de una élite burguesa, muy diversificada y peculiar y muy curioso del orden social del país. Uno de los miembros de la primera, Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī (1801-1873), desarrollará posteriormente una de las más trascendentales labores del modernismo intelectual en su país, hasta convertirse en figura capital de toda la historia cultural egipcia del siglo XX. Como literato, es autor prolífico, especialmente mencionable por su deliciosa relación de viaje a Francia, uno de los documentos más curiosos de la literatura árabe contemporánea⁷⁰”.

Así, las expediciones científicas conocieron mayor expansión en varias áreas (medicina, ciencias políticas...) y los afortunados profundizaron en estos estudios para mejorar sus normas de tipo occidental. Muḥammad ‘Alī tendió con esta nueva adquisición cultural a permitir el acceso a una auténtica formación de muchos expertos relacionados con los asuntos científicos y en particular los militares, con el fin de reforzar su ejército y consolidar su poder político.

Volvemos otra vez al primer oriental egipcio Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī, el inaugurador del relato de viaje sobre Francia titulado *El tajlīs il- ibrīz fi tajlīs as safar ilā Bārīz* traducido simplemente (Descripción de París) que escribió durante su estancia de seis años en este país. Y además de sus estudios generales sobre geografía, historia, matemáticas, ciencia militar, demostrando su gran admiración por la literatura francesa que dominó su pensamiento, con su influencia directa, tal como Racine, Voltaire y particularmente Montesquieu. “Rifā ‘a tuvo relaciones de amistad con hombres de letras y sabios franceses de aquél tiempo, y consiguió suscitar la admiración de Sylvestre de Sacy y de Jomard⁷¹”.

En conjunto, el relato del viaje desempeñó un papel considerable en la tremenda evolución de la novela árabe y trazó más tarde el camino a ilustres novelistas, tal como ‘Alī Mubārak y Muḥammad Al- Muwayliḥī (1858- 1930).

Inauguró Muḥammad Al- Muwayliḥī el género de la *Maqāma*, escribiendo *Hadit Isā Ibn Hišām* que publicó en su propia revista literaria semanal *Miṣbāḥ Al- šarq* (La linterna del Oriente), que fundó a su llegada a Egipto, después de haber pasado una larga temporada en Turquía. Su viaje también a París ha sido muy fecundo para la ampliación de sus conocimientos en francés.

⁷⁰Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*. Editorial CantArabia, Madrid, 1985, p.32.

Esta innovación novelesca representó a la sociedad egipcia de principios de siglo, en cierta medida, rebrotó los problemas sociales, testigos de aquella época. En conclusión, esta obra de arte enlazó el conservadurismo árabe con el modernismo francés. “ha sacado de la literatura árabe lo que le parecía válido, la forma de la maqāama, con su contorno y su prosa rimada, y ha sacado de la literatura francesa la estructura de la novela social⁷²”.

Posteriormente, los considerables escritores egipcios Ṭaha Ḥusayn y Tawfīq Al Ḥakīm se sirvieron de este arte novelesco, al componer sus novelas respectivas: *Hombre de Letras* y *Pájaro de Oriente*. El contacto directo de ambos intelectuales con los novelistas franceses durante su estancia en este país, abrió muchos horizontes evolutivos en la literatura árabe contemporánea.

La erudición de Ṭaha Ḥusayn le llevó a ser becario, a continuar sus estudios en Francia y a conseguir el título de Doctor en la Sorbona con una tesis titulada *La filosofía social de Ibn Jaldūn*.

Tawfīq Al Ḥakīm se interesó por su parte en el arte dramático griego y francés que ejerció en el país galo, convirtiéndose de este modo en el más ilustre dramaturgo árabe de la época contemporánea.

En conclusión, las misiones científicas otorgaron la valoración y la identificación de la cultura europea en el mundo árabe desde sus fecundas aportaciones y sus nuevas perspectivas.

2.2.3.5 EL ORIENTALISMO

El término en sí, “remonta al siglo diez de la era cristiana, cuando los árabes llegaron a su apogeo de civilización y de desarrollo, lo que llevó a los occidentales a aprovechar su civilización y su cultura, dirigiéndose a estudiar la lengua árabe y a traducir los libros de ciencia al latín; que era en aquel período la lengua de las ciencias y de las literaturas⁷³”.

Así, el fenómeno del proyecto orientalista ha sido durante siglos, y aún lo es el objeto de continuas polémicas que enfrentan el Orientalismo al Occidentalismo.

Hemos recogido varias definiciones que giran en torno al concepto de *Orientalismo*, como por ejemplo: “Oriente: este vocablo imantado orienta como un campo magnético, el deseo del siglo XIX hacia un objeto mágico, sobrecargado de sentidos, que obsesiona su imaginario. Más que un

⁷¹Kawsar el Beḥeiry, *L'influence de la littérature française sur le roman arabe* (La influencia de la literatura francesa sobre la novela árabe), p.85.

⁷²*Ibid*, p. 103.

⁷³Darwīs Al Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l adab al 'arabī* (El simbolismo en la literatura árabe), p. 375.

espacio geográfico, designa un espacio mítico, atravesado por pulsiones contradictorias, a la vez naturaleza e historia⁷⁴”.

La opinión del profesor Edward W. Said respecto al Orientalismo es la siguiente: “El Orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el Orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente⁷⁵”.

El concepto de “Orientalismo” empezó a ser relativamente frecuente en las últimas décadas del siglo XVII, o sea tras la expedición de Napoleón a Egipto. Este gran acontecimiento histórico sirvió para penetrar en la conciencia oriental junto con dimensiones puramente políticas y militares.

Sin embargo, Francia y Gran Bretaña manifestaron su interés por el mundo árabe en general y por el Próximo Oriente en especial; convirtiéndose de este modo, en las dos potencias pioneras que rigen en Oriente. Cabe por lo tanto señalar la estrecha relación que existió desde antaño entre Europa y Oriente. Sólo es posible entender este hecho por la preponderancia de las colonias que estableció Occidente en las tierras orientales y su infiltración en la supremacía lingüística, cultural y civilizadora.

No obstante, Oriente se convirtió en un lugar de peregrinación y cada peregrino adoptaba formas de escritos orientalistas a su manera y desde su peculiar enfoque. “Así pues, una gran cantidad de escritores - entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores- han aceptado esta diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, etc. Este tipo de Orientalismo se puede encontrar en Esquilo, Víctor Hugo, Dante y Carlos Marx⁷⁶”.

Sin embargo, a partir del siglo XIX, los peregrinos franceses empiezan a abordar la realidad orientalista con mucho interés. La innovación de este descubrimiento subyace en muchos de los poetas y representa proporcionalmente el material más importante que conservan en sus estudios y en sus producciones literarias.

Así fue el caso del introductor de la idea romántica en Francia: Chateaubriand “que encontró en Oriente un escenario acorde con sus mitos, obsesiones y exigencias personales⁷⁷”.

⁷⁴Jean Claude Berchet, *Le voyage en Orient* (El viaje a Oriente). Editions Robert Laffont, Paris, 1985, p. 15.

⁷⁵Edward Said, *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes, Al Qibla Ensayo Ibn Jaldun, Madrid, 1990, p.21.

⁷⁶*Ibid*, p. 21.

⁷⁷*Ibid*, p. 210.

La obra de Chateaubriand titulada el *Itinéraire de Paris a Jérusalem, et de Jérusalem à Paris* relata la trayectoria de viaje que emprendió en el período de 1805-1806 después de haber visitado el Nuevo Mundo o sea Norteamérica. Chateaubriand se introdujo entonces en los lugares orientales y se familiarizó con las ideas de su gente, alcanzando de este modo completar sus estudios sobre la realidad del Oriente y llevando a cabo la labor de su peregrinación a Jerusalén, Egipto y Túnez con sus ruinas de Cartago. En cuanto a la conquista occidental de Oriente, Chateaubriand la expresa desde sus propias observaciones y sus particulares sensaciones. “Sus ideas sobre Egipto suponen un agradable suplemento a su peregrinación. El magnífico Delta del Nilo le lleva a decir:

“Sólo los recuerdos de mi gloriosa patria me parecían dignos de esas magníficas planicies; veía los restos de los monumentos de una nueva civilización llevada a orillas del Nilo por el genio de Francia⁷⁸”.

Del libro de Edward Said, destacamos sólo aquellos autores que visitaron Oriente y que Said considera más interesantes. Tal fue el caso de Lamartine “ cuando comenzó su viaje a Oriente en 1833, lo hizo dijo él, como algo en lo que siempre había soñado: “ un voyage en Orient (était) comme un grand acte de ma vie intérieure⁷⁹”. Su gran interés por la poesía árabe, a pesar de su absoluta ignorancia de la lengua árabe le llevó a contemplar y a identificar la vasta cultura oriental. “ Lo que tiene ante sus ojos es un Oriente que comienza el proceso de su futuro e inevitable desmembramiento, conquistado y consagrado por la soberanía europea. Así, la visión de Lamartine muestra en el momento de máximo apogeo un Oriente que renace por segunda vez en forma de una voluntad europea de gobernarlo⁸⁰”.

El Orientalismo hizo llamar a otro núcleo de escritores famosos, tal como “Nerval en 1842-1843 y Flaubert en 1849- 1850 sacaron más provecho personal y estético de sus visitas a Oriente que todos los demás viajeros del siglo XIX. Hay que decir que ambos eran escritores de talento y que habían estado sumergidos en un medio cultural europeo que fomentaba la visión solidaria, aunque pervertida, de Oriente⁸¹”.

Conviene también citar la obra del gran orientalista e historiador Maxime Rodinson, donde se pueden encontrar muchos aspectos de la relación intercultural entre Oriente y Occidente. Rodinson se fija en el exotismo oriental al que define como: “ No es solamente el

⁷⁸Edward Said, *Orientalismo*. Testimonio que recogió el autor en la p. 215 de la obra de Chateaubriand, titulada “Oeuvres” p. 1137.

⁷⁹*Ibid*, p. 218.

⁸⁰*Ibid*, p.219.

⁸¹*Ibid*, p.221.

gusto por lo extraño, sino el énfasis que se pone en lo más particular, lo más específico en la imagen que la sociedad y cada uno se hace de lo extranjero. Lo extranjero ha sido siempre también lo extraño, pero existe ahora un deleite por lo más extraño⁸²”.

Maxime Rodinson cita a ciertos eruditos franceses, así como a otros alemanes, tal como Herder, Khidr, Schlegel, llenos de erudición oriental, se vieron preocupados por este mundo exótico desconocido.

La mayor dedicación de los orientalistas, inscrita desde el inicio de su trayectoria, demuestra claramente la importancia de esta institución, como recuerda Rodinson en un pequeño comentario: “el Orientalismo literario y artístico se ve naturalmente fomentado por todos los acontecimientos relativos al Oriente musulmán y muy especialmente por la “cuestión de Oriente”, que constituirá uno de los grandes problemas de la política europea del siglo XIX⁸³”.

A la luz de estas opiniones y de estas aportaciones sobre el Orientalismo, se podría constatar que esta visión occidental, realizada por prestigiosos peregrinos, consiguió de hecho enraizar los objetivos políticos, económicos europeos en aquél período y sobre todo, los objetivos literarios que supo implantar de manera muy inteligente. En este sentido, el Orientalismo contribuyó masivamente como labor ideológica y cultural en propagar una cantidad de conceptos nuevos en el mundo árabe.

2.2.3.6 LA LITERATURA DEL MAHÛAR

Nos acercamos ahora al esbozo del factor que intervino eficazmente en la evolución de la dimensión literaria en el mundo árabe contemporáneo, en los albores de este siglo. Este factor sella principalmente el rebrote de una corriente de renovación de la poesía árabe moderna en tierras de *Al-MahÛar* (exilio). Esta oleada migratoria exterior, mayor y más importante se dirigió a América, donde inició desde allí sus actividades literarias; y fue representada por un grupo de escritores preponderantemente Siro- Libaneses. “Los libaneses tuvieron más impulso en la corriente migratoria, por la abundancia de discordias que tenían lugar entre las sectas, y especialmente entre los drusos y los cristianos, como consecuencia del fanatismo religioso, fomentado por la ignorancia y la mala administración bajo el yugo otomano y las conspiraciones extranjeras⁸⁴”.

Esta vertiente de la literatura de *Al-MahÛar* fue fundamentalmente encabezada por Amîn Al-Rayhânî (1876- 1940), Ûubrân Jalîl Ûubrân (1883- 1931), Mijâ’îl Nu ‘ayma (n. en 1889) e Iliyâ Abû Mâđî (1889- 1957). “Sus obras exponen el desengaño y la nostalgia de los exiliados.

⁸²Maxime Rodinson, *La fascinación del Islam*. Traducción al castellano: Ramón Martínez Castellote, Ed. Júcar, Madrid, 1989, p.79.

⁸³*Ibid*, pp 84 – 85.

Lugar de enfrentamiento de los valores de Oriente y de Occidente, expresan un sufrimiento y una discordia que no conocen los escritores egipcios. De allí, nace una literatura donde chocan las contradicciones y las paradojas, a menudo inesperados, nacidos de una tentativa difícil de fusión entre dos modos de pensar⁸⁵.

En esta conyuntura, este núcleo de escritores se expatriaron al Nuevo Mundo y abandonaron su país, víctimas de una serie de cambios producidos en su tierra y por la amargura del vivir humano. Y para entender este fenómeno, es preciso bosquejar de manera breve los rasgos biográficos, sobre todo de orden ideológico de cada uno de los notables representantes de esta corriente.

La emigración promovió nuevas perspectivas al futuro literario del mundo árabe y alcanzó a todas las formas de la actividad intelectual en el Nuevo Mundo. Así pues, se produjo un cambio radical, y se percibieron las primeras vibraciones literarias del Mah̄yar; pero antes de iniciar nuestro repaso sobre las destacables aportaciones de esta escuela, es oportuno recordar la opinión de Juan Vernet respecto al primer escritor enfocado en nuestro estudio. “En este aspecto descuella Amīn Al- Rayḥānī, cristiano convertido al islam y viajero infatigable (cruzó más de veinte veces el Atlántico). Inició su carrera literaria enviando crónicas al periódico *Al- hudā* de Nueva York. El árabe que utilizaba en esta época (1898) era defectuoso y sus originales tenían que ser corregidos en la redacción. Pero su constancia en el estudio de la lengua le permitió manejarla pronto con desahogo. Su aportación más importante a la literatura árabe consiste en haber introducido la poesía libre al imitar a Walt Whitman⁸⁶”. Sus principales obras son: *Mulūk Al ‘arab* (Los reyes de los árabes), *Nūr Al- Andalus* (La luz de Al- Andalus) etc...

La corriente migratoria posee también otras importantes figuras, tocadas por influencias francesas y anglosajonas que crearon sus propias técnicas de expresión y algunos modos de pensamiento. Esta generación creadora de emigrantes árabes se incorporó a esta nueva tendencia con la adopción de nuevos temas compatibles con su vocación cultural. Así pues, se fundó en 1920 en la ciudad de Nueva York *Al- rābiṭa al Qalamiyya* (La Liga Literaria), un círculo literario de mayor importancia formado principalmente por Mijā’īl Nu ‘ayma, Iliya Abū Mādī ...y cuyo portavoz fue Ŷubrān Jalīl Ŷubrān. (Cabe señalar que Amīn Al- Rayḥānī no se adhirió a esta fundación cultural por las malas relaciones que mantenía con Jalīl Ŷubrān).

En la obra poética de Ŷubrān es donde mejor se puede observar el manifiesto de esta nueva orientación literaria. Nació Ŷubrān Jalīl Ŷubrān en la aldea libanesa de Bišarri. Es un cristiano que se dedicó a lo largo de su vida a la poesía y a la pintura. Es también un peregrino

⁸⁴Darwīš Al- Ŷundī, *Al-Ramziyya fi-l adab al ‘arabī* (El simbolismo en la literatura árabe), p.376.

⁸⁵Nada Tomiche, *Histoire de la littérature romanesque de l’Egypte moderne* (Historia de la literatura novelesca del Egipto moderno), Maisonneuve et larose, Paris, 1981, p.40.

que estudió en Norteamérica (Nueva York y Bostón) y Europa donde residió mucho tiempo en particular en París. “Es fácilmente advertible y rastreable el influjo del expresionismo y el simbolismo occidentales, contemporáneos⁸⁷”.

El crítico Wadī' al Dīb nos añade más informaciones respecto a la formación de Jalīl, confesándonos lo siguiente: “la literatura de Ŷubrān, en su mayor parte, es para mí un reflejo de la combinación espiritual e ideológica que sacó de William Blake, Nietzsche y Rodin. El primero es un poeta inglés, el segundo es un filósofo alemán y el tercero es un artista francés⁸⁸”.

Ŷubrān Jalīl Ŷubrān desempeñó un papel indiscutible en la literatura del Mah̄yar, por ello, esta renovación literaria tomó un nuevo acento por la amplitud, la profundidad de los temas abordados por él y la forma decidida de su estilo.

El profesor Pedro Martínez Montávez nos desvela dos ritmos diferentes que se produjeron en la primera literatura de Ŷubrān escrita en árabe. Se trata primero de su gran preocupación social enraizada en la reflexión sobre la miseria humana y la libertad. Por eso, resultó como si fuera una rebelde literatura adolescente de exagerada sensiblería; tal como lo podríamos comprobar en estas dos obras suyas en especial: *Al Āȳniḥa al mutakassira* (Las alas rotas) y *Dam 'a wa ibtisāma* (Lágrima y sonrisa). “Después, su filosofía se hace más honda y su rebeldía más metafísica, y con ello, más serena, densa y profunda. Es la época en que escribe, en inglés, sus obras principales⁸⁹”. Así pues, su inspiración filosófica y sobre todo nietzscheana se percibe en *The prophet, Sand and foam* y *The son of man*.

Ŷubrān Jalīl Ŷubrān ha sido el escritor- poeta de mayor contribución a la modernización de la literatura árabe en el Próximo Oriente y a la promoción intelectual de muchas generaciones.

En la misma línea filosófica hay que situar al escritor cristiano Mijā'īl Nu 'ayma⁹⁰. Nació en Biskinta (Líbano), fue becario en Poltava (Rusia), lo que explica el conocimiento perfecto que tiene de la lengua rusa. Su vasta producción literaria refleja un encanto y una nostalgia al mismo tiempo, impregnadas sin duda alguna de la obra de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, de quien fue gran amigo y biógrafo. Más tarde, se trasladó a Washington donde tuvo la oportunidad de ampliar sus estudios y de poder colaborar con sus artículos en la revista *Al-Funūn* que publicaban sus mejores amigos en Nueva York. Posteriormente, la nostalgia del país le hizo volver en 1932 a Biskinta después de haberse establecido veinte años en los Estados Unidos. Nu'ayma tiene un gran número de obras y de ellas, “había iniciado la publicación de críticas literarias (reunidas en 1923 en un libro titulado *Al-Girbāl* (La criba), en que arremetía contra los autores que seguían

⁸⁶Juan Vernet, *Literatura árabe*, pp. 200-201.

⁸⁷Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, p. 66.

⁸⁸Wadī' Dīb, *Al šī 'r al 'arabī fi-l mah̄yar al amriqī* (La poesía árabe en el exilio americano), Dār Riḥānī li-l ṭab' wa nnašr, Beirūt, 1955, p.147.

⁸⁹Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, p. 70.

los caminos tradicionales de modo mecánico y mantenían vivos temas desligados de la realidad⁹¹”.

Erase que era (Kāna mā kāna), esta compilación de cuentos expone los problemas del exiliado que se encuentra entre dos civilizaciones totalmente distintas. Parece latir en sus obras el concepto de revuelta ante las absurdas tradiciones orientales que se ejercen en las sociedades árabes y la opresión que padecen sus mujeres. Nu‘ayma reunió sus poemas en una única obra poética titulada *Hams al-ŷufūn* (El rumor de los párpados). Se reconoce a Mijā’īl Nu ‘ayma el haber revivificado la literatura árabe en el Nuevo Mundo y gracias al mérito que demostró en su vida literaria, se le tiene una gran estima en los medios intelectuales del mundo.

Con Iliya Abū Māḍī, nos adentramos en la poesía clave de la literatura del Mahŷar. Nacido en una aldea libanesa, se instaló en los Estados Unidos (en la ciudad de Nueva York) después de haber residido parte de su niñez y juventud en Egipto, donde obtuvo la primera formación literaria. Entre las obras puramente poéticas que le acercaron hacia la fama, el popularismo y la conmoción a un público que encontró representadas en él sus aspiraciones, figuran: *Al- ṭalāsīm* (Los enigmas), *Al- Ŷadāwil* (Los arroyos) y *Al-Jamā’il* (Las frondas)...

“Su poesía se distingue de la del resto de sus amigos en que es más orgánica y las estrofas son más largas y tienden a buscar la rima única⁹²”.

El pensamiento filosófico es presente también en la obra de Abū Māḍī y se puede comprobar en *Uṣṭurat al wuŷūd aw al- ḥikāyāt al-azaliyya* (La leyenda de la existencia o la eterna historia).

En la poética árabe del Mahŷar, Iliya se distinguió con sus destacables aportaciones, y fue uno de los mejores que constituían la élite cultural del momento. Su modelo poético es creativo y admirativo, de ahí el papel importante que le otorga a la descripción de la naturaleza y sus fenómenos.

Otro miembro importante del grupo del grupo de la Liga literaria, es el periodista y poeta “Nasīb ‘Arīḍa” (1888-1946) que afirmó sus actividades en la revista *Al-Funūn* y en varios periódicos políticos. Por lo tanto, manifestó su vasta contribución en el desarrollo de la nueva poesía árabe en el continente norteamericano.

En Iberoamérica, o sea en la zona sudamericana, se cuenta con el primer núcleo de emigrados que se establecieron en Brasil y especialmente en la ciudad de Sao Paulo, donde manifestaron sus actividades en su correspondiente revista *Al- ‘Uṣba al Andalusiyya* (La Liga Andalusí). La identificación de este grupo se concreta con la poesía hispano-árabe y especialmente andalusí. Estos hombres impulsaron una mayor preocupación por los Estados

⁹⁰ Ver Montserat Abumaham Mas, *Mijāil Nuayma, Érase un avez...*, (Antología de relatos breves), Sabadell, 1989.

⁹¹ Juan Vernet, *Literatura árabe*, p. 202.

⁹² *Ibid*, p. 202.

árabes y por lo tanto, el desengaño que padecieron por la creación del Estado de Israel (1948) y que expresaron por medio del ejercicio constante de la literatura. Como miembros de este círculo, figuran Ilyas Qunṣul (n. 1911), conocido por sus *Rubā'īyyāt* (cuartetos) que adoptó tanto en árabe como en castellano. También tenemos a los hermanos Šafīq (n. 1905) y Fawzī Ma 'lūf (1899-1930), autor de *Ibn ḥamīd aw suqūṭ Garnāṭa* (Ibn Ḥamīd o la caída de Granada) y *Alā bisāṭ al rīḥ* (En la alcatifa de los vientos).

Ilyas Farhāt (n. 1893) es otro propulsor de este repertorio literario del grupo siro-libanés de Iberoamérica. En la misma línea, cabe destacar al defensor constante de los árabes contra los ataques imperialistas, llamado Rašīd Salīm Jūrī Al Qarawī (n. 1887).

El segundo núcleo de escritores del Mahýar se afincó en Argentina y desde allí, inició las primeras actividades literarias de las que los máximos representantes son: Sayf Al-Dīn Raḥḥāl (n.1883) y Ýürý Saydaḥ (n. 1893), este poeta sirio se estableció primero en Venezuela durante el período (1926- 1947) y luego se trasladó a Argentina y se quedó en este país sudamericano de 1947 hasta 1953, para volver después a Beirūt. Sus principales aportaciones se manifestaron especialmente en dos divanes, *Al-Nawāfil* (Los regalos) y *Nabaḍāt* (Pulsaciones), en ambas producciones literarias, siente la nostalgia y añora su tierra natal (Siria).

En suma, cabe señalar que la lista de la vertiente migratoria queda aún larga. Por ello, tenemos que conformarnos con este presente modesto estudio que junta aproximadamente a casi todos los mejores representantes de esta tendencia.

Nuestro objetivo primordial es demostrar el papel que desempeñó esta elite de intelectuales en los dos contingentes americanos. “Asimismo, se trata de hombres que, en general, van “marcados” por la vida de distinta manera, al mantener con ella insistentemente una pugna directa- y con frecuencia, encaminada a la simple garantía del subsistir- que se concreta en dolorosas e íntimas experiencias personales, pero inmersas también en el sentir social y colectivo⁹³”.

De lo anterior, se deriva un complejo modelo literario del Mahýar que no hizo más que registrar el constante entendimiento y la noción de los valores que confieren a esta poderosa semilla un alto escaño en el panorama de la evolución literaria árabe en el Nuevo Mundo.

Así pues, esta innovación ideológica tomó la forma de un combate continuo con la pluma (en las revistas y asociaciones que crearon) contra la presión y la opresión que se ejercen constantemente en el mundo árabe.

Este núcleo de escritores no dejó de reivindicar un cambio de destino sobre las tierras árabes y aspirar a nuevas conyunturas importantes. Ésta sería la llave de oro que abriría, sin duda alguna,

⁹³Pedro Martínez Montávez, Introducción a la literatura árabe moderna, p.65.

las puertas de un futuro mejor a esa población ávida de libertad y transformaciones en todos los aspectos.

De cierta manera, se podría deducir que estos espíritus supieron llevar verdaderamente con el fervor revolucionario que engendraron ellos mismos, la meditación generadora del panteón literario y la adopción de una forma nueva en armonía con los fundamentos que siempre defendieron.

2.3 Símbolo y mito en la literatura árabe contemporánea

Antes de adentrarnos en el tema, conviene despejar y buscar claridad a la definición que acabamos de dar a nuestro presente apartado, porque consideramos que es un conocimiento indispensable para poder esclarecer en profundidad la dimensión mítico- simbólica en el mundo árabe, tal como la entendemos a través de las investigaciones que hemos hecho, y tal como la entienden generalmente los lingüistas, antropólogos e historiadores modernos. Vamos a tocar este punto, aún brevemente porque el mundo del Simbolismo y la Mitología es infinito y extremadamente amplio.

Cabe señalar también que no hemos visto la necesidad de clarificar el aspecto terminológico del fundamento simbólico (alegoría, metáfora, arquetipo...) porque a nuestro parecer, la amplitud de este enfoque resultaría a lo mejor vana y reiterativa por la abundancia de las definiciones y análisis acerca de la naturaleza de este tema⁹⁴..

De este modo, la visión simbólica del mundo, que fue la de los antiguos, los cuales unánimemente se expresaron nada más mediante símbolos y mitos, es la visión ingenua y directa que supera las mediaciones culturales, por más que tiempo y cultura influyan y condicionan la forma sensible del símbolo.

2.3.1 Consideraciones ideológicas de la realidad mítico-simbólica en el pensar occidental

Nos interesa ahora repasar algunas consideraciones ideológicas deteniéndonos en teorías interpretativas del símbolo y el mito, y por lo tanto las lúcidas exploraciones que vinieron a esbozar la senda del pensamiento simbólico- mítico de los pueblos antiguos, el nacimiento de los mitos modernos y el estudio del legado cultural relativo a las civilizaciones y religiones de cada

⁹⁴Para entender esta estructuración terminológica, recurrimos a la consulta de obras básicas, tales como:

- Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1991.

- Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*. Versión castellana de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Editorial Herder, 1991.

- Gilbert Durand, *L'imagination symbolique* (La imaginación simbólica), Presses Universitaires de France, Primera edición, Paris, 1964.

lugar y cada época. Por ello, hemos consultado varios trabajos de ilustres especialistas que trataron este tema desde distintos enfoques y peculiares expresiones y puntos de vista.

En el campo de las interpretaciones que hemos recogido, nos hemos enfrentado a la definición que forjó Gaston Bachelard en su prólogo a la obra de Paul Diel titulada *El Simbolismo en la literatura griega* : “Todo mito es un drama humano condensado. Y es por esa razón por la que todo mito puede fácilmente servir de símbolo para una situación actual⁹⁵” y sigue formulándonos más adelante lo siguiente: “el símbolo tiene una realidad psicológica inicial, una realidad psicológica inmediata o, dicho de otro modo, la función de simbolizar es una función física natural. Los mitos son por consiguiente ocasiones que nos permiten estudiar esta directa función de simbolización⁹⁶”.

Cabe mencionar ahora las principales concepciones de la mitología que brotaron en la tercera parte del siglo XIX y durante el siglo XX, y fueron por consiguiente objeto de apasionados debates y análisis. Tal como la visión de Friedrich Schelling, pensador y filósofo alemán (1775-1854) que buscó un fundamento del pensar mítico junto con la estructuración lingüística de la alegoría y su concepción sobre el análisis mitológico aporta así los elementos esenciales que permiten interpretar cualquier mito como Simbolismo.

En el campo de las interpretaciones, el sentido freudiano aporta un nuevo método psicanalítico. En efecto, la época moderna volvió a tomar conciencia gracias a la doctrina que formuló Sigmund Freud (1856-1939). El dinamismo intelectual de este famoso neurólogo y psiquiatra austriaco abarcó la interpretación de las influencias psicosexuales, los sueños y los actos humanos frustrados o sea todo lo que atañe al comportamiento subconsciente. Entresacamos de sus obras principales: *Introducción al psicoanálisis* y *La interpretación de los sueños*.

Ahora, para poder analizar aún brevemente el pensar freudiano, hemos de mencionar algunos puntos de vista sobre su perspectiva simbólica- mítica a través de la psicología humana, evidentemente para rescatar la visión que tiene de ambos conceptos. Por ello, nos interesó desde esta aportación teórica el trabajo del investigador mejicano Cristóbal Acevedo Martínez que consiguió dominar las nociones del problema mítico, opinando lo siguiente acerca del aporte psicanalítico: “ en la interpretación de los sueños Freud acude al Simbolismo, ya que el trabajo del sueño transforma los pensamientos latentes en formas perceptibles, generalmente imágenes

Entre otros.

⁹⁵Paul Diel, *El simbolismo en la mitología griega*. Traducción de Mario Satz. Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. 6.

⁹⁶*Ibid*, p. 7.

visuales⁹⁷”. En este sentido, “ el Simbolismo es para Freud una manera de expresión que no se ha adquirido nunca individualmente; es un herencia racial que data de muchos siglos. Esos símbolos no se expresan sólo en los sueños, se encuentran en la mitología, el folcklore, la religión, el arte y en otros diversos campos⁹⁸”.

En suma, éste es más o menos el núcleo del pensamiento freudiano que abrió sendas a posteriores psicoanalistas, encarnando los instintos humanos y las relaciones del individuo con su familia y su sociedad. Para Freud, el psicoanálisis en sentido propio es algo que afecta a los cimientos mismos del ser humano y por esta razón visualizó mejor su problemática teórica y aplicó de forma más significativa en sus obras la unidad del análisis psicológico al Simbolismo y a la Mitología.

Desde la perspectiva de la realidad mítico- simbólica que estamos exponiendo para configurar un nueva teoría interpretativa que interesa nuestro estudio, hay que aludir al análisis estructural propuesto por Claude Lévi Strauss, filósofo y etnógrafo francés, de origen belga (nacido en Bruselas en 1908) y fundador de la antropología estructuralista. Cristóbal Acevedo Martínez resume diciendo: “el Simbolismo es la clave de aplicación extensiva del método estructural a los diversos ámbitos de la cultura humana. Así se formará una vasta ciencia de la comunicación⁹⁹”. Y nos sigue argumentando: “ésta es, en síntesis, la teoría que Levi Strauss aplica a la mitología. El mito se integra a la lengua, formando el campo del lenguaje simbólico¹⁰⁰”. La razón analítica de nuestro estructuralista culminó en uno de sus lúcidos trabajos titulado *Mitológicas* donde vemos la verdadera búsqueda de su mecanismo teórico. “En este sentido es en el que Lévi Strauss en las *Mitológicas* lleva a cabo una experiencia ideal: trata como un conjunto sincrónicamente dado, mitos que nadie había considerado en bloque antes que él, mitos que no existen uno junto a otro en ninguna cultura, sino sólo en las bilbliotecas americanistas. Y por consiguiente, el objeto de *Mitológicas* puede muy bien ser ideal sin que por ello sean vacuas sus hipótesis. Para corroborarlas habrá que estudiar la Mitología, el Simbolismo, en el seno de una sociedad, y no mirar más allá sino en la medida en que lo hagan sus propios miembros¹⁰¹”.

Convendría antes de clausurar nuestro repaso sobre la reflexión teórica de Levi Strauss, mencionar la afirmación que da José Antonio Pérez Rioja acerca de esta concepción en su diccionario de símbolos y mitos. “Porque el mito- como observa Strauss es un puro concepto

⁹⁷ Acevedo Martínez cristóbal, *Mito y conocimiento*, Dpto. De Filosofía, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993, p. 319.

⁹⁸ *Ibid*, p. 320.

⁹⁹ *Ibid*, p. 359.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 360.

¹⁰¹ Dan Sperber, *El simbolismo en general*. Traducción de J.M García de la Mora, Hermann, París, Publicado por promoción cultural, Barcelona, 1978, p.109.

ideal. Su valor no estriba ya en el hecho o leyenda que narra, sino en la idea contenida en aquel hecho aparente, y velada por el Simbolismo con que se embellece¹⁰²”.

Nuestro objetivo fundamental a través de estas esclarecedoras expectativas teóricas es demostrar las perspectivas que brotaron en la época contemporánea y mantuvieron de hecho la posibilidad de una reflexión sobre los fundamentos del pensar simbólico- mítico, que usaron los poetas y escritores como una forma de expresión lingüística.

Así pues, es preciso recordar que “el símbolo y el mito son las formas expresivas primordiales del espíritu humano y el origen de todas las literaturas, a la vez que el depósito de lejanas creencias y de los más antiguos fundamentos de la ciencia¹⁰³”.

Por otra parte, Cristóbal Acevedo Martínez afirma también que el mito es una forma de simbolización, y por ello “ como todo lenguaje, el mito es un juego de signos. Los signos del lenguaje operan ya una formalización de la experiencia vital. En la medida en que los signos lingüísticos connotan la experiencia vital del hombre en conexión cercana, se llaman símbolos. El lenguaje vital, por tanto, mantiene esa conexión cercana con la experiencia vital del hombre y la simboliza¹⁰⁴”.

De todo lo dicho anteriormente, se podría deducir que los varios enfoques teóricos a los cuales hemos acudido sitúan las dimensiones fundamentales que encierran la relación complementaria del símbolo y el mito en el pensamiento filosófico y literario contemporáneos; porque ambos son el resultado del discurrir humano.

En suma, hemos querido coordinar el simbolismo estrecho con los valores míticos (que encontraron por fin el cauce en la contemporaneidad humana), y emparejar estas dos vertientes ideológicas como producto cultural con el cual, tanto los escritores y poetas occidentales como árabes se identificaron y se adentraron configurando su visión de las cosas.

2.3.2 Muestras de la concepción del simbolismo en la literatura del Mahÿar

Es conveniente ahora, bosquejar el reflejo de esta tendencia, que condujo a una perspicaz metamorfosis del sistema literario, en correlación con los demás sistemas, sobre todo sociales y políticos, en el mundo árabe.

El estudio que se quiere plantear aquí, atañe al proceso de la nueva apertura de la cultura árabe, que alcanzó a todas las formas de la actividad intelectual, en los países de Oriente Medio (sobre todo, Egipto, Líbano, Siria, Palestina e Iraq). Así pues, nuestro objetivo consiste en identificar la literatura simbólica dentro del panorama árabe contemporáneo e ilustrar muestras

¹⁰²José Antonio Pérez Rioja, *Diccionario de símbolos y mitos*, editorial Tecnos, Madrid, 1997, p.11.

¹⁰³*Ibid*, p.10.

¹⁰⁴Cristobal Acevedo Martínez, *Mito y conocimiento*, p. 456.

significativas, ejemplificando a algunos pioneros destacables en cada una de las sociedades árabes mencionadas más arriba.

Nuestra intención a través de este estudio, es intentar dar a conocer algunos de los rasgos generales que pueden ayudar a vincular las inclinaciones simbolistas y mitológicas en la literatura árabe contemporánea que adoptaron formas diferentes según las naciones y también según los autores.

A nuestro parecer, una serie de circunstancias han marcado vigorosamente el panorama literario contemporáneo común a todos los países árabes. Cada escritor se ha caracterizado por una voluntad constante de crear sus propias técnicas de expresión simbólica y algunos modos de pensamiento, por lo tanto, su sistema ideológico ha de ser percibido como espejo de la sociedad en la que vive. De esta manera también, nos resultará muy importante desvelar si las aportaciones literarias de los simbolistas árabes testimonian el gusto de su sensibilidad profunda y reflejan perfectamente la realidad de su época. Se trata de descubrir una doctrina nueva y su grado de armonía con las necesidades del mundo árabe.

En pro de complementar nuestra investigación literaria, convendría a nuestra modesta opinión introducir a una importante semilla componente de la literatura del *Mahyar*, representada evidentemente por el autor libanes “*Ŷubrān Jalīl Ŷubrān*” enfocado anteriormente en nuestro estudio, pero esta vez, lo vamos a analizar desde otro punto de vista ideológico.

Así que el propósito que nos mueve a este acercamiento es dar de conocer algunos aspectos simbólicos de su producción creativa que ha ido desarrollándose como nueva forma de expresión en la historia más rica y fecunda de la literatura árabe contemporánea. “Parece ser que el valor en la expresión literaria migratoria no sólo es debido al contacto con el Simbolismo francés, sino que a la inclinación de los escritores del *Mahyar* hacia la libertad y su revuelta contra las antiguas tradiciones en general, así que su contacto con la literatura europea a través de la cultura inglesa y americana¹⁰⁵”.

Por ello, no cabe duda alguna de que el influjo de esta tendencia literaria y su extraordinario florecimiento, sobre todo en el Oriente Medio, tiene por origen mediato la implantación de escuelas misioneras y la creación de la Universidad americana en Beirūt. Mejor dicho, entre los escritores que han hecho de esta corriente ideológica motivo de su creación literaria, algunos han tenido forzosamente conocimiento directo de la cultura occidental.

En los términos en los que se ha planteado el surgimiento de la literatura neo- árabe, a principios del siglo XX, podríamos percibir al exponente e inaugurador más radical de esta innovación ideológica encarnada en la figura de *Ŷubrān Jalīl Ŷubrān*.

¹⁰⁵Darwīš Al- Ŷundī *Al Ramziyya fi -l adab al 'arabī* (El simbolismo en la literatura árabe), p. 426.

La mayor parte de la literatura de Ŷubrān está vinculada a la nostalgia de la patria, al enfoque místico de la vida, al destino del ser humano, al ansia de la libertad, etc....De ahí que la ampliación de los temas es el reflejo psíquico de nuestro escritor de sentir el deseo de canalizar sus inquietudes y sus esperanzas y de desvelar las variaciones circunstanciales que se impusieron en su sociedad. Todo esto se halla expresado y emparejado según las necesidades ideológicas del mundo árabe, siempre cambiante y en transformación. Cabe señalar también que la diversidad de los géneros literarios que caracterizan su estilo (ensayos, cuentos, poesías...) mediante el uso del símbolo, alcanzan su máxima expresión dentro del mapa particular de la literatura neo- árabe

El interés que este autor elegido y su producción literaria puedan suscitar es inmenso en el mundo entero. (Basta con recordar que su creatividad hizo que fuera traducido a diversos idiomas).

Y al situarle entre las figuras de la *Rābiṭa al qalamiyya*, se mantiene muy singularizado su influjo y su mayor prestigio en la atmósfera literaria árabe que le hacía acreedor a figurar en tal cabecera. Por ello, entre las razones más profundas y duraderas que estimularon su éxito, citaremos su innovado afán ideológico que caldeó todo su pensamiento y porque en torno a él gira el llamado *Modernismo* que se incorporó paulatinamente y despertó eco en todo el panorama intelectual árabe. En este sentido, “se proponía salvar a la literatura árabe de la tradición y la decadencia, y convertirla en una fuerza actuante que reconstruyera la nación árabe y revitalizara la lengua y la literatura árabes, liberándolas de procedimientos caducos¹⁰⁶”.

Cabe apuntar también que la influencia del simbolismo francés en Ŷubrān proporciona casos muy interesantes y muy atractivos a través de su amplia trayectoria literaria. Así que el deseo de nuestro escritor de poner de manifiesto la originalidad de la nueva corriente, se veía favorecido por el papel intermediario de las nuevas ideas importadas de Occidente. Por eso acercándonos ya a la contextura de su creatividad literaria tan variada, constatamos que Ŷubrān pone el peso de sus obras en una tensión imaginativa en el lenguaje, sobre todo en las metáforas que usa frecuentemente. Un afán de evasión de la realidad que revitaliza a la mente literaria y la nutre de saberes humanos.

El transcurrir literario de Ŷubrān está marcado de manera palpable por el símbolo que constituye el material definitorio de sus obras. Pero nosotros nos conformamos con enfocar brevemente este componente dominante a través de los más importantes aportes ideológicos de nuestro escritor. Por lo tanto, su diván titulado *Al-Mawākib* (Los cortejos) escrito en el año 1918, se presenta como siendo una muestra viva de su acervo cultural en que se hace eco de sus

¹⁰⁶ Mayy Ziyadeh, *Llama azul: Cartas ineditas a Mayy*. Edición de Salma Haffār Al Kuzbarī y Suhayl Bushru’ī. Traducción Carmen Ruiz Bravo, Instituto Hispano- Árabe de cultura, colección de autores contemporáneos n° 11 Madrid, 1978, p. 14.

pensamientos y sus ideales. Sin embargo, esta producción es la fusión de varios temas (religión, amor, muerte...), núcleos casi comunes en toda su producción y el anhelo de los seres humanos de alcanzar esta perfección humana. Aquí, presentamos algunas estrofas poéticas traducidas por la profesora Leonor Martínez Martín, para que vayamos conociendo mejor las riquezas simbólicas experimentadas por este diván.

LA JUSTICIA

La justicia en la tierra hace llorar al demonio, si la oye,
y regocija a los muertos, si la ven.

La cárcel y la muerte son para los locos, si son débiles;
la dignidad, la adulación y la riqueza, si son fuertes.

A quien roba las flores se le insulta y escarnece
y a quien el campo roba se le enaltece y teme.

Por su acción parece quien el cuerpo mata
y nadie conoce a quien mata el alma.

No hay en la selva justicia ni castigo,
y cuando extienden los sauces su sombra sobre la tierra,
el cirpés no dice que esto sea algo contra la ley.

La justicia del hombre es nieve
que el sol derrite.

Dame la flauta y canta,
pues los cantos son la justicia de los corazones.

El sonido de la flauta perdura
cuando ya las culpas han desaparecido¹⁰⁷.

Este documento de indudable interés ideológico está perfectamente recogido en una obra puramente artística donde sobresale el Simbolismo de Yûbrân hasta en el arte. Como ya es sabido, nuestro escritor es también un distinguido pintor.

Su acervo artístico se debe en mayor parte al poeta inglés William Blake tanto en sus escritos como en sus dibujos. Así que la influencia de Blake sobre nuestro autor ha sido profunda y sella

¹⁰⁷Leonor Martínez Martín, *Antología de poesía árabe contemporánea*. Colección austral. Espasa- Calpe, Madrid, 1972, p.79.

espléndidamente las características principales de su creatividad literaria. Y de ahí que “ junta en sus Cortejos once dibujos que simbolizan a sus sentidos. Pero, sólo un núcleo especial cuyos gustos artísticos puede entender los dibujos simbólicos de Ŷubrān y sentir su belleza. No obstante, Nu‘ayma explicó algunos de ellos en su libro sobre Ŷubrān, y es allí donde descuella el mérito y la excelencia¹⁰⁸”.

Adentrándonos ahora en la aportación de más fama ŷubraní, *El profeta* que fue escrita en inglés y posteriormente traducida al árabe *Al-Nabiyy* y a más de veinte idiomas. Sin embargo, nuestro escritor llega a la cumbre de su creatividad artística con esta obra singular que incorporó un amplio repertorio de normas humanas bajo un molde meramente metafórico y simbólico.

Por la perspectiva que adoptamos para el estudio del valor ideológico, y en lo más relevante de esta obra, nos interesó otro análisis del escritor ‘Isā Al- Nā‘ūrī , acerca del concepto ideológico de *El profeta* y con todo lo que conlleva de connotaciones simbólicas: “ La obra de *El profeta* es sólo la expresión de una nostalgia desgraciada, así pues, Al- Mustafā que había estado durante doce años en la ciudad de Orfalis, esperando el retorno de su nave, para embarcarse y regresar a la isla en que naciera, es él mismo Ŷubrān que había vivido en la ciudad de Nueva York, llevando con él una nostalgia ardiente del pueblo donde había nacido: Bišarri. Y el retorno del profeta es nada más que la esperanza del alma de Ŷubrān de volver a su pueblo¹⁰⁹”.

En todo el amplio cuerpo de esta obra vamos a abordar el tema de *La belleza* que está agrupado entre otros temas variados del diván. Cabe señalar que nuestra selección ha sido puramente casual, porque al fin y al cabo, se destaca la carga imaginativa y simbólica a través de toda esta compilación literaria.

LA BELLEZA

Díjole luego un poeta: “ dinos algo de la belleza”.

Y respondió:

“- ¿Dónde buscarás la belleza y cómo podrás encontrarla, mientras no sea tu alma a la vez camino y guía?

¿Cómo podrás hablar de belleza, si ésta no teje un vestido apropiado a tus palabras?

El triste y dolorido dice: la belleza es amabilidad y dulzura, anda entre nosotros como una madre joven, ruborosa de su gloria.

El colérico dice: no, la belleza es fuerza e ímpetu, como la tempestad, que conmueve la tierra bajo nuestras cabezas.

¹⁰⁸ ‘Isā Al- Nā‘ūrī, *Adab al-mahŷar* (La literatura del exilio), Dār al ma ‘ārif, El Cairo, 1991, p. 266.

¹⁰⁹ ‘Isā Al- Nā‘ūrī, *Adab al-mahŷar* (La literatura del exilio), p. 77.

El fatigado en su tedio, dice: la belleza susurra suavemente al hablar a nuestro espíritu, ondeando su voz en la quietud de nuestra mente, como vibra la luz débil por temor de la sombra espesa.

Pero el corazón agitado dice: hemos oído a la belleza gritar a voz en cuello en las montañas, acompañada su voz de ruido de pezuñas, murmullo de alas y rugido de leones.

A medianoche dice el centinela de la ciudad: la belleza saldrá con la aurora por oriente.

Y al mediodía dicen los trabajadores y los caminantes: hemos visto a la belleza asomarse a la tierra por las ventanas de poniente.

En invierno dicen los que recogen nieve: la belleza vendrá con la primavera, saltando por los collados.

Y en verano dicen los segadores: hemos visto a la belleza danzar con las hojas del otoño, con un montón de nieve sobre sus cabellos.

Todo esto habéis oído de la belleza.

Pero en realidad, nada habéis dicho de ella, sino que habéis hablado de vuestras necesidades insatisfechas, y la belleza no es una de ellas, sino pasión y éxtasis.

La belleza no es una boca sedienta, ni una mano vacía tendida, sino un corazón ardiente y un alma arrebatada y hechizada.

No es la imagen que queréis ver, ni el himno que esperáis oír, sino que es la imagen que véis, aunque cerréis los ojos, y el himno que oís, aunque os cubráis los oídos.

No es la savia que corre por los conductos de los árboles, ni el ala pegada a las garras, sino que es jardín perennemente adornado de flores, y una cohorte de ángeles que eternamente agitan a sus alas.

Sí, hijos de Orfalis, la belleza es la vida misma, sin velos que ocultan su puro y nítido rostro.

Pero vosotros sois la vida, y vosotros sois el velo.

Belleza es la eternidad mirándose en un espejo.

Pero vosotros sois la eternidad, y vosotros sois el espejo¹¹⁰.

No obstante, Ŷubrān centró su labor en el dominio literario ideal para el ejercicio de la imaginación en su deseo por descubrir las relaciones íntimas y secretas de las cosas. De ahí que la paradoja más llamativa que surge a través de *El profeta* y a través de toda su obra literaria, es

¹¹⁰ Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, *El profeta*, trad. Maḥmud Sobḥ y Federico Corriente. Edición Silex, Madrid, 1983, pp.129-130-131.

el papel que otorga a la descripción de la naturaleza¹¹¹, hasta imponernos la sensación de una precisión visualizadora puramente simbólica.

“El amor de la naturaleza es una característica común entre los miembros de la Liga Árabe, y representa para ellos el símbolo de la belleza, la libertad y el amor. Y es su mayor inspiración y la fuente de la cual adoptan sus ejemplos y sus orientaciones¹¹²”.

La religión desempeña también un papel nada despreciable a lo largo de la trayectoria de Ŷubrān, sobre todo en la última década de su vida literaria, basándose en la actitud niezscheana reflejada en que la religión es la expresión de la fuerza vital, de la alegría del ser humano. A sabiendas que nuestro escritor había sido de educación cristiana forjada en una doctrina religiosa muy potente, y porque además la religión es para Ŷubrān el acercamiento y la unión con Dios. “Ŷubrān había sido influido por los símbolos del patrimonio cristiano, y si se concentrara más en la figura de Jesucristo, sería porque Jesucristo encarnó lo más prodigioso de los símbolos de este patrimonio¹¹³”.

No obstante, toda la fascinación y toda la devoción de Ŷubrān se polarizaron sobre Jesucristo que ocupó todo su pensamiento y se convirtió en su mayor preocupación permanente, hasta el punto de hacerle muchos retratos en varias obras suyas.

El propósito que nos mueve es dar a conocer el enfoque místico de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, así como sus símbolos religiosos que sembraron en cierto modo su visión acerca de la vida y resumieron su considerable filosofía.

A partir de las esclarecedoras incursiones yubraníes en el terreno literario, es posible detectar cómo poco a poco su enfoque ideológico y por lo tanto simbólico ganó mucho enriquecimiento de la literatura árabe. Cabe destacar también que nuestro escritor dio lugar a una estética de la visión literaria, basada en el mito y la imagen, como referencia indispensable y acompañante del símbolo en la cultura árabe contemporánea. Así pues, Ŷubrān Jalīl Ŷubrān ha sido el primer escritor árabe que adoptó esta tendencia innovadora en el mundo árabe, al producir esta chispa de originalidad artística y al abrir luego sendas para los escritores árabes influidos por su abundante vertiente literaria.

¹¹¹Sobre este tema apunta la doctora Afifa Gaith en su libro titulado: *La pensée religieuse chez Yubrān Jalīl Yubrān et Mijā'il Nu'ayma* (El pensamiento religioso en Yubrān Jalīl Yubrān y Mijā'il Nu 'ayma), Peeters Press, Leuven, 1990, p. 117 que “Ŷubrān y Nu 'ayma han amado a la naturaleza porque han visto a Dios en su belleza y sus maravillas. Ambos han sido grandes amigos y apóstoles de la naturaleza y esta amistad los ha convertido en defensores de los pájaros, las flores, los árboles, los peces y las abejas. La exaltación de esta naturaleza los ha conducido a preguntarse por qué el hombre destruye todo lo que crea y a condenar la civilización puesto que aleja al hombre de lo esencial de su vida, o sea de Dios”.

¹¹² 'Isā Al- Nā'ūrī, *Adab al-mahyar* (La literatura del exilio), p.52.

¹¹³Maḥfūz 'Isām, *Yubrān, Ṣūra šajšyya* (Ŷubrān, un retrato personal). Al mu'assasa al 'arabiyya li-l dirāsāt wa-našr, Beirūt, 1982, p.106.

En este sentido, se emparejó al esfuerzo de Ŷubrān, el de su amigo y propio biógrafo Mijā'īl Nu'ayma que supo sacar provecho en su literatura mediante del uso frecuente del símbolo. En definitiva, el afloramiento de la actividad literaria e incluso artística de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, es perceptible en la modernización literaria árabe con la adopción de nuevos géneros y nuevos modos de pensamiento.

2.3.3 Muestras de la concepción del Simbolismo en la narrativa palestina

En nuestra opinión, en el proceso de demostrar la nueva dimensión simbolista, cobrará una importancia primordial la literatura contemporánea palestina en el ejemplo vivo que hemos seleccionado y que remarca precisamente en la figura de Gassān Kanafānī Este escritor, nacido en 1936 en Acre, cursa sus estudios primarios en un colegio misional francés. Posteriormente, o sea en 1948 (el año correspondiente a la proclamación del Estado de Israel) su familia se vio obligada a emigrar y por lo tanto, vive en un campo de refugiados, situado cerca de Damasco. Y es allí, donde obtuvo su diploma de bachillerato y empezó justamente en el año 1953 su trayectoria literaria, escribiendo relatos y prosiguiendo, de este modo, sus estudios en la Facultad de Letras de la Universidad de Damasco.

En el año 1955, lleva a cabo actividades políticas y se convierte en un portavoz incansable del Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP). Esto le engendró muchos problemas y como consecuencia de ello, marcha a Kuwait y trabaja como maestro. Más tarde, el destino le llevó a Beirut donde demuestra su vocación periodística y publica en varios periódicos.

Desde julio de 1969 (o sea después de la derrota de los palestinos en junio de 1967 y el triunfo de los israelíes), este acontecimiento provocará un incremento todavía más profundo entre la élite intelectual palestina en general y en Gassān Kanafānī en especial. Así pues, ocupa el puesto de editor jefe de un periódico llamado *Al-Hadaf* (El objetivo) hasta su muerte. Y como recuerda el doctor palestino Moḥamed Abdallah Elgeadi acerca de esta dolorosa tragedia que sucedió el 8 de julio de 1972 a causa de un violento atentado: “Así, no les quedó a las fuerzas enemigas de Palestina, del hombre y de la tierra, más alternativa que eliminar físicamente a los líderes ideológicos, después de que hubieron fracasado todos los otros medios. Los enemigos de la vida quisieron que el atentado fuera más brutal para aterrar a los vacilantes, y apartarlos del movimiento de la revolución¹¹⁴”.

La intención de esta larga premisa biográfica es presentar una imagen activa y evolutiva del pensamiento nacionalista y revolucionario de Gassān Kanafānī, que demostró a lo largo de su

vida, aunque fue, desgraciadamente corta, como también sus esfuerzos y sus múltiples enfrentamientos en pro de realizar las esperanzas del pueblo palestino. Cabe señalar por lo tanto, que nuestro escritor figura entre los primeros que se dedicaron a la literatura de resistencia y lucha palestinas.

Pero antes de bosquejar el mundo literario más tenso y más expresivo de Gassān Kanafānī, nos pareció más oportuno estudiar la evolución simbólica desde la perspectiva de las primeras obras literarias palestinas. Sin embargo, nos interesó el valioso estudio que hizo la doctora Jalīda Šayj Jalīl y en el cual esboza algunos rasgos simbólicos dentro del panorama literario palestino anterior al de nuestro escritor.

Así pues, la creación de la narrativa palestina se fortaleció gracias a las traducciones y a la adaptación de la literatura europea moderna. El escritor- traductor Jalīl Baydas inaugura la línea del pensamiento literario palestino con la publicación de su narrativa en la propia revista que creó él mismo *An-Nafā'is* (Las joyas).

Posteriormente, o sea después de la primera guerra mundial, aparece una generación de pioneros encabezada principalmente por Sayf ad- Dīn al Iraāī (n. 1914) y Naŷātī Sidqī (n.1905). Pero quienes mejor han situado a Palestina en su contexto histórico mediante el uso del símbolo, han sido: Ishāq Mūsā Al- Husaynī, en primer lugar con su obra titulada *Muḍaŷirat dayāŷa* (Memorias de una gallina) escrita en el año 1943. “Así pues, la novela es la expresión artística de una etapa histórica que se sitúa entre la primera guerra mundial y el final de la segunda guerra mundial, aproximadamente, y es la etapa que sucedió al tratado de Balfour. La novela sigue la pista a los medios de hacer realidad este tratado sobre la tierra palestina y la postura de los gobernantes de aquéllo¹¹⁵”.

En segundo lugar, Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā con su novela *Surāj fi laylin ṭawīl* (Grito en una larga noche) escrita en el año 1946 pero publicada hasta 1955. “Aparentemente, la novela pertenece al realismo social, pero al leerla detenidamente, no se puede fingir negligencia de su realismo simbólico¹¹⁶”.

Estos dos escritores se distinguieron por su gran afán creativo y por su gran contribución en la modernización de la literatura simbólica palestina, que se ha producido en la segunda mitad del siglo XX, aproximadamente a partir de la derrota de 1948. Este trágico acontecimiento impuso un giro nuevo en la literatura, engendrado por supuesto, por las duras circunstancias que padeció el pueblo palestino. Cabe añadir que a pesar de que ambos escritores difieren en sus dimensiones

¹¹⁴Mohamed Abdallah Elgeādī: “Dolor y destierro en la narrativa palestina, el caso de Gassān Kanafānī”, *Revista Al Hadaf*, Madrid, 1987, p.41.

¹¹⁵Jalīda Šayj Jalīl, *Al-ramz fi adab Gassān Kanafānī* (El símbolo en la literatura de Gassān Kanafānī). Tesis doctoral presentada en la Universidad de Letras árabes de Argel en el año 1987, primera edición, Argel, marzo de 1989, p.43.

simbólicas, coinciden en la necesidad de considerar su producción literaria como pretensión de desalojar el contenido histórico de su patria herida.

Ahora bien, para completar el círculo de las importantes aportaciones en Gassān Kanafānī, es constante su atención a los problemas de su patria, bien en el marco de la penosa situación en la cual se hallaban los refugiados palestinos arrancados de su tierra, bien en la humillación y la represión que se ejercían sobre ellos.

Estos dolorosos acontecimientos encontraron un magnífico exponente en la dimensión literaria y social gassaniana y representaron los ejes fundamentales del funcionamiento de su aportación ideológica. Por ello, es conveniente mencionar la amplia y variada producción literaria de Gassān Kanafānī a lo largo de su trayectoria intelectual, y de esta manera comentar las más destacadas de ellas que interesan a nuestro estudio.

Iniciamos primero por sus cinco colecciones de cuentos titulados respectivamente: “*Mawt sarīr raqam 12*” (La muerte de la cama número 12), 1961; *Arḍ al-burtuqāl al-ḥazīn* (La tierra de los naranjos tristes), 1963 ; ‘*Alam laysa la-na* (Mundo que no es para nosotros), 1965 ; ‘*An al riḡāl wa.l-banādiq* (De hombres y fusiles), 1968 ; *Umm Sa ‘d*. Sus tres novelas fundamentales son: *Riḡāl fi-l-šams* (Hombres al sol), 1963, *Mā tabaqā lakum* (Lo que os queda) 1966 y ‘*A’id ilā Hayfa* (De vuelta a Hayfa) 1969. Gassān Kanafānī dejó también libros antológicos en torno a la cuestión palestina, como: *Adab al-muqāwama fi filistīn al muḥtalla* (Literatura de la resistencia en la Palestina ocupada) 1966, *Fi-l-adab al ṣahyunī* (Sobre literatura sionista) 1967, *Al-Adab al filisṭīnī al muqāwim taḥta –l-iḥtilāl* (La literatura palestina resistente bajo la ocupación) 1968. “La obra de Kanafānī como la de buena parte de la mayoría de los escritores palestinos actuales, es la obra de inicio volcado hacia el pasado inmediato. Ello es algo particularmente observable en sus libros de primera época. En especial los aparecidos hasta 1965-66, y en lo que han insistido críticos y analizadores. Como Ahmad Jalīfa, por ejemplo, que en un párrafo significativo se expresa así: “Lo primero que llama la atención en este mundo - el mundo artístico de Kanafānī antes de 1965- es que está arrastrado al pasado en forma terrible. Es un mundo sin sin optimismo ni alegría. El presente, no es sólo que no ofrezca compensación alguna a sus protagonistas, sino que además roba continuamente. Y el futuro es algo más que un gran agujero negro en su espiritualidad, es un absurdo espiritual. Viven de sentimientos de venganza, amargura y rabia impotente¹¹⁷”.

Al adentrarnos en los rasgos artísticos de la primera novela de nuestro escritor, titulada *Riḡāl fi-l-šams* (Hombres al sol), percibimos que Gassān Kanafānī acertó a reflejar la realidad del

¹¹⁶*Ibid*, p. 50.

¹¹⁷Pedro Martínez Montávez, Memoria y homenaje: Gassān Kanafānī, escritor y testimonio palestino, que amplió, en: Exploraciones en literatura neoárabe, Madrid, IHAC, 1977, p. 227.

tema palestino de esta etapa, trazando de este modo la situación del hombre palestino y la vida miserable a la cual se tuvo que enfrentar. La novela trata claramente el drama que sufren tres refugiados palestinos al querer pasar la frontera entre Iraq y Kuwait, de forma clandestina, y por ello se esconden en un camión - cisterna de un conductor llamado “Abū Jayzurān”, que habían por supuesto pagado para hacer estos trámites y llevarlos a través del duro sahara a otra tierra tranquila.

Estos tres personajes, ávidos de libertad y del bienestar y desesperados al mismo tiempo por el destino cruel de su pueblo, cometieron un trágico error al introducirse en la cisterna, porque desgraciadamente mueren asfixiados antes de cumplir sus deseos. Elgeādī situa la novela de Gassān Kanafānī, diciendo: “pues su obra es un medio de servir a su causa, el regreso a la tierra ocupada. Los protagonistas de *Hombres al sol* merecieron la muerte porque dejaron la patria y tomaron una dirección insensata, merecieron esta muerte horrible porque estaban dispuestos a prescindir de su identidad palestina¹¹⁸”.

No obstante, se nos presentan otras opiniones por lo que respecta a la dedicatoria simbólica de la obra. Nosotros nos hemos concentrado en recoger algunas sugerencias críticas que nos han parecido valiosas y de gran ayuda : “como apunta acertadamente Iḥsān ‘Abbās, está muy clara la intencionalidad simbólica que Kanafānī confiere a Abū Jayzurān, fácilmente identificable con el mando palestino que engañó a su pueblo conduciéndole a ciegas hacia una muerte segura¹¹⁹”.

Hacia esos mismos destinos, apuntó Jalīda Šayj Jalīl su opinión al subrayar la determinación social e histórica del molde simbólico que ha otorgado al *Sahara* (El desierto) y *Al Jazzān* (La cisterna). “El desierto ardiente transmite su fuego, con que quema la piel de los hombres, este desierto extendido sin límites, sin sombra y sin compasión, es el mundo del palestino tras el desastre, es su emigración y su destierro. Buscó en él la seguridad y la paz, la subsistencia y la estabilidad pero sólo recibió injusticia y opresión en este duro ambiente¹²⁰”.

Y más adelante, la escritora nos pone en clara evidencia el segundo símbolo parcial “cisterna”, otorgándole la dimensión simbólica de la muerte. “Y se convierte la cisterna en el refugio mortal al cual acudieron los hombres palestinos, deseosos encontrar en ella una oportunidad para salvarse de la represión de este mundo¹²¹”.

En total, *Hombres al sol* simboliza la pura realidad palestina en un momento histórico determinado que permaneció durante largo período en silencio, padeciéndolo muchas desgracias y

¹¹⁸Moḥamed Abdallah Elgeādī : “Dolor y destierro en la narrativa palestina”, p.22.

¹¹⁹M^a Luisa Prieto: “Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias; el tema palestino en la narrativa de Gassan Kanafani”. *Separata de Anaquel de Estudios árabes* (Madrid) n^o 2, 1991, p. 304.

¹²⁰Jalīda Šayj Jalīl, *Al ramz fi adab Gassān Kanafāni* (El símbolo en la literatura de Gassan Kanafani), p. 95.

¹²¹*Ibid*, p. 95.

resignándose a una humillación sin igual, sin rebelarse y sin hacer nada por desafiar al destino fatal que cobró la vida de un buen número de víctimas inocentes.

Este grito ausente y este silencio amargo, los expresó Gassān Kanafānī en el último pasaje de su conclusión diciendo: “quiso gritar. Pero no, aquello sería absurdo. Trató de completar el movimiento que había iniciado y subir hasta la cabina, pero sintió que no tenía fuerzas para ello. La cabeza le zumbaba de cansancio, iba a estrellarle. La agarró entre las manos y empezó a mesarse los cabellos como para apartar aquella idea de su mente. En vano: la idea enorme, inmensa, seguía allí firme, fija, obsesionante. Volvió la vista hacia donde había arrojado los tres cadáveres. Aquella mirada sólo sirvió para avivar aún con más vigor la idea que le atormentaba. Ya no podía guardarla por más tiempo dentro de sí y al fin fluyó de su cabeza hasta infundir movimiento a su lengua paralizada. Dejó caer los brazos a lo largo del cuerpo y con los ojos desorbitados, fijos en la oscuridad de la noche, gritó:

-¿Por qué no golpearon las paredes de la cisterna?

Giró sobre sí mismo bruscamente como si fuera a caer al suelo.

Después, en el camión, con la cabeza inclinada sobre el volante, volvió a gritar:

-¿ Por qué no golpeasteis las paredes de la cisterna? ¿por qué no llamasteis? ¿por qué?

Y toda la inmensidad del desierto como un eco repetía :

-¿Por qué no golpeasteis las paredes de la cisterna? ¿Por qué no llamasteis? ¿Por qué? ¿Por qué?
¿ Por qué?¹²²”

Lo que os queda se inclina hacia el mismo soporte que parte de la tremenda realidad social palestina, representando a una protagonista llamada Maryam como el símbolo de la caída del pueblo palestino y reflejando fielmente la gran influencia faulkneriana. Tras el desastre de 1967, la literatura gassaniana manifiesta el despertar de un nuevo vigor y una nueva actividad de su espíritu revolucionario desafiante. En este sentido, sus dos últimas obras publicadas: *De vuelta a Hayfā* y *Umm sa‘d* inauguran precisamente esta segunda etapa, donde mejor se pueden identificar los ejemplos más distinguidos del desarrollo contemporáneo del drama palestino.

Por ello, nos resultó oportuno ilustrar este punto y recoger la obra literaria de *Umm Sa‘d* como muestra característica viva de nuestro estudio.

Con este tema, nos adentramos en uno de los hilos conductores de la patria palestina, que a su vez, está representada por una anciana protagonista. Y lo que hemos realmente constatado es que este valor interpretativo es común a todos los cuerpos críticos que hemos consultado a lo largo de nuestro estudio y que accedieron a una intensa comprensión simbólica de la obra de Gassān Kanafānī.

¹²²Gassān Kanafānī, *Hombres en el sol, Lo que os queda, Umm Sa ‘d*, Traducción de María Rosa de Madariaga. Editado en Libertarias/ Prodhuñi, Madrid, 1991, p. 64.

Sin embargo, la profesora M^a Luisa Prieto subraya el esbozo de esta perspectiva, comentando lo siguiente: “ con ella traza Kanafānī el modelo de protagonista realista, el auténtico reflejo de la trayectoria histórica vivida por el hombre palestino. No se siente el lector ante un personaje imaginario sino ante una persona viva, real, que se mueve y es al mismo tiempo la madre, la mujer, el agua, la tierra...en esta novela que alcanza la cima más alta de la novela realista¹²³”. Y posteriormente, añade diciendo: “ si cabe, el simbólico personaje Umm Sa ‘d, en el que el lector no ve a una mujer concreta sino a todo el pueblo palestino en su nueva etapa revolucionaria¹²⁴”.

Y para completar el círculo de sus importantes aportaciones, en Elgeādī es constante su atención al hecho literario de Gassān Kanafānī en esta obra, en la cual se expresa del modo siguiente: “ la madre en la obra gassaniana simboliza la tierra y vence finalmente la traición y la pérdida. La imagen de la mujer- madre de Umm Sa ‘d se mezcla con la imagen de la tierra donde la madre palestina no sólo crea la generación de resistencia revolucionaria, sino que también preserva a los revolucionarios¹²⁵”.

Al cerrar este repaso de las más destacables aportaciones literarias de nuestro escritor, sería conveniente recordar que la intención final de su pensamiento era adquirir el carácter de herramienta pertinente y de alta definición revolucionaria en pro de acercarse más a las necesidades generacionales de su época. Por ello, vinculó la tendencia simbolista (se vio obligado a usar el símbolo por evitar las persecuciones gubernamentales, a las cuales se enfrentó anteriormente) en la cual alcanzó su culminación creativa y puso en clara evidencia la dinámica de su evolución literaria en el panorama contemporáneo palestino.

2.3.4 Muestras de la concepción del Simbolismo en la narrativa egipcia

Entre los precursores, es decir, entre los autores egipcios que se interesaron por el estudio de su sociedad a través de la expresión literaria, podemos incluir a numerosos y entre ellos hemos elegido a Naẓīb Maḥfūz (nacido en 1911), gran escritor y Premio Nobel de Literatura de 1988. Este autor nos atrajo más la atención y a nuestro parecer, encaja muy bien en nuestro estudio. Naẓīb Maḥfūz no dejó de buscar una aproximación cada vez más deliberada a los fenómenos sociales mediante el uso de varias ideologías y sobre todo del símbolo. Al esbozar la biografía de nuestro autor, descubrimos su talento portador de preocupaciones y de esperanzas para su patria, así como su anhelo constante de la libertad. Pertenece nuestro escritor a una generación que vivió grandes problemas sociales y tensiones bélicas; la lucha por la independencia nacional, la lucha por una democracia más profunda y arraigada en la vida

¹²³M^a Luisa Prieto: “Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias; el tema palestino en la narrativa de Gassān Kanafānī”, p. 308.

¹²⁴*Ibid*, p. 309.

política de Egipto. Su revolucionario pensamiento se manifestaba justo cuando su tierra natal se veía sacudida por diversas fuerzas políticas contrapuestas. En el año 1925, se adhirió al partido Al-Wafd que gozaba de gran prestigio entre la población egipcia, sembrando en ella el odio y la lucha contra la ocupación británica. De esta manera, se enfrentó Naʿyīb Maḥfūz a la realidad socio-política de su patria en aquél entonces e hizo de ella un modo de expresión para sus ideas. Así pues, encontró remedio para la frustración de muchos de sus sueños, intentando buscar soluciones en sus obras a las preocupaciones del hombre contemporáneo dentro de un molde puramente filosófico, fruto de la influencia ideológica extranjera. “El verdadero contacto con la literatura occidental empieza con la lectura de las novelas publicadas en el editorial *Al-Ahrām* especialmente, a partir de 1936, con literatura moderna; Naturalismo, novela analítica y las últimas aventuras novelísticas como el Expresionismo de Kafka, el Realismo psíquico de Joyce y el “time les ness” en Proust. También, lee a Huxley, D.H. Lawrence, Stendhl, Anatole France, Sartre, Camus, Tolstoi, Dostoievski, Chejov, Gorki, Shakespeare, Shaw, etc¹²⁶”.

La literatura de Naʿyīb Maḥfūz interpreta la historia del antiguo Egipto y trata de recuperar la identidad del pueblo egipcio y crear un mundo simbólico novelesco en búsqueda de la justicia, la paz, la dignidad y sobre todo la libertad.

El estudio literario de la escritora Fātima Al- Zahrā Muḥammad Sa ʿīd, en su libro *Al-Ramziyya fi adab Naʿyīb Maḥfūz* gira en torno a que las obras iniciales en su literatura se inspiraron en la historia de Egipto. “la primera etapa de la producción maḥfuziana, que es la etapa histórica, representa el nuevo Egipto con sus preocupaciones, en un marco simbólico histórico. Así pues, su primera novela titulada *Abat al-aqdar* (1939), revela este género simbólico puesto que Naʿyīb Maḥfūz intenta expresar una idea fundamental basada en que el poder en Egipto tiene que pertenecer a los hijos del pueblo¹²⁷”.

Cabe asimismo destacar la obra del escritor Sulaymān Al- Sātī, titulada *al Ramz wa l-ramziyya fi adab Naʿyīb Maḥfūz* y que revela algunos aspectos en cuanto a las incursiones maḥfuzianas en el terreno literario, donde dice: “así pues, la nueva etapa literaria de Maḥfūz después de aquélla dura, impone su tema de enfrentamiento con todo lo que conlleva de sufrimiento. Adoptó su pensamiento una posición firme en la elaboración realista y en esta nueva transición, Maḥfuz comentó diciendo que alcanzó en ella el pensamiento además de la realidad. Por lo tanto, adoptó un carácter realista- simbolista¹²⁸”.

¹²⁵Moḥamed Abdallah Elgeādī : “Dolor y destierro en la narrativa palestina”, p. 33.

¹²⁶*Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*: El mundo de Naʿyīb Maḥfūz. Madrid, 1989: sinopsis biográfica, por Muḥammad Abū Elata, p. 14.

¹²⁷Fātima Al- Zahrā Muḥammad Sa ʿīd, *Al Ramziyya fi adab Naʿyīb Maḥfūz* (El simbolismo en (la literatura de Naʿyīb Maḥfūz), Al Muʿassasa al ʿ arabiya li-l dirasāt wa-n- naṣr, Beirūt, 1981, p.11.

¹²⁸Al- Sātī Sulaymān, *Al ramz wa l-ramziyya fi adab Naʿyīb Maḥfūz* (El símbolo y el simbolismo en la literatura de Naʿyīb Maḥfūz), Al-Kuwayt, 1976, p.184.

A la luz de estas aclaraciones, sería oportuno mencionar, aunque de manera breve, las más importantes obras creativas que vinculaban las concepciones del simbolismo en la narrativa mahfuziana. “ La escuela de Maḥfūz reúne inclinaciones simbolistas *Hijos de nuestro barrio, El ladrón y los perros, El camino*- con el Realismo, el Naturalismo y el Romanticismo, aunque prevalece- ante todo- un claro sentido de realismo crítico¹²⁹”.

Así pues, la obra narrativa de Naḥīb Maḥfūz ha operado bajo el signo de dos etapas: el período anterior a la revolución egipcia de 1952, donde nos encontramos concretamente ante novelas de tonos históricos. Y el período posterior a la revolución, donde los temas tratados adoptan un nuevo giro y pasan por el redescubrimiento de la identidad perdida y la conciencia común junto a la exaltación de los derechos del nuevo hombre egipcio. Y como lo hemos adelantado ya en las líneas anteriores, su primera obra maestra titulada *Awlād ḥāratinā* (Hijos de nuestro barrio) publicada en 1959, inaugura especialmente su ensanchamiento en el género simbolista, basándose no sólo en las preocupaciones sociales sino en las ideológicas y psíquicas también. “Esta obra se desliza más hacia el mundo del símbolo y hacia significados mucho más hondos y humanos, aun sin dejar de lado sus habituales fórmulas realistas¹³⁰”. En este aspecto, Naḥīb Maḥfūz supo representar a través del barrio cairota los valores simbólicos de la realidad humana en todas sus diversas dimensiones y dentro de su marco social, como las historias de vecindad, de amistad, de amor, de patriotismo...etc. Por lo tanto, casi todos los protagonistas que presenta en su obra encuentran ante la lucha cotidiana entre el bien y el mal y se enfrentan a la justicia y a los poderes dominantes para realizar sus esperanzas.

Por ello, *Awlād ḥāratinā* como la califica la profesora Nada Tomiche “ es un acontecimiento literario explosivo, una historia de la humanidad publicada bajo una forma simbólica. Los medios musulmanes hostiles se oponen a la publicación¹³¹”. Lo que nos explica justamente por qué tardó la novela en salir en un único volumen hasta el año 1965.

En la misma línea reflexiva, se presenta la obra *Al-liṣ wa l-qilāb* (El ladrón y los perros) editada en 1961 y que vino otra vez más a comprobar el amplio pensamiento ideológico de Naḥīb Maḥfūz, partiendo siempre de una perspectiva humana.

El protagonista de esta obra tuvo que enfrentarse solo a varias traiciones por parte de su sociedad, de tal modo que se convirtió en un símbolo social revolucionario, en justiciero y perseguidor de los traidores con el objetivo de vengarse. Pero desgraciadamente, el protagonista fracasa y su final es la muerte. “En cuanto a la simbología se observa que los elementos

¹²⁹ Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid: El mundo de Naḥīb Maḥfūz: sinopsis biográfica p.21.

¹³⁰ *Ibid*, significado de la visión filosófica en la trayectoria de Naḥīb Maḥfūz, por Hassan Attia p.123.

¹³¹ Nada Tomiche: “Naḥīb Maḥfūz et l'éclatement du roman arabe après 1967” (Naḥīb Maḥfūz y el estallido de la novela árabe después del año 1967). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*. Numéros 15-16 2 ° semestre. Aix- en- Provence, 1973, p.346.

concuerdan con el ambiente en que se desarrollan los acontecimientos de la obra, especialmente con el lugar y el tiempo. Estos dos elementos están representados, a su vez, por el cementerio y la palmera, respectivamente. Esta significa el pasado, un pasado tierno, el de los buenos recuerdos de la infancia y los de su primer amor, es decir la nostalgia y, a la vez, la soledad. “Me enseñaste cómo amar al libro y me discutías como si fuera rival tuyo. Estaba entre tus seguidores que te escuchaban junto a la palmera, en cuyas mismas raíces brotó la historia de mi amor. El tiempo mismo se hallaba entre los que escuchaban...”

Sin embargo, no recuerdas aquel tiempo alrededor de la palmera, una vez que hubo pasado y que la sangre, las balas y la locura se pasaron entre el tiempo y tú¹³²”.

Posteriormente, se dieron a conocer varios e interesantes éxitos novelísticos mahfuzianos, tal como: *At-Tarīq* (El camino) 1964, *Tartara fawqa an-nīl* (Charla sobre el Nilo) 1965, *Miramar* 1966, revela la pujante realidad social de Egipto. En esta novela, aparece la figura de una joven campesina egipcia llamada “Zahra” y es justamente ella la que simboliza a su propia patria.

Cabe señalar que estas obras configuran sin lugar a dudas, una visión histórica y social de la vida egipcia, todas sucumben al uso de las vinculaciones simbólicas y conllevan connotaciones filosóficas (tal como el problema de la muerte: factor común a lo largo de su trayectoria narrativa). “Como es habitual en la mayor parte de la obra de Maḥfūz, desde los años 1960 hasta hoy, el concepto real va parejo con el significado simbólico y se entrecruzan las dimensiones narrativas con las filosóficas. Se trata en cambio, de un cruce de niveles estructurales donde el nivel realista confiere al simbólico una existencia viva que lo aleja de la frialdad de la mera teoría¹³³”.

La obra de Naḥīb Maḥfūz culmina con su *Trilogía* que es, el reflejo de la vida cotidiana y un ejemplo único y logrado de lo que puede expresar la literatura árabe contemporánea.

En suma, Naḥīb Maḥfūz conserva el sello de los grandes maestros de la literatura árabe contemporánea, por desvelar el misterio de la vida egipcia mediante el uso de técnicas ideológicas. Parecen latir en sus obras narrativas las nuevas orientaciones literarias dentro del ambiente intelectual que respiran los grupos generacionales del Modernismo árabe. De ahí que su mayor esfuerzo ideológico esté encaminado a definir las formas del cambio literario, de acuerdo con la evolución de las normas y valores sociales.

¹³²*Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* : El mundo de Naḥīb Maḥfūz : lectura crítica de El ladrón y los perros, comentario y traducción por Khaled Salem, p. 168. Los dos fragmentos traducidos pertenecen respectivamente a las pp 124-152-153 de la obra original en árabe.

¹³³ *Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*: El mundo de Naḥīb Maḥfūz: significado de la visión filosófica en la trayectoria de Naḥīb Maḥfūz , por Ḥassan Attia, pp 138-139.

2.3.5 Muestras de la temática mitológica en la literatura árabe contemporánea

En las páginas siguientes, nos propondremos bosquejar uno de los aportes más propios y más expresivos de la literatura contemporánea: el aporte mítico. Mircea Eliade dice acerca del tema: “sería difícil encontrar una definición de mito que fuera aceptada por todos los eruditos y que al mismo tiempo fuera accesible a los no especialistas. Por lo demás, ¿acaso es posible encontrar una definición única capaz de abarcar todos los tipos y funciones de los mitos en todas las sociedades, arcaicas y tradicionales? El mito es una realidad cultural extremadamente compleja, que puede abordarse e interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias¹³⁴”. Y por esta razón justamente, “han sido numerosos los autores que a lo largo de los siglos han ido ampliando y modificando esta acepción aunque hasta el Romanticismo no se realizarán estudios serios sobre el mito de los que se originaron teorías que, a pesar de su indudable importancia, permanecieron en un principio ensombrecidas por surgir en una época dominada por un racionalismo positivista que creía firmemente en la idea de un progreso continuado de la humanidad, lo cual indujo a valorar las sociedades tradicionales como primitivas, enmarcándolas en lo que puede denominarse la etapa infantil dentro del proceso evolutivo de las civilizaciones¹³⁵”.

La temática mitológica alcanzó su máximo exponente en la época contemporánea cuando se centró la función de la mitología en investigar y explicar los mitos y los relatos referentes a las experiencias religiosas y científicas de la humanidad en épocas primitivas. El resultado fue un rebrotar de la poesía como no se había visto anteriormente, y se propagó a todos los confines del mundo, y no tardó en llegar al mundo árabe, induciendo a varios poetas de auténtica vocación a una busca de modos de expresión nuevos. Por ello, esta innovación cultural constituyó una de las experiencias formativas para los poetas árabes de los grupos generacionales de los años cincuenta y sesenta *Ŷil al-jamsīnāt* y *Ŷil al-sittīnāt* aproximadamente después de la Segunda Guerra Mundial y el establecimiento del Estado de Israel.

En este contexto, el profesor Pedro Martínez Montávez apunta lo siguiente: “ El lector atento de poesía árabe contemporánea- es decir, la escrita por poetas jóvenes renovadores a partir concretamente de 1947, quedará en verdad sorprendido por el destacado papel que los mitos juegan en ella. En un sentido fundamental, parece claro que poesía y mito deberían ir siempre íntimamente unidos, y es difícil que sin mitos se produzca una auténtica poesía¹³⁶”.

¹³⁴Mircea Eliade, *Mito y realidad*, traducción de Luis Gil. Editorial Labor, Barcelona, 1991, p.12.

¹³⁵María Luisa Prieto: “Referencias mitológicas y perfil heroico del protagonista en *As-safīna* (El barco)” de Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā. *Boletín de la asociación española de Orientalistas* (BAEO). Madrid, 1990, p. 251.

¹³⁶Pedro Martínez Montávez, *Exploraciones en literatura neoárabe: (Viejos mitos mediterráneos en la joven poesía árabe)* p.255.

Ahora bien, nos interesaría adentrarnos en el estudio de la problemática mítica innovadora desde una perspectiva general de la literatura árabe contemporánea. Cabe señalar, como nota informativa, que el mito se expresa en la lengua árabe con el término *Ustura*. Por ello, hemos mencionado a algunos poetas árabes, porque creemos que el campo poético fue muy fértil y triunfó dentro de la mitología en la literatura árabe contemporánea ya que los poetas usaron el mito como puro producto cultural y como configuración de su propia visión de las cosas.

En este sentido más amplio si bien exclusivamente estético, el aspecto mitológico se encontró con características semejantes entre los muchos poetas árabes que lo usaron como uno de los principales elementos constituyentes del poema. Por ello, cabe recordar a algunos de los pioneros que mejor contribuyeron a definir la conciencia mitológica en sus obras y que apuntaron síntomas que luego han de reconocerse como esenciales en el nuevo movimiento artístico. Entresacamos al gran maestro egipcio Tawfīq Al Ḥakīm que inauguró el teatro en lengua árabe, recurriendo a los mitos griegos, resucitando de este modo el famoso mito de Edipo, a quién concedió una especial atención en su obra dramática. También, “Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā, autor nacido en Palestina y asentado en Iraq desde 1948, cuya obra literaria le sitúa por méritos propios en un lugar destacado dentro de la literatura árabe contemporánea, considera que toda buena novela debe operar en dos niveles: el real y el mítico. El éxito del autor radicará en su capacidad de fusionar ambos niveles de forma convincente. Es observable que su fascinación por los mitos, que introduce a lo largo de su obra poética, se hace extensiva a su prosa narrativa¹³⁷”.

Mejor sería mencionar algunos pasajes de su novela titulada *As-safīna* (El barco), novela que adquiere una mayor y concentrada presencia mítica griega.

“... Pensaba que volvería a Bagdad y te esperaría. Penélope y Ulises¹³⁸.”

“Ulises fue mucho mejor marinero y viajero que ninguno de nosotros. Pero también él huía para alcanzar por fin un lugar donde pudiera plantar sus pies en tierra firme y decir: “ésta es mi tierra”. Y cuando más necesitaba descansar, después de las fatigas y las penalidades de su viaje ¿ no le puso la encantadora Calipso en la disyuntiva de quedarse con ella en la isla para siempre, como un Dios, o volver a su patria como un simple mortal? Rechazó la inmortalidad y eligió volver a su casa¹³⁹”.

¹³⁷ María Luisa Prieto: “Referencias mitológicas y perfil heroico del protagonista en “As-safīna (El barco)” p. 252.

¹³⁸ *Ibid*, p. 253.

¹³⁹ *Ibid*, p. 254.

El poeta siro-libanés ‘Ali Aḥmad Sa ‘īd, conocido como Adonis (nacido en 1930), que carga su poesía de resonancias míticas, tal como se presenta en su poema sobre el mito griego de Odiseo, es calificado por el profesor Pedro Martínez Montávez de ser “un supremo modelo de búsqueda angustiada y azarosa - pero también finalmente esperanzada-¹⁴⁰”.

Aun cuando retornes,
odiseo.

Aun cuando te opriman las distancias,
y la ruta se encienda
en tu desconsolado rostro
o en tu temor amigo.

Seguirás siendo historia de andadura.
Seguirás habitando una tierra sin tiempo,
viviendo en una tierra sin retorno.

Busco a Odiseo.
Porque tal vez me alce sus días como escala.
Porque tal vez declare lo que ignoran las olas.

Cuando Paris despierta,
una mariposa vuela por los jardines de la noche
perseguida por Ulises.
A través de las galerías, hasta Menfis.

Enamorado ruedo, como piedras,
pero luciente,
por las tinieblas del infierno.

Tengo una cita con las adivinas
sobre el lecho del viejo dios.
Mis palabras son viento que sacude la vida.

¹⁴⁰Pedro Martínez Montávez, *Exploraciones en literatura neoárabe: (Viejos mitos mediterráneos en la joven poesía Árabe)*, p. 258.

Y mis cantos centella.

Porque yo soy la lengua de un dios que viene.

Soy el brujo del polvo¹⁴¹”.

Enfocando ahora rigurosamente la mitología de la poesía en lengua árabe, vemos cómo su voluntad de ser creativa, su anhelo de renovación se manifiestan particularmente intensos y acelerados en una área geográfica del mundo árabe que aún no hemos comentado: Iraq. Así pues, Badr Šākīr As- Sayyāb (1926-1964) y ‘Abd Al-Wahhāb Al- Bayātī (nacido en 1926), son dos de sus mejores representantes...Sus obras tienen en cuenta la necesidad de considerar todo sistema mitológico en sus circunstancias y condicionamientos socio-históricos, porque sólo a base del conocimiento de este punto de partida socio-histórico es posible comprender la razón de ser del pensamiento de un autor determinado.

Empezando por lo más visible de la intensa y fecunda literatura de As- Sayyāb, notamos que es él “quien inaugura la visión global del nuevo poema árabe, entrelazando imágenes y pensamientos en una unidad superadora de la valoración retórica de los versos aislados. Y aún más, de sus poemas surge la construcción de un mundo mítico con hondas raíces telúricas y culturales, característica que habrá de ser definitoria de buena parte de la poesía árabe contemporánea¹⁴²”.

Pero, el poeta más profundamente alcanzado por esta extremosidad radical de tono mítico, es sin duda alguna el poeta iraquí ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, que hemos elegido intencionadamente como objeto de nuestro estudio. Considerado como uno de los prestigiosos constructores de un altar nuevo en la literatura árabe contemporánea y nacido en Bagdad el año 1926, supo armonizar perfectamente su talento renovador con la realidad histórica desgarrada de su país que le obligó a experimentar muchos destierros y hundirse en un mundo oscuro de soledad¹⁴³. En suma, ha sido uno de los promotores del movimiento artístico iraquí por la grandeza de sus hallazgos ideológicos y creativos. Cabe añadir también que ha sido traducido a varias lenguas: francés, inglés, alemán, búlgaro, polaco...

¹⁴¹*Ibid*, pp 258-259.

¹⁴²Federico Arbós Ayuso, *Mito y símbolo en la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī*, (Estudio y antología). Ediciones Endymión, Madrid, 1996, pp 22- 23.

¹⁴³Sobre este punto, se expresa al- Bayati en *Mi experiencia poética*, Editorial Cant Arabia, Madrid, 1986. Traducción de Carmen Ruiz Bravo, p. 34 que “el destierro y la soledad que experimenta el artista mientras recorre el mundo lejos de su tierra significan que el poeta afronta la pérdida de su libertad y que encara su muerte a cada nuevo exilio”.

Por ello, vamos a esbozar en las páginas que siguen a continuación una muestra de sus resonancias míticas que dejaron huellas profundas en todo el panorama literario árabe en general y el iraquí en especial.

Desde esta perspectiva, nos adentramos en la consideración poética de Al-Bayātī, centrándonos en la aportación de “Federico Arbós Ayuso¹⁴⁴”. Cabe señalar que este reciente análisis, publicado en el año 1996, y titulado *Mito y símbolo en la poesía de Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī* nos facilitó la consulta directa tanto en lo que se refiere a la esencia de la producción literaria de Al-Bayati y nos sirvió de marco a la comprensión de sus poemas traducidos al castellano, como en lo que atañe a muchas cuestiones ideológicas que nos resultaban al principio un poco confusas.

Así pues, y a pesar de la inclinación de Al-Bayātī a explorar los materiales míticos, el poeta se refugia también en la fuente simbolista imaginativa que tiene en realidad dimensiones mucho más profundas de lo que pensamos y que madura el arte de su visión poética. Por ello, “al leer la poesía de Al-Bayātī nos sorprenden una serie de símbolos que no son familiares a la lengua árabe. Nos parece sentir entonces que el poeta nos presenta alguno de los famosos párrafos de la poesía de Al- Mutanabbi” o de otra de las grandes figuras de los clásicos. Asimismo, procurará emplear la lengua dialectal con alguna modificación para adaptarla a su obra. Otras veces, aprovechará el léxico de algún poeta europeo e incluso puede llegar a ensamblar todas estas características en un solo poema. De esta forma, se orientaliza y se occidentaliza entre lo arcaico y lo moderno y, en consecuencia, obtiene nuestro autor un método propio en el símbolo y el signo¹⁴⁵”.

Al-Bayātī, con algunos de sus compañeros de la generación de los cincuenta, fue parte importantísima de la corriente renovadora y las aspiraciones creativas dentro del tenso panorama literario árabe.

Sin embargo, a finales de la segunda guerra mundial, la poesía árabe se despierta y se inspira en todo lo que está abierto sobre el mundo, anhelando metamorfosis en los albores de este siglo, y presentando una existencia independiente basada en *Al- šī'r al ħurr* (El verso libre). Por lo tanto, “la primera reacción que halló el movimiento del verso libre cuando brotó en el Iraq por primera

¹⁴⁴Federico Arbós Ayuso, (nacido en 1946) es doctor en filología semítica por la universidad Complutense de Madrid. Tradujo muchas obras de A Al-Bayātī, dedicando casi todas sus investigaciones al esbozo ideológico de este poeta iraquí. Cabe señalar sus esfuerzos en : Introducción a la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī (Apéndice: Antología poética). Memoria de Licenciatura. Universidad Complutense de Madrid. Departamento de Arabe e Islam. Junio 1969. Y más tarde, *La Uṣṭūra en la poesía de iraquí contemporánea: el caso de Al-Bayati*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Estudios Arabes e Islamicos. Noviembre 1991.

¹⁴⁵*Seminario de Literatura y Pensamiento Arabes Modernos*, Literatura iraquí contemporánea. Prólogo y nota preliminar de Pedro Martínez Montávez. Instituto Hispano-Arabe de cultura. Serie “Antologías nacionales”. Ibrahim As- Samarra’i, *La lengua del símbolo y el signo*, p. 335.

vez fue de retraimiento y repulsa: literatos y público lo dispensaron una acogida hostil y se negaron a aceptarlo por considerarlo como una innovación que tenía el funesto propósito de acabar con la poesía árabe¹⁴⁶”.

Pero en realidad, el verso libre fue de hecho un importante estallido ideológico que reflejaba perfectamente las preocupaciones socio-políticas del poeta árabe en relación a las necesidades de la época. Este nuevo grito permitió desahogarse de la opresión y la tensión mesopotámicas en el ámbito general de la literatura contemporánea árabe.

De la primera década de la producción poética de Al-Bayātī, entresacamos su visión de rebelde, sobre todo en su diván titulado *Abāriq muhaššama* (Vasos rotos) 1954. Era en cierto modo una rebeldía metafísica en búsqueda de una forma poética que superaba la realidad entristecedora de su país. En efecto, el propio poeta aclara en su autobiografía *Taḡribatī aš-ši ‘riyya* (Mi experiencia poética): “ podemos considerar que la rebeldía es un primer eslabón dentro del proceso revolucionario, por lo que respecta al individuo o la sociedad, pero la rebeldía no será lógica ni humana si no la completa la revolución. Un rebelde sin revolución parece un payaso que salta lejos del suelo, contra la ley de la gravedad, pero al que la tierra atrae hasta quebrar sus fuerzas sin provecho alguno¹⁴⁷”.

Desde la misma perspectiva, Federico Arbós argumenta también que “como el mismo Al-Bayati afirma, en Vasos rotos está tratando de fundir tres tipos de experiencia: una experiencia personal concreta, una experiencia existencial más amplia de hombre en el mundo y una experiencia social de ciudadano que sufre la situación precisa de su país y su época¹⁴⁸”.

“*Vasos rotos*” se convierte así en un diván que ilustra, más allá de una escritura concreta, una búsqueda expresiva que da lugar a una renovación absoluta del lenguaje poético mítico, edificado sobre el pensamiento existencialista del dramaturgo y escritor francés Albert Camus¹⁴⁹ (1913-1960), considerado como el principal en introducir este movimiento ideológico en Francia.

En este sentido, aparece el mito de *Sísifo* en un poema de este diván bayatí titulado “En el exilio”, como lo desarrolló anteriormente Albert Camus en su ensayo teórico sobre el absurdo *Le mythe de Sysiphe* (El mito de Sísifo) e inició la idea de la primera obra teatral camusiana:

En vano intentamos huir, nosotros los muertos,
de las garras de esta fiera tenaz,

¹⁴⁶*Ibid*, Nāzik Al- Malā ‘ika, p. 322.

¹⁴⁷ Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, *Mi experiencia poética*, p. 35.

¹⁴⁸ Federico Arbós Ayuso, Mito y símbolo en la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, p. 37.

¹⁴⁹ Cabe mencionar también como nota informativa que Albert Camus, este famoso escritor francés fue galardonado por el premio Nobel de Literatura en el año 1957.

de la soledad del exilio lejano.
Hasta el valle hace rodar la pesada roca
el esclavo: Sísifo renaciendo de nuevo
en la imagen del proscrito, del desterrado¹⁵⁰.

Así pues, la visión rebelde de Al-Bayātī trató la preocupación considerablemente extendida del poeta en profundizar en la esencia de su pensamiento, implicado en los grandes problemas del mundo exterior para armonizarlo con su universo interior.

Adentrándonos ahora en la vertiente mitológica del poeta que se hizo más densa y acelerada en la década de los sesenta, deducimos que este fenómeno poético llegó a alcanzar una profundidad y un vigor entre diversas visiones míticas mesopotámicas, mediterráneas y griegas. Por lo que el territorio de la mitología se transforma en una sucesión de poemas por Al-Bayātī y una interpretación válida y profunda para la expresión de sus valores ideológicos más significativos; ya que pudiera ser también la clave principal de toda la línea general de su amplio material lingüístico.

Por ello, conviene fijar la atención en sus dos poemarios titulados *Allaḏī ya 'tī wa lā ya' tī* (El que viene y no viene) publicado en 1966 y *Al-Mawt fī l- ḥayāt* (La muerte en la vida) publicado en 1968, que reflejaron perfectamente los núcleos míticos y el hilo de la historia.

Sin embargo, Al-Bayātī se propuso crear aquí una expresión independiente de su rica herencia cultural y por consiguiente, adoptó su lenguaje poético de los mitos ancestrales de su tierra natal. “ Los mitos mesopotámicos que invaden los poemas de esta dilogía son primordialmente el del acadio Tāmmūz- el sumerio Dumuzi, dios de la vegetación y la primavera-, un mito de muerte y resurrección, y el de la acadia Ishtar - la sumeria Inanna, la fenicia Astaré-, diosa del amor y la fertilidad, englobados ambos por el gran conjunto mítico del Poema de Gilgamesh. En la médula central de estos textos, lo significativo es que Al-Bayātī aborda una interpretación abierta del mito, incrustando sus valores universales e intemporales en un fondo histórico y de experiencia vital¹⁵¹”.

En este contexto, cabe mencionar la antigua historia de Iraq, con el objetivo de confirmar lo mencionado anteriormente y de lo cual nuestro poeta sacó provecho y forjó como base importante a lo largo de su trayectoria ideológica: Iraq constituye una encrucijada de civilizaciones tan brillantes como las de los sumerios, los babilonios y los asirios.

Así pues, la poesía de Al-Bayātī cobija un cúmulo de mitos que aclaran su dimensión poética y la influencia que tiene en su vida. Por lo tanto, parece que la epopeya de Gilgamesh no

¹⁵⁰Federico Arbós Ayuso, Mito y símbolo en la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī , p. 40.

¹⁵¹*Ibid*, pp 77-78.

sólo constituye una manifestación de las creencias sumerias sino reviste una importancia histórica y refleja la civilización iraquí. Igual mérito posee el Eufrates¹⁵² el famoso río mítico iraquí que se repite frecuentemente en la poesía de Al-Bayātī. Tenemos que aludir asimismo a los dos mitos mesopotámicos Ishtar - Tāmmūz que se distinguen por su carácter reiterativo e incluso obsesivo a lo largo de toda la obra poética de Al-Bayātī (cabe señalar la plegaria que dedica nuestro poeta a Ishtar, considerada como la primera divinidad femenina).

Esta peculiar corporización lingüística de nuestro poeta contemporáneo iraquí convirtió estos mitos en una fuente histórica de gran valor y de primordial importancia, y es lo que vamos a revelar justamente a través de dos distintas muestras sacadas de los dos poemarios mencionados más arriba. En este contexto, hemos elegido *Retorno de Babilonia*, como poema que representa fielmente, a nuestro entender su diván (El que viene y no viene) por su densa carga mítica.

RETORNO DE BABILONIA

A los pies del tiempo, Babilonia espera
la resurrección.
¡Ah, Ishtar, levántate y llena los vasos!
Moja los labios de este león herido.
Levántate a velar con los chacales
y los gemidos del viento.
Haz caer la lluvia en estas ruinas tristes,
Mas Ishtar sigue con las manos cortadas
sobre el muro:
El polvo, el silencio y la hierba cubren su rostro,
muda piedra de los restos desolados.
Vuelve Ishtar, a la leyenda como espiga o sol sin mediodía,
cual mujer de humo, vasija rota.
Porque- ¡ ay, amada! - Tammuz no tornará a la vida.
Babilonia sin bálsamos, viáticos ni destino,
bajo la bóveda de la noche
viste un sudario de cenizas,
¡Ishtar! Grité a las piedras
que me respondieron como un eco:

¹⁵² *Eufrates*, en árabe (Al- Furāt), considerado junto *al Tigris* (Diýla) como los dos principales ríos que favorecen el desarrollo económico de Iraq.

¡Ishtar, Ishtar!
Y al fin cayó la lluvia
y agrietáronse las paredes
tras la luna hundida en los escombros¹⁵³.

No obstante, nuestro poeta reconoce lo siguiente acerca de su diván *La muerte en la vida*: “Yo lo considero como una de mis más importantes obras poéticas, porque creo que en él he realizado algo de lo que ansiaba realizar. Mediante el símbolo personal y colectivo, mediante el mito y los personajes antiguos y modernos, y mediante la idea de revolución, que es: pasar a través de la muerte, y a través de la idea de la unidad del tiempo y la muerte en el amor, expresé los años de terror, destierro y espera que ha vivido la humanidad, en general, y la nación árabe en particular¹⁵⁴”.

Lo que nos propone Al-Bayātī en este poemario, es un esbozo autobiográfico de una figura cultural antigua, representada por el poeta persa Omar Al-Jayyām, y abordando al mismo tiempo, el personaje más importante de este diván, en el símbolo femenino de Aixa. Esta mujer que cautivó el corazón de Omar Al- Jayyām, convirtiéndose de esta manera en el símbolo eterno del amor. Por ello, nuestro poeta le dedica un poema titulado *Marḡiya ilā ‘A’iša* (Elegía a Aixa) que nos llamó mucho la atención por la inmensa carga mítica que lleva. A continuación, presentamos algunos fragmentos de este poema para aclararnos la visión sobre la representación mito- poética de esta palpable figura femenina.

ELEGÍA A AIXA

Como galeno muere el pastor:
la misma muerte, esperando.
Devora el disco del sol Orfeo.
Llora sobre el Eufrates Astarté,
buscando en sus aguas un anillo perdido
y una canción que muere y plañe por Tammuz¹⁵⁵.

¹⁵³Federico Arbós Ayuso, Mito y símbolo en la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, pp. 225- 226.

¹⁵⁴‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, *Mi experiencia poética*, p. 53.

¹⁵⁵Federico Arbós Ayuso, Mito y símbolo en la poesía de ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī , p. 231.

Nuestro poeta Al-Bayātī, sigue formulándonos en los últimos versos los hallazgos históricos de esta Elegía, poniendo en duda la resurrección de Aixa. “ Para resurgir de nuevo, bajo las más diversas reencarnaciones: sauce, mariposa o paloma- la mariposa de la inmortalidad de los cultos funerarios egipcios, la paloma del diluvio-; princesa babilónica o esclava griega; reina, hechichera y adivina. Alzándose, como el ave Fénix, de entre sus propias cenizas: Ofelia y Shehrezad al mismo tiempo, encarnada una y otra vez en Ishtar, la diosa de la fertilidad que recoge en su regazo de espigas al amante perdido, el último aliento del héroe¹⁵⁶”.

Solo, busco en Babilonia la morada de los muertos.
Solo entre las ruinas del Eufrates
hablo a las nubes,
socavo la tierra,
desesperado grito desde la tumba de mi espera.
Grito. Repito al sauce
lo que la adivina dijo:
Aixa ha vuelto a su lejana tierra.
Que el poema la lllore
y el viento y la ceniza y la paloma.
Que la lloren la nube,
el sacerdote del templo, las estrellas y el Eufrates.
En el lecho de la muerte
te he reclinado, ah, Ishtar,
he llorado en Babilonia hasta derrumbar los muros!
Mas qué puedo esperar, ah Fénix
que has vuelto al Eufrates
como una ola virgen,
como un hogar apagado en el frío,
como una puerta que el viento no cierra¹⁵⁷.

Cabe señalar también la valiosa creación artística y la fertilidad mítica a través de las cuales Al-Bayātī presenta un serie de símbolos revolucionarios de varias épocas y distintas culturas, tal como: Abū- Firās Al- Hamadānī, Al- Mutanabbī, Guevara, Hamlet, Picasso, Albert Camus, Nāzim Hikmet, Federico García Lorca....

¹⁵⁶*Ibid*, p. 85.

¹⁵⁷*Ibid*, pp 232-233.

Al-Bayātī nos proporciona una aclaración sobre la abundancia de esta singularización literaria, comentándonos lo siguiente: “ intenté presentar al “heroe modélico” de esta época y de todas las épocas en su actitud definitiva, y adentrarme en los sentimientos de estas personalidades en las más profundas situaciones de su existir, y expresar lo finito y lo infinito, y la prueba social y existencial que ellos afrontaron, superando lo que es, en dirección de lo que será. Por eso estos poemas adoptaron un nuevo horizonte que los hace renacer a medida que el tiempo avanza¹⁵⁸”.

En la andadura poética bayatí de la década de los setenta, nos atrajo mucho la elaboración de un libro titulado *Sīra ḡātiyya li-sāriq an-nār* (Autobiografía del ladrón de fuego) editado en Bagdad en 1974. En esta obra se reviste una máscara puramente metafórica de su propia experiencia personal (destierros, persecuciones..), es la interpretación poética que hizo Al-Bayātī sobre los acontecimientos españoles, durante su estancia en España a finales de la dictadura. En este libro, dedicó sus temas españoles a Picasso y Lorca...En definitiva, esta nueva visión le permitió iniciar un hallazgo ideológico para el renacer del mito griego de “Prometeo”. Al-Bayātī convirtió de este modo, todas las figuras de su obra en rostros prometeicos revolucionarios. Y como argumenta el profesor Federico Arbós “rara vez con su nombre, Prometeo, aunque frecuentemente bajo el epíteto de “Ladrón de fuego”, el poeta recupera este mito liberador como representación de la rebeldía humana frente al destino y la injusticia, tanto en este libro como en otras obras suyas, identificándolo también- en este poema concretamente - con la figura del creador insobornable e innovador frente a los escritores que pastan en el pesebre del poder y en la tradición anquilosada¹⁵⁹”.

Por eso vemos lo que dice en algunos fragmentos de su poema titulado *Autobiografía del ladrón de fuego* de igual modo que la obra poética.

Por todas las tabernas y todos los destierros
he buscado el rostro que el ladrón de fuego poético
traía desde los santuarios del hombre y los dioses.
He buscado a la princesa exiliada, tras suyos rojos cabellos.
Corríamos jadeantes por la ciudad de la infancia templos zocos:
A su salud brindando siempre.
En sus jaulas los eunucos componían loas
a reyes y lacayos,
mientras musgo y piojos medraban en sus versos.

¹⁵⁸ Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, *Mi experiencia poética*, pp 50- 51.

¹⁵⁹ ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, *Autobiografía del ladrón del fuego seguida del Libro del mar*. Traducción y prólogo de Federico Arbós Ayuso. Ediciones Endymión, Madrid, 1991. Nota del propio traductor en p.49

Y nosotros tras la cabellera de la princesa,
domábamos potros en las estepas de Oriente¹⁶⁰.

Por ello, al cerrar nuestro repaso de las más destacables aportaciones sobre la interpretación mítico-legendaria de nuestro poeta iraquí, es oportuno recordar la profundísima influencia que tuvo en el pensamiento y en la cultura árabe. Su poesía inició una nueva era ideológica y asumió la importancia de una auténtica revolución en el mundo árabe. Así pues, en toda la obra bayatí, se definió un amplio aliento mítico que nuestro poeta consiguió avivar, adensar, penetrar, mover y regular con infinita habilidad y sabiduría.

Ahora bien, es menester a nuestro parecer aclarar algo muy importante, porque el lector de nuestro presente estudio titulado *Mito y símbolo en la literatura árabe contemporánea* va seguramente a observar que nuestra labor como investigadores se centró única y exclusivamente en la literatura masculina, a la cual hemos prestado especial atención. El caso, es que iniciamos en los próximos capítulos un recorrido por la aportación literaria femenina al estudiar a cuatro prestigiosas autoras que constituyen el centro de nuestro estudio.

¹⁶⁰*Ibid*, p. 47.

SEGUNDO CAPÍTULO

EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD

3 EL CONCEPTO DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO OCCIDENTAL

Plantear directamente el problema de la libertad en el pensamiento humano resulta un análisis sumamente amplio, porque la libertad como fenómeno humano, posee una gran complejidad que ha de ser siempre estudiada partiendo de ese carácter complejo.

El objetivo de nuestra presente investigación es definir este concepto como una red que permita capturar un determinado componente importante y constitutivo que ha formado parte de la esencia humana desde la antigüedad.

Por ello, “en el fondo de cada hombre se encuentra aleteando la esperanza de poder algún día sentirse más libre. Unos aspiran a una mayor libertad en el terreno político, otros en el económico; quién en el intelectual, en el social o en el íntimamente personal.

Cada individuo, como cada pueblo; cada clase social, como cada raza; como cada época histórica, ha intentado sacudir yugos, exigir condiciones de vida más acordes con la dignidad y la libertad humanas¹⁶¹”

Derivada del latín bajo su concepto etimológico “Libertas”, “Libertatis”, la palabra libertad es vieja y eterna como la existencia puesto que se usó desde los griegos hasta el presente, extendiéndose de este modo, desde Platón hasta el neohegelianismo pasando por Sócrates y el pensamiento cristiano.

3.1 EL PENSAMIENTO HELENICO

Se dieron a conocer muchas concepciones básicas, puntualizando los diversos sentidos de la libertad en la época helénica. Por ello, la libertad en cuanto orden natural puede concebirse como modo de operar frente al destino. De otra parte, “todo lo que pertenece al orden de la libertad pertenece al orden de la razón. Sólomente es libre el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional. Por tanto, es posible que todo en el cosmos esté determinado, incluyendo las vidas de los hombres. Pero en la medida en que estas vidas son racionales y tienen conciencia de que todo está determinado, gozan de libertad. En esta concepción, la libertad es propia solamente del “sabio”; todos los hombres son, por definición, racionales, pero sólo el sabio lo es eminentemente¹⁶²”.

La libertad social, política e incluso personal son concebidas como autonomía o independencia, obrando de acuerdo con las leyes regidas del propio Estado dentro de la comunidad donde vive el individuo, que a su vez disfruta plenamente de sus derechos, permitiéndole, de este modo

¹⁶¹Marcelino Ocaña García, *La libertad: realidad conflictiva* Tesis doctoral dirigida por el catedrático Dr Angel Gonzalez Alvarez. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1975, p. 1.

¹⁶²José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza K/P, p.1970.

forjar su propia cultura y personalidad. “Tal fue con frecuencia la concepción de la libertad adoptada por diferentes escuelas socráticas, así como, y principalmente, por los estoicos¹⁶³”.

Asimismo, la libertad encontró especial atención en las doctrinas de los mayores filósofos griegos, tal como Platón (Atenas, 428-347 a. J.C) y Aristóteles (Estagira, Macedonia, 384-Calcis, Eubea, 322 a. J.C). La teoría platónica coordina la libertad con otros valores y objetivos sociales como la igualdad y la justicia. Esto es lo que propuso justamente en su destacada obra titulada “La República”, donde: “establece una relación entre su teoría ética y la política. La finalidad del estado es constituir una sociedad en la que la justicia sea la garantía del orden y haga posible el bien de la comunidad. Platón clasifica las formas del gobierno en justas e injustas, y alega que unas conducen y derivan hacia las otras.

Así, la aristocracia puede derivar hacia una timocracia, y ésta, hacia una oligarquía, que provoca la reacción del pueblo contra la minoría que gobierna en su propio provecho, y se instaura la democracia, que conduce a su forma opuesta, la tiranía. El gobierno propuesto por Platón fue una república en la cual la educación hiciera posible la justicia y la relación armónica de las tres clases sociales que constituyen el Estado justo¹⁶⁴”.

Aristóteles por su parte entrelaza el orden natural y el orden moral de la libertad, que está siempre ligada a una concreta finalidad. Según el propio filósofo griego “las acciones involuntarias son las producidas por coacción o por ignorancia; las voluntarias son aquellas en las que no hay coacción ni ignorancia. Estas últimas se aplican a las acciones morales, pero con el fin de que haya una acción moral es menester que junto a la acción voluntaria- libertad de la voluntad- haya una elección - libertad de elección o libre albedrío- estas dos formas de libertad se hallan estrechamente relacionadas en cuanto que no habría libertad de elección si la voluntad no fuese libre, y ésta no sería libre si no pudiese elegir, pero puede distinguirse entre ellas- cuando menos como dos “momentos” de la libertad- Aristóteles reconoció que la noción de libertad, y especialmente la de libertad de elección, ofrece algunas paradojas¹⁶⁵”.

En suma, éstas son las teorías más destacables acerca de la libertad que se manifestaron en diversos períodos de la filosofía griega.

3.2 EL PENSAMIENTO CRISTIANO

Más tarde, los autores cristianos se inspiraron en estas ideas, y las aplicaron a su pensamiento religioso. Pero, hemos considerado oportuno antes de dar una ideas breve acerca de este tema, subrayar el significado de la expresión *Liberum arbitrium* (Libre albedrío) que hemos

¹⁶³*Ibid*, p. 1970.

¹⁶⁴*Gran Diccionario enciclopédico Larousse*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1995, Vol 12.

¹⁶⁵José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, p. 1971.

mencionado anteriormente y que registró la más antigua forma del pensamiento cristiano y que por supuesto hemos encontrado reiteradamente en nuestra investigación. Por ello, hemos aludido al diccionario filosófico de José Ferrater Mora que nos despejó, en cierto modo, las ideas que nos resultaban a lo largo de nuestro estudio confusas. En este contexto, “la noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII, especialmente por cuanto se suscitaba con ella la famosa cuestión de la declarada incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana¹⁶⁶”.

Este concepto tenía una significación propia aparte y estaba continua y claramente presente en el marco del pensamiento de San Agustín (Tagasta 354- Hipona 430) o sea que nació y murió en las dos provincias romanas de Numidia, la actual Argelia. Profesor de retórica en Cartago, Roma y Milán, la influencia de San Agustín fue decisiva en las creencias cristianas y fue justamente el neoplatonismo el que le condujo a esta edificación inspirada en la religiosidad.

Como escritor, se hallan en sus obras numerosas referencias al modo de su doctrina acerca de la espiritualidad del alma humana, la gracia, el pecado, la salvación, etc.... Pero la gran discusión agustiniana acerca del concepto de la libertad humana alcanzó inquisiciones importantes. En este contexto, “San Agustín distingue entre libre-albedrío como posibilidad de elección y libertad propiamente dicha (Libertas) como la realización del bien con vistas a la beatitud, si no la beatitud misma. El libre albedrío está íntimamente ligado al ejercicio de la voluntad, cuando menos en el sentido de la “acción voluntaria”; en efecto, la voluntad puede inclinarse, y sin el auxilio de Dios se inclina, hacia el pecado. Por eso el problema aquí no es tanto el de lo que podría hacer el hombre, sino más bien el de cómo puede el hombre usar de su propio albedrío para ser realmente libre¹⁶⁷”.

Así pues, tales inclinaciones filosóficas teológicas agustinianas fueron seriamente debatidas y la discusión se prolongó en los siglos XVI y XVII, y aún en época contemporánea, perduró su influencia, lo que confirma una vez más el éxito de las posiciones doctrinales de San Agustín .

Desde otra perspectiva cristiana, se plantearon más tarde, las consideraciones teológicas, íntimamente relacionadas con la teoría de la libertad humana de Santo Tomás, teólogo y filósofo italiano (Roccasecca 1224- Fossanova 1274). Muy famoso en su época por la interpretación de la Biblia y las sagradas escrituras. La comprensión de Santo Tomás consiste en que “ el hombre goza de libre albedrío o libertad de elección. Tiene también naturalmente, voluntad, la cual es libre de coacción, pues sin ello no merecería este nombre. Pero el estar libre de coacción es una condición y no es toda la voluntad. De este modo se afirma que hay libertad de elección

¹⁶⁶ *Ibid*, p.80.

¹⁶⁷ *Ibid*, p.1971.

completa, ya que tal libertad es, la causa de su propio movimiento, ya que por su propio albedío el hombre se mueve a sí mismo a obrar. Pero que haya semejante libertad de elección completa no significa que sólo ella exista; la libertad no es mera libertad de indiferencia, sino más bien libertad de diferencias o con vistas a las diferencias¹⁶⁸.

Cabe señalar asimismo, que la mayor parte de la filosofía de Santo Tomás se basa única y exclusivamente en el pensamiento del erudito griego Aristóteles, del cual manifestó muchas influencias y varias características ideológicas.

En dicho sentido, este breve acercamiento teórico representa a nuestro entender el reflejo de las más destacables posiciones forjadas acerca de la libertad humana, conmoviendo de este modo, el pensamiento religioso cristiano y despertando muchas cuestiones filosóficas de su amplio horizonte intelectual.

3.3 EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

3.3.1 La visión Rousseauiana

Otro hito importante en el desarrollo del pensamiento occidental lo constituye Jean Jacques Rousseau, escritor y filósofo suizo en lengua francesa (Ginebra 1712- Ermenonville 1778). Si siguiéramos detenidamente su desarrollo intelectual, destacaríamos sin duda alguna el ideal de libertad que expuso en su teoría contractual dada a conocer en el año 1762 en su obra maestra titulada *Le contrat social* (El contrato social). Jean Jacques Rousseau reflejaba mediante esta valiosa producción, la historia del siglo XVIII, ya que era un apasionado propulsor de la revolución francesa y la democracia y tenía una firme actitud y un singular interés acerca del pensamiento político de aquella época. Por ello, es preciso previamente introducir los más destacables principios que forjaron los cimientos de la teoría rousseauiana. Así pues, “Rousseau propone la hipótesis de que los hombres han alcanzado el punto en el cual los obstáculos opuestos a su conservación en el estado de la naturaleza resultan ya más poderosos que sus recursos para mantenerse y conservarse en ese estado. Por lo tanto, tienen que unirse y formar una asociación que proteja las personas y los bienes de cada miembro. También estriba en hallar una asociación en la cual cada miembro siga obedeciéndose sólo a sí mismo, siga tan libre como antes. Éste es el problema fundamental cuya solución ofrece el Contrato social¹⁶⁹”.

En resumidas cuentas, el contrato social brindó a Rousseau la ocasión de desarrollar su visión en cuanto a la comunidad política a partir del estado de la naturaleza humana que se convirtió en libertad meramente civil: (teoría contractual enfocada anteriormente por los pensadores y

¹⁶⁸*Ibid*, p.1972.

¹⁶⁹Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*. De Wolff a Kant, vol. VI. Traducción de Manuel Sacristán, Editorial Ariel. Barcelona, 1984, p. 85.

filósofos Hobbes y Locke) y que Rousseau acomodó a las experiencias y necesidades de la época, llevando a cabo muchas cuestiones y orientando su horizonte intelectual hacia un orden social legítimo y justificado totalmente conforme con la convención que propuso.

Sobre este fondo general, conviene subrayar algunos fundamentos, limitándonos a ciertas consideraciones que nos aportaron luz y enfocaron las herramientas básicas acerca de la libertad. Cabe mencionar asimismo que Rousseau enumeró a lo largo de su obra una serie de elementos que determinan la dinámica condición política, tal como: la soberanía, sobre todo la posición del gobierno, la democracia...etc. Así pues, aborda en su primer capítulo el tema puntualizando las ideas siguientes: “el hombre ha nacido libre, y en todas partes está encadenado. Hay quien se cree señor de los demás y es más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué es lo que puede hacerlo legítimo? Creo que puedo resolver esta cuestión¹⁷⁰”.

Pero donde mejor se puede observar el acervo de la teoría rousseauiana acerca de la libertad, radica a nuestro parecer, en la siguiente proposición: “Renunciar a la propia libertad es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Renuncia tal es incompatible con la naturaleza del hombre, y privar de toda libertad a su voluntad es privar de toda moralidad a sus acciones¹⁷¹”.

De igual modo, nos atrajo la definición que ofreció nuestro pensador acerca de la democracia. Jean Jacques Rousseau considera que : “ tomando el término en su rigurosa acepción, no ha existido nunca verdadera democracia, ni existirá jamás. Va contra el orden natural que el gran número gobierne y el pequeño sea gobernado...Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres¹⁷²”.

Jean Jacques Rousseau había expresado con anterioridad su indignación revolucionaria en *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres) 1755. Nuestro pensador ofreció análisis precisos y razonamientos rigurosos fundados en su gran cultura política, sobre todo cuando se dirigió directamente en su discurso a la República de Ginebra y a sus distinguidos y honorables soberanos. Por otro lado, “Alguna parte de lo que Rousseau escribe en el contrato social se refiere claramente a su predilección por las repúblicas reducidas, como su ciudad Ginebra. Sólo en un estado muy pequeño sería posible, por ejemplo, que los ciudadanos se reunieran periódicamente y ejercieran sus funciones legislativas. La ciudad- estado griega y la pequeña

¹⁷⁰Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*, traducción de Consuelo Berges, ediciones Orbis, Barcelona 1973, p. 157.

¹⁷¹*Ibid*, p. 161.

república suiza le suministran el ideal de estado por lo que hace a la dimensión. Además, los extremos de riqueza y pobreza que afean la Francia contemporánea y escandalizaban a Rousseau estaban ausentes de la vida, más sencilla, del pueblo suizo¹⁷³”.

Por esa vía, enriqueciéndola al máximo con su propia erudición y con su singularísima huella personal, llegó nuestro pensador ginebrino a construir el núcleo esencial de la sociedad civil. Y aunque, sus trabajos fueron objeto de escándalo y de continuas censuras, la humanidad entera seguirá testimoniando su fecundo pensamiento; clasificándolo entre los más importantes pensadores de su tiempo e incluso después de su muerte; como el grandioso inaugurador de las posiciones políticas y de las bases de la revolución francesa y también de numerosos países bajo el poderío extranjero.

Las definiciones descriptivas de la “Libertad” se refieren casi siempre a la libertad social que se establece generalmente entre el individuo y las exigencias sociales. Por ello, en los orígenes de la revolución francesa en el año 1789, se fundamentó la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, adquiriendo de este modo consistencia entre la libertad y la igualdad. La otorgación de estos innatos derechos formó parte de las constituciones proclamadoras de la libertad humana.

3.3.2 La visión Kantiana

En la misma línea mediativa del siglo XVIII, evolucionó en otros confines del mundo occidental, el pensamiento de la teoría kantiana acerca de la libertad humana o mejor dicho en la paradoja viva del erudito alemán Emmanuel Kant (que nació y permaneció hasta su muerte en Königsberg: 1724-1804). Nuestro filósofo se propuso hacer de su pensamiento un fundamento crítico. Por ello, acentuó manifiestamente su madurez ideológica en sus famosas Críticas: *Kritik der reinen vernunft* (Crítica de la razón pura) 1781, *Kritik der praktischen vernunft* (Crítica de la razón práctica) 1788, *Kritik der urteilskraft* (Crítica del juicio) 1790, etc...Nosotros nos limitaremos a señalar algunas de las fundamentales posiciones adoptadas en estas Críticas y que giran por supuesto entorno a la libertad humana.

Cabe mencionar por lo tanto, que la actitud moral que tiene Kant y la posición en su ética y en sus ideas en el contexto filosófico, que le acercan de cierto modo a la comprensión del hombre, proceden en alguna medida de la teoría de Jean Jacques Rousseau, por la cual estaba extremadamente influido.

Por ello, nos interesaría resaltar cómo se polizaron algunos aspectos filosóficos de esta semilla componente kantiana que registró la cultura occidental y que más cumplidamente dio

¹⁷²*Ibid*, pp 205- 206.

cuerpo crítico al tema de nuestra presente investigación. Por ello, hemos aludido a ciertas orientaciones que estableció al respecto José Aleu Benítez en “*Filosofía y libertad en Kant*”; el propio autor reconoció que se imponía una investigación seria sobre un concepto tan fundamental como es el de la libertad kantiana.

Con este fin, nuestro investigador entresaca textos de las Críticas Kantianas para demostrar el carácter absoluto de la libertad como fundamento último del sistema transcendental del filósofo alemán.

“ el concepto de libertad -nos dice Kant- en cuanto su realidad queda demostrada por medio de la ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de la razón pura, incluyendo la especulativa; y todos los conceptos restantes (como los de Dios y la inmortalidad), que como meras ideas permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva. Es decir, su posibilidad de ellos queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral¹⁷⁴ ”.

Esta afirmación lleva a José Aleu Benítez a comentar lo siguiente: “éste texto nos da pie para la formulación de la tesis según la cual el contenido de la *Crítica de la razón práctica*, la libertad, no sólo fundamenta y hace posible el sistema, sino que, sobre todo, permite penetrar en el mundo de las “ideas”, las cuales se manifiestan como principios motores de toda creatividad científica, artística o legislativa que sólo la libertad puede realizar¹⁷⁵”.

Para el filósofo de Königsberg, el planteamiento de su última crítica fue en gran medida un eslabón de enlace entre el determinismo de la naturaleza y la libertad de la voluntad. Por lo que este texto viene a justificar claramente la unificación del abismo intelectual kantiano y el tipo de consideraciones que acabamos de adelantar.

“Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza, como sensible, y la esfera del concepto de libertad, como la suprasensible, de tal modo que del primero al segundo ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros

¹⁷³Frederick Copleston, *Historia de la filosofía De Wolff a Kant*, vol. VI , p.97.

¹⁷⁴José Aleu Benítez, *Filosofía y Libertad en Kant*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, P. 65.

tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo debe éste (el mundo de la libertad) tener un influjo sobre aquél (el mundo de la necesidad), a saber: el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos, la conformidad a leyes que poseen forma (determinable) concuerde con la posibilidad de los fines según leyes de libertad que se han de realizar en ella¹⁷⁶”.

Lo dicho acerca de la idea de libertad nos lleva naturalmente a la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica. La libertad constituye uno de los ejes capitales de esta metafísica, junto a la inmortalidad y Dios. Pero al final todos comparten el hecho de proceder del principio de la moralidad. Asimismo, cabe despejar que el carácter representativo del concepto de libertad junto al ideal de moralidad resulta imposible sin la esfera ética que la identifica y que por lo tanto, Kant denominó libertad positiva. A partir de esta idea, se entendió el sentido de la libertad como libertad ética pura y racional.

Hasta aquí y dada la importancia que supone fundamentar el concepto de la libertad, reiteradamente abordada en el pensamiento kantiano, creemos haber aclarado algo de la grandiosa visión de nuestro filósofo que la convirtió en hilo conductor y fundamento de toda actividad humana.

En este sentido, compartimos la opinión que sintetizó José Aleu Benítez en su epílogo diciendo: “ dar a las “ideas” y a las “nociones” del sistema transcendental este contenido de libertad que es, no concepto, sino praxis, es descubrir el sentido más profundo y más sencillo de la filosofía: que la libertad está en hacerla y no precisamente en decirla¹⁷⁷”.

En definitiva, el pensamiento kantiano tanto en el orden metafísico como en el orden transcendental, fue acogido por un gran núcleo de idealistas postkantianos y filósofos del siglo XIX, que le prestaron una considerable importancia, siendo objeto de numerosos estudios y varias interpretaciones. Así pues, se atribuyó a nuestro filósofo alemán la doctrina del “Kantismo” que designa el contenido de su pensamiento, su influencia, etc... y que primordialmente le proporcionó y le sigue proporcionando la destacada labor del crítico del conocimiento de la historia de la humanidad.

¹⁷⁵*Ibid*, p. 31.

¹⁷⁶*Ibid*, pp. 63-64.

¹⁷⁷*Ibid*, p. 308.

Ahora, nos gustaría ofrecer algunos repertorios de gran densidad intelectual que brotaron en nuestra era contemporánea. Así pues, durante el siglo XIX, abundaron muchas definiciones estimativas acerca de la noción de la libertad y se inclinaron los escritores a forjar criterios diversos y distintas teorías, de las cuales hemos entresacado las más ilustres, a nuestro parecer, que tuvieron mucho impacto en el pensamiento contemporáneo árabe.

Para concretar este apartado, hemos perseguido brevemente las huellas de dos estudiosos del tema de nuestra investigación, ellos son Erick Fromm y Jean Paul Sartre. De divergentes posturas aunque, brotados de la misma generación, estas dos intelectuales inculcaron ideas innovadoras y conmovieron de manera considerable el pensamiento contemporáneo occidental.

No obstante, deberíamos tener idea aunque general del mecanismo o dinámica interior que ocurre en el pensar de ambos escritores y filósofos, por los sentidos, valores y contenidos ideológicos escondidos en sus teorías y posteriormente estructurados como producto meramente cultural en la dinámica literaria contemporánea árabe¹⁷⁸.

3.3.3 La visión de Erick Fromm

Primero examinaremos el proceso analítico que sintetizó el psicoanalista estadounidense, de origen alemán, Erick Fromm (Frankfurt del Main, 1900- Muralto, Ticino 1980). Cabe entresacar de sus más importantes obras: *El miedo a la libertad* (1941), *El arte de amar* (1956), *La condición humana actual* (1964), *Anatomía de la destructividad humana* (1973) y *El bienestar del hombre y la sociedad* (1978). Todas ellas muestra del interés del autor por investigar en la naturaleza humana.

En su obra tal vez más divulgada: *El miedo a la libertad*, Erick Fromm presenta aspectos de la libertad bajo ciertas formas de comprensión y aplicación en las sociedades occidentales. Por esta razón: “denunció con ocasión del auge del totalitarismo europeo, todo un gran problema bajo la expresión altamente significativa y cargada de sentido del miedo a la libertad. Sus pensamientos al respecto siguen teniendo vigencia a pesar de los cambios operados en el panorama político de Occidente. Existe un temor efectivo al ejercicio de la libertad a causa de las libertades morales que comporta. Indudablemente, este factor humano tiene trascendencia social y, en consecuencia, también política. De esta manera se propende a la abdicación personal y colectiva en los dirigentes, cualquiera que sea su signo político. Si en el totalitarismo la propia doctrina política reclama y exige el miedo a la libertad, en la sociedad democrática, a pesar de sus principios, se dan los factores básicos del fenómeno: de un lado, las personas que se

¹⁷⁸Encontraremos más tarde los hallazgos de esta afirmación, al investigar el aspecto práctico de los símbolos en la dimensión literaria árabe contemporánea.

desentienden de la cosa pública - por temor a la responsabilidad - y de otro, las organizaciones de diverso signo que, como decíamos, tienden a su autoafirmación y poderío¹⁷⁹”.

En palabras de Erich Fromm:

“La tesis de este libro es que la libertad posee un doble significado para el hombre moderno; éste se ha liberado de las autoridades tradicionales y ha llegado a ser un individuo; pero, al mismo tiempo, se ha vuelto aislado e impotente, tornándose el instrumento de propósitos que no le pertenecen, extrañándose de sí mismo y de los demás. Se ha afirmado además de que tal estado socava su yo, lo debilita y asusta, al tiempo que lo dispone a aceptar la sumisión a nuevas especies de vínculos. La victoria de la libertad es solamente posible si la democracia llega a construir una sociedad en la que la vida no necesite justificarse por el éxito o por cualquier otra cosa, y en la que el individuo no se vea subordinado ni sea objeto de manipulaciones por parte de ningún otro poder exterior a él mismo¹⁸⁰”.

En segundo lugar, fijaremos la atención en lo que se conoce como pensamiento existencial. Hemos estimado oportuno antes de proceder al análisis de la dinámica que sucede en el existencialismo sartriano, proponer un bosquejo definitorio del término apropiado de este movimiento (ideología alimentada en sus raíces por Sócrates, Platón y Aristóteles e incluso por el Estoicismo y por el Agustínismo), y dar una idea sobre el repertorio de algunos existencialistas contemporáneos allegados a esta tendencia, encabezado principalmente, y sin lugar a dudas, por el precursor danés Soren Kierkegaard.

Por ello, se ha aplicado este sistema filosófico existencial a la percepción de la existencia propia del ser humano o sea que su punto de partida arranca del hombre mismo y fundamenta su terrible aventura en el mundo. ¿ Para qué existe?

Cabría tener en cuenta la necesidad de considerar este concepto en sus circunstancias y sus condicionamientos históricos, porque sólo a base de este conocimiento histórico, nos resultará posible comprender la razón de ser del pensamiento existencial. En este contexto, varios factores han promovido la eclosión del Existencialismo, entre ellos, el fundamental basado en la profunda

¹⁷⁹Fundación Tomás Moro, *A propósito de la libertad*, Colección Nueva utopía, Madrid, 1986, p.58.

¹⁸⁰ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Versión castellana Gino Germani, ed. Paidós, Buenos Aires, 1971, pp. 314-315.

crisis social, económica, política y espiritual subsiguiente a las dos guerras mundiales. Esta desastrosa situación engendró una terrible ola de violencia, que sembró ruina, muerte, y una inmensa crisis de conciencia y derrumbamiento universal de los valores morales. El Existencialismo vino justamente como mero producto cultural que conmovió este clima dramático, y alcanzó un enorme eco, convirtiéndose de este modo en la reflexión sobre el sentido de la existencia humana e intensa expresión de los escritores y filósofos de aquella época. Conviene señalar que se dio a luz al concepto de la angustia como rasgo común y característico de la mayoría de los existencialistas. Así pues, “el Existencialismo constituye una respuesta filosófica a este desolador marco histórico, así como un esfuerzo por recuperar los valores singulares del ser humano frente al degradante proceso de despersonalización que se había iniciado de forma irreversible desde comienzos del siglo XIX. Los existencialistas se niegan a reducir al ser humano a una entidad cualquiera; el hombre no es, pues un “ente”, una sustancia susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un construirse a sí mismo. En el proceso de su autoconstitución existencial del hombre, puede engendrar el ámbito de la inteligibilidad que le permitirá comprender el mundo y a sí mismo¹⁸¹”.

Nuestra investigación nos llevó a una exposición muy interesante que adoptó Régis Jolivet para la separación completa de las doctrinas existencialistas. En todo caso, esta concepción nos resultó oportuna para la claridad de esta ideología que sigue muy de cerca las obras de los pensadores existencialistas, que a pesar de sus varias divergencias, se encuentran mezclados de una manera aparentemente tajante en el valor que reviste la filosofía de la existencia humana.

3.3.4 La visión existencialista Kierkegaardiana

Partiendo de esta clasificación, nos hemos introducido en la primera forma básica del gran movimiento existencialista que ha quedado caracterizado en la historia del pensamiento occidental por el filósofo danés Soren Kierkegaard (Copenhague 1813- 1855). Fue él quien identificó y dio más cumplidamente cuerpo básico, sobre todo en su primera época entre 1843 y 1846, a la filosofía existencial, concebida como una crítica y un grito de combate contra los sistemas filosóficos especulativos y racionales, principalmente los del hegelianismo.

(Tendencia derivada de la ideología del filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Stuttgart 1770- Berlín 1831), que conmovió considerablemente la filosofía de la religión). Posteriormente, la amplitud de la doctrina kierkegaardiana se propagó a los confines del mundo, inspirando una de las más profundas y renovadoras corrientes del siglo XX, basada sin lugar a dudas en su

¹⁸¹ *Diccionario Enciclopédico Espasa*, Editorial Espasa Calpe, Vol. 13, Madrid 1992, p.5090.

existencialismo ligado al ideal cristiano, es decir su conciencia vivida de las exigencias totales del cristianismo.

Para Kierkegaard, lo más importante es la existencia humana, ya que “sus problemas arrancan del hombre mismo, no de cuanto le envuelve “ lo que yo necesito es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer. La cuestión no es para mí lo que debo conocer; más bien se trata de comprender mi destino que yo vea lo que mi divinidad quiere realmente de mí; se trata de encontrar una verdad, y para mí la verdad es la idea por la cual quiero vivir y morir¹⁸²”.

Ahora para captar en toda su amplitud la perspectiva kierkegaardiana acerca de la libertad humana, conviene evocar, en palabras de Jolivet, la aclaración siguiente: “Kierkegaard ha añadido que, en todo caso, no sería posible elegir arbitrariamente. La libertad no significa azar ni lanzamiento de dados. Lo propio del hombre es estar obligado a poner una elección libre. La elección es a la vez necesaria y libre. Debo escoger lo que elegí, y nunca lo elegí tan libremente como cuando veo que no puedo no elegirlo (por ejemplo, en el momento de la muerte, en que la opción versa sobre lo único necesario). Bajo estas fórmulas intrincadas y paradójicas, entendemos simplemente que la elección es, en efecto, necesaria y libre, pero bajo distintas relaciones: necesaria, en el sentido de obligatoria, y libre, en cuanto que no coacciona. Ahora bien: ¿cuál es, pues; la necesidad, o la obligación absoluta, que determina la elección que hay que realizar? Consiste, dice Kierkegaard, en que el yo debe absolutamente elegir y elegirse según lo que hay en él de infinito y eterno¹⁸³”.

Asimismo, y según Soren Kierkegaard, ninguna vida humana puede escapar a la angustia, o mejor dicho, el hombre es un ser amasado en angustia que constituye su propia realidad existente. Por consiguiente, nuestro pensador danés trató siempre la angustia en la dirección de la libertad, entrelazando fuertemente la hermandad dialéctica entre ambos conceptos y solidificando los contornos de la existencia concreta del hombre que los limitan.

Tales son, en líneas generales las visiones esenciales de Kierkegaard entorno a los estadios de la existencia. En todos los casos, Kierkegaard figura indiscutiblemente en el origen del movimiento existencialista contemporáneo donde puso de manifiesto su tendencia profunda y totalmente constitutiva a la reflexión y al análisis.

3.3.5 La visión existencialista Heideggeriana

Entre los filósofos que marcan el pensamiento del siglo XX, hay que incluir al alemán Martín Heidegger (1889- 1976). Entre sus obras fundamentales, entresacamos *Sein und zeit* (El

¹⁸² Diccionario Enciclopédico Espasa Editorial Espasa Calpe. Tomo 6, Madrid, 1978, pp 221- 222.

¹⁸³Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas Desde Kierkegaard a J.P Sartre*, versión española de Arsenio Pacios, Editorial Gredos, Madrid, 1976, p. 52.

ser y el tiempo) 1927, *Kant und das problem der metaphysik* (Kant y el problema de la metafísica) 1929, *Briet uber den humanismus* (Carta sobre el humanismo) 1949....etc. Ahora bien, es preciso recordar que Heidegger estableció una primacía de la existencia respecto a la esencia. Conviene añadir también que la ciencia del ser se halla profundamente marcada en la filosofía de Heidegger, por lo que su reflexión ideológica le sitúa ante una ontología existencial orientada hacia una filosofía del ser de la existencia humana en su análisis concreto y singular; lo que denominó Heidegger *Dasein*. De ahí deriva también el método que adoptó en cuanto a la fenomenología husserliana. “El Dasein debe, pues, interpretar su ser, es decir, sus posibilidades. Esto no puede significar en el dasein una libertad de indiferencia, como si, colocado frente a sus posibilidades, pudiese elegir las desde fuera, como yo elijo en un comercio el objeto que me agrada. En realidad, el saber que versa sobre mis posibilidades pertenece al ser mismo del “ser ahí”, que es esencialmente interpretación (y esto sólo porque el Dasein es tal que puede perderse y desconocerse y también volverse a encontrar en sus posibilidades). Soy, pues, libre, pero estrictamente dentro de los límites de mi posibilidad, lo que equivale a decir que toda mi elección es una determinación creadora de mi ser¹⁸⁴”.

En resumidas cuentas, tal sería la descripción de la existencia humana según la analítica existencial del filósofo alemán Heidegger. En la misma línea meditativa, la corriente existencialista del pensador francés Jean Paul Sartre, que estudiaremos a continuación, iba en el mismo sentido y puso en práctica el mismo método que Martín Heidegger, desarrollando por lo tanto temas comunes. Sin embargo, Sartre se acerca a Heidegger por su ambición de construir una ontología fenomenológica. Y a pesar de la originalidad propia de cada uno, ambos coinciden en la realidad del ser humano y forman en el seno del Existencialismo contemporáneo un espíritu común y un grupo perfectamente caracterizado.

3.3.6 La visión existencialista Sartriana

Por lo que atañe al núcleo más importante de nuestra exposición, o sea al filósofo y escritor Jean Paul Sartre (París, 1905-1980); todos los estudios ideológicos consideran que es el principal y mayor propulsor del Existencialismo francés. De sus obras filosóficas, cabe destacar *L'être et le néant* (El ser y la nada) 1943, *L'existencialisme est un humanisme* (El existencialismo es un humanismo) 1946, y *Critique de la raison dialectique* (Crítica de la razón dialéctica) 1960.

No hay duda de que Jean Paul Sartre fue un polémico defensor de las fervientes causas políticosociales, por ello, fundó en 1945 la revista *Les temps modernes*, que dirigió hasta su

¹⁸⁴Régis Jolivet, Las doctrinas existencialistas, p. 105.

muerte, y se consagró a la actividad literaria y política; así que su Existencialismo no excluye ni mucho menos el compromiso personal del hombre en una determinada situación histórica. Con sólo, pues, que Sartre no pretendiera que los valores que él estaba defendiendo fuesen absolutos en un sentido metafísico, no habría ninguna incompatibilidad entre su filosofía existencialista y su apoyo a la resistencia en la Segunda Guerra Mundial.

La inspiración existencialista sartriana en *El ser y la nada* proporcionó una conciencia inmediata que trató la libertad en conexión con el problema de la nada y la estricta medida en que condicionó la aparición de ésta. Este análisis del concepto de ser adoptó la Ontología fenomenológica de la estructura existencial propia del ser humano.

Desde esta perspectiva, apuntó Sartre su definición siguiente:

“Lo que tratamos de definir es el ser del hombre en tanto que condiciona la aparición de la nada, y ese ser nos ha aparecido como libertad. Así, la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una propiedad que pertenecería entre otras a la esencia del ser humano. Ya hemos hecho notar, por otra parte, que la relación entre existencia y esencia no es semejante en el hombre y en las cosas del mundo. La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible; la esencia del ser humano está en suspenso en su libertad. Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la “realidad humana”. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre¹⁸⁵”.

En la medida en que avanzó nuestro conocimiento sobre la libertad en Sartre, hemos procurado entresacar las líneas generales y los elementos fundamentales que justifican la perspectiva del *Ser y la nada*, donde el concepto del *En sí* (L'en -soi) es uno de los conceptos claves. El otro concepto clave es el de la conciencia *El para-sí* (Le pour- soi), que a su vez representa el eje principal de casi toda la obra de Jean Paul Sartre, sobre el que forjó su análisis de la teoría de libertad. En este sentido, el hecho de ser libre significa ser fundamento de sí mismo, por lo que es menester que la libertad decida acerca de la existencia del propio ser.

Y como muy bien señaló nuestro escritor:

¹⁸⁵Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Ensayo de ontología fenomenológica, versión española de Juan Valmar, Editorial Losada, Madrid, 1984, p. 60.

“Ello supondría, pues, que la posibilidad de ser libre y la posibilidad de no serlo existieran igualmente antes de la libre elección de una de ellas, es decir, antes de la libre elección de la libertad. En realidad, somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad. Y como podemos ver, esta derrelicción no tiene otro origen que la existencia misma de la libertad. Así, pues, si la libertad se define como el escapar de lo dado, del hecho, hay el *hecho* de escapar del hecho. Es la facticidad de la libertad¹⁸⁶”.

Por otra parte, la libertad, según Sartre, pertenece a la estructura del ser consciente:

¿ Existe esta conciencia? He aquí, pues, la nueva cuestión que se plantea: si la libertad es el ser de la conciencia, la conciencia debe ser como conciencia de libertad. ¿Cuál es la forma que toma esta conciencia de libertad? En la libertad, el ser humano es su propio pasado (así como también su propio porvenir) en forma de nihilización. Si nuestros análisis no nos han extraviado, debe existir para el ser humano, en tanto que es consciente de ser, cierta manera de situarse frente a su pasado y su porvenir como siendo a la vez ese pasado y ese porvenir y como no siéndolos. Podremos dar a esta cuestión una respuesta inmediata: el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma¹⁸⁷”.

Es preciso recordar ahora un importantísimo elemento constitutivo del *Ser y la nada* que desarrolló Sartre al final de su obra y que a nosotros nos pareció indispensable exponer. El esquema global de esta idea nos situó ante la carga que lleva el hombre sobre sus hombros. Expresándonos de otra manera, el ser humano, al estar condenado a ser libre, es responsable, al entender de Sartre, del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser. Por lo tanto, esa

¹⁸⁶*Ibid*, pp 509- 510.

¹⁸⁷*Ibid*, p. 64.

responsabilidad absoluta es simple reivindicación lógica de las consecuencias de la libertad humana.

Asimismo, nuestro escritor francés, de tanto estar obsesionado por las atrocidades de la guerra, consideró que el hombre es tan profundamente responsable de ella, como si la hubiera él mismo declarado y marcado con su propio sello.

No obstante, las propias palabras de Sartre, testimonian otras aportaciones acerca del tema:

“Sin embargo, esta responsabilidad es de tipo muy particular. Se me responderá, en efecto, que “no he pedido nacer”, lo que es una manera ingenua de poner el acento sobre nuestra facticidad. Soy responsable de todo, en efecto, salvo de mi responsabilidad misma, pues no soy el fundamento de mi ser. Todo ocurre, pues, como si estuviera constreñido a ser responsable. Estoy arrojado en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, como la tabla que flota sobre el agua, sino al contrario, en el sentido de que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta mi propio deseo de rehuir las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los otros, es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser en el mundo. Con todo, me encuentro con una responsabilidad absoluta¹⁸⁸”.

En nuestra modesta opinión, éstos son los exponentes más radicales que propuso Jean Paul Sartre en *El ser y la nada* y que, en suma, crean la escala de valores de su condicionamiento social e ideológico.

Tratando de ordenar el resto de la problemática sartriana, destacamos que la libertad es, “para Sartre *El existencialismo es un humanismo*, el hombre es una realidad sin esencia y sin razón alguna. No podemos decir por qué ni para qué existe. La inexistencia de Dios sitúa al hombre simplemente ante sí mismo; la existencia es su realidad; el hombre es un ser para sí. Pero el hombre está necesariamente impulsado a obrar, y por ello, a elegir entre las múltiples posibilidades que continuamente aparecen en su vida. Aquí viene la libertad en el

¹⁸⁸*Ibid*, p. 578.

existencialismo. Esta elección la hará el hombre libremente, con libertad absoluta, pero que se halla absolutamente destituido de toda norma y de toda ayuda para su elección. Ahí radica la esencia del hombre: la que en cada momento él quiere tener con su absoluta libertad. De ahí la gran afirmación capital de todo Existencialismo¹⁸⁹”.

De igual modo, el esbozo del Existencialismo sartriano nos llevó al pensamiento dialéctico de su crítica en *Crítica de la razón dialéctica* (Cabe señalar que el concepto de crítica ha sido sugerido anteriormente por el filósofo alemán Kan. Jean Paul Sartre introdujo mediante esta presente obra, la dialéctica tomada del marxismo y las categorías marxistas mismas, como único modo de entender la historia. Dicho de manera más clara y concisa, el movimiento de la historia como proyecto colectivo proporcionado por el marxismo sólo puede ser entendido por el pensar dialéctico. Por lo tanto, parece que nuestro pensador adoptó esta nueva postura, rompiendo con la filosofía existencialista e individualista desarrollada en los textos anteriores.

En este contexto, hemos aludido a la opinión de quienes siguieron y teorizaron el pensamiento sartriano, aportando lo siguiente: “ lo que intenta Sartre en la Crítica es conciliar la tesis de que el hombre hace la historia, y por lo mismo la dialéctica, con el reconocimiento de que la actividad humana está, de hecho, sujeta a los límites que le imponen las condiciones antecedentes, hasta el punto de que puede parecer que el hombre, en vez de ser el hacedor de la dialéctica, la esté “sufriendo”. Para decirlo de otra forma: Sartre está decidido a mantener su visión existencialista del hombre como agente libre, definido por su propio proyecto, y también está decidido a adoptar y defender la interpretación marxista de la historia como proceso dialéctico. Su decisión de hacer de la libertad humana el factor básico de la historia significa que le es imposible aceptar cualquier interpretación mecanista de la historia que implique que los seres humanos son meras marionetas o simples instrumentos de una ley que opera en la naturaleza aparte del hombre y rige asimismo la historia humana¹⁹⁰”.

Tal es el principio más general que se expuso en la revelación existencialista atea de Jean Paul Sartre, que supo fascinar merced a su ideología ampliamente difundida en todo el mundo, la moderna vida intelectual del siglo XX.

3.3.7 La visión existencialista de Karl Jaspers

Para completar nuestro esbozo acerca de la corriente existencialista en el mundo occidental, hemos creído necesario introducir, aunque de forma muy breve a otro grupo existencialista, totalmente opuesto a la idea de una ontología existencial y por lo tanto estrechamente vinculados a la concepción kierkegaardiana. Ellos son: el psiquiatra y filósofo

¹⁸⁹ Fundación Tomás Moro, *A propósito de la libertad*, p.24.

alemán Karl Jaspers (Oldenburg 1883- Basilea 1969) y el filósofo y escritor francés Gabriel Marcel (París 1889- 1973).

El pensamiento de Jaspers se apoyó principalmente en un esquema existencial de gran relevancia, que agrupó los conceptos a través de los cuales se manifiesta nuestra existencia. Entre sus obras destacan: *Psychologie der weltanschauungen* (Psicología de las concepciones del mundo) 1919, *Existenzphilosophie* (Filosofía de la existencia) 1938, *Vom ursprung und ziel der geschichte* (Origen y meta de la historia) 1949...etc

Cabría señalar asimismo que la filosofía de Karl Jaspers se tropezó constantemente con el concepto de *Transcendencia* que constituye según él el misterio de la existencia.

Por ello, demostró cómo la conciencia del núcleo vivo de la libertad humana es a la vez conciencia de la actitud que puede tomar la persona ante la trascendencia, que es la denominación filosófica de Dios. “De hecho, sin esta trascendencia, se plantearía la cuestión de saber por qué debo querer: la voluntad, si no se da respuesta a este porqué, ya no sería más que pura arbitrariedad sin responsabilidad. Pero si la trascendencia fuese exterior a mi libertad, mi querer vendría a parar en pura obediencia mecánica. La trascendencia no puede, pues, encontrarse más que en el seno de mi misma libertad: libre, experimento en mi libertad, y solamente por ella, la trascendencia que la fundamenta¹⁹¹”.

De este modo, elevó la concepción de la libertad existencial a otro pleno altamente significativo.

3.3.8 La visión existencialista de Gabriel Marcel

Ahora bien, el pensamiento de Gabriel Marcel es clasificado de Existencialismo cristiano y está quizá más cercano a Kierkegaard que el propio Jaspers. Entre sus obras figuran: *Existence et objectivité* (Existencia y objetividad) 1925, *Le mystère de l'être* (El misterio del ser) 1951, *Présence et immortalité* (Presencia e inmortalidad) 1959...etc, además de muchas obras teatrales. En este sentido, “la filosofía existencial de Gabriel Marcel está constantemente vinculada a la meditación y análisis de los temas religiosos. La creencia es una relación entre dos libertades, y como la libertad divina da el ser a la humana, la fe es una participación. El hombre es una existencia encarnada, y según entendemos esta vinculación al cuerpo como identidad, dominio, servicio, etc., así se decidirá nuestro existir en el mundo¹⁹²”.

Tal es, brevemente resumida la exposición existencialista que elaboró Gabriel Marcel sobre la filosofía del existir y que arrancó inicialmente de la investigación formalmente orientada hacia la “Existencia de Dios”.

¹⁹⁰ Frederick Copleton, *Historia de la filosofía*, De Maine de Biran a Sartre, p. 351.

¹⁹¹ Régis Jolivet, *Las doctrinas existencialistas*, p. 306.

¹⁹² *Nueva Enciclopedia Larousse*, tomo octavo, Editorial Planeta, Barcelona, 1980, p. 3765.

Por todos los caminos que hemos recorrido en nuestro análisis, nos vemos otra vez conducidos a desvelar el carácter global de las reacciones existencialistas; y por divergentes que sean sus vertientes, el problema de la libertad ocupó un lugar central en estas doctrinas y dotó esta época atormentada de una expresión y de un marco peculiares. Por ello, el testimonio que viene a continuación nos va a revelar las huellas profundas que dejó esta tendencia en el pensamiento humano: “el existencialismo en sus diversas versiones ha contribuido eficazmente al mejor conocimiento del sujeto humano en lo que tiene de irreducible a la objetividad científica; ha permitido la fundamentación metafísica y metodológica de las ciencias humanas: Psicología, Psiquiatría, Sociología, etc, y, sobre todo, ha dado una versión profunda de las inquietudes de nuestra época¹⁹³”.

De igual modo, Emmanuel Mounier nos ofrece una buena e interesante conclusión respecto a esta corriente filosófica, comentándonos lo siguiente: “el Racionalismo occidental tiene todavía un mensaje viviente que mantener en el mundo: el Existencialismo, si logra deshacerse de ese barroquismo de la indigencia espiritual donde algunos parecen quererle llevar, si logra descubrir de nuevo, sin juegos de palabras, la plenitud de la existencia, puede, renovar el espíritu occidental frente a los continentes que avanzan hacia nosotros con sus enormes riquezas y su desdén¹⁹⁴”.

Tal sería la descripción a grandes rasgos, de la genealogía del Existencialismo contemporáneo en el mundo occidental que formó cuerpo, de hecho, con la idea de la libertad y el existir de la esencia humana. Con este acercamiento analítico, esperamos haber sacado a la luz los elementos predominantes del Existencialismo en general y tal y como se abordó también en el pensamiento sartriano (considerado como el eje principal de este apartado).

¹⁹³*Ibid*, p. 3765.

¹⁹⁴Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos*, traducción de Daniel D. Monserrat, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973, pp 214-215.

4 EI CONCEPTO DE LA LIBERTAD EN EL MUNDO ARABE ISLÁMICO

Antes de iniciar la elaboración de los esquemas generales que servirán de esbozo básico para nuestro estudio, juzgamos imprescindible hacer unas breves consideraciones evolutivas acerca del concepto de libertad desde la época preislámica hasta la era contemporánea del mundo árabe islámico. Este acercamiento tendrá un valor de preparación que nos enfrentará sin lugar a dudas al transcurso de la auténtica estructura histórica.

4.1 LA CONCEPCIÓN PREISLÁMICA

No obstante, cabría recordar que en *‘Aṣr Al ʿĀhiliyya* (Epoca preislámica) “el término *ḥurr* era conocido no sólo como término jurídico designando lo contrario a *no libre, esclavo* (‘Abd), sino como término jurídico aplicable a la nobleza de carácter y de conducta. El concepto jurídico de “Libertad” siguió siendo empleado naturalmente por los juristas musulmanes que, en casos dudosos, eran propensos a dar preferencia a una presunción del estatuto de hombre libre, pero nunca vacilaban en aceptar la existencia de la esclavitud y la privación de libertad para una fracción de la humanidad, sin poner en cuestión, al menos abiertamente, los fundamentos morales. En el sentido ético, la superioridad de *ḥurr* que se portaba noblemente, generosamente y se mostraba preparado a sufrir por una causa noble, era constantemente exaltada en la poesía y la prosa¹⁹⁵”.

4.2 LA CONCEPCIÓN ISLÁMICA

4.2.1 La perspectiva coránica

Pronto, el panorama ético se modifica sensiblemente con la llegada del Islam y alcanza unos logros muy significativos, al establecer una cierta igualdad en el tratamiento de esclavos y libres.

Así, en el texto coránico de la azora de la *Vaca*:

¡En nombre de Dios, clemente y misericordioso!:

*¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del tali3n en casos de homicidio: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra. Pero, si a alguien le rebaja su hermano la pena, que la demanda sea conforme al uso y la indemnizaci3n apropiada. Esto es un alivio por parte de vuestro se3or, una misericordia. Quien, despu3s de esto, viole la ley, tendr3 un castigo doloroso*¹⁹⁶”.

¹⁹⁵ *Encyclopédie de l’Islam* (Enciclopedia del Islam), hurriyya, (F. Rosenthal), tome VII, p. 609.

¹⁹⁶ *Qurán.2*, 178. Edici3n y traducci3n Julio Cort3s, AKZ Publications, New York, 1989, p.24.

Y en un versículo de la azora de las *Mujeres*:

“Un creyente no puede matar a otro creyente, a menos que sea por error. Y quien mate a un creyente por error deberá manumitir a un esclavo creyente y pagar el precio de sangre a la familia de la víctima, al menos que ella renuncie al mismo como limosna. Y si la víctima era creyente y pertenecía a gente enemiga vuestra deberá manumitir a un esclavo creyente. Pero si pertenecía a gente con la que os une un pacto, el precio de sangre debe pagarse a la familia de la víctima, aparte de la manumisión de un esclavo creyente. Y quien no disponga de medios, ayunará dos meses consecutivos, como expiación impuesta por Alá. Alá es omnisciente, sabio¹⁹⁷”.

Y en otro versículo perteneciente a la azora de la *Discusión*:

“Aquéllos de vosotros que repudian a sus mujeres mediante la fórmula: “¡Eres para mí como la espalda de mi madre!” y la repiten, deben, antes de cohabitar de nuevo, manumitir a un esclavo. Se os exhorta a ello. Alá está bien informado de lo que hacéis¹⁹⁸”.

En el Corán, se nos presentan enfoques diversos del concepto de libertad tal como precisa Bernard Lewis: “los términos islámicos para “libre” tuvieron, hasta el siglo XVIII, un significado fundamentalmente legal y, en ocasiones, social, y significaban aquel que, según la ley, era un hombre libre y no un esclavo. Ninguno de los dos términos, ni “libre” ni “esclavo”, se utilizaba en un contexto político y el uso familiar occidental de los términos “Libertad” y “esclavitud” como metáforas de los derechos de los ciudadanos y del gobierno opresor es desconocido en el lenguaje del discurso político islámico clásico. También allí se discute mucho sobre el buen y el mal gobierno, pero el asunto en cuestión no es libertad, sino la justicia¹⁹⁹”.

Como se precisará en las páginas que siguen, vamos a recordar, aunque sea brevemente la historia que asumió el pensamiento oriental y andalusí acerca de los límites estrictos de la libertad humana. Dicho de otra manera, pretendemos con esta investigación concretar las ideas fundamentales que autorizaron y arraigaron el orden de los pensadores islámicos; y por consiguiente establecer una red de relaciones entre el islam espiritual y la meditación filosófica.

Por esta razón, vamos a despejar algunos aspectos acerca del concepto de la libertad, primero en el islam oriental y luego su influjo en el mundo occidental de la Península Ibérica. En este caso, nos hemos ceñido a enfoques muy limitados en concretos pensadores y ciertas

¹⁹⁷ *Qurán*.4, 92, Traducción de Julio Cortés, p. 83.

¹⁹⁸ *Qurán*. 58,3, Traducción de Julio Cortés, p. 547.

doctrinas que produjeron un prodigioso florecimiento con sus considerables aportaciones y sellaron su existencia en los manuales de historia de la filosofía islámica.

4.2.2 La perspectiva mística oriental

4.2.2.1 La meditación filosófica Mu ‘tazilí

Desde esta perspectiva, nos hemos remontado a los *Mu ‘tazilíes* para comprender lo que constituyó la estructura profunda de la libertad humana en su doctrina; pero antes de comenzar con este apartado, cabría a nuestro entender, exponer el término definitorio de esta escuela religiosa fundamental del Islam, que agrupó a una buena parte de la élite musulmana en la primera mitad del siglo II de la hégira en la capital del imperio abbasí, Bagdad, imponiéndose de este modo como doctrina oficial del Islam sunní.

Asimismo, conviene subrayar que esta secta se apartó de la comunidad musulmana a causa de su concepción de “pecado” y “pecador” y que su causa primera sería una opción de orden puramente político. Lo que nos interesaría ahora descubrir el punto de vista de esta doctrina en cuanto al principio de la libertad. Nuestro interés por el tema nos llevó a enfocar las ideas principales que expuso el investigador arabista francés Henry Corbin en su libro titulado *Historia de la filosofía islámica* donde pone de manifiesto el papel relevante de esta concepción, comentándonos lo siguiente: “al tratar de la justicia divina, los mu ‘tazilíes consideran simultáneamente la responsabilidad y la libertad humanas. Con ello quieren poner de manifiesto que el principio de la justicia divina implica la libertad y la responsabilidad del ser humano, y también que nuestra libertad y nuestra responsabilidad derivan del principio mismo de la justicia divina. Si así no fuera, la idea de recompensa o castigo en el más allá estaría vacía de sentido, y la idea de justicia divina quedaría privada de fundamento. Ahora bien, ¿cómo es posible conciliar las ideas de libertad humana y de que el hombre es dueño de su destino, con ciertos pasajes coránicos que afirman lo contrario, por ejemplo, aquel en el que afirma expresamente que todo lo que nos ocurre es según la *Mašī’a* divina o que todo lo que hacemos está ya escrito en un registro celestial? A esto responden los mu ‘tazilíes que la *Mašī’a* divina (término que se podría traducirse por “Voluntad divina profunda”) que engloba todas las cosas, no implica ni actos de volición (*Irāda*) ni mandamientos (*Amr*) por su parte, sino que es el designio eterno y el genio creador de Dios, los cuales constituyen dos aspectos de su conocimiento infinito. Análogamente, la afirmación coránica de que “todo está inscrito en un registro celestial” es la expresión metafísica del propio conocimiento divino. No se opone, pues, a la libertad humana, puesto que su objeto es el *Ser*, no el acto como en el caso de la volición y el mandato. Además,

¹⁹⁹Bernard Lewis, *El lenguaje político del Islam*, versión castellana de Mercedes Lucini Baquerizo, Edición Taurus

al afirmar la libertad humana, los mu‘tazilíes mantienen que este principio no sólo se deduce de nuestra idea de la justicia divina, sino que, además y sobre todo, está plenamente de acuerdo con el propio texto del Corán, pues éste afirma expresamente que toda alma es responsable en cuanto a lo que obtiene: “Aquel que hace el bien, lo hace para sí mismo; aquel que hace el mal, lo hace contra sí mismo”. Este versículo, así como muchos afirman la libertad humana. Por último, todos los musulmanes admiten que Dios les ha impuesto obligaciones de orden cultural, moral, social, etc²⁰⁰”.

Entre los principales pensadores de la mu‘tazila, nos parece indispensable evocar la gran figura de “Abū l- Ḥasan al- Aš‘arī” (Basora 260/ 873- 303/ 917) quien participó activamente en la difusión de las doctrinas de este grupo, y cuya postura ante la libertad humana fue muy clara. Así pues, Aš‘arī no recurrió a la noción de *Qudra* (potencia creadora) en el sentido mu‘tazilí, sino a la noción de *Kasb* (adquisición). “También aquí le es preciso encontrar una solución entre los dos extremos: los mu‘tazilíes, partidarios de la *qudra*, y los fatalistas, partidarios del *Ŷabr*. Aš‘arī considera, no sin razón, que la tesis mu‘tazilí introduce una especie de dualismo en relación a la actividad humana. En efecto, según los mu‘tazilíes, el hombre no es solamente libre y responsable; posee además la *qudra*, es decir, la potencia creadora, la facultad de crear sus propias obras. Para escapar al riesgo de instaurar esta potencia creadora al lado de la divina, sin negar al ser humano una libertad que le haga responsable de sus actos, Aš‘arī atribuye al hombre no la *qudra*, la creación de sus obras, sino Al *Kasb*, la “adquisición” de sus obras. Admite la distinción que hacen los mu‘tazilíes entre las dos clases de acción propias del ser humano: acción obligada y acción libre. Admite igualmente su tesis que el hombre tiene perfecta conciencia de la diferencia. Pero considera la *qudra*, la potencia creadora de los actos humanos, como exterior al hombre; no le es inmanente. Así, en cada acto libre del hombre, Aš‘arī distingue el acto de creación que es la parte de Dios, y el acto de adquisición que es la parte del hombre. Toda la libertad del ser humano consiste en esa co-incidencia entre Dios que “crea” y el hombre que adquiere²⁰¹”.

Mediante estas meditaciones filosóficas mu‘tazilíes, podríamos concluir que la idea de justicia ocupó un lugar preponderante entre los mu‘tazilíes que la aplicaron como atmósfera de igualdad y armonía moral y social en el cual cada individuo gozó de sus principios en el seno de esta comunidad musulmana oriental.

Humanidades, Madrid, 1990, p. 114.

²⁰⁰Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp 109-110.

²⁰¹*Ibid*, p. 115

4.2.2.2 La meditación filosófica de los Hermanos de la Pureza

La filosofía musulmana oriental va a contar con un interesante sistematizador de una sociedad de pensamiento que tuvo lugar en Basora en el siglo IV/ X, por la enciclopedia de los “*Ijwān Al- ṣafā*” (Hermanos de la pureza). Los miembros de esta cofradía (tal como Tawḥīdī, Ibn Al- Qiftī...) formaban un grupo de simpatizantes ṣī ‘ies y daban un refuerzo a los esfuerzos del género humano. “Se encuentra entre los hermanos la tendencia, ya pronunciada en Ŷābir Ibn Hayyān, a elevar el principio de la balanza al rango de principio metafísico. Cada filosofía y cada ciencia, decía ya Ŷābir, son una balanza; en consecuencia, la balanza (contemplación de los números- ideas) es un género superior a la filosofía y a todo lo que la filosofía comprende. Igualmente, en los Hermanos de Basora, cada disciplina y cada técnica tienen sus respectivas balanzas (*Mawāzīn*), y la “balanza suprema” es la que se menciona en el Corán (21/ 48, en el día de la resurrección). El término *balanza* toma entonces su sentido específicamente ṣī ‘í e isma ‘ilí. Se trata de la *balanza derecha* (Corán 17/ 37 y 26/ 182), cuyo equilibrio y cuya justicia están implícitos en el término ‘*Adl*, con resonancias filosóficas y religiosas, y que será la obra del imam de la resurrección (a cuya espera hace referencia la fidelidad de los *Ijwān*)²⁰²”.

4.2.2.3 La meditación filosófica Farabiana

Para captar en toda su amplitud la tercera perspectiva oriental que hemos elegido expresadamente para nuestro estudio, conviene partir de la noción filosófica de un espíritu profundamente religioso y místico, encarnado en la figura de Abū Naṣr Muḥammad Al- Farābī (Turquestán 259/872- Damasco339/ 850). Considerado como uno de los más agudos comentaristas de Platón y Aristóteles, nuestro filósofo era conocido como el verdadero fundador del sistema filosófico árabe, en quien se hallan desarrolladas las principales cuestiones que caracterizaron a la “falsafa”, ese movimiento filosófico de origen griego que floreció y maduró en el mundo islámico. Las obras más importantes para el conocimiento de su pensamiento, son por ejemplo: “*Ihṣā’ Al ‘Ulūm*” (Catálogo- Compilaciones- de las ciencias), “*Maqāla fī ma ‘an Al- ‘aql*” (Disertación sobre los significados del término intelecto), “*Fuṣṣus Al ḥikma*” (Los gemas de la sabiduría), “*Kitāb Al- Siyāsa Al- Madaniyya*” (Libro sobre el gobierno de las ciudades), “*Risāla fī māhiyya Al- nafs*” (Compendio acerca de la existencia del alma)...etc. Asimismo, apegado estrechamente a las líneas generales del pensamiento neoplatónico, Al- Farābī consiguió trazar una vez más en la historia de la filosofía, el ideal de “*Al- Madīna al fāḍila*” (Estado modelo) o (Ciudad ideal) siguiendo el legado helénico elaborado en la “*República*” platónica. De este modo, “situado en medio de una sociedad fuertemente religiosa,

²⁰²Henry Corbin, Historia de la filosofía islámica, p.131.

Al- Farābī ha llegado a sobrepasar en ciertos puntos a Platón, al afirmar que el propio Dios, por medio del intelecto agente, al que debe estar unido el gobernante ideal, inspira a los gobernantes ideales, las reglas y leyes precisas para la vida social y educativa del estado, teoría que se adoptaba muy bien al Islam, donde no hay separación entre el estado político y la sociedad religiosa²⁰³”.

Ahora bien, conviene esbozar las más fundamentales aportaciones filosóficas que hizo Al Farābī acerca de la libertad humana en su ciudad ideal. Principios escalonados en un orden jerárquico establecido entre los grupos sociales nacidos de este modo en la lucha de la existencia y buscando necesidades humanas, tal como la gloria, la libertad...

(Conviene mencionar algunas de las diferentes clases de la sociedad imperfecta reviste cuatro formas: la *Ciudad ignorante*, la *Ciudad extraviada*, la *ciudad viciosa* y la *Ciudad de los perfectos que viven entre los imperfectos*. Mejor dicho, Al-Farābī, mediante esta labor intentó reconstruir la reforma de una sociedad determinante de la estructura política del Islam.

“Y como se piensa que esto sucede así por naturaleza, y todo cuanto sucede por naturaleza es justo, se cree que es justo el triunfo del fuerte y la muerte o la esclavitud del débil, y se mira a la justicia, a la fidelidad y a la mansedumbre como vicios originados por la debilidad o el miedo: pensándose que la igualdad es el mito en que se apoyan los cobardes y los débiles. Todas las sociedades surgidas así y regidas por esos modos son ciudades imperfectas y erróneas, que ni alcanzan el bien común, ni permiten que el hombre realice mejor su destino; todas ellas son imperfectas, bien que las haya absolutamente condenables, como la ciudad tiránica o las que sólo tienen por fin los placeres y las riquezas, y otros son tolerables, como el estado que busca la gloria, la ciudad que persigue como fin la libertad de todos y cada uno de los ciudadanos y el estado gobernado por un jefe temporalmente elegido por el libre consentimiento de todos los ciudadanos para alcanzar un fin²⁰⁴”. Así pues, por plantearse a fondo el problema político, Al-Farābī logró estrechar su vínculo filosófico con los preceptos platónicos; por lo que a nuestra modesta opinión, el pensamiento farabiano reveló su conocimiento acerca de la libertad en un sentido estricta y meramente político.

Con Al- Farābī, la filosofía musulmana oriental dio cuenta de sí misma y adquirió una originalidad que le será siempre propia : una visión del mundo donde lo real y lo divino se reúnen, donde el peripatetismo y el neoplatonismo se dan cita y donde el sistema edificado por la razón encuentra su broche final en una visión puramente mística. Cabría mencionar que la

²⁰³Miguel Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana Tomo 1*, Asociación Española para el progreso de las ciencias, Madrid, 1957, p. 102.

²⁰⁴*Ibid*, pp 99-100.

interpretación farabiana motivó después las duras críticas de Al- Gazali y abrió el camino a las teorías más desarrolladas de los filósofos árabes posteriores.

4.2.2.4 La meditación filosófica Gazaliana

Por último, no podemos obviar a un importante componente del pensamiento oriental, el místico Algazel (Abū Ḥamīd Ibn Muḥammad Al- Gazālī, Tus- hoy en Iran 1058-1111), que hizo del sufismo²⁰⁵ una alternativa a su filosofía y objeto de sus preocupaciones intelectuales dentro del área de la ortodoxia islámica. En este sentido, Algazel consideraba que la existencia de Dios, sólo se puede demostrar por la experiencia mística, basándose de este modo en un escepticismo total y excluyendo toda certeza mediante la razón. Nuestro filósofo conoció al maestro de la escuela aš ‘arī de su tiempo, el iman Al- Ḥaramayn y pronto se convirtió en su discípulo. Por ello, vamos a encontrar más adelante muchas influencias e inspiraciones aš ‘arīes en su espiritualidad mística. Entre sus obras, cabe entresacar *Maqāsid al falāsifa* (Intenciones de los filósofos), *Taḥafut Al falāsifa* (Incoherencia de los filósofos), *Iḥyā’ ulūm al- dīn* (Vivificación de las ciencias religiosas)...

Ahora bien, conviene reconocer que dado la amplitud de ideas del balance de la crítica gazaliana y su impulso en el Iran de esta época, nos hemos visto obligados a retroceder en el camino y limitarnos a la descripción del panorama gazaliano en cuanto a la libertad humana y su identificación desde esta perspectiva mística. Por esta razón, hemos acudido al valioso estudio del arabista español Miguel Asín Palacios, que nos reveló muchos aspectos acerca de este pensamiento en su libro titulado *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Así pues, el universo teológico de la causalidad divina y la libertad humana recurrió a la esencia divina de la cual el credo islámico predicó demostrando que el libro sagrado afirmó la actividad eficiente de Dios como única en el universo (su omnipotencia), reservando a la criatura el secundario papel de causa instrumental, hasta en el acto humano. “Así lo resolvieron, ya en los primeros tiempos del islam, los herejes fatalistas, llamados Ŷabarīes. Pero enfrente de tan poderosos argumentos, la conciencia personal, el común sentir de la humanidad basado en el testimonio de aquélla, la ruina de toda moral que sería inexplicable sin el libre albedrío, y sobre todo, el grave problema de la justicia divina, quisieron oponer un dique al fatalismo. Los qadarīes, al principio, y los mu

²⁰⁵Henry Corbin en su libro titulado *Historia de la filosofía islámica*, p.175 califica el sufismo “ como testigo de la religión mística en el Islam, es un fenómeno espiritual de importancia inapreciable. Es, esencialmente, la fructificación del mensaje espiritual del profeta, el esfuerzo para revivir personalmente sus modalidades, mediante una introspección del contenido de la revelación coránica”.

‘tazilíes, después, no dudaron para ello en limitar la omnipotencia de Dios, excluyendo de su influjo los actos humanos²⁰⁶’.

De igual modo que los añ ‘aríes, Algazel amplió su pensamiento en muchos pasajes siguiendo la doctrina del iman Al- Haramayn. Así pues, según él, Dios crea juntamente en el hombre la facultad de obrar y el acto de esa facultad: por lo que queda que la facultad es cualidad del hombre y creación de Dios o sea omnipotencia de divina que lo ha creado. Y esta facultad de obrar recibe pronto el nombre de adquisición (*Kasb*) que se convierte en este caso en propiedad y pertenencia humanas. “Y la verdad: ¿cómo ha de ser fatal y necesario todo acto humano, según pretenden los ýabaríes, si la conciencia psicológica nos atestigua que en algo se distinguen el movimiento espontáneo y el temblor convulsivo que no se puede evitar? Y por el contrario, ¿cómo puede ser efecto exclusivo del hombre ese movimiento espontáneo, si su propia conciencia no le puede dar testimonio claro, analítico y perfecto de todos y cada uno de los fenómenos y motivos que determinan e integran ese movimiento?. Luego siendo absurdos ambos extremos, resta adoptar- concluye Algazel- la solución intermedia, que consiste en decir: todo acto humano es efecto del poder de Dios por *creación* y del poder del hombre por *adquisición*²⁰⁷”.

Es preciso ahora enfocar la obra considerada como maestra de Abū Ḥamīd Al-Gazālī, titulada *Iḥyā’ ‘ulūm al- dīn* (Vivificación de las ciencias religiosas), realizada con profundo discernimiento espiritual y en la cual nuestro teólogo afrontó en toda su amplitud el problema de la libertad humana, tratando en ella los principios morales y experiencias místicas. En este contexto, Miguel Asín Palacios nos evocó lo siguiente: “Efectivamente, después de desatar en el *Iḥyā’* el anterior nudo teológico, pone Algazel en boca del lector esta pregunta, a título de objeción:

“Pero el hombre se mueve, si quiere y si quiere se está quieto; ¿cómo, pues, puede ser causa subordinada?” “A esto responderé (dice Algazel) que, si el hombre, además de moverse cuando quiere, tuviera la facultad de querer, si quiere querer, y de no querer, si no quiere querer, seguramente que esa dificultad sería bastante para hacerme incurrir en contradicción. Pero sabido es que el hombre, una vez que quiere, hace ya eso que quiere, quiera o no quiera, sin voluntad,

²⁰⁶Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Tomo 1, Publicaciones de la Escuela de Estudios árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934, p. 62.

²⁰⁷*Ibid*, p. 63.

porque si la tuviese, necesitaría de otra, y ésta de otra, y así hasta lo infinito. Luego ese acto volitivo se verifica sin voluntad anterior. Ahora bien: tan pronto como existe el acto volitivo de inclinar una facultad hacia su objetivo, esta facultad se mueve necesariamente. De modo que el movimiento de la facultad depende necesariamente de la facultad; ésta se mueve, así que la voluntad se decide; y la decisión surge en el espíritu, de una manera necesaria también²⁰⁸”.

Supuesta la concordancia del acto meramente voluntario y el libre en la espiritualidad de Algazel y su mayor conveniencia con los actos irreflexivos, llevó a Asín Palacios a exponernos esta concepción gazaliana.

“Este determinismo, evidente en los actos voluntarios, que Algazel llama *irreflexivos*, se cumple igualmente en los que se dominan libres. La voluntad sigue siempre el acto cognoscitivo por el cual juzgamos que el objeto es conveniente para nosotros. Pero hay objetos cuya conveniencia el entendimiento la decide sin duda ni perplejidad de ningún género; tal es un pinchazo en los ojos. En otros casos, por el contrario, el entendimiento tibeate, vacila, antes de decidirse, porque ignora si el objeto es o no es conveniente para el sujeto; necesita, pues, reflexionar, a fin de decidir qué sea mejor: si el acto o su omisión. Más tan pronto como conoce, por la reflexión, que la mejor es una u otra de las dos soluciones, todo sucede ya idénticamente que en el caso anterior, en el cual no había precedido la reflexión. A esta voluntad, que se ve impulsada a hacer lo que al entendimiento le parece que es mejor, se la llama *libertad o elección*²⁰⁹”.

En resumidas cuentas, estas sumarias reseñas nos pusieron en condiciones de valorar en su justa medida la importancia del pensamiento espiritual oriental de Abū Ḥamīd Al-Gazālī, que desde la Edad Media gozó de un extraordinario prestigio en el mundo islámico y marcó la vida especulativa y espiritual de los siglos siguientes, especialmente en Irán y en el occidente

²⁰⁸ *Ibid*, pp 64- 65.

²⁰⁹ *Ibid*, p. 65.

musulmán andalusí. Tal era el ambiente de las principales ideas acerca de la libertad humana en el área islámica oriental durante los tiempos remotos a los cuales hemos aludido previamente.

4.2.3 La perspectiva ibérica occidental

Ahora bien, bastaría para nuestro presente apartado fijar rápidamente la atención en la espiritualidad islámica oriental que encontró eco en la península ibérica o sea en la España Musulmana, a la que, una vez invadida por los árabes, se le dió el nombre de Al- Andalus.

La historia del pensamiento filosófico- teológico en este Occidente islámico es una imitación fiel y continuadora de la cultura islámica en Oriente a causa de los viajes comerciales y de peregrinación y sobre todo por la penetración en Al-Andalus de las ricas aportaciones culturales, tal como: las doctrinas mu ‘tazilíes, esotéricas, místicas...

4.2.3.1 La meditación mística andalusí de la escuela de Ibn Maşarra

Dentro del cuadro esquemático que hemos establecido, bosquejaremos a continuación el ambiente que respiraba plenamente el pensamiento ibérico en el siglo III de la hégira, durante el cual se desarrolla la primera piedra básica del legado andalusí, encarnada en la escuela de Ibn Maşarra. La escuela toma el nombre de su maestro Muḥammad b. Maşarra (Córdoba 883/ 931). “Pero no hay duda de que Ibn Maşarra enseñaba las doctrinas mu ‘tazilíes, porque bien pronto fue acusado de sostener la doctrina del libre albedrío y de negar la realidad física de los castigos del infierno²¹⁰”. Asimismo, las gentes más cultas aseguraban que Muḥammad Ibn Maşarra enseñaba a sus discípulos una filosofía casi atea de un antiguo sabio de la Grecia llamado Empédocles, lo que engendró graves escándalos y denuncias para esta naciente escuela. Por esta razón, y por la crítica situación política del emirato cordobés de aquella época, se vio obligado a expatriarse a Oriente, recorriendo el norte de Africa con su fiel círculo de discípulos, con el fin de profundizar sus conocimientos acerca de las doctrinas mu ‘tazilíes.

Nos hemos basado en un valioso estudio que elaboró el arabista español Miguel Asín Palacios acerca del pensamiento y mística hispanomusulmanes, poniendo de relieve lo que proporcionó la espiritualidad maşarrí respecto a la libertad humana. No obstante, “la libertad plena del hombre no parece conciliable con una presencia eterna de Dios respecto de los actos humanos particulares y concretos. Por esto, además de aquella ciencia universal que es el Intelecto, en cuya virtud Dios conoce los futuros contingentes en abstracto antes de que se realicen en el tiempo, puso Ibn Maşarra en Dios, transigiendo con la letra del Corán, otra ciencia de lo concreto y singular, pero no anterior a la existencia de los fenómenos contingentes, sino

posterior a su realización. De esta manera la libertad humana quedaba a salvo, si bien aparecía menoscabada la autonomía y simplicidad de la ciencia divina. Sin embargo, no es posible pronunciar un fallo definitivo en este punto. La rotunda afirmación del libre albedrío, piedra de escándalo para los ortodoxos, era, sin embargo, para Ibn Masarra, premisa indispensable de todo su método de moral ascética²¹¹»

Y para identificar la purificación del alma humana y liberarla definitivamente de todo mal, Ibn Masarra recomendó la separación del alma del cuerpo, porque “el alma humana, al unirse al cuerpo, olvida su pureza nativa, y dejándose además extraviar libremente por la seducción corruptora de los apetitos sensibles, queda manchada y sometida a la esclavitud de la naturaleza física. Esa mancha y esos lazos constituyen su pecado. La liberación es posible al alma, pues que goza de libertad; pero necesita el auxilio de la revelación profética que le recuerde su nobleza nativa y le purgue de sus imperfecciones y malos hábitos. Limpia y redimida, el alma se hace ya digna de volver a ascender al mundo suprasensible, del cual cayó al unirse con el cuerpo²¹²”.

Tal sería la descripción a grandes rasgos de la primera escuela andalusí que pronto se extendió por todo el área ibérica, preocupando a los alfaquíes y ulemas andalusíes desde el final del reinado de ‘Abd Allāh y atrayendo a un considerable repertorio de pensadores, ávidos de seguir fielmente el camino doctrinal de su maestro Muḥammad Ibn Maṣarra. Ahora bien, nos atenderemos básicamente a la exposición de dos ejes, que a nuestro parecer, son constituyentes del legado andalusí merced a sus ricas aportaciones filosóficas: ellos son Abū Muḥammad Alī Ibn Hazm (Córdoba 994- Huelva 1064) e Ibn Rušd “Averroes”(Córdoba 1126- Marruecos 1189); ambos trataron el concepto de la libertad en estrecho vínculo con la estructura política andalusí.

4.2.3.2 La meditación ideológica andalusí de Ibn Ḥazm

El pensamiento de Ibn Ḥazm, nos pone de manifiesto la valiosa labor principalmente de la lógica aristotélica y la síntesis neoplatónica árabe (como consecuencia de los conocimientos científicos, las escuelas jurídicas, que pronto fueron importados de Oriente y sobre todo la influencia de las doctrinas ideológicas, tal como las mu ‘tazilíes, bāṭiníes y el compendio de los Ijwān Al-Safā’; enfocados previamente en nuestro estudio. Entresacamos entre sus importantes obras: *Al-Fiṣal* (Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas), *Tawq al- ḥamāma* (El collar de la paloma) que representa lo más exquisito de su obra poética. Conviene recordar que el famoso arabista español Emilio García Gómez tuvo el mérito de traducir esta obra al castellano

²¹⁰Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico 2- El pensamiento de al- Andalus* (Siglos IX- XIV), Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 344.

²¹¹Miguel Asín Palacios, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1992, p.103.

²¹²*Ibid*, p. 104.

en el año 1967 y propagar su profundo contenido a los lectores interesados por la cultura musulmana española de los siglos X y XI. Sin embargo, hemos considerado conveniente introducir algunas referencias biográficas para poder despejar el clima de la considerable y profunda ideología de Ibn Ḥazm.

Siendo hijo de un dignatario de la corte califal, se le preparó desde muy joven a convertirse en político y adquirir experiencia intelectual que coincidió justamente con la crisis política del Islam español en el período del saqueo del califato de Córdoba y la constitución de los primeros reinos de taifas. A pesar de sus repetidos encarcelamientos y su condena al destierro, Ibn Ḥazm siguió en sus actividades políticas al servicio de los Omeyas y se entregó al estudio de la teología y el derecho hasta su muerte. Según Miguel Cruz Hernández “las ideas de Ibn Ḥazm, aunque matizadas siempre latente en el Islam de la guerra civil, tienen un valor extraordinario porque las pensó, las creyó, las sintió e intentó contribuir a su realización; estaban fundadas en la experiencia de la historia y las vió confirmarse a lo largo de su vida. Y no sólo su adhesión sentimental a los omeyas estaba plenamente justificada, también su adhesión intelectual tenía un fundamento: los omeyas habían evitado que el Islam se disgregara a los pocos años de nacer²¹³”.

A partir de las teorías políticas, Ibn Ḥazm, trató la estructura divina y su relación con la predestinación y la libertad humanas. Y como la necesidad de la gracia o auxilio de Dios es imprescindible para todo acto humano. Así trató, en consecuencia, acerca del libre albedrío.

Desde esta perspectiva, Miguel Cruz Hernández opina lo siguiente respecto al fundamento teológico de la libertad humana en este filósofo hispanoárabe: “Ibn Ḥazm parte de la concepción teológica de la libertad, tanto antecedente como concomitante al acto. Sin embargo, agrega Ibn Ḥazm, Dios ayuda al hombre por medio de dos direcciones: la gracia suficiente *Al-Hadā*, común a todos los seres humanos, y la gracia eficaz *Al- Tawfīq*. Dios, en tanto que es autor de todo cuanto existe, lo es también de la voluntad y de la libertad del hombre; pero Dios no condiciona por ello de un modo fatal e inevitable al hombre; sino que deja a éste la libertad de sustitución. Por esto Dios es justo, sobre todas las cosas y obra con estricta justicia respecto a los seres humanos; por lo cual Ibn Ḥazm resuelve el problema de la ayuda divina por medio de la hipótesis del concurso simultáneo²¹⁴”.

²¹³ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico 2- En el pensamiento de al- Andalus* (siglos IX –XIV), Alianza editorial, Madrid,1996, p.378.

²¹⁴ *Ibid*, p.379.

4.2.3.3 La meditación ideológica andalusí de Ibn Rušd (Averroes)

Por su parte Ibn Rušd, considerado como uno de los más eminentes pensadores de la filosofía árabe de tradición aristotélica, con sus comentarios a este filósofo griego, vino a enriquecer el legado andalusí con sus ricas aportaciones.

Asimismo, conviene agregar que escribió tratados de lógica, física, medicina y astronomía... Así pues, y por lo que nos interesa ahora, nuestro pensador cordobés, desde su peculiar enfoque ideológico, expuso el carácter del ideal ético de la libertad humana concebido en el orden necesario. Por tanto, la perfección de la persona en el ámbito social representa la piedra básica de este ideal ético. Y para orientarnos un poco, nos hemos detenido en los términos que planteó Miguel Cruz Hernández acerca del concepto de la libertad humana en el pensador hispanoárabe Ibn Rušd. Lo que nos abrió la expectativa en cuanto a algunos componentes estructurales de su pensamiento. Así, “ la libertad, en cuanto esté basada en una potencia, significa la capacidad de obrar, pero también la posibilidad de recibir la acción. El hombre, por encima de la vida de la especie, tiene una misión más alta que cumplir: la perfección de su propia individualidad. El hombre no se limita a vivir la vida de la humanidad, quiere sobre todo vivir la existencia concreta de la persona que cada uno es. Para ello debemos conocer nuestro fin natural; pero esta condición necesaria no es suficiente y necesitamos de algo más difícil: escoger libremente los medios para realizar este fin, que en esto consiste la servidumbre y la grandeza de la libertad humana²¹⁵”.

Pero para los propósitos que desarrolló Ibn Rušd de su interpretación de la libertad, el orden que constituye su ámbito no está fundado única y exclusivamente en el simple poder, sino en la potencia natural de las inteligencias que rigen el cosmos; y según el gran comentarista, también la libertad humana es índice de la imperfección: “para alcanzar esta concepción de la libertad humana, Ibn Rušd ha prescindido de la idea teológica de la voluntad de poder y ha preferido la teoría filosófica de la libertad como indeterminación, ya apuntada por Aristóteles. La libertad representa una especie de remedio frente al hecho de la contingencia que, a primera vista, parece una especie de desorden frente al ordenado mundo de la necesidad; por esto pensaba que la libertad humana era, en cierto modo, un signo de imperfección. Lo que manda la libertad es que seamos lo que realmente somos; o sea, que cumplamos voluntariamente la necesidad²¹⁶”.

²¹⁵*Ibid*, pp 564 – 565.

²¹⁶*Ibid*, p. 565.

4.3 LA CONCEPCIÓN ÁRABE CONTEMPORÁNEA

4.3.1 El perfil histórico y muestras de algunas consideraciones ideológicas

En este punto, conviene llevar a cabo, en torno a la noción de la libertad humana dentro del área del mundo musulmán contemporáneo, ciertas aproximaciones que creemos necesarias para justificar nuestro plan metodológico. El uso de la palabra libertad en un sentido mera y estrictamente político se produjo en Turquía a finales del siglo XVIII. Este nacimiento ideológico abarcó a raíz de la introducción de las ideas políticas europeas; o mejor aún debido a los efectos de la Revolución francesa de 1789. Así pues, la propaganda revolucionaria francesa promovió eficazmente sus ideas entre los pueblos del Oriente Próximo y particularmente entre las élites turcas.

Posteriormente, la incursión armada que emprendió Bonaparte en 1798 a Egipto configuró un gran cambio y un nuevo estilo, al dirigirse a los egipcios en nombre de la república francesa fundada sobre la base de la libertad y la igualdad. Cabría señalar por lo tanto que el dominio francés de Egipto fue de breve duración pero de muy profundo impacto; inaugurando de este modo la intervención y la expansión occidental en el mundo islámico. Así pues, “la lección fue aprendida de un modo mucho más expeditivo cuando, tras conquistar Egipto, provincia mayoritariamente musulmana del Imperio Otomano, con una rapidez y facilidad alarmantes, los franceses empezaron a divulgar esta misma palabrería, sumamente peligrosa y subversiva, en torno a la antigua gloria y a la libertad moderna. La conjunción de estas dos ideas, mezcladas en proporciones diversas según los gustos de cada uno, resultó irresistible. El concepto de libertad, en el sentido de ciudadanía, era una afición nueva y adquirida, cuyo atractivo fue al principio bastante limitado. Su poder aumentó de forma extraordinaria cuando se mezcló con otras ideas nuevas de Europa: la de Patriotismo y la de Nacionalismo²¹⁷”.

Asimismo, conoció el concepto de *Istiqlāl* (Independencia) a finales del siglo XIX, junto con la libertad ciertas connotaciones políticas tanto en turco como en árabe. Dos concepciones que proporcionaban instituciones representativas en el período del dominio imperial europeo y la infiltración intelectual occidental en las sociedades musulmanas.

Años más tarde, empezó el primer interés de los musulmanes en el ámbito de los estudios de traducción. Por lo tanto, los primeros síntomas de este acercamiento a la cultura occidental lo encontramos en el pionero egipcio Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī (1801-1873) que permaneció entre 1826 y 1831 en París, y quien representó una gran oleada evolucionista y considerables aportaciones en toda la historia cultural egipcia del siglo XIX. La labor de nuestro erudito fue justamente traducir

²¹⁷Bernard Lewis, *El Oriente Próximo*, Traducción castellana de Teófilo de Lozoya, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona 1996, p. 322.

y comentar la constitución francesa y describir las instituciones parlamentarias que tienden a asegurar el gobierno y proteger al pueblo de la tiranía. Al entender de Rifā ‘a Al Ṭaḥṭāwī, lo que los franceses nombran libertad es para los musulmanes la asimilación concebida acerca de la noción islámica clásica de *‘Adl e Insāf* (Justicia y Equidad).

Pero desgraciadamente la adaptación de origen occidental y en particular francés de Rifā ‘a le afectó muchísimo, convirtiéndole de este modo en una víctima del despotismo del virrey que había juzgado peligrosas las ideas liberales divulgadas en su obra *La descripción de París*.

En suma, esta situación demuestra claramente el peligro que corrían los traductores al poder acceder a la comprensión de las obras europeas y al abrirse hacia la modernización intelectual proporcionada por las ideas extranjeras.

No obstante, “la sustitución de la justicia por la libertad en calidad de antítesis de la tiranía, y sugerencia tendiendo a restringir por una constitución los poderes del soberano fue desarrollada poco antes de 1870 por un grupo de patriotas liberales conocido bajo el nombre de Jóvenes Turcos. Sus ideas políticas, aunque expresadas en términos islámicos y perfectamente unidas a las tradiciones musulmanas, son de origen europeo y constituyen una adaptación otomana e islámica del patriotismo liberal que tenía lugar en Europa en esta época. Su ideología procede de las enseñanzas liberales de la filosofía de las luces y de la revolución francesa. En sus escritos políticos, las dos palabras claves son patria y libertad; de la cual la segunda es el nombre del semanario que publicaban desde su exilio²¹⁸”.

Sin embargo, la proclamación de los principios fundamentales de la libertad y la promulgación de ciertas leyes, tal como *Istiqlāl dātī* (Independencia personal), *Al Ḥurriyya al šajsiyya*” (La libertad individual), *Ḥurriyyat el fikr* (La libertad del pensamiento)...así que la protección contra la violación arbitraria de los derechos de la persona constituían un factor primordial en los programas de las élites radicales de los Jóvenes Turcos. Los ideales de estos modernistas siguieron siendo proporcionados por Occidente que ofrecía las ventajas de la libertad y los medios seguros para alcanzarla. De este modo, el impacto de estas ideas liberales llevó a esta élite otomana a comienzos del siglo XX a derrocar al despótico gobierno del sultán ‘Abdulḥamīd II y llevar a cabo la revolución de 1908. Este acontecimiento representó, sin lugar a dudas, el final de la autocracia y el restablecimiento de la constitución junto con la salvaguardia de los derechos de los ciudadanos, lo cual suscitó posteriormente intensos debates y discusiones acerca de la libertad y las posibilidades de examinarla y analizarla bajo diversos enfoques.

El período que analizamos es también de gran trascendencia para las ideas del sirio ‘Abd Al- Raḥmān Al-Kawākibī (1848-1902), liberal y antiturco, atacó al absolutismo en *Tabā’i ‘ al*

²¹⁸ *Encyclopédie de l’Islam* (Enciclopedia del Islam), hurriyya, Bernard Lewis, Tome VII, p. 612.

istibdād (Carácteres del absolutismo) y expuso sus ideas políticas bajo la forma de Actas de un ficticio congreso celebrado en la Meca²¹⁹»

En la misma línea, hay que situar las ideas muy avanzadas de la época del escritor egipcio Qāsim Amīn. “Sostenía éste (1865-1908) en libros titulados *Tahrīr al mar’a* (Liberación de la mujer) y *al-Mar’a al- yādīda* (La mujer nueva) que había que modificar el estatuto familiar y la posición de la mujer en el Islam y argumentaba apoyándose en ideas de tipo occidental²²⁰”.

La publicación de este libro suscitó desde el momento de su aparición varias polémicas y profundo disgusto en la inmensa mayoría de los egipcios, pero a pesar de eso, su impacto fue definitivo en el principal movimiento feminista, abriendo nuevas sendas y promoviendo muchos derechos sociales. A este propósito, “Qāsim Amīn insistía en la importancia de que la mujer recibiera una educación con la que pudiera proteger los intereses de la familia y educar mejor a sus hijos. Basaba todas sus opiniones en las enseñanzas del Islam, observaba con rigor todos sus preceptos, y nunca llegó a transgredirlos, a pesar de lo cual, se convirtió en el blanco de las acusaciones más violentas por parte de las autoridades religiosas y los filósofos de la Universidad Al-Azhar. Estos grupos tenían un gran peso específico en la sociedad y apoyaban al Jédivo Ismail, gobernador que estuvo implicado en la explotación salvaje del pueblo egipcio y que apoyó la tiranía de los poderes coloniales. El propio Jédivo desaprobó y criticó las ideas de Qāsim Amīn, y la mayoría de los políticos de la época²²¹”.

Pronto, la recepción del legado occidental en la cultura islámica suscitó tanto el interés de muchos pioneros en cuanto a los derechos de la persona humana, como el de los escritores que usaron sobre todo el concepto de *Taḥarrur* para expresar la autoliberación en diversos sentidos y la emancipación de la mujer. Por lo tanto, de la generación intelectual que presenció el nacimiento de este eminente aporte al acervo literario y difundió los idearios políticos de la lucha contra la dominación extranjera, destacamos a los escritores egipcios siguientes: Luṭfī Al-Sayyid (1872-1963), Ṭaha Ḥusayn (n.1889), Ḥusayn Haykal (1888-1956), Aḥmad Ṣawqī (1868-1932)...

En la misma línea de reflexión, brotó una corriente de renovación de la poesía árabe moderna que se dirigió a América. Esta oleada migratoria en un marco preponderantemente siro-libanés, inició los primeros ecos de sus actividades literarias con el propósito de reivindicar un cambio de destino de las tierras árabes y aspirar a nuevas conyunturas y un futuro mejor a esa población ávida de libertad. En este contexto, hemos elegido un fragmento titulado *Libertad* perteneciente a una importante semilla libanesa expatriada al nuevo mundo, encarnada en la figura de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān. Porque siendo también víctima por una serie de cambios

²¹⁹Juan Vernet, *Literatura árabe*, p. 178.

²²⁰*Ibid*, p. 177.

producidos en su tierra natal y por la amargura del vivir humano, su innovación ideológica tuvo que tomar la forma de un combate continuo, con un fervor revolucionario tremendo contra la opresión que se ejerce constantemente en el mundo árabe.

LIBERTAD

Luego le dijo un orador: “háblanos de la libertad” y le respondió:

“-Muchas veces os he visto posternados, a las puertas de la ciudad, adorando a la libertad, junto al fuego.

Con ello o parecéis más bien a los esclavos que se humillan ante un señor despótico y violento, ensalzándolo y suplicándole mientras él los decapita.

Sí, en el bosquecillo del templo, y a la sombra de la acrópolis muchas veces he visto a los más libres de vosotros llevan su libertad como yugo pesado en la cerviz, y como sólidos grillos en las manos y los pies.

Todo eso he visto, y en mis entrañas mi corazón se ha deshecho y ha sangrado, porque no podéis ser libres hasta que vuestro deseo de conseguir la libertad se convierta en arma con que os hagáis fuertes y dejéis de hablar de libertad como vuestro objetivo y camino.

Seréis libres de verdad cuando no tengáis días sin obra que realizar, ni noche sin cosa en qué pensar, ni dolor a cuyo recuerdo pensar.

Y más adelante, Yûbrân Jalîl Yûbrân sigue diciendo.

Si un tirano al que queréis derrocar, aseguráos primero de que su trono, que se asienta en vuestras entrañas, ha sido destruido.

Pues, ¿ cómo podrá un tirano regir a los que se enorgullecen de ser libres, sin que sea la tiranía cimiento de esa libertad, y la ignominia base de ese orgullo?

Si es una preocupación, de la que queréis libraros, no es otra en la que vosotros escogísteis, sin que nadie os la impusiera.

Y si es un temor que queréis expulsar, el germen de ese temor está plantado en vuestros mismos corazones, y no en manos de quien o de lo que teméis.

En verdad os digo que todas las cosas en vuestra existencia se mueven siempre como medio abrazadas. Todo lo que teméis; todo lo que amáis y lo que odiáis; lo que buscáis y lo que evitáis.

Todos estos anhelos se mueven dentro de vosotros como luz y sombra.

²²¹ Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *La cara desnuda de la mujer árabe*. Título original *The hidden face of Eve*. Traducción María Luisa Fuentes. Editorial horas y horas, Madrid, 1991, p. 230.

Y cuando la sombra desaparece sin dejar huellas, la luz resplandeciente se convierte en sombra de otra luz.

Así ocurre con vuestra libertad, que cuando se libera de trabas se convierte en prisión de una libertad mayor²²²”.

De ahí que el mayor esfuerzo ideológico de ʿYubrān Jalīl ʿYubrān esté encaminada a definir el concepto de la libertad con una carga semántica muy acertada.

4.3.2 Muestras de la visión existencialista árabe contemporánea

Hemos trazado en el apartado anterior el esbozo de los rasgos más característicos de la llamada ideología existencialista, debida especialmente a la crisis económica, política y espiritual subsiguiente a la primera guerra mundial. Este innovador movimiento contribuyó eficazmente al mejor conocimiento del ser humano y dio una versión profunda de las inquietudes de la época contemporánea. Asimismo, cabría añadir que el existencialismo dejó huellas considerables en la vida literaria occidental y posteriormente consiguió su adopción y su acogida por parte de los escritores árabes. Por ello, nos interesaría repasar estos nuevos paradigmas de historia literaria en el mundo árabe, deteniéndonos en la definición que nos ofrece el profesor Juan Antonio Pacheco Paniagua: “el rumbo histórico que perfilan los nacionalismos árabes en la década de los años cincuenta y comienzos de los sesenta plantea las coordenadas de una experiencia existencial privilegiada. La enajenación de los individuos y de la colectividad, enfrentados a la dura tarea de los individuos y de la colectividad enfrentados a la dura tarea de definirse como idénticos en el seno de un contexto nacional inexplorado, tendrá como respuesta la angustia, *Qalaq*, paradigma semántico y vital de todos los existencialismos y que en la literatura árabe contemporánea ocupará un considerable espacio textual. Lo que en la práctica esa literatura preconiza de mensaje y de compromiso, en un mundo desgarrado y esperanzado a un mismo tiempo, tendrá su correlato teórico o estético en la obra de intelectuales y escritores como ‘Abd Al-Raḥmān Badawī , Ilyās Abū- Šabaka, ʿYamīl ʿYabr o Rene Ḥabašī , entre otros muchos²²³”.

En este sentido, estos modelos intelectuales y filosóficos representantes de la generación de entre guerras en Egipto, en Líbano o Iraq supieron llevar a cabo esta importación cultural europea, acorde con la situación política y social del momento; reconquistando tras la tapadera de la *Wuḥūdiyya* (Filosofía de la existencia) un tipo de reflexión necesario acerca del destino del ser libre en el pensamiento existencial árabe moderno. Ahora bien, dada la amplitud y la complejidad del objeto de estudio en el que nos movemos, sólo nos será posible entender estas

²²²ʿYubrān Jalīl ʿYubrān, *El profeta*, Trad. Fedérico Corriente y Mahmud Sobḥ, pp 89-90-91.

²²³Juan Antonio Pacheco Paniagua, “El existencialismo en la revista *Al-Adāb*”, *Awraq*, vol. XI, Madrid, 1990, p.133.

valiosas aportaciones en el seno del mundo árabe a través del pensador egipcio “Abd Al-Raḥmān Badawī (n.1915), quien sintió una especial atracción por aquel movimiento espiritual, arrancando principalmente del pensamiento de Martín Heidegger y Soren Kierkegaard. Y como nos lo precisa brillantemente el profesor Miguel Cruz Hernández, “el punto de partida de su pensamiento nace de la consideración de la singularidad existencial humana: la vida humana sólo es reductible a sí misma; el hombre lleva dentro de sí mismo sus propias normas axiológicas y es el único responsable de su destino personal. Su instrumento esencial es la razón, que nos reduce a un mecanismo dialéctico, sino que es capaz de captar las evidencias de la realidad²²⁴” Y siendo buen conocedor del pensamiento islámico, Badawī emparejó la filosofía de la existencia con la estructura islámica, exponiendo por lo tanto los estrechos vínculos existentes entre el existencialismo occidental y la mística musulmana. Pero aún más esclarecedor el testimonio en propias palabras de nuestro filósofo: “ he hallado en los místicos musulmanes una definición de la angustia que parece completamente a la definición Heideggariana, de manera que cautivó mi atención desde el primer momento; fue incluso el punto de partida de mi conciencia de un vínculo posible entre la Mística musulmana y el Existencialismo, lo que me llevó a desarrollar mis investigaciones en este sentido. Esta definición se encuentra en el libro titulado “Suma de los principios de los místicos” por Aḥmad Diā’ Al- Dīn Al- Kamshahandī Al Naqshabandī²²⁵”.

De ahí que podamos pensar que Badawī fue el primer árabe de la primera mitad del sigloXX que fundamentó su teoría existencialista sobre bases meramente islámicas y como recuerda el profesor Miguel Cruz Hernández: “para comprender el valor de dicho pensamiento conviene recordar que sus primeros trabajos de orientación existencial se publicaron antes que las obras de Sartre. Además mientras tantos otros se debatieron en la ambigüedad, Badawī es pensador sincero con los demás y riguroso consigo mismo²²⁶”. Asimismo, bastaría mencionar algunas de las obras de nuestro pensador egipcio, tal como: *El tiempo existencial* (1943), *Humanismo y existencialismo en el pensamiento árabe* (1953)... e incluso su propia tesis doctoral redactada en francés y defendida en el año 1941 y posteriormente publicada en el Cairo en 1965 (*Le problème de la mort dans la philosophie existentielle*), *El problema de la muerte en la filosofía existencial*. En definitiva, la filosofía de Badawī fue un modelo teórico esquematizado con el propósito de expresar la esencia de un humanismo asimilable con los fines del mundo árabe.

²²⁴Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* 3-El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días, p. 801.

²²⁵ ‘Abd Al-Raḥmān Badawī, “*Les points de rencontre entre la mystique musulmane et de l’existentialisme*” (Los puntos de confluencia entre la mística musulmana y el existencialismo), *Studia Islámica*, vol. XXVI, Maisonneuve-Larose, París, 1967, pp 64-65.

²²⁶Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, p. 801.

En igual medida, y para completar el círculo de las importantes aportaciones occidentales a la conciencia árabe, es preciso subrayar el esbozo de la perspectiva sartriana, difundida por el escritor y periodista libanés Suhayl Idrīs (n.1923) a partir del estudio de la literatura francesa contemporánea o sea hacia mitad del siglo XIX, que desembocó en la aparición en Francia de una institución literaria cuyo modelo ideológico resultó muy relevante. En este sentido, Juan Antonio Pacheco Paniagua dice: “de ahí que el Existencialismo, y concretamente el existencialismo de Jean Paul Sartre, producirá a través de sus traducciones y posteriores estudios en los medios de comunicación árabes, una cierta conmoción en el nivel de la sociedad donde precisamente se estaba sintiendo la necesidad de llenar un vacío intelectual y cultural muy determinado. La revista *Al-Adāb*, fundada en Beirūt en enero de 1953 por el escritor, editor y periodista libanés Suhayl Idrīs, tuvo una importancia relevante en la difusión y promoción del existencialismo en los medios intelectuales y literarios árabes en el período de tiempo que se extiende, aproximadamente, desde 1954 a 1964. El propósito del presente trabajo es exponer el alcance y los límites de esa labor de promoción intelectual, mostrando con ello que el hecho de que unas determinadas corrientes de pensamiento se difundan más que otras, en el mundo árabe contemporáneo, indica, no solamente una preferencia por la moda foránea, sino, y muy en primer lugar, que las condiciones sociopolíticas imperantes en cada momento exigen un determinado tipo de escritura²²⁷”.

Según se ha hecho notar, se expusieron a lo largo de la trayectoria de la revista *Al- Adāb* varias críticas, comentarios y reflexiones acerca de la línea del pensamiento existencial en general y del pensamiento sartriano en especial, con el propósito de introducir una aproximación del pensamiento occidental y la creación de una cultura nueva, libre e independiente. También se hallan a través de su amplio pensamiento y sus valiosos trabajos, tal como: *El ser y la nada*, *La náusea*, *las moscas* etc... la idea de que la libertad sobre todo desde la angustia es el acto principal de la persona.

Sin embargo, la promoción del Existencialismo sartriano y su inclinación hacia una ideología políticamente estructurada; su defensa activa de las libertades en el mundo y concretamente su lucha, como escritor, por la independencia de Argelia conmocionó profundamente las élites intelectuales árabes. Por ello, “el modo directo en que Sartre aborda los problemas sociales, en escritos que son a la vez políticamente significativos y estéticamente satisfactorios, posibilita a su obra el ser integrada en el conjunto de las preocupaciones existenciales, políticas y sociales del mundo árabe en crisis. En opinión de Suhayl Idris: la popularidad de la literatura de Sartre en los países árabes, tal vez se deba a que las generaciones árabes de hoy encuentran en ella un eco

²²⁷Juan Antonio Pacheco Paniagua : “ *El existencialismo en la revista Al- Adāb*”, pp 133-134.

de su propia situación, sobre todo considerando el desgarramiento que supone el drama palestino. Teníamos necesidad de la existencia de una literatura capaz de reflejar lo que sentimos. Cuando nuestros jóvenes buscaron en su propio medio cultural este tipo de literatura, y no la encontraron, ausencia ésta que merece nuestra reflexión, se dirigieron a las literaturas foráneas y, dentro de ellas, a las que mejor reflejaban su propia angustia, su desgarramiento, e incluso sus esperanzas. Todo ello lo encontraron en la literatura existencialista en general y en la obra de Sartre en especial²²⁸»

Ahora, convendría recordar que dentro de la línea evolutiva de Suhayl Idrīs, otra connotación de mayor importancia existencial fue presentada a los lectores árabes: la obra del existencialista Albert Camus *La peste*. A este escritor, (1913-1960) que nació y se educó en Argelia, le preocupó progresivamente la injusticia y la opresión en la sociedad humana, por esa razón, insistió cada vez más en la revuelta contra la injusticia, la opresión y la crueldad en este mundo. Más tarde, la ideología de Albert Camus en cuanto a los valores de la libertad por el movimiento revolucionario, o sea la rebeldía, se encuentra de manera clara en la literatura contemporánea árabe, porque al fin y al cabo representó un llamamiento a rebelarse contra la esclavitud y la injusticia donde quiere que se hallen.

La labor de Suhayl Idrīs, alcanzó su momento más decisivo coincidiendo con su estancia en París durante los años 1951-1952 con el fin de preparar su tesis doctoral y su contacto directo con la élite intelectual existencialista. De igual modo, la culminación ideológica en sus primeras antologías de cuentos, tal como: *Ašwāq* (1943), *Al- Ḥayy al lātīnī* (1953), *Aṣābi 'unā allatī taḥtariq* (1962).. fue de mayor éxito y prestigio. En definitiva, el mérito de Suhayl Idrīs adquirió así el carácter de herramienta pertinente a la hora de poner de relieve un medio expresivo fundamentalmente literario que pudo desahogar el ambiente intelectual árabe y ligarlo al compromiso existencial de la libertad humana.

²²⁸*Ibid*, p. 141.

5 PREMISA BIOGRÁFICA DE LAS AUTORAS SELECCIONADAS SEGUIDA DE SU CONCEPCIÓN IDEOLÓGICA DE LA LIBERTAD

5.1 PREMISA BIOGRÁFICA DE LAS AUTORAS SELECCIONADAS

Como síntesis de toda la encrucijada ideológica que hemos examinado a propósito del mundo occidental y del mundo árabe, se nos impone ahora estudiar los elementos evolutivos dentro del ámbito que abarcó la literatura contemporánea femenina árabe; y concretamente la de las autoras que hemos elegido para nuestra presente investigación. Por lo tanto es de vital importancia desvelar sus hallazgos ideológicos y moldearlos según las concepciones simbólicas que edificaron ellas mismas a través de la larga trayectoria de su producción literaria.

Asimismo, llegó el momento oportuno para esbozar algunos escritos experimentados por mujeres árabes (porque siempre se ha aludido a la literatura árabe a través de sus hombres), que a pesar de las divergencias y variaciones de sus sendas literarias, no dejan de presentar metas convergentes y sistematizar una gama de fórmulas doctrinales de perfiles más cercanos.

Por ello, vamos a incluir seguidamente a cuatro muestras vivas en verso y prosa de nuestro panorama contemporáneo femenino, y por consiguiente a dos grupos generacionales subseguidos. Se trata por lo tanto de mujeres separadas en cuatro geografías distintas del mundo árabe pero pertenecientes a la misma área lingüística. Y aunque cada autora trató de trazar su propio esquema ideológico, sus épocas correspondientes estaban sometidas a las mismas influencias y consolidadas en respuesta a determinadas circunstancias económicas, sociales e ideológicas. Así pues, dentro del panorama seleccionado, cobran especial importancia las poetisas siguientes: la palestina Fadwā Ṭūqān, la iraquí Nāzik Al- Malā'ika y las prosistas de generación posterior inmediata, la egipcia Nawāl Al-Sa 'dāwī y la siria Gādat Al-Sammān.

Ahora bien, conviene ceñirnos a algunos rasgos biográficos de cada autora para poder comprobar las enormes huellas que tanto en el verso como en la prosa abrieron la opción simbólica y brindaron excelentes canales de expresión ideológica. Resulta por lo tanto curioso encontrar el eco de esta innovación literaria en otras muchas zonas del mundo árabe. Desde esta perspectiva, este bosquejo biográfico nos permitirá sin lugar a dudas, lanzar una ojeada a la madurez progresiva aparejada con la radical toma de conciencia femenina árabe. Porque únicamente en este contexto general es posible analizar y entender los factores que confluyeron en el tratamiento literario de nuestras autoras. Cabría en nuestra modesta opinión, inaugurar las páginas que siguen por la visión meditativa palestina hallada en:

5.1.1 FADWA TUQAN

Valiosa muestra del inquieto femenino árabe contemporáneo, es nuestra presente poetisa que nació en Nablus en 1914 donde murió en diciembre de 2003.

Sin embargo, para entender mejor el valor de su dedicación poética y las iniciativas tomadas en determinados momentos de su vida, hemos recurrido a la autobiografía de Fadwā Ṭūqān, en la cual comentó lo siguiente en las primeras frases de su prólogo, frases que nos dejaron un impacto muy profundo. “La semilla no ve la luz antes de atravesar en la tierra un duro camino, y mi historia aquí es la historia de la lucha de la semilla contra esta tierra pedregosa²²⁹”. Más adelante nos siguió comentando: “lo que revelé fue el aspecto combativo que mencioné hace poco. Cómo pude, en los límites de mis circunstancias y mis capacidades dar un paso decisivo, imposible de alcanzar si no fuera por la voluntad y la insistencia para dar a mi vida un sentido y un valor mejor que el que le iba a ser destinado. El molde acerado en el cual nos pone la familia y no nos permite franquearlo. Las reglas que nos resulta penoso romper, las tradiciones que carecen de lógica...etc. Anhelaba continuamente desencadenarme fuera del ámbito del tiempo y el lugar, el tiempo es el de la tiranía y la opresión y el lugar es de la cárcel del hogar. Sobre este duro camino me arrojó lo desconocido y desde este camino empezó mi marcha abrupta y decidí relacionarme con la moneda cuyas dos caras son la voluntad y el trabajo²³⁰”.

Basta con este testimonio por parte de nuestra poetisa, para tener idea y compartir con ella sus secretas aspiraciones o frustraciones tanto personales como ideológicas. Por lo tanto, conviene inaugurar este esbozo por las líneas tortuosas e infelices que padeció Fadwā Ṭūqān en su espacio familiar, concretamente en su infancia y que la marcaron a lo largo de su vida. Las páginas de su autobiografía anuncian profundamente el rechazo y la incompreensión por parte de sus padres para darle apoyo y rodearla de amor y ternura.

Más tarde, nuestra poetisa empezó a entender el comportamiento duro de su madre, a raíz de la opresión ejercida sobre ella en lo más profundo de su alma. Un clima familiar exageradamente conservador en el cual predominaba el hombre (en este caso el padre de Fadwā) y la mujer tenía que obedecer y someterse a sus exigencias.

En el marco escolar, “conseguí hallar algunas partes de mi alma perdida y afirmar mi existencia que no podía afirmar en casa²³¹”. Y siendo una excelente alumna, gozaba de una destacada personalidad entre sus maestras y compañeras de clase. Desgraciadamente, sus triunfos escolares no llegaron a su cima a consecuencia de una absurda decisión que tomó su hermano Yūsef al enterarse de una supuesta relación amorosa inocente que mantenía Fadwā con

²²⁹Fadwā Ṭūqān, *Riḥla ḡabaliyya, riḥla ṣa'ba* (Trayectoria montuosa, trayectoria tensa), Dār al-ṭāqāfa al-ḡadīda, Cairo, 1989, p.9.

²³⁰*Ibid.*, pp 10-11.

un chaval de dieciseis años. Este suceso impuso a nuestra poetisa enterrarse en los límites geográficos que decidió este hermano poco comprensivo y sin la esperanza de volver a ir más tarde a la escuela. En esta época, “el suicidio era el único recurso a través del cual podía ejercer mi libertad personal frustrada, quería expresar con el suicidio mi rebeldía contra ellos. El suicidio es el único medio, la única posibilidad para vengarme de la injusticia de la familia²³²”.

Pronto, se inicia una nueva vida para Fadwā con el regreso de su hermano Ibrāhīm a Nablus, tras licenciarse en la Universidad Americana de Beirūt. Ibrāhīm representaba para ella la fuente de amor y protección y se convertía (como confiesa) en el aire que respiraban sus pulmones por la peculiar dedicación que le mostraba. Algo que añoraba tanto en el seno de su familia. Desde esta perspectiva, hay que tener en cuenta el gran mérito de Ibrāhīm en cumplir el anhelo ardiente de su hermana, orientándola y haciéndola aprender las casidas de ilustres figuras de la poesía árabe en general. Así pues, este cambio se convirtió en la preocupación primordial en el despertar y sueño de Fadwā.

Posteriormente, vuelve Ibrāhīm a Beirūt para enseñar literatura árabe en la universidad americana durante una temporada, pero su presencia seguía viva por las cartas que mandaba a Fadwā y las recomendaciones poéticas que le proponía en cuanto a las lecturas y los fundamentos lingüísticos. Durante los años 1931-1940, se abrieron muchos horizontes culturales a nuestra poetisa que parecía adelantar a pasos agigantados, manifestando incluso su afición por la música y el laúd. Lo tocaba cuando visitaba a una tía suya o cuando no había nadie en su casa, por estar formalmente prohibido.

Más tarde, a la vuelta de Ibrāhīm a Palestina, empezó Fadwā a publicar algunas casidas en varias revistas, tal como “*Amālī*” la beirutí, “*Al-Risāla*” la cairota...y acercarse a los ensayos críticos de la literatura del Mah̄yar. Una literatura que consideraba conforme con su formación psíquica e intelectual.

A finales de los años cuarenta, surge el verso libre de la poetisa iraquí Nāzik Al-Malā’ika (que estudiaremos más adelante) y empiezan los poetas a expresarse en este molde permeable y funcional. Fadwā acogió satisfactoriamente esta reestructuración novedosa en la poesía árabe, de influencia occidental, y rompió con la métrica propiamente tradicional.

Ahora bien, para acercarnos más en el marco biográfico en el que nos movemos, cabría subrayar el espacio anterior destinado a la historia de Palestina y los fenómenos que han de enmarcarse en el terreno concreto de la producción literaria junto con el despertar de la conciencia nacionalista y la revelación de la literatura resistente palestina. En este sentido, “el acuerdo francobritánico de Sykes- Picot (1916), por el que ambas potencias se repartieron el

²³¹*Ibid*, p. 51.

²³²*Ibid*, p. 56.

Imperio Otomano, concedió Palestina al Reino Unido. En 1917, el movimiento sionista internacional obtuvo la declaración de Balfour, por la cual el Reino Unido se comprometía a establecer un “hogar nacional” judío en Palestina. Tres años más tarde la región pasó a depender de la administración británica, pese a la oposición de la población autóctona. En 1947 el Reino Unido renunció a su mandato. El 29/ 11-1947 se dividió la región en tres : un Estado judío. Un Estado árabe y Jerusalén y sus entornos como zona neutral, bajo la administración de la ONU. El 14/ 5/ 1948 los judíos proclamaron el Estado de Israel, y al día siguiente estalló la primera guerra árabe-israelí. Por los acuerdos de paz (1949) entre Israel y los países árabes beligerantes (Egipto, Líbano, Jordania y Siria), el territorio palestino nuevamente quedó dividido en tres partes: la ocupada por el Estado de Israel; la ribera del Jordán, que pasó a Jordania; y Gaza administrada por Egipto. En febrero de 1954 el ingeniero Yāser Arafāt fundó Al-Fataḥ, la primera organización armada palestina. Siete años después se constituyó la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), y se redactó la Carta Nacional, que precisa que Palestina es la patria del pueblo árabe palestino. Durante la guerra de los seis días (1967), los israelíes ocuparon toda la palestina (Gaza y Cisjordania), la zona siria de los altos del Golán y la península egipcia de Sinaí²³³.

En resumidas cuentas, ésta es la situación relevante dentro del entramado político que se impuso en Palestina. Un esquemático panorama histórico que vivió detenidamente y sin lugar a dudas Fadwā Tūqān. “En tan terrible conyuntura, la inspiración de Fadwā se agudiza y extrema, perfora aún más con sus heridas raíces el suelo. Como mujer, como madre, como esposa, trascendiendo limpiamente su herida de hembra para expresar un dolor total e intransferible, su lírica aparece fecundada por la idea y la esperanza, y derribada pero no vencida se retuerce en el espasmo de un parto desgarrador y generoso que sueña ansiosamente en la victoria, en la justa reparación a tanta humillación irracional²³⁴”.

Nuestra poetisa logró también acuñar todo un abánico de actividades en Jerusalem, (cuando se fue a instalar con su hermano Ibrāhīm y su mujer), por su vocación por los idiomas y concretamente el inglés que consiguió aprender en una asociación para jóvenes cristianos, luego su incorporación en la radio palestina donde trabajaba también Ibrāhīm, y su participación en muchos programas literarios. Durante aquella temporada, se brindó a Fadwā un clima totalmente desprovisto de autoridad y de opresión, en una sociedad en la cual la mujer gozaba de una destacada personalidad y tenía una mayor posibilidad para acceder a los estudios.

Teniendo a muchos rivales árabes que incitaron a las autoridades británicas y conspiraron contra sus programas; Ibrāhīm, ante esta situación tuvo que dimitir de la radio palestina y

²³³*Gran Diccionario Enciclopédico Larousse*. L 15. Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1997, vol. 12.

²³⁴Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, p. 192.

trasladarse con su familia a Iraq para dedicarse al campo de la enseñanza. Posteriormente se puso muy enfermo y vuelve a Nablus donde muere.

“Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941), poeta apasionado y también encendido cantor ya, en tan temprana hora, de la tierra robada; de aquel Ibrāhīm Ṭūqān que, sincero y mordaz, notario y profeta al mismo tiempo, levantó su verbo contra los “líderes” que se derrochaban en palabras:

“Vosotros, los devotos patriotas.
Vosotros, que cargáis con el problema.
Vosotros, los que obráis sin hablar:
¡Bendiga Dios vuestros potentes brazos!
¡ Cuántas “declaraciones” vuestras valen por un ejército
con sus petrechos bélicos a rastras!
¡Cuántos “congresos” vuestros nos devuelven
una gloria pasada de conquistas omeyas!...

Al llegar nuestras fiestas nacionales,
el final del país está a la puerta.
Reconocemos, sí, vuestros favores,
pero un deseo, en el alma, aún nos late:
Ya que nos queda un trozo de país,
sentaos. Y que no vuele como el resto²³⁵”.

En cuanto a Fadwā , su vida estaba tan vinculada a la vida de su difunto hermano que no pudo aguantar esta amarga realidad. Vuelve otra vez a su dura soledad psíquica en su espacio familiar muy cerrado. Y viendo tanta opresión en el marco femenino de su país, nuestra poetisa empezó a odiar la política y protestar contra las demandas continuas de su padre para escribir poemarios políticos. Ella, por su encadenamiento social, se veía incapaz de luchar con su pluma para la liberación política y nacional. Este ámbito de sentimiento, de experiencia personal y colectiva lo desarrolló más tarde en el contexto del drama que supuso la guerra de los seis días.

A finales de marzo de 1962, Fadwā puso de manifiesto la dimensión esencial de su inicial trayecto de liberación: su viaje a Inglaterra que duró dos años. “Era la primera vez que viajaba sola fuera de los países árabes. Mi único viaje anterior a Europa incluyó en aquél tiempo Holanda, Suecia, Rusia y la China Popular, fue una invitación oficial en compañía de una

²³⁵*Ibid*, p.191.

delegación al congreso de la paz internacional que tuvo lugar en la ciudad de Estocolmo en el año 1956²³⁶.

Se inaugura entonces una nueva fase para nuestra poetisa que vive una temporada corta en casa de su primo en Oxford, luego se trasladará a otra ciudad y vivirá en una habitación que le proporcionó este primo suyo en el seno de una respetable familia inglesa y por un precio acorde con sus medios económicos. Y para prolongar su estancia en Inglaterra, recurrió a dos cursillos de verano. El primero en un instituto de la universidad de Oxford y el segundo en un colegio donde consiguió quedarse un año más. En este sentido, Fadwā dió un salto hacia delante en su ruptura con el mundo en el cual había nacido, visitando muchos sitios, admirando distintos paisajes. Asimismo, tuvo la oportunidad de perfeccionar sus conocimientos de inglés, de trabar nuevas amistades y enfrentarse a otra cultura que no tenía puntos en común con la suya. Por ello, “me extrañó y me alegró intensamente, yo, la que nací bajo el repugnante dominio británico, enterarme que hay escritores, poetas y artistas ingleses contemporáneos que rechazan la idea de colonialismo y odian el racismo²³⁷”.

Llegados al final de nuestro recorrido biográfico acerca de Fadwā Ṭūqān, es preciso recordar la importancia de los viajes que efectuaba por países del mundo occidental y árabe; especialmente a Inglaterra en verano y a Egipto en invierno y ella misma nos confesó lo siguiente: “se estableció una relación psíquica entre el Cairo y yo, por lo tanto, a través del periodismo literario egipcio y concretamente la revista “*Al-Risāla*” del difunto Aḥmad Hasan Al-Ziyyāt, se propagaron mis casidas y me conocieron los lectores del mundo árabe, lo que constituyó un factor influyente para mi firmeza y mi persistencia durante mi trayectoria poética²³⁸”.

Pero a pesar de todas estas oportunidades que tuvo Fadwā para instalarse en otra patria no conflictiva, nuestra sensible poetisa oriental siguió viviendo en su pueblo natal Nablus, con su decidido enraizamiento en Palestina. Y fue lo que hizo en esta lucha continua desde sus primeras casidas.

Entre sus obras poéticas destacan los divanes siguientes:

- 1- *Waḥdī ma ‘a al-ayyām* (Sola con los días) Beirūt, 1952.
- 2- *Waḃadtuhā* (La encontré) Beirūt, 1957.
- 3- *A ‘tīnā ḥubban* (Danos amor) Beirūt, 1960.
- 4- *Amām al-bāb al-muglaq* (Ante la puerta cerrada), Beirūt, 1967.
- 5- *Al-Layl wa-l-fursān* (La noche y los caballeros), Beirūt, 1969.

²³⁶ Fadwā Ṭūqān, *Riḥla yabaliyya, riḥla ṣa ‘ba* (Trayectoria montuosa, trayectoria tensa), p. 165.

²³⁷ *Ibid*, p.181.

6- *Alā qimat ad-dunyā waḥīdan* (Sobre la cumbre del mundo sola), Beirūt. Segunda edición, 1981.

5.1.2 NAZIK AL-MALĀ'IKA

Nació esta ilustre figura en Bagdad el 23 de agosto de 1923 (esta mujer a la que la poesía contemporánea árabe debe algunas de sus insistentes preferencias, por sus textos que ahondan en las diversas manifestaciones del ser árabe). Nuestra poetisa pertenece a la generación de los cincuenta *Īl al-jamsīnat* que empezó a reaccionar con las tensiones políticas sucedidas en Iraq durante la segunda guerra mundial y posteriormente la implantación de un régimen republicano revolucionario y al mismo inmaduro. Y como precisa brillantemente el arabista Pedro Martínez Montávez : “a partir aproximadamente del año 1947 empiezan a expresarse unos cuantos poetas recién salidos de la adolescencia y que, en la Bagdad de sus afanes cotidianos, encuentran sólo un ambiente de “Mil y una noches”, atendiendo a lo negro de la tristeza. Que se refugian en los sórdidos cafetuches populares, con amados poemas en las manos de antiguos y grandes poetas ‘abbasíes, o de Eliot, Edith Sitwell, Aragon, Pound, Lorca y Verlaine- en curiosa y significativa mezcla- para huir de la hostil ciudad, que ahogan en las aguas del Tigris las azucenas negras de la desesperanza, que gritan por los puentes su protesta política, y ven a la urbe como “inmenso prostíbulo”. Así, pues, por esos años, una generación poética irrumpe desde el país que esconde, bajo su arcaico suelo, las legendarias tierras paradisíacas. Irrespetuosamente, denuncia lacras e injusticias y pide reparación²³⁹”.

Ahora bien, vamos a recorrer las etapas biográficas más destacadas de Nāzik Al-Malā'ika para poder poner de manifiesto su paso por la vida y la literatura. Así pues, nació nuestra autora en un cauce mera y puramente intelectual que le inculcó una peculiar vocación literaria y un culto por los estudios desde su edad más temprana. Su padre Sadiq Al-Malā'ika fue profesor de lengua árabe y al mismo tiempo publicaba poesías en diversos periódicos. Tuvo el gran mérito de enseñar adecuadamente a Nāzik las normas de la gramática y los fundamentos de la lengua árabe. Mientras tanto su madre, Salīma ‘Abd Al Razzāq (conocida literariamente por umm Nizār Al-Malā'ika), ejerció gran influencia sobre nuestra poetisa por las discusiones literarias que desarrollaba continuamente y su postura en defensa de los derechos de la mujer. Y como recuerda la doctora Aurora Cano Ledesma : “el ambiente doméstico que rodeó los primeros años de su vida fue agradable, en un marco acogedor, bullicioso; ese ambiente marcará

²³⁸Fadwā Ṭūqān, *Al-Riḥla al-aṣ ‘ab* (La trayectoria más dura), dār al- šurūq li-l-našr wa-t tawzī’, Ammān, 1993, p. 47.

²³⁹Pedro Martínez Montávez, *Literatura iraquí contemporánea*, Instituto-Arabe de cultura, Madrid, 1973, pp. XX-XXI del prólogo.

una honda huella en su ánimo y, más tarde, Nāzik lo evocará como un paraíso perdido²⁴⁰». Recuerdos añorados en sus posteriores casidas con mucho amor, amistad y dulzura. En suma, todos los componentes de Nāzik Al-Malā'ika (padres, hijos y tíos) contribuyeron a su promoción ideológica.

Posteriormente, las etapas de su instrucción primaria (1929-1935) y secundaria (1935-1939) la prepararon con profundidad a su labor crítica literaria. Pronto, ingresó en Dār al-Mu'allimīn al- 'āliya, Kulliyat at- Tarbiyya, Facultad de Pedagogía en la sección de lengua árabe, donde adelantó a pasos agigantados en sus estudios y concretamente en la lengua árabe con mayor éxito y máxima calificación.

Podríamos decir que Nāzik Al-Malā'ika es el prototipo de mujer que no sólo centró su atención sobre el hecho poético, sino que extendió el abanico de sus actividades también a muchas otras vocaciones, tal como la lingüística que la llevó a estudiar latín en 1942, perfeccionándolo más tarde durante su estancia en la Universidad Americana de Princeton; el francés en 1949 y en el año siguiente 1950, el inglés en el Instituto Británico de Bagdad. Su vocación artística, por la que ingresó en el Instituto de Bellas Artes para estudiar laúd, ya que desde su tierna infancia mostraba una afición tremenda por la música y cantaba durante muchas horas en el jardín de su casa.

Siendo becaria, viajó a los Estados Unidos en 1951 para estudiar en la Universidad de Princeton crítica literaria. Conviene en este sentido argumentar que nuestra poetisa era la única mujer en esta universidad masculina, lo que provocó el asombro de muchos responsables de allí en aquél entonces. Este período le permitió conocer a importantes críticos literarios americanos y promoverse hacia otros horizontes intelectuales. “A su regreso de los Estados Unidos, en 1952 pronunció una conferencia en la asociación de la Unidad Femenina en Bagdad, bajo el título “La mujer entre dos polos: la pasividad y la moral”, en la que censuró la actividad y situación de la mujer presente. Invitando a liberarla del anquilosamiento y la indiferencia. Esta conferencia fue publicada en la Revista beyrutí AL- Adāb. En la citada revista publicó diversos ensayos de crítica literaria que después agrupó en el libro *Qaḍāyā a al- šī 'r al mu ' āšīr*” (Problemas de la poesía contemporánea)²⁴¹».

El año siguiente (1953) marca una huella imborrable en la vida de Nāzik Al-Malā'ika que arrasó lo más profundo de su alma. Se trata de la muerte de su madre tras una intervención quirúrgica que le fue practicada en Londres. Y durante mucho tiempo, este acontecimiento apenó muchísimo y suscitó una profunda depresión a nuestra poetisa a sabiendas de que era la única

²⁴⁰ Aurora Cano Ledesma, *Nāzik Al-Malā'ika poetisa iraquí contemporánea*. Tesis doctoral dirigida por el doctor Pedro Martínez Montávez, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Junio 1987, pp 11-12.

²⁴¹ *Ibid*, p.14.

persona que acompañaba a su madre en un país lejos de su tierra. Pasa el tiempo y Nāzik Al-Malā'ika empieza a recuperarse poco a poco de la atroz tragedia y lo que más le dió sabor a la vida fue su elección por la dirección de Investigación Iraquí para ampliar sus estudios en Literatura Comparada en la Universidad de Wisconsin 1954. Este fue el terreno abonado que favoreció el profundo conocimiento de los idiomas y la ampliación de la crítica literaria de nuestra poetisa. Así pues, “durante los dos años que le ocupó la preparación del Master en Literatura Comparada escribió unos recuerdos literarios sobre libros, personas, observaciones sobre la mujer americana, todo lo cual publicó en el periódico caiota Al-Ahrām en el verano de 1966²⁴²”.

Ahora bien, para entender la poesía de Nāzik, por las derivas ideológicas de su crítica literaria, conviene situarla en la historia de su época y restituirla a su siglo con el fin de entroncarla con el auténtico devenir político de su país y extraer una biografía completa de la dimensión experimental de su poesía.

Para comenzar este recorrido histórico, cabría destacar primero que a finales del año 1922, justo antes de que naciera nuestra autora, se había firmado el tratado con Gran Bretaña y establecido el mandato británico en la tierra iraquí durante la Primera Guerra Mundial, lo que había por supuesto defraudado las esperanzas de un Estado árabe independiente. Pasaron los años y la ocupación británica exacerbó el sentimiento nacional iraquí que explotó las dificultades experimentadas por Inglaterra durante la Segunda Guerra Mundial para intentar liberar a su país de este yugo invasor. Y cuando Nāzik era profesora en la universidad de Letras en Bagdad, se produjo la revolución del 14 de Julio de 1958 o sea el golpe de Estado del general Qāsim que consiguió derrocar a la monarquía Hachemí y presidir el primer gobierno, que inició una política neutralista y dictatorial, influyó considerablemente sobre nuestra poetisa hasta el punto de dedicarle algunas casidas a este peculiar acontecimiento. No obstante y como comenta la doctora Aurora Cano Ledesma, “cuando las bases iniciales de la Revolución nacionalista se modifican, se practica la arbitrariedad y la injusticia, se persigue al pueblo y a sus defensores, entonces en ese momento, Nāzik se ve forzada a dejar Iraq y vivir en Beirut de 1959 a 1961. A su regreso a Bagdad se reincorpora a su cargo de profesora en la Facultad de Pedagogía. En 1960 participa en el congreso de Estudios Arabes celebrado en Beirūt durante su exilio en la citada ciudad²⁴³”.

En el año 1962, se casa nuestra autora con un compañero suyo en la sección de lengua árabe, ‘Abd Al-Hādī Maḥbūba. El mismo año representó un cúmulo de actividades culturales. Un año más tarde, se produce otro golpe de estado, esta vez del general Aḥmad Hasan Al-Bakr el 8 de febrero de 1963, y el asesinato del presidente Qāsim debido a las conspiraciones del partido

²⁴²*Ibid*, p.14.

²⁴³*Ibid*, p.16.

Ba ‘t. Pronto, el coronel ‘Arif se hizo con el poder en Iraq. Este nuevo suceso sorprende otra vez más a Nazik. Posteriormente, en 1964, viaja el matrimonio a Basora donde fueron nombrados respectivamente, rector de su universidad y directora de la sección de lengua árabe en la Facultad de Letras.

En 1968, se trasladan Nāzik y su esposo a Bagdad para trabajar en su universidad, y a finales de 1969 decidieron trasladarse a Kuwayt para residir y trabajar también en su universidad y es justamente el país que los acoge hasta hoy y desde donde ha seguido escribiendo sus chispas literarias en sus últimos divanes. En resumidas cuentas, parece ser que todos estos factores de la esfera política iraquí confluyeron en el tratamiento literario de Nāzik Al-Malā’ika. Sus huellas se detectaron perfectamente en su nivel ideológico que la llevó a identificarse con las diversas situaciones de su país.

Pionera del movimiento poético de *Al- šī ‘r al- ħurr* (Verso libre), juntamente con su compatriota Badr Šākir Al-Sayyāb, nuestra autora hizo de esta innovación literaria un verdadero estallido ideológico al cual respondió toda una generación durante varios años. Y ella misma nos confesó lo siguiente: “ la primera reacción que halló el movimiento del verso libre, cuando brotó en el Iraq por primera vez, fue de retraimiento y repulsa: literatos y público le dispensaron una acogida hostil y se negaron a aceptarlo por considerarlo como una innovación que tenía el funesto propósito de acabar con la poesía árabe. En resumen, lo que realmente ha hecho el movimiento del verso libre ha sido reflexionar sobre la antigua ciencia del ‘*arūḍ*’ y apoyarse en una de sus características para provocar una renovación que ayudará al poeta contemporáneo a expresarse libremente, en mayor o menor medida, según la extensión lo requiriese²⁴⁴”.

Nāzik Al-Malā’ika nos siguió revelando que “en verdad, podemos considerar al movimiento del verso libre como unos ingresos sociales urgentes con que la comunidad árabe intenta reedificar su mente, de antiguos cimientos, sobre una base moderna, al igual que los demás movimientos de renovación que hoy surgen en diversos campos de nuestra vida²⁴⁵”.

Entre las obras literarias de Nāzik, destacan los siete divanes siguientes:

- 1- *‘Ašiqat al-layl* (Enamorada de la noche). Bagdād, 1947.
- 2- *Šadāyā wa- ramād* (Astillas y cenizas). Bagdād, 1949.
- 3- *Qarārat al-mawya* (El fondo de la ola). Beirūt, 1957.
- 4- *Šayarat al-qamar* (El árbol de la luna). Beirūt, 1968.
- 5- *Ma’s āt al- ħayāt wa-ugniya al-l- insān* (El drama de la vida y canción para el hombre). Beirūt, 1970.
- 6- *Yugayyir alwānahu al-baḥr* (El mar cambia sus colores). Bagdād, 1977.

²⁴⁴Seminario de Literatura y Pensamiento Arabes Modernos, Literatura iraquí contemporánea, p.322.

²⁴⁵*Ibid*, p. 326.

7- *Li-l- Ṣalāt wa l-ṭawra* (Para la oración y la revolución). Beirut, 1978.

Por lo tanto, “ esta producción es fiel reflejo de su evolución espiritual, ya que, partiendo de una etapa juvenil romántica e idealista (comienza a publicar a los 24 años), va transformándose para pasar por un período simbolista y desembocar en una etapa cuasi-realista²⁴⁶”.

Siguiendo un reciente estudio analítico que se hizo acerca de nuestra autora en la revista *Al-Adab*: se detallan a continuación las influencias que creemos haber detectado en etapas de su evolución psicológica.

1- Etapa de tristeza tranquila: (1945-1947) en la que surgieron las cuestiones sociales, políticas e incluso personales bajo la influencia de Shopenhauer que calificó el amor a la vida como mentira. En esta etapa, Nāzik Al-Malā'ika escribe su primera versión de *Ma'sāt al-hayāt* (Drama de la vida) en el año 1945, atropellada por un sentimiento de pesimismo absoluto y convencida de que la vida es dolor, engaño y complicación. En esta etapa también salió a la luz su primer diván *Ašiqat al-layl* (Enamorada de la noche).

2- Etapa de ateísmo y ambigüedad: (1947-1955). En este período, se alternaron etapas de ardor y estancamiento, pero se distinguieron sus versos generalmente por la madurez intelectual y sentimental y se coronaron por su confesión de que el amor es la fuente de la felicidad. En esta etapa, escribió:

- *Ṣadāyā* (Astillas), 1947: es una compilación de casidas redactadas bajo la influencia de una etapa de sentimientos ardientes y también bajo la influencia de Nietzsche: “cual es el valor de mi virtud si no pudo hacer de mí un ser sentimental.

- *Ramād* (Cenizas), casidas que escribió en el año 1949 bajo una influencia opuesta, ya que dijo “de repente surge en mi vida un período de tristeza y estancamiento”.

- La segunda versión de (Drama de la vida) en el año 1950 que tituló Nāzik *Ugniyya li-l insān* (Una canción para el hombre) en la que descubre la protagonista la existencia de la felicidad.

- Por sus estudios en los Estados Unidos durante 1951-1955, adquiere una conciencia científica y aprende la metodología por investigación. Toma la resolución de cambiar su personalidad y escribir ensayos acerca de la sociedad y la mujer.

3- Etapa de inestabilidad y pesimismo (1959- 1967) y que acompaña a circunstancias posteriores a la revolución de Julio de 1958 en Iraq. A partir del año 1960, nuestra autora empezó a buscar un papel nuevo, fundamentalmente dirigido a la investigación socio- política. Escribió la tercera versión de (Drama de la vida) en 1965. Asimismo decidió encontrar la felicidad en la fe. En esta etapa también Nāzik Al-Malā'ika trasladó sus temores y sus interrogaciones existenciales, que llamó “mis opiniones pesimistas”, al espacio de tener fe en Dios y sentirse segura en la vida.

²⁴⁶Aurora Cano Ledesma, “Símbolo e imagen en la poesía de Nāzik Al-Malā'ika”, revista *Al-Awrāq*, p.9.

4- Etapa de recaída (decadencia) que empezó desde el año 1967 en cual desapareció la poesía de la vida de Nāzik y prosiguió sus ensayos sociales y políticos.

5-Etapa de la rendición: que inició en el año 1976 y en la cual brotó su poesía de manera repentina después de una larga ruptura, al recibir una tarjeta postal de la mezquita de la Roca.

Este suceso aseguró otra vez más su docilidad receptiva hacia las influencias externas. Nuestra autora confiesa que “en esta nueva etapa, me alegró la evolución de mi poesía que se inclinó hacia una vertiente religiosa mística que no había conocido a lo largo de mi vida²⁴⁷”.

Ya hemos aludido a las influencias extranjeras en la evolución de su pensamiento. Son fundamentales, en este sentido, las influencias de Arturo Schopenhauer (1788-1860) y Friedrich Nietzsche (1844-1900), de los poetas ingleses John Keats (1795-1821) y Jorge Eliot (1888-1965) y finalmente del poeta, novelista y crítico norteamericano Edgar Allan Poe (1809-1849).

A este propósito, la doctora Aurora Cano Ledesma nos comenta lo siguiente: “se pueden advertir ciertos vestigios de un neolirismo cuya inspiración viene dada por el romanticismo inglés y por el simbolismo de Edgar Allan Poe. La influencia de Poe es reconocida de forma contundente por la propia Nāzik y penetra en la forma y en el espíritu, la exaltación de la realidad, la melancolía y pena caracterizaron a su poesía con una llamada a la filosofía de la composición y al principio poético de Poe. En los diwanes segundo, tercero y cuarto hallamos un cierto reflejo de las doctrinas poéticas del autor americano y su tendencia²⁴⁸”.

En conjunto, éste es el esquema general biográfico que hemos juzgado conveniente exponer acerca de la producción de nuestra poetisa iraquí. Producción que siguió brindando un panorama cuantitativo de actividad variada muy considerable y al mismo tiempo muy valiosa.

5.1.3 NAWAL AL-SA ‘DAWI

Nació esta escritora egipcia el 27 de octubre de 1930 en el pueblo de Kafr Ṭaḥla, en el Delta, a 40 kilómetros del Cairo. “Egipto vivió entonces una cierta agitación favorecida por el deterioro de la situación económica y social derivada de la gran crisis económica de 1929. El movimiento se radicalizó en 1935, a consecuencia de una manifestación organizada en el Cairo por los estudiantes, en el curso de la cual fueron muertos, heridos o encarcelados muchos ciudadanos. Esta campaña obligó el restablecimiento de la constitución de 1923 (30 de enero de 1936) y forzó el retorno del Wafd al poder (10 de mayo de 1936) y la conclusión de un nuevo tratado con Gran Bretaña (26 de agosto de 1936). Para conservar esta situación en el valle del Nilo, Gran Bretaña continuó explotando las rivalidades entre el wafd y el palacio. El nuevo

²⁴⁷Nāzik Al-A ‘raÿ, “Nāzik Al-Malā’ika, min al-ḥayra al wuḥūdiyya ila iḥtiqar al-unūṭa” (Nāzik Al-Malā’ika, de la perplejidad existencial al desprecio de la feminidad), *revista Al-Adāb*, Número 7/8, Beirūt, Agosto 1997, p.16.

²⁴⁸Aurora Cano Ledesma, *Nazik al-Mala’ika, poetisa iraquí contemporánea*, p. 46.

monarca Faruq, había sido educado en el odio al partido de Sa‘d Zaghlūl. Desde su advenimiento al trono, entabló la lucha contra el wafd para arrebatárle en el poder y crear un gobierno de su devoción. El joven soberano comenzó ante todo por ganarse el afecto de la población, creándose sólida reputación de generosidad²⁴⁹.

Posteriormente, estas iniciativas fracasaron en 1948 con la derrota del ejército egipcio en Palestina contra los israelíes. Este desgraciado suceso depreció la figura del rey y de su gobierno, ya que aparecieron como los únicos responsables y desvió la atención de la población de los serios problemas económicos y sociales que padecía el país. “Su vanguardia, la Asociación de oficiales libres, fundada algunos años antes por Gamāl Abdel Nāṣer (1918-1970), decidió en 1952, ante el deterioro de la situación pasar a la acción directa. Su propósito consistía en suprimir la corrupción y asegurar una independencia de Egipto basada en la dignidad. En la noche del 22 al 23 de julio de 1952, los oficiales libres se hicieron con el poder y expulsaron al rey Fārūq que abandonó Egipto el 26 de julio. A comienzos de 1954, Nāṣer era ya el verdadero dueño de Egipto. El nuevo gobierno tenía ya el campo totalmente libre para realizar su objetivo: la independencia política y económica del país²⁵⁰”. Este retrato histórico nos permite orientar nuestro estudio en determinados momentos de la infancia y juventud de nuestra escritora egipcia.

Es conveniente señalar que Nawāl Al-Sa ‘dāwī creció bajo el estigma social que recaía sobre la mujer en aquellos tiempos; así lo revela en su propia autobiografía: “ nací mujer en un mundo que quiere nada más a los hombres. Esta realidad circulaba en mi cuerpo como un escalofrío, confuso como la muerte. La escritura en mi vida es como si fuera el abrazo de una madre. ¿por qué escribo? ¿ por qué llevo toda mi vida escribiendo cuentos y novelas? A lo mejor quería algo; dibujar en el mundo de mi entorno mi verdadera imagen; darle a la niña callada que vive en mi fondo el don de la palabra²⁵¹”.

Nació Nawāl en el seno de una familia de clase media, en la que tanto el padre como la madre eran instruidos. Su padre pertenecía a la generación de la revolución de 1919, hijo de los campesinos que consiguieron estudiar y obtener diplomas superiores. Trabajaba en el ministerio de “*Al-Ma ‘ārif al ‘Umūmiyya*” (instrucción pública). Era un hombre íntegro, escribía poesía, la exponía a su familia pero nunca la publicaba. Tenía el gran mérito de enseñar a su hija Nawāl los fundamentos de la lengua y literatura árabes, de igual modo la historia de su país y de animarla, sobre todo, en cuanto a su porvenir intelectual. “Afortunadamente para mí, mi madre era distinta de sus hermanos. Llevaba en su fondo una semilla de rebeldía. De alumna, gozaba de una inteligencia superior en la escuela. Soñaba desde su infancia con vivir una vida distinta a la de su

²⁴⁹*Gran Larousse Universal*. Vol. 12. Plaza y Janés, p. 4132.

²⁵⁰*Ibid*, p. 4132.

²⁵¹Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *Awraqī, ḥayātī* (Mis papeles, mi vida), Dār al-hilāl, El Cairo, 1990, p.29.

madre, porque la autoridad absoluta de su padre en casa la empujó a huir de ella y evitar algo semejante para sus hijos²⁵²».

A los seis años, un acontecimiento que conmocionó e incluso traumatizó a nuestra escritora, fue el de su circuncisión. Era una pesadilla de la cual no se libraba ninguna niña en Egipto antes de la pubertad, fuera cual fuera su clase social. Este hecho inolvidable marcó profundamente y para el resto de su vida a Nawāl Al-Sa ‘dāwī que no quiso someter más tarde a su hija a esta práctica.

Posteriormente, y cuando Nawāl tenía siete años, se traslada la familia Al- Sa ‘dāwī a una ciudad llamada “Manūf” (1937-1947). Allí inició nuestra escritora su enseñanza primaria en una escuela inglesa donde aprendió inglés y árabe y donde recibía clases de música y deporte. En el verano del año 1942, Nawāl obtuvo su diploma primario con buena calificación. Pero en realidad, su entorno familiar, sobre todo el femenino, no se alegró por su éxito, comentando que los diplomas no le iban a servir de nada, dado que estaba destinada a casarse. Así pues, a los once años, ya se la consideraba una solterona, inútil para las tareas domésticas; por suerte, nuestra escritora recibía todo el apoyo y el cariño de sus padres porque tanto su padre como su madre valoraban los estudios y concebían que su porvenir intelectual era más seguro que su porvenir en el matrimonio. No obstante, Nawāl Al-Sa ‘dāwī se trasladó al Cairo para proseguir la trayectoria de estudios que había iniciado con mucho interés. Estos años marcan la primera adolescencia de nuestra escritora en la cual aprendió a identificarse, lejos de sus padres, con la gran masa humana que la rodeaba. Asimismo, el torbellino político que había sacudido Egipto en aquel entonces le otorgó una visión más global de los problemas de su patria.

Ahora bien, y a pesar de su orientación hacia lo científico, Nawāl no dejaba de profundizar en el conocimiento de las literaturas inglesa y árabe, y también en algunas cuestiones de la religión. Soñaba con ser escritora como Ṭaha Ḥusayn y estaba dotada de una buena dosis de audacia e imaginación. Este afán la ayudó a conseguir popularidad singular, gracias a los discursos y casidas que pronunciaba durante las fiestas escolares.

En 1948, Nawāl obtuvo el diploma de “*Al-Tawṣīṭhiyya*”, equivalente al bachillerato. Este episodio marcó un hito decisivo en la visión totalizante de su vida. Así, a pesar de su inclinación por la filosofía, ya que quería ser escritora, aceptó la proposición de sus padres quienes la convencieron para estudiar medicina en la universidad de el Cairo donde se licenció en 1955. “Luego obtuvo el grado de Magisterio en la universidad de Columbia (Nueva York) en 1966. En su faceta de médica, desde la cual realizó un gran papel en especial con las mujeres, llegó a ocupar el cargo de directora de Salud Pública, del que dimitió por discrepancias con el gobierno;

²⁵² *Ibid*, p.111.

fundó la Asociación La Cultura Sanitaria Egipcia (Ŷāmi‘at al- ṭaqāfa al-Ṣihiyya al-Miṣriyya), y es miembro de numerosas asociaciones médicas. Ferviente feminista, también desarrolló un importantísimo papel en pro de la mejora de las condiciones de vida de la mujer, desde su faceta de escritora y conferenciante, En este nuevo campo trabajó en el Consejo de las Artes y las Letras durante los años 1970-1973; fue jefe de redacción de la revista *Al-Ṣihha* (La salud), y miembro de varias asociaciones literarias²⁵³.

Cabría señalar también que la experiencia matrimonial que exploró Nawāl, a pesar de su fracaso al cabo de seis años, representó una etapa muy importante y de intenso amor en su vida. Experiencia coronada por el nacimiento de su hija. Conoció a su primer marido en una manifestación estudiantil, era compañero suyo en la carrera de medicina. Posteriormente, vuelve a casarse y fracasa otra vez su matrimonio. Conoció más tarde a Sherif Hetata que iba a convertirse en su tercer marido y padre de su hijo. Era escritor, artista creativo y de los mejores estudiantes en la escuela de medicina. Asimismo, conocía el valor de la literatura para la vida humana. Por lo que vemos a Nawāl testimoniar el éxito esta vez de su matrimonio diciendo: “mi marido y yo hemos conseguido fundar una familia que no tolera las leyes del matrimonio ni las tradiciones heredadas. Hemos instituido nuestra propia ley y creado una nueva comprensión de maternidad y paternidad en nuestra relación con nuestra hija y nuestro hijo²⁵⁴”.

En su autobiografía, Nawāl, que ya había superado los sesenta años, confiesa que la escritura constituye la realidad oculta que nutre sus raíces y representa el refugio de sus recuerdos pasados y presentes. En este sentido, es autora de una cuantiosa y rica producción de escritos, dedicados, en su mayoría, a denunciar la opresión que padece la mujer árabe en general y la egipcia en especial, en todas las facetas de la vida y concretamente en el plano sexual y social. Así pues, podremos entresacar de sus obras las siguientes:

- 1- *Ta ‘almtu al-ḥubb* (Aprendí el amor) 1959.
- 2- *Ḥanān qalīl* (Un poco de ternura) 1964.
- 3- *Muḍakkirat ṭabība* (Las memorias de una médica) 1965.
- 4- *Laḥza Ṣidq* (Momento de sinceridad) 1966.
- 5- *Al-Mar’a wa-l-ŷins* (La mujer y el sexo) 1970.
- 6- *Al-Jayṭwa-l- ŷidār* (El hilo y la pared) 1972.
- 7- *Al-Bāhiṭa ‘an al- ḥubb* (La buscadora del amor) 1974.
- 8- *Al-Gā’ ib* (El ausente)1974.
- 9-*Al-Unṭā fi l-aṣl* (La mujer en el origen) 1974.

²⁵³Caridad Ruiz de Almodóvar y Sel: “Escritoras egipcias del sigloXX”, *Miscelania de Estudios árabes y hebráicos*, Vol. XXXIV- XXXV, Universidad de Granada, 1985-1986, pp 184-185.

²⁵⁴Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *The Nawāl Al-Sa ‘dāwī reader*, Zed Books, New York, 1997, p.6.

10- *Imra'atān fi imra' a* (Dos mujeres en una) 1975.

11- *Imra'a 'inda nuqṭat a-ṣifr* (Mujer en punto cero) 1985.

12- *An al-mar'a* (Acerca de la mujer) 1988.

Nos conformamos con citar estas obras de Nawāl Al-Sa 'dāwī, porque la lista de sus novelas, relatos, artículos y estudios es considerablemente amplia.

Es de señalar, como nota informativa, que la libre expresión de sus opiniones le acarreó malas consecuencias. En 1970, al publicar su obra (*Mujer y sexo*), Nawāl perdió su puesto de trabajo como directora general de educación sanitaria y tuvo que dejar de publicar en el periódico de salud en el cual era redactor jefe. Y durante el régimen del presidente Anwar Sādāt, nuestra escritora fue encarcelada y al cabo de tres meses, liberada por el nuevo presidente Husni Mubārak, quien sucedió a Sādāt, tras su asesinato. De igual modo, la publicación de sus libros ha sido totalmente prohibida en Egipto, por esta razón, nuestra escritora tuvo que publicar sus obras desde Beirūt, y desde allí escribió artículos que critican la política y ponen de relieve la ambivalencia de Sādāt. “ En junio de 1992, una organización terrorista puso un cierto número de escritores, entre los que me encontraba, en su lista de amenazados de muerte. Los guardias de seguridad del gobierno vigilaban mi casa y tenía un guarda-espaldas que me acompañaba a todas partes²⁵⁵”. Ante esta dramática situación, Nawāl Al-Sa 'dāwī abandonó Egipto para ir primero a Europa y luego a los Estados Unidos, donde ejerció como profesora visitante en la universidad de Duke durante 4 años, pero decidió volver a Egipto para estar junto a su familia y así lo hizo a finales del año 1996.

5.1.4 GADAT AL-SAMMAN

Nació Gādat Al- Sammān en Damasco en el año 1942. Su madre falleció siendo ella aún una niña. Por ello, se encargó de su educación su padre Aḥmad Al-Sammān que llegó a ser catedrático de la Facultad de Derecho durante diez años y posteriormente ministro de Educación, desempeñando así un papel muy importante en la reforma de la sociedad siria, después de su independencia en el año 1945. De este modo, se dedicó plenamente a educarla y esta educación peculiar tuvo una gran influencia en el pensamiento de nuestra escritora y en su desarrollo literario. En una entrevista, y como la infancia de nuestra escritora estaba siempre vinculada a la de los mayores, ella testimonia lo siguiente: “ reconozco que tratar el tema acerca de mi infancia no me conmueve mucho. A lo mejor porque opino que es un asunto de escasa importancia y que mi infancia ha sido de mayor o menor desgracia como el resto de las infancias de mi generación

²⁵⁵*Ibid*, p. 7.

que en general ha sido oscura. Pues el mundo árabe sigue ignorando la infancia o finge ignorarla²⁵⁶.

Durante la enseñanza primaria, aprendió Gādat Al- Sammān árabe y francés además de los principios fundamentales de la religión musulmana. Ya en el liceo, se manifestó su talento de escritora. Animada por su profesora de árabe, escribió una serie de pequeños cuentos en la revista literaria de la escuela. Su gran interés por la literatura árabe era su estímulo fundamental para dedicar mucho tiempo a la lectura y escritura. Así en el año 1962, publica su primera colección de cuentos ‘*Aynāka qadarī* (Tus ojos son mi destino) y con el tiempo, su producción literaria se va ampliando con cuentos, novelas y ensayos.

Se podría calificar a Gādat Al- Sammān como una personalidad muy fuerte, que rechaza las cadenas impuestas sobre la mujer por la tradición y el derecho y se preocupa muchísimo por el tema de su liberación en un entorno tan desgarrado como el de la guerra de Líbano. Sus opiniones acerca de varias cuestiones sociales eran rechazadas por parte de su padre, que intentaba persistentemente suavizar su naturaleza agresiva sobre todo en el período de su adolescencia.

Se graduó nuestra escritora y trabajó de profesora en un liceo de Damasco y de presentadora de radio en un programa sobre literatura. Luego, siguió estudiando hasta obtener el diploma de estudios superiores de la universidad de Damasco en filología inglesa. Y justamente, sus primeros trabajos que se desarrollaron en el ámbito de la prensa, causaron cierto revuelo sobre todo sus artículos acerca de la mujer. Posteriormente, se traslada a Beirūt en 1964, donde prepara su master en literatura inglesa en la Universidad Americana. Allí, publica otras dos colecciones de relatos. Se instaló en Beirūt y no regresó a Damasco. Durante su estancia en Beirūt, trabajó en el campo de la enseñanza y después en la prensa. Cuando murió su padre en el año 1966, el tribunal sirio la condenó *in absentia* a tres meses de cárcel por abandonar Siria sin permiso del gobierno. Tras este acontecimiento, Gādat Al- Sammān dejó Líbano y se dirigió hacia Europa para proseguir sus estudios y viajó entre 1967 y 1969 por diversas ciudades europeas y esto le dió mucha experiencia y le enseñó valorar la independencia personal. Aprovechó también la ocasión para estudiar la cultura y las costumbres occidentales, cosa que repercutió claramente sobre su filosofía y su personalidad. “Desde esta perspectiva, la libertad se convirtió en mi única obsesión, desde la primera etapa de mi vida, cuando era todavía niña y vivía rodeada por las fuerzas de opresión pertenecientes a la antigua burguesía damascena, que intentó, a su vez, someterme a su servicio. En aquella etapa, mi libertad adoptó la forma de rebeldía individual y de enfrentamiento salvaje y atrevido al mismo tiempo. En definitiva, esto

²⁵⁶La periodista Sonia Beyrutī entrevista a Gādat al Sammān en verano de 1975 en *Al-Qabīla tastaywab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima), Manšurāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1981, p.138.

repercutió claramente sobre mis escritos y como consecuencia hizo suponer a algunos críticos e investigadores que este llamamiento continuo a la libertad era sólo una astucia intencionada para aliviar la represión árabe que no dejan de ejercer las organizaciones árabes sobre el pobre ciudadano árabe²⁵⁷”. Entre sus amigos eligió a una de las más famosas figuras literarias actuales, al mártir de la causa palestina Gassān Al-Kanafāni que la ayudó a obtener un pasaporte árabe. Por último, consiguió que le promulgaran en Siria un edicto de gracia en los años setenta.

Gādat Al- Sammān, en la mayoría de sus libros, muestra un gran interés por el papel de la mujer en el mundo árabe, y reivindica continuamente su liberación. Por lo tanto, sus puntos de vista respecto a la mujer y al sexo provocaron un tremendo alboroto en la sociedad siria y se la criticó mucho calificándola de mujer de malas costumbres. Estas reacciones la afectaron profundamente y la decidieron a abandonar su país, para alejarse de la opresión. En la mayoría de sus obras, nuestra escritora trata cuestiones políticas, sin mostrar una ideología peculiar. Esto se explica por el hecho de que centra su atención en la sociedad en general y no en la pertenencia a un partido político concreto. El único acontecimiento que la marcó profundamente fue la derrota de los árabes en el año 1967, lo que la llevó a formular muy serias acusaciones, en las que afirmaba que las raíces de esta derrota eran muy profundas y difícilmente eliminables.

Conviene reseñar ahora nuestra labor de investigación biográfica acerca de las huellas extranjeras en la literatura de Gādat Al- Sammān. La doctora palestina Ḥanān ‘Awwād en su libro *Qaḍāyā ‘arabiyya fī adab Gādat Al- Sammān mā bayna 1962 wa 1975* (Cuestiones árabes en la literatura de Gādat Al- Sammān entre 1962 y 1975), que es su tesis doctoral, presentada en inglés con el título *Arab causes in the fiction of Gādat Al- Sammān* en la universidad de Mc Gill de Canada, nos revela que nuestra escritora siria “tiene una fe arraigada en el Existencialismo visto que estos diversos movimientos nacieron en Occidente. No es de extrañar entonces que se dejó influir a gran escala por los iniciadores de esta escuela, entre ellos Sartre, Camus, Kafka, simone de Beauvoir²⁵⁸ ...”

En esta perspectiva, resultaría oportuno esbozar las más importantes obras de la cuantiosa producción literaria de Gādat Al- Sammān, enmarcada en un esquema determinado que le es propiamente peculiar.

Primero son las colecciones de relatos siguientes

- 1- *‘Aynāka qadarī* (Tus ojos son mi destino) Beirūt, 1962.
- 2- *Lā baḥr fī beirūt* (No hay mar en Beirūt) Beirūt, 1963.
- 3- *Layl al gurabā’* (La noche de los extraños) Beirūt, 1966.

²⁵⁷La periodista Leila Al-Ḥurr entrevista a Gādat Al- Sammān el 11/ 05/ 1978 en *Al-Baḥr yuḥākim samak* (El mar juzga al pez), Manšurāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1986, pp 95-96.

- 4- *Raḥīl al-marāfi' al-qadīma* (La partida de los puertos antiguos), 1973.
- 5- *Ḥubb* (Amor) Beirut, 1973
- 6- *Beirūt 75* Beirut, 1973.
- 7- *Kawābīs Beirūt* (Pesadillas de Beirut) Beirūt, 1976.

Posteriormente, nuestra escritora inaugura la línea de sus *A 'māl gayr al kāmila* (Las obras incompletas); ella fundamenta su explicación a este título por el hecho de que la actividad humana no cesa. Así pues, dentro de estas obras, destacamos:

- 1- *Zaman al-ḥubb al ājar* (El tiempo del otro amor) Beirūt, 1978.
- 2- *Al-ŷasad ḥaqibat safar* (El cuerpo es una maleta de viaje) Beirūt, 1979.
- 3- *Al-Sibāḥa fi buḥayrat al-šaytān* (Bañarse en el lago del diablo) Beirūt, 1979.
- 4- *Jatm aḍ-ḍakira bi-šam' al aḥmar* (Sellar la memoria con lacre) Beirūt, 1979.
- 5- *I 'tiqāl laḥda hāriba* (Retener un instante fugitivo) Beirūt, 1979.
- 6- *Muwāḥina mutalabbisa bi-l qirā' a* (Una ciudadana implicada en la lectura) Beirūt, 1979.
- 7- *Al-Raḡīf yanbaḍ ka- l qalb* (El pan late como un corazón) Beirūt, 1980.
- 8- *Safārat inḍār dājil ra'sī* (hay sirena de alarma dentro de mi cabeza), Beirūt, 1980.
- 9- *Al-Qabīla tastaŷwab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima" Beirūt, 1981.
- 10- *Al-Baḥr yuḥākim samak* (El mar juzga al pez) Beirūt, 1986.

En la evolución intelectual y literaria de Gādat Al- Sammān comienza a aparecer un modelo peculiar que no aparecía en sus obras precedentes. Se trata de su inclinación hacia la prosa poética que sirve para su expresión ideológica. Algunos ejemplos representativos son:

- *A 'lantu 'alayka l-ḥubb* (He declarado el amor contra tí) Beirūt, 1976.
- *Al ḥubb min al warīd ila al warīd* (El amor va de yugular a yugular) Beirūt, 1980.
- *Ašhadu 'aksa rrīḥ* (Juro en contra del viento) Beirūt, 1987.

De este modo, nuestra escritora siria, en comparación con otras escritoras árabes contemporáneas, es la de mayor producción literaria. Por lo tanto, cabría mencionar la especial atención que la prensa árabe le ha dedicado y bastaría con decir que durante treinta años se le hicieron más de cien entrevistas y todos los periodistas la presentaron a los lectores describiéndola como rebelde, renovadora, impresionante, gitana vagabunda, de una energía productiva...etc. Su afán por la escritura la llevó a crear su propia casa editorial *Manšūrāt Gādat al-Sammān* a pesar de que su marido libanés, el doctor Basīr Al-Dā 'ūq con quien tuvo un hijo,

²⁵⁸Hanan 'Awwād, *Qaḍāya 'arabiyya fi adab Gādat Al-Sammān mā bayna 1962 wa 1975* (Cuestiones arabs en la literatura de Gādat Al-Sammān entre 1962 y 1975), Dār aṭ- ṭalī 'a, Beirūt, 1989, p.50.

posee también otra casa editorial muy famosa Dār aṭ-ṭalī ‘a. Lo que nos demuestra otra vez el grado de independencia que alcanzó nuestra escritora en su trayectoria ideológica.

Ahora bien, después de haber bosquejado los rasgos generales biográficos de nuestras cuatro autoras, cabría señalar las novedades que han aportado estos dos grupos generacionales subsiguientes en lo que se refiere a los usos lingüísticos y desde el punto de vista simbólico operado en la literatura árabe contemporánea. Sin embargo, es necesario recurrir a la progresión cronológica simbólica acerca de la libertad y la muerte (nuestro principal eje de estudio) que manejó su alcance cada una de nuestras autoras, según sus experiencias circunstanciales y situó por consiguiente en su terreno particular.

Por esta concreta razón, sería esclarecedor tratar los perfiles comunes y ejemplificados de cada símbolo en nuestras cuatro autoras, para concebir los elementos que entrecruzan y gobiernan la producción de sus textos literarios. De esta manera, evitaremos las redundancias semánticas y evaluaremos aún mejor la conexión entre las relaciones y oposiciones establecidas en nuestro presente repertorio de investigación.

5.2 SU CONCEPCION IDEOLOGICA Y TEMÁTICA CONVERGENTE DE LA LIBERTAD

En nuestra modesta opinión, estas autoras, al participar en movimientos literarios y políticos logran de alguna manera una cierta liberación personal que con su obra pretenden ofrecer a la sociedad en general. En este sentido, es muy significativo el camino poético contemporáneo que emprendió Nāzik Al-Malā'ika con el verso libre y su deseo ardiente de independizarse en relación a las necesidades de la época. “ este fuego de la independencia participa en cierto grado para impulsar al poeta moderno a buscar en las profundidades de su alma dones ocultos aún sin utilizar, capacidades y cualidades que pueden fortalecerse y aparecer, y darle una personalidad única que le distinga de sus hermanos. En su revuelta contra los moldes poéticos se encontró respirando gracias a esta llama de independencia, y por ella se rebeló. No hay duda de que esta tendencia es la que explica la profundidad con que vemos a algunos poetas iniciadores avanzar cada vez más lejos, y elevarse por encima de las reglas que se habían afianzado a lo largo de cientos de años de poesía y lengua²⁵⁹”.

5.2.1 EL PATRIOTISMO

Ahora bien, vamos a tratar una cuestión que nos parece oportuno evocar en primer lugar, ya que se trata de un tema de suma importancia que se ha ido ampliando y apareciendo con frecuencia en las ideas y opiniones de la poética árabe. Se trata del patriotismo, que cobra una notable dimensión humana y es reflejo del movimiento nacional árabe.

Desde este enfoque, el doctor Kamāl Kheir Beik nos ofrece aclaraciones muy oportunas al tema: “a medida que los regímenes árabes demostraban su impotencia para liberarse de este callejón sin salida, veíamos aumentar la ira popular y la efervescencia revolucionaria. Procedentes de la clase mediana y campesina y formados en universidades nacionales u occidentales, las jóvenes fuerzas intelectuales han podido movilizar a las masas alrededor de dos aspiraciones mayores, orgánicamente complementarias: la liberación exterior e interior y la unidad árabe. No obstante, otro aspecto de la complejidad de la crisis existencial del mundo árabe se manifiesta a nivel de la realización de estos objetivos; para liberar el país o la patria, territorios expropiados directa o indirectamente militar, política o económica- de las potencias extranjeras, y de otra parte para sacar la sociedad de las condiciones de subdesarrollo y de injusticia²⁶⁰”.

²⁵⁹Nāzik Al- Malā'ika, *Las raíces sociales del verso libre*, texto traducido por la profesora Carmen Ruiz, p. 329 en el libro *Literatura iraquí contemporánea*.

²⁶⁰Kamāl Kheir Beik, *Le mouvement moderniste de la poésie arabe contemporaine* (El movimiento modernista de la poesía árabe contemporánea) , Publications Orientalistes de France, Paris,1978, p.8.

Estamos, pues, ante una literatura femenina que arrancó a principios de los años cincuenta, justo cuando empezó el terrible despojo del alma árabe y su lucha constante por liberarse del colonialismo. La apelación a la libertad que creaba el propio poeta y autor para exaltar a su patria era una manifestación espiritual absolutamente fiel a la realidad profunda que vivía. En este contexto, el hallazgo más relevante de esta ideología adquiere una preeminencia declaratoria en la poesía palestina contemporánea. La dolorosa espina del drama palestino conmovió al mundo árabe en su totalidad y su poesía se convirtió en una magnífica alternativa para la lucha patriótica y la expresión de la esperanza. El destino desgraciado del pueblo palestino llevó entonces a muchos jóvenes a autodefinirse para defenderse del común síntoma generacional: liberar a su querida patria. De estos eminentes defensores, podremos mencionar a ‘Abd Al- Karīm, más conocido por Abū Salmā (1907-1980), Maḥmūd Darwīš (n. 1942)...

Pero lo que nos interesa analizar ahora, es el testimonio constante con su máximo desafío existencial de la sensibilidad femenina árabe; arraigada en el indudable interés que suscita en esta perspectiva la poetisa Fadwā Ṭūqān por su amor a Palestina. Esta mujer, como confiesa el profesor Pedro Martínez Montávez, “fuertemente influida por la poesía de los emigrados en América, imbuída en las ideas de filosofía y vida, quizá sus versos alcancen la máxima altura en los temas de índole patriótica, en donde la lógica exaltación del fondo se une con una especial galanura de la forma²⁶¹”.

Por ello, hemos seleccionado algunos poemas donde los versos Fadwā Ṭūqān resultan sumamente declaratorios y desvelan notablemente su ideal de lucha patriótica.

حي أبدا

يا وطني الحبيب لا، مهما تدر
عليك في متاهة الظلم
طاحونة العذاب والألم
لن يستطيعوا يا حبيبنا
أن يفتقروا عينيك، لن
ليقتلوا الأحلام والأمل
وليصلبوا حرية البناء والعمل
ليسرقوا الضحكات من
أطفالنا
ليهدموا، ليحرقوا، فمن شقائنا

من حزننا الكبير، من لزوجة
الدماء في جدراننا
من اختلاج الموت
والحياة
ستبعث الحياة فيك من جديد
يا جرحنا العميق أنت يا عذابنا
يا حبنا الوحيد

SIEMPRE VIVO

Querida patria, no,
a pesar de que sobre tí gire, en la estepa oscura
la piedra molar del dolor y la amargura,
no podrán, querida nuestra,
arrancarte los ojos,
no podrán.
¡ Podrán matar los sueños y la esperanza!
¡ Podrán crucificar la libertad de construir y trabajar!
¡ Podrán robarnos la risa de nuestros niños!
¡ Podrán arrasar! ¡ podrán quemar!
Pero desde nuestra miseria,
desde nuestra inmensa tristeza,
desde la sangre pegada en nuestros muros,
desde el temblor de la vida y de la muerte,
surgirá en tí la vida nuevamente profunda.
¡ Oh!, herida nuestra!
¡ Tú, nuestro dolor !
¡ Tú, nuestro único amor!²⁶²

²⁶¹Pedro Martínez Montáñez, *Poesía Árabe contemporánea*, Editorial Escelicer, Madrid, 1958, p.267.

²⁶²Fadwā Ṭūqān, *Al-Layl wa-l fursān* (La noche y los caballeros), Dār al- ‘awda, Beirūt, 1988, p. 490.

حرية الشعب

ثاني د

حريتي!

حريتي!

حريتي!

صوت أردده بملء فم الغضب

تحت الرصاص وفي اللهب

وأظل رغم القيد أعدو خلفها

وأظل رغم الليل أفقو خطوها

وأظل محمولا على مد الغضب

وأنا أناضل داعيا حريتي!

حريتي!

حريتي!

ويردد النهر المقدس والجسور

حريتي!

والضفتان ترددان: حريتي!

ومعابر الريح الغضوب

والرعد والاعصار والأمطار في وطني

ترددها معي:

حريتي! حريتي! حريتي!

سأظل أحفر اسمها وأنا أناضل

في الأرض في الجدران في الأبواب في شرف المنازل

في هيكل العذراء في المحراب في طرق المزارع

في كل مرتفع و منحدر و منعطف و شارع

في السجن في زنزانة التعذيب في عود المشانق
رغم السلاسل رغم نفس الدور رغم لظى الحرائق
سأظل أحفر اسمه حتى أراه
يمتد في وطني ويكبر
ويظل يكبر
ويظل يكبر
حتى يغطي كل شبر في ثراه
حتى أرى الحرية الحمراء تفتح كل باب
و الليل يهرب والضياء يدك أعمده الضباب

حريتي!

حريتي!

و يردد النهر المقدس و الجسور:

حريتي!

والضفتان ترددان: حريتي!

ومعابر الريح الغضوب

والرعد و الاعصار و الأمطار في وطني

ترددها معي:

حريتي حريتي حريتي

LA LIBERTAD DEL PUEBLO

(Himno)

¡Mi libertad!

¡Mi libertad!

¡Mi libertad!

Voz que repito con la boca llena de ira

bajo las balas y entre las llamas;

tras la que corro aún,

a pesar de llevar los pies trabados;

cuyas pisadas sigo,

a pesar de la noche,
por la marea de la ira aún arrastrada.
Yo combato, gritando:
¡mi libertad!
¡mi libertad!
¡mi libertad!
El río santo y los puentes repiten
¡mi libertad!
Y ¡mi libertad!
Y las dos orillas repiten.
¡mi libertad!
Y los rincones por donde el viento colérico pasa,
Y el trueno y el ciclón y la lluvia
lo repiten conmigo:
¡mi libertad!
¡mi libertad!
¡mi libertad!

Continuaré arañando su nombre al combatir:
en la tierra, en los muros, en las puertas,
en los balcones de las casas;
en las imagenes de la Virgen en el mihrab,
en los caminos de las granjas.
Por todas las colinas, las pendientes,
las calles, las esquinas.
En la cárcel y el calabozo de tortura.
En la madera de las horcas.
Continuaré, a pesar de las cadenas,
a pesar de las casas destrozadas,
a pesar de las grandes hogueras,
escribiendo su nombre. Para ver
cómo se va extendiendo por nuestra patria y crece,
y continúa creciendo,
sin parar, hasta cubrir
palmo a palmo su húmeda tierra.

Hasta ver como la roja libertad abre todas las puertas
y la noche huye,
y la luz aplasta los pilares de la niebla.

¡Mi libertad!

¡Mi libertad!

¡Mi libertad!

El río santo y los puentes

repiten:

¡mi libertad!

Y ¡mi libertad!

Y las dos orillas repiten.

¡mi libertad!

En mi patria, el ciclón, las lluvias y los truenos,

y los pasos del iracundo viento,

lo repiten conmigo:

¡mi libertad!

¡mi libertad!

¡mi libertad!²⁶³

La eclosión nacionalista no dejó de vibrar en la literatura en la zona mesopotámica de Iraq, país de muchas revueltas y tensiones políticas, desde muy antiguas raíces. Esta tónica predominante acompañó a muchos poetas, tal como Ma ‘rūf ar-Ruṣāfī (1875- 1945), Ŷamīl Sidqī Az-Zahāwī (1863-1936), etc... Así pues, para entender este hecho constitutivo en la poesía de Nāzik Al-Malā’ika, vamos a exponer un poema que escribió tras la revolución de 1958 y la proclamación de la nueva República iraquí. “ 1958-1972, es, de momento, la última etapa en la singladura del Iraq contemporáneo, y en nuestro caso concreto de su literatura. Es, como para otros países de la misma zona- caso de Egipto, o Siria, el momento de ensayo oficial de la fórmula republicana y “revolucionaria”; y si en lo político y lo social- aun dentro de una tónica aparentemente general y mantenida de desarrollo - es cierto que se producen violentas dislocaciones y grandes alternativas, que siguen reflejando esa específica “tensión mesopotámica”, algo similar se detecta en el campo literario²⁶⁴”.

²⁶³Fadwā Ṭūqān, *Al-Layl wa-l- fursān* (La noche y los caballeros), p.554.

²⁶⁴*Seminario de Literatura y Pensamiento Arabes Modernos: Literatura iraquí contemporánea*, p.XXIII del prólogo que hizo el profesor Pedro Martínez Montávez.

En este terreno la poetisa Nāzik Al-Malā'ika tuvo uno de los mayores méritos en el campo del partiotismo que le proporcionó un profundo sentimiento basado en sus verdaderos cimientos hacia la nación árabe entera. Y es lo que vamos a comprobar a continuación:

تحيّة للجمهوريّة العنقايّة

فرح الأيتام بضمة حب أبويه
فرحة عطشان ذاق الماء
فرحة تموز بلمس نسائم تلجية
فرح الظلمات بنبع ضياء
فرحتنا بالجمهورية
جمهوريةنا، طفالتنا الجدلى العينين
مولودتنا السمراء الباسمة الشفتين
سنوسدها في اذر عنا و ماقينا
سنغذيها بأغانينا
نحن ترقبناها زما من دون كلال
و رصدنا الأفق، بحثنا ملء روايينا
و حصدنا الشوك، حصدنا حقد أعاديننا
و أقمنا مهذا من حب و شذى و ظلال
كم حف به كيد الأعداء
و سقطنا حول قوائمه الولهى الشهداء
جمهوريةنا دفقة خير مسكوبة
تقطر ايماننا و عروبة
جمهوريةنا ضوء، عطر، و عذوبة
تقطر من أحرفنا الطيبة
كانت حلما ضاع الى زرقته الباب
كانت أشواقا مشبوبة
يحجبها غيم و ضباب
و أخيرا نحن لمسناها

بأكف راعشة فرحا و ملكناها

جمهوريةنا وردتنا النشوى العطرة

أهداها تموز الطيب

أعطاها لرؤانا، لربانا المنتظرة ،

للوادي العطشان المجدب

وردتنا البيضاء الغضة

تغمرنا ثلجا في تموز و حرية

تعطينا عطرا و سلاما و رؤى بضة

تبعثنا أغنية حية

تحيا تحيا الجمهورية

جمهوريةنا، وردتنا، لن نعطيها

انا قد ذقنا سكرها بعد الحرمان

هل نسلمها للـ الان؟

جمهوريةنا من دمنا سنغذيها

نحن لها ايمان يعطي ويد تنجد

جمهوريةنا عشت، سلمت من الطغيان

أنا و البعث على موعد

SALUDO A LA REPÚBLICA IRAQUÍ

Como se alegraría el h rfano al encontrar al padre.

Lo mismo que el sediento que probara el agua.

Al igual que si en julio se sintiera el helado contacto de la brisa,

o que un chorro de luz hendiera las tinieblas.

Así es nuestra alegría con la República.

Este recién nacido aún sin cejas,

esta hija morena y sonriente,

que dormir  después en nuestros brazos,

que dormir  después en nuestros ojos

y escuchar  también nuestras canciones.

  Tanto tiempo estuvimos esperándola,

sin apenas cansarnos!
¡Tanto tiempo mirando al horizonte
y buscando por todas las colinas!
¡Tanto tiempo cogiendo las espinas,
cosechando el rencor del enemigo!
Nosotros le pusimos una cuna de amor y de perfume
guarecida en las sombras,
que acechaba, emboscado, el enemigo!
Y ante ella caímos como mártires.

Nuestra República es un bien que se derrama,
destilando fe y arabidad.
Ella es luz, es perfume y es dulzura
goteando de sus letras.
Era un sueño perdido, inalcanzable;
unos deseos ardientes, juveniles,
que ocultaban las nubes y la niebla.
Unos deseos que, al fin, hemos palpado,
que poseemos, alegres, con manos temblorosas.

Una rosa fragante, embriagadora,
que nos ha traído julio
en pago de los sueños. Para nuestras colinas anhelantes,
para el valle estéril y sediento.
Nuestra rosa más blanca y más lozana,
que en julio- como nieve- nos da la libertad,
la paz, tenues quimeras
y una canción de vida nos levanta.
¡ Salve, salve, República!

Rosa que no daremos, rosa nuestra,
cuya dulzura, al fin, hemos gustado.
¿ Cómo entregarla ahora a los ladrones...?
Ella se nutrirá con nuestra sangre.

Porque creemos en ella,
y la asistimos.

¡Salve, salve, República, libre ya del tirano!
¡Ya hemos resucitado²⁶⁵!

El patriotismo de Nāzik Al-Malā'ika traspasó incluso las fronteras iraquíes para cristalizar la expresión suprema de su gran amor a Palestina y su actitud ideológica frente al drama palestino. En este sentido, hemos elegido dos poemas en los cuales nuestra poetisa despierta intensamente sus sentimientos nacionalistas.

وايلي الشمس

لا لا برئت من الحدود الدامعة
و جزعت أن ترنو الي خريطتي من المدن الحزاني
أي سأشعل في رباها ثورة،
غضبا
دخانا
سأطير، أغرس خنجرا في باب عكا
و أقيم حول القدس أرصفة الصواعق
أزرع الأسوار شوكا
و أدك تل أبيب دكا
اني سأكسر قيد خارطتي بأسلحتي جميعا
وردي،
ودمعي،
والسكاكين الحداد،
و ذكر ربي
ستشف لي ومضاتها دربا سريعا
حتى أراني في فلسطيني

ESPEJOS DEL SOL

No, no soy inocente de las fronteras
sangrientas.
Me inquieto al mirar mi mapa desde
estas tristes ciudades
Encenderé en sus colinas
cólera,
humo.
Volaré, plantaré alfanges en la puerta
de Acre
alrededor de Jerusalem levantaré
aceras de gritos,
sembraré cercos de espinas,
destruiré Tel Aviv totalmente.
Romperé las cadenas de mi mapa con todas
mis armas, mi rosa,
mis lágrimas
agudos cuchillos,
el recuerdo de mi Señor
sus destellos me abrirán un camino
hasta verme en mi Palestina²⁶⁶.

El segundo poema seleccionado se relaciona con la decisión del Consejo permanente de Seguridad de la ONU para establecer una paz justa en Oriente Medio, pero el establecimiento de los israelitas en Palestina carece totalmente de fundamento de justicia y de todos los principios humanos que tienen que ser otorgados al pueblo palestino.

عن العدل والسلم

سلام عادل دائم

²⁶⁵Nāzik Al-Malā 'ika, *Diwān šayarat al-qamar*, vol. II, Dār al- 'awda, Beirūt, 1986, p.445, Traducción de Pedro Martínez Montávez en: *Literatura iraquí contemporánea*, pp. 113-114.

²⁶⁶Nāzik Al-Malā 'ika, *Yugayyir alwānahu al-baḥr* (El mar cambia sus colores), pp 99-100, Traducción de Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā 'ika poetisa iraquí contemporánea*, p. 238.

سلام و الفلستيني في الفلوات تحت الريح،
طيف ضائع هائم
سلام عادل دائم
سلام عطره يجرحنا، ألوانه تلذغ
سلام خادع غدار
غدا شعبي نهار أخضر العينين
سيطلع من ربي القدس لنا فجرين
غدا شعبي نهر يجرف الأوحال

(ACERCA DE LA PAZ Y JUSTICIA)

Una paz justa, duradera,
paz, mientras, el palestino es, en los
desiertos bajo el viento,
un fantasma errante y perplejo.

Una paz justa, duradera
una paz cuyo aroma nos hiere, cuyos colores
queman.

Una paz incierta, pérfida.
Mañana mi pueblo será un día de verdes ojos;
nos traerá dos albas desde las colinas de
Jerusalén.

Mañana mi pueblo será un río que
arrastrará lodos²⁶⁷.

En suma, el autor contemporáneo árabe, al contemplar la amarga realidad que gira a su alrededor, se ve comprometido involuntariamente a usar la expresión patriótica como un instrumento simbólico básico y un concepto evidente para sus aspiraciones y glorias personales.

²⁶⁷Nāzik Al-Malā 'ika, *Li-l- Ṣalāt wa l- ṭawra* (Para la oración y la revolución), p.177, Traducción de Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā 'ika poetisa iraquí contemporánea*, pp. 276-277.

5.2.2 LA CONDICIÓN FEMENINA

Para encontrar el hilo conductor que nos guíe por este complicado laberinto de la libertad humana, hemos tomado uno de los rasgos más característicos y extremadamente común entre nuestras cuatro autoras. Se trata de la condición de la mujer que lucha por su liberación. Este aspecto del problema que ha encontrado su expresión más clara en las áreas más secularizadas y ha ocupado la atención de muy diversos estudiosos y especialistas. La discriminación que sufre la mujer en la sociedad árabe, en cualquiera de sus aspectos y variantes (en la enseñanza, el trabajo, el matrimonio...etc), propicia la actividad feminista y su contribución masiva en muchas asociaciones y foros internacionales.

Asimismo cabe señalar que la mujer árabe, junto al propio hombre, conquistó sus mejores títulos de gloria por su combate en favor de la libertad de su pueblo y la instauración de una sociedad más fraterna y más justa.

Estamos ante una serie de reflexiones sobre la manera de abordar un problema complejo que sigue siendo en su mayoría desfavorable para la mujer árabe, que a pesar de su papel cumplidamente destacado en su sociedad, se ve privada, por el subdesarrollo y las absurdas tradiciones, de muchas de sus energías y obstaculizada en su camino en distintos ámbitos de la vida.

Desde esta perspectiva, Caridad Ruiz de Almodóvar nos revela que “en el asunto de la mujer esencialmente, y en nuestras sociedades árabes, el investigador siente que camina sobre un terreno plagado de minas. En cada uno de los pasos que da tropieza con las tradiciones sensibles de esa sociedad, y ningún investigador puede abordar científicamente tema alguno que con la mujer se relacione sin que ante él surjan las ideas y las tradiciones vinculadas a la religión. Pero que, en su mayoría, no pertenecen al meollo ni a la esencia de la religión, sino que han sido utilizadas como arma esgrimida frente a cualquier buscador de la verdad²⁶⁸”

Partiendo de la importancia de esta cuestión, hemos podido analizar y establecer un balance global - desde nuestro particular punto de vista- que revela que las cuatro autoras han planteado la causa de la liberación de la mujer, desde posiciones de concienciación, comprensión de su propia sociedad y de su peculiar adquisición personal. Cabe recordar también a través del contexto biográfico, que hemos planteado previamente, que nuestras autoras vivían en una rígida célula familiar e incluso en un clima bastante cerrado, como es el caso de Fadwā Ṭūqān y Nawāl Al- Sa‘dāwī. Un clima que no les resultó fácil de integrar. Sin embargo, en la edad adulta de su

²⁶⁸Caridad Ruiz de Almodóvar, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Universidad de Granada, 1989, p.265.

lucha feminista, les permitió iniciar una vía de confrontación y reivindicaciones estrechamente vinculadas a la libertad que debe conquistar la mujer árabe.

En este sentido, la palestina Fadwā Ṭūqān, teniendo plena conciencia de su vehemente condición de poetisa evoca una amplia gama poética de la cual hemos podido entresacar versos muy significativos que tienden a orientar claramente su impresionante tónica acerca de este tema.

من وراء الجدران

بنته يد الظلم سجنا رهيبا
و كرت دهور عليه و ما زال
لوأد البرينات أمثاليه
يمثل كاللعنة الباقية

وقفت بجدرانه العابسات
و صحت بها: يا بنات الظلام
وقد عفرت بتراب القرون
و يا بدعة الظلم و الظالمين

لعنت، احجبي نور حرיתי
و لكن قلبي هذا المغرد
و سدي علي رحاب الفضاء
لن تطفئي فيه روح الغناء

ألا كم براعم قلبي نمتها
نوت تحت أصدافها و انحنت
لديك هنا لعنات القدر
على ذاتها أملا منتحرا

أغني و لو سحقتني القيود
تبارك لحنى أمي الحياة
أغاريد نفسي و أشواقها
فلحنى من عمق أعماقها

DETRÁS DE LAS PAREDES

La fuerza de la opresión construyó una cárcel terrible
para enterrar vivas a inocentes como yo.
Pasaron años sobre ella y no cesa
como si fuera una maldición eterna.
Me detuve ante sus tristes paredes y me cubrió
el polvo de los siglos
les grité: ¡ oh niñas de las tinieblas !,
¡ invención de opresión y opresores!
¡ malditas sean! ; ocultan la luz de mi libertad
y cubren el vasto espacio
pero en mi corazón, éste que canta,
no podran apagar el aliento de la canción..
¿ Cuántos brotes antes que yo
crecieron aquí, malditos del destino?
Se deshicieron bajo sus conchas
y se entregaron a la esperanza del suicidio.
Cantaré, aunque me aniquilen las cadenas,
Las canciones de mi alma y sus anhelos.
Bendita sea mi melodía, madre mía la vida,
Porque mi canto viene de sus profundidades más hondas²⁶⁹.

En otro poema, Fadwā nos expone un diálogo entre una mujer y un hombre. En realidad es la confesión de una mujer oprimida deseosa de liberarse. Debido a la mucha extinción del poema, hemos entresacado los versos más significativos.

هو و هي

هي و المصباح و الليل و أحلام هواها

²⁶⁹Fadwā Ṭūqān , *wahdī ma 'a al-ayyām* (Sola con los días), Dār al- 'awda, Beirūt, 1988, p.113.

هي تلك الذرة الحيرى التي تاهت خطاها
في قفار الزمن الجبار، في لا منتهاها
ذرة ضاعت فما تعرف في الكون اتجاها

هو : حدثيني ليلى فما زال في عمرك شئى ملفع تكتمينه
ان في شعرك الجريء ظلالا
كمنت خلفها شجون دفيئة
كم تساءلت كلما حركت قلبي أصداء شعرك المحزونة
ما الذي لف بالكآبة أيامك ما سر ك الذي تطويننه
حدثيني ليلى...

هي: حياتي يا عباس حلم مروع الأشباح
حلم أطبقت علي به جدران سجن داج رهيب النواحي
عشت فيه مخنوقة الروح ظمأى
لندى الفجر، للشذى للنور

الهواء الثقيل يكتم أنفاسي و قيدي يغل دفق شعوري
كلما ضقت بالظلام و بالكبت تلفت مثل طير مكبل
عل فجر الخلاص يلمح، لا شيء سوى الليل ليل سجني المقفل
وإذا انشق باب سجني أطلت
منه عينا وحش رهيب كبير
هو جلادي اللئيم ربيب الحقد
والعنف والأذى و الشرور
مستبد بالحكم، يسكره الشر
و تعذيب كل روح ضعيفة
كان لي من شذوذه كل يوم
محنة سلطت علي مخيفة
و لقد كنت انزوي و الأسى يطحن
نفسي الطموحة المخذولة
و وراء الجدران تصخب دنيا الانطلاقات و الحياة الجميلة
الحياة التي بملئ اندفاعات خطاها

تسير نشوى غنية
لا تبالي بنا، تسير و لا تثني خطاها
مأساتنا الفردية
و تعلمت كيف تختلط الثورة و البغض
في دم المظلوم
و بأعمالي التربص يخفيه هدوئي
في صمته المسموم
أرقب اللحظة التي كم تطلعت اليها
في شوقي المكبوح
لحظة العتق و الفرار الى آفاق حريتي
و دنيا طموحي
هو: و عرفت الهوى بسجنك؟
هي لم لا
كان لي الحب مهربا أحتمي فيه
اليه أفر من مأساتي
كان دنيا في أفقها الرحب أسترجع حريتي
أحقق ذاتي
يا لقلبي الموتور كم رنحته
نشوة الانتقام من جلادي
و أنا في مشاعر الحب غرقى
و هو خلف الأبواب بالمرصاد
أبوسع السجون خنق الأحاسيس
و قتل الحياة في الأعماق؟
و انطلقت أودع شعري
خلجاتي الحرى و نبض شعوري
و أغني الحياة أشواق روجي
من وراء الأغلال من تحت نيري
أتحدى السجان، أسخر بالعرف
بما شادت التقاليد حولي

من جدار ضخم مضت أغنياتي
تتخطاه في تحد مثلي
كم فتاة رأيت بشعري انتفاضات
رؤاها الحبيسة المكتومة
كان شعري مرآة كل فتاة

وأد لظلم روحه لمرحرومة

EL Y ELLA

Ella, la lámpara, la noche y los sueños de su pasión.
Ella, semilla aturdida
que extravió su camino
en el desierto de un tiempo déspota,
y sin fin.
Semilla perdida que no conoce
en la vida su destino²⁷⁰.

Más adelante, Fadwā Ṭūqān inaugura el diálogo con estos versos:

El : Cuéntame, Laylā, algo queda oculto,
en tu rebelde verso hay una sombra
tras la que oculta secretas penas
cada vez que me he preguntado, siempre han conmovido mi corazón
los ecos de tu triste poesía.
¿Qué envuelve de tristeza tus días?, ¿qué secreto encierras?
Díme Laylā.
Ella: Mi vida, ‘Abbās, es un sueño
que espanta a los espectros.
Un sueño con el que me aprisionaron los muros de una cárcel;

oscuro y terrible por los cuatro costados.
Viví en él con el alma ahogada, sedienta
de rocío del alba, de aroma, de luz.
Un aire plomizo me corta el aliento
y esposa el caudal de mis sentimientos.
Cuanto más me angustia la oscuridad y la opresión
me revuelvo como un pájaro preso.
Ojalá vuele un amanecer de liberación
pero no hay nada.
Nada más que la noche de mi cárcel cerrada.
Si se raja la puerta de mi prisión, asoma
por ella el ojo de una fiera terrible, enorme
Es mi vil verdugo, aliado del odio,
de la violencia, de la maldad y la desgracia.
Arbitrario en la justicia, con el mal se embriaga
y torturando a todo espíritu débil.
Padecía perversión cada día;
un sufrimiento que me aterraba
y me retraía. La tristeza trituraba
mi ambiciosa alma abandonada.
Trás los muros, mientras alborotaba el mundo,
un mundo de libertades y vida hermosa
Una vida que al pleno impulso de su caminar
avanza ebria y viva
No se preocupa de nosotros, anda y no tuerce su camino
por nuestra tragedia individual,
y aprendí cómo se mezclan la revolución y el rencor
en la sangre del oprimido.
Contemplo el instante que tanto miré desde mi pasión frustrada;
el instante de la emancipación, de la huida hacia
el horizonte de mi libertad,
hacia el mundo de mi ambición.

²⁷⁰Fadwā Ṭūqān, *Wayāduhā* (La encontré), Dār al- 'awda, Beirūt, 1988, p.266.

El: ¿ Y conociste la pasión en tu cárcel?
 Ella: No, nunca.
 El amor es para mí una huida en la que refugiarme
 En él me escondo de mi tragedia.
 Era un mundo en cuyo vasto horizonte podía recuperar mi libertad
 donde realizarme.
 ¡Oh, mi corazón ofendido! cuánto le debilitó
 la embriaguez de vengarse de mi verdugo
 y yo metida en los sentimientos del amor, hundida
 y él detrás de las puertas emboscado.
 ¿Acaso el poder de la cárcel es ahogar los sentimientos
 y matar la vida en toda su profundidad?
 Y me despedí de mi poesía,
 de mis libres emociones y del latido de mi sensibilidad.
 Canto a la vida con el anhelo de mi alma
 detrás de los grillos, bajo mi yugo.
 Desafío a los carceleros, me burlo de las costumbres,
 de lo que erigen las tradiciones a mi alrededor.
 A través de una gruesa pared, pasaron mis canciones
 atravesándola como un reto, que es el mío.
 Cuántas jóvenes han visto en mi poesía la explosión
 de sus sentimientos ahogados y ocultos.
 Mi poesía era el espejo de cada chica
 a la que la opresión había enterrado viva y privado de su alma ²⁷¹.

La condición de la mujer árabe encuentra también un extenso cauce de expresión en la poesía de la iraquí Nāzik Al- Malā'ika. Por ello, “en el mundo de los sueños, la poetisa intenta liberarse de las cadenas que atan a la realidad, pero los posos que dejaron las costumbres desde hace siglos en el alma de la mujer, se vuelven a repetir en sus sueños; parte de los mismos se puede representar en la cuestión de “lavar la honra”, que pende como una espada acechante sobre la mujer, vigilándola el padre o el hermano; esta cuestión la recordó Nāzik en el poema *Al-Safīna al-tā'īha* (El barco perdido), donde la mujer es ese barco, esa barquilla, zarandeada por

²⁷¹*Ibid*, pp 293-294-295-296-297-298-299

los vientos, por las olas de ese mar terrible / las cadenas de las costumbres y los usos sociales²⁷².

الفويين قنكائيه

في لجة البحر الرهيب سفينة تحت المساء
ألقت بها الأقدار في لجج المنايا و الشقاء
الرياح تصرخ حولها و تضج في ظلم الفضاء
الرياح مزقت الشراع فأين يضرب زورقي؟
و غدا سينسكب الدجى في جفني المغروق
وتسير أمواج البحور على شبابي المغرق
لا شيء يمسح أدمعي، لا حلم تلمحه عيوني
لا شاطئ ترنو اليه سفينتي تحت الدجون
كتبت لي الأقدار أن أمشي على شوك السنين

رحماك يا أيدي الكآبة ما الذي قد كان مني؟
ماذا جنيت لتعصري قلبي وأحلامي و لحني
أبدا تمدين الجناح على خيالاتي و فني
و تلونين مشاعري بسواد آهاتي و حزني
و يروح يصرخ تحت عبئك قلبي المتمرد
قلبي الذي ضاق الوجود به و عذبه الغد

يا ليل، يا نفع الأسي؟ يا بحر، ما معنى الدموع؟
النوء يصخب داويا، و الموج يهزأ بالقلوع
أنى تسير سفينتي الحيرى اذن؟ أنى الرجوع؟
فلنمض للمجهول، ذلك وحده ما نستطيع

²⁷²Aurora Cano Ledesma, Nāzik al-Malā'ika, poetisa iraquí contemporánea, p. 332.

EL BARCO PERDIDO

*En el abismo del terrible mar
*hay un barco bajo la tarde.
*El viento ulula a su alrededor y alborota
*en la sombra del espacio
*El viento desgarró la vela, pero, ¿dónde
*herirá a mi barca.
*Y mañana se derramará la oscuridad en
*mis párpados llorosos
*y las olas de los mares correrán sobre mi
*juventud ahogada
Nada seca mis lágrimas, ni el sueño brilla en mis ojos
no hay orilla a la que acuda mi barco bajo las tinieblas.
Me reservó el destino andar sobre brasas de los años
Ten piedad de mi tristeza, ¿qué va a ser de mí?
¿Qué he recolectado para que destroces mi corazón,
mis sueños y mi melodía?
Nunca tenderás el ala sobre mi imaginación y mi arte
y colocarás mis sentimientos con la negrura
de mi gemir y mi pena
y bajo tu protección va gritando mi corazón rebelde
mi corazón que la existencia no aguantó y el porvenir torturó.
¡Oh noche! ¿cuál es el provecho de la tristeza?
¡Oh mar! ¿cuál es el sentido de las lágrimas?
la tempestad alborota resonando, y la ola
mata de frío las fortalezas.
¿Hacia donde va mi barco aturdido entonces,
y hacia donde su retorno?
Pues, vayámonos hacia lo desconocido,
eso es lo único que nos queda ²⁷³.

²⁷³Nāzīk Al-Malā 'īka, *Aṣīqat al-layl* (Enamorada de la noche), Dār al- 'awda, Beirūt, 1986, pp 602-603-604-605
Los versos que llevan asterisco están traducidos por Aurora Cano Ledesma en "Símbolo e imagen en la poesía de Nāzīk Al-Malā 'īka", p.20.

Hemos localizado otro poema esencial y clave donde Nazik Al-Mala'ika amplía bastantes ideas sobre la situación de la mujer en el mundo árabe.

الأيام في الشارع

في منعطف الشارع، في ركن مقرر
حرس ظلمته شرفه بيت مهجور

كان البرق يمر و يكشف جسم صبية
رقدت يلسعها سوط الريح الشتوية

ضمت كفيها في جزع في اعياء
و توسدت الأرض الرطبة دون غطاء

ظمأى، ظمأى للنوم ولكن لا نوما
ماذا تنسى؟ البرد؟ الجوع؟ أم الحمى؟

نار الحمى تلهمها صوراً وحشية
أشباح تركض، صيحات شيطانية

عبثاً تخفي عينيها و سدى لا تنظر
الظلمة لا تدري، و الحمى لا تشعر

و تظل الطفلة راعشة حتى الفجر
حتى يخبو الاعصار و لا أحد يدري

أيام طفولتها مرت في الأحزان
تشريد، جوع، أعوام من حرمان

DORMIDA EN LA CALLE

En la curva de la calle, en un rincón frío,
veló por su oscuridad el balcón de una casa abandonada.
* El relámpago pasaba descubriendo el cuerpo de una niña
*Yacente, mordida por el azote del frío invernal.
Juntó sus palmas con inquietud, con agotamiento
y se echó contra el suelo húmedo sin taparse.
Quiere, quiere dormir pero no lo consigue.
¿ Qué va a olvidar? ¿ el frío, el hambre o la fiebre?
El dolor la sigue mordiendo y no se apiada su zarpa.
El insomnio aumenta y la fiebre arde.
El fuego de la fiebre que le hace ver espectros feroces
Espectros que galopan y lanzan gritos diabólicos.
En vano oculta sus ojos y en vano no ve.
No conoce la oscuridad y no siente la fiebre.
La niña sigue temblando hasta el amanecer
hasta que desaparezca el huracán, pero nadie se entera
*Los días de su niñez pasaron con las tristezas
*destierro, hambre, años de privación.
*¿ Y a quién se queja? Nadie escucha o se preocupa
*La humanidad es una palabra sin contenido²⁷⁴.

A lo largo de nuestra investigación sobre la condición de la mujer, nos hemos adentrado en un tema que evocó Nāzik Al-Malā'ika y ramificó las consecuencias de esta triste y dura realidad en la cual se vió nuestra sociedad árabe. Y como argumenta la profesora Aurora Cano Ledesma, “la muerte de la mujer pecadora para lavar el honor de su familia es uno de los

²⁷⁴Nāzik Al-Malā'ika, *Qarārat al-mawḥa* (El fondo de la ola), vol. II, Dār al- 'awda, Beirūt, 1986, pp 268-269-270-271-272. Los versos que llevan asterisco están traducidos por Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā'ika, poetisa iraquí contemporánea*, p. 131.

elementos sociales heredados en la sociedad árabe de hoy, aunque el progreso social y económico invite a eliminar esta cadena que exhiben los partidarios del declive social²⁷⁵”.

غسلاللعار

أماه! و حشرجة و دموع و سواد،
و انبجس الدم و اختلج الجسم المطعون
و الشعر المتموج عشش فيه الطين
أماه! و لم يسمعها الا الجلاد
و يعود الجلاد الوحشي و يلقي الناس
العار؟ و يمسخ مديته مزقنا العار
و رجعنا فضلاء بيض السمعة أحرار
و سيأتي الفجر و تسأل عنها الفتيات،
أين تراها؟ فيرد الوحش قتلناها
وصمة عار في جبهتنا و غسلناها
و ستحكي قصتها السوداء الجارات
و سترويهما في الحارة حتى النخلات،
حتى الأبواب الخشبية لن تنساها
و ستهمسها حتى الأحجار
غسلا للعار...
غسلا للعار...
يا جارات الحارة، يا فتيات القرية
سنقص جدائلنا و سنسلخ أيدينا
لتظل ثيابهم بيض اللون نقية
لا بسمة لا فرحة لا لفتة فالمدية
ترقبنا في قبضة و الدنا و أخينا
و غدا من يدري أي قفار
ستوارينا غسلا للعار؟

²⁷⁵ Aurora Cano Ledesma, Nāzik Al-Malā 'ika, poetisa iraquí contemporánea, p.142.

LAVAR LA HONRA

¡Mamá! estertor, lágrimas y oscuridad,
brotó la sangre y estremeció el cuerpo herido
y anidó el barro en el pelo ondulado.
¡Mamá! Y sólo la oyó el verdugo.
Y vuelve el verdugo salvaje y encuentra a la gente.
¿La vergüenza? Y seca su cuchillo “hemos acabado con ella”
“Somos notables, de buena fama, libres”
* Vendrá el amanecer y los jóvenes
*preguntarán por ella
*¿Dónde está? Y repetirá la fiera
* “la matamos”
*La mancha de la vergüenza estaba
*en nuestra frente y la hemos lavado.
Y las vecinas contarán su historia oscura
e incluso las palmeras la narrarán en el barrio,
y las puertas de madera no la olvidarán
e incluso las piedras la susurran
para lavar la honra
para lavar la honra.
¡Oh vecinas del barrio! ¡Oh jóvenes del pueblo!
“Vamos a cortar nuestras trenzas y levantar la piel de nuestras manos
para que su ropa quede de color blanco puro”.
“Ni sonrisa, ni alegría, ni gesto, porque el cuchillo
nos controla en la posesión de nuestro padre y de nuestro hermano”.
“Y mañana quién sabe las huellas que
nos ocultará el lavar la honra”²⁷⁶

La obra de Nāzik Al-Malā 'ika representó algo más que un progreso notable en el pensamiento femenino árabe, significó también una nueva época de la militancia feminista, surgida en el mundo árabe contemporáneo y su lucha continua en pro de la liberación de la mujer. Militancia concretada antes en modelos, arquetipos y liderazgos del movimiento

²⁷⁶ Nāzik Al-Malā 'ika, *Qarārat al-maw'ya* (El fondo de la ola), pp 351-352-353-354. Los versos que llevan asterisco están traducidos por Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā 'ika , poetisa iraquí contemporánea*, p.143.

femenista egipcio, en el caso, por ejemplo, de figuras como Hudā Ša‘rāwī (1879-1947), Nabawiyya Mūsā (1890-1951), Ḍurriya Šafīq (1915-1975)...etc.

Asimismo es de recordar que nuestra escritora estuvo en la lista negra del gobierno egipcio y sufrió por lo tanto tres meses de cárcel durante el régimen de Anwar Sādāt. Del mismo modo, figuró en el índice de personas amenazadas de muerte en Arabia Saudí y Kuwait, porque, según ellos, el espíritu combativo que suscita Nāzik Al-Malā `ika en sus escritos está en contra de la religión musulmana y de las tradiciones de muchos países árabes.

Así pues, el dilema fundamental del pensamiento de nuestra escritora egipcia radica precisamente en la condición de la mujer árabe que es una mera reproducción mecánica de la cruda y atroz realidad de su entorno. En este aspecto, hemos podido tropezar con algunos de los estudios y novelas más significativos que experimentó Nāzik Al-Malā `ika acerca del presente tema que nos interesa; y desde estas obras hemos tratado de penetrar en su verdadera esencia que, a fin de cuentas, constituye una unidad dentro de una multiplicidad. Desde esta perspectiva, hemos entresacado algunos pasajes que nos parecía oportuno mencionar.

No obstante, en su obra titulada *La cara desnuda de la mujer árabe* cuyo título original es “The hidden face of eve”, nuestra escritora, por sus largos años de ejercicio de la medicina en áreas urbanas y rurales, tuvo la oportunidad de conocer a un gran número de hombres y mujeres y pudo constatar las causas reales de la opresión y la discriminación que sufre la mujer árabe y, concretamente, la egipcia, en las estructuras políticas, sociales, económicas y sobre todo sexuales, tal como la escisión del clítoris de las niñas, que sigue aún siendo una práctica en algunos países árabes como Egipto y Sudán. La propia Nāzik Al-Malā `ika se sometió a esta tortura tan cruel y a este procedimiento primitivo.

“Pero en lo que se refiere a las mujeres, la sociedad árabe, que se rige por unas poderosas relaciones patriarcales y por un sistema hierático de clases, las ha sometido a una discriminación y las ha hecho víctimas de una fuerte represión, tanto física como mental. La sociedad árabe también oprime a los niños e incluso a los hombres, pero el grado de represión que soportan las mujeres es mucho mayor debido a las fuertes presiones mentales y físicas a que se ven sometidas. Como resultado de todo ello, la mujer retrasa su desarrollo psicológico y es incapaz de librarse de la pasividad y del hábito de depender de otros. Sigue siendo, aunque ya tenga treinta, cuarenta o incluso cincuenta años, como un niño en las primeras etapas de la vida, pero con un cuerpo de adulto. Son múltiples las formas de represión que se ejercen sobre la mujer. La mayoría se basa en el miedo, la intimidación y en formas encubiertas o directas de oscurantismo, que pretenden mantenerla sumida en

las tinieblas de la ignorancia, privarla de cualquier conocimiento. A una mujer, ya desde la infancia y durante sus años de adolescencia y juventud, se le impide tener conocimientos sobre su cuerpo y su personalidad²⁷⁷”.

Quizás la conclusión de nuestra escritora en esta obra sea la que mejor define su experiencia:

“A pesar de todo, algunos intelectuales árabes poco a poco van haciendo acopio de coraje y critican las injusticias y la opresión a las que las mujeres y hombres árabes se ven sometidos. También las mujeres han emprendido el mismo camino y se van enfrentando a los problemas que se les plantean dentro de la sociedad. Son perfectamente conscientes de que, con la liberación, lo único que van a perder son las cadenas. La libertad tiene un precio, un precio que toda mujer que se enfrenta a la agresión de la sociedad ha de pagar con su tranquilidad, su paz e incluso su salud. En cualquier caso, no más elevado que el que paga la que elige vivir sometida, pues ella también empeña en ello su salud, su felicidad, su personalidad y su futuro. Por tanto, ¿por qué no pagar mejor el precio de la libertad que el de la esclavitud? Creo que si una mujer vive sometida, a pesar de los beneficios que pueda obtener en cuanto a seguridad y paz de espíritu, el precio que paga es mucho más alto que el de la libertad, incluso aunque éste último incluya las amenazas y agresiones de la sociedad. Para una mujer, poder reconquistar su personalidad, su condición humana y su dignidad es mucho más valioso que contar con la aprobación de una sociedad dominada por los hombres²⁷⁸”.

A medida que caminamos en la literatura de Nawāl Al-Sa ‘dāwī, el tema de la condición de la mujer árabe surge como un fenómeno singular y tiende a adoptar una forma predominante y a convertirse en un todo sistemático. Así pues en su obra titulada *Imra’a ‘inda nuqṭat a-Ṣifr* (Mujer en punto cero), nuestra escritora evoca la triste historia de una mujer llamada Firdaus, condenada a muerte por un delito de asesinato. Esta mujer, que tras su desastroso matrimonio en el Cairo, se entrega a la prostitución por no haber encontrado un trabajo respetable, debe pagar su muerte por rebelarse contra la cruel estructura social que la rodea.

²⁷⁷Nāzīk Al-Malā ‘īka, *La cara desnuda de la mujer árabe*. Título original “The hidden face of Eve”. Traducido por María Luisa Fuentes, La editorial horas y horas, Madrid, 1991, pp 71-72.

²⁷⁸*Ibid*, p. 275.

A este propósito, vemos a la protagonista Firdaus confesar lo siguiente durante la investigación que le hacía nuestra escritora:

ان حياة المرأة في جميع الأحوال سيئة، لكن حياة المومس أقل سوءاً، و قد أقنعت نفسي بأنني اخترتها. ان رفضي لبطولتهم و نبلمهم لانقاذي و اصراري على أن أكون مومساً، يؤكد لي أنني اخترت حياتي، و أنني أملك حرية اختيار أقل الأشياء سوءاً.

“La vida de una mujer es siempre miserable. Dentro de ésto, la de una prostituta es, quizás, menos mala. Intentaba convencerme de que había escogido libremente este tipo de vida. El rechazo de los nobles intentos por salvarme, y mi insistencia en continuar siendo una prostituta, me lo confirmaba y al mismo tiempo me mostraba que tenía cierta libertad, al menos la libertad de elegir una situación mejor que la de las otras mujeres²⁷⁹”

على جميع النساء أن يكن مومسات بأشكال مختلفة، و لأنني ذكية واعية فقد فضلت أن أكون مومساً حرة أن أكون مومساً عبدة

“Todas las mujeres son prostitutas de una clase o de otra. Porque era inteligente, preferí ser una prostituta libre a una esposa esclava²⁸⁰”.

لا أريد أن يستعبدني أحد. الناس يا فردوس نوعان اثنان لا ثالث لهما: العبيد و السادة !
قلت : فلأكن من السادة و ليس من العبيد. قال كيف تكونين من السادة يا فردوس؟ ان
المرأة وحدها لا تستطيع، فما بالك اذا كانت امرأة و مومساً؟ ألا ترين أن هذا مستحيل؟.
قلت لا شيء عندي اسمه مستحيل
حاولت أن أخرج من الباب لكنه دفعني و أغلق الباب. ثبت عيني في عينيه: لن تخرجي
ظلت عيناى ثابتتين في عينيه، و أدركت أنني أكرهه بمقدار ما يكره العبيد سيده و
أدركت من عينيه أنه يخاف مني بمقدار ما يخاف السيد من عبده، و بمقدار ما يخاف

²⁷⁹Nāzīk Al-Malā 'ika, *Imra'a 'inda nuqṭat a-ṣīfr* (Mujer en punto cero). Dār al-Adāb, cuarta edición, 1985, p. 99
Traducción del árabe Patrocinio López Herrada. Colección Al-Nahḍa. Minor (de literatura árabe) número 6.
Granada, 1989, p. 80.

²⁸⁰Texto original, p 101, texto traducido, p. 82.

الرجل المرأة. لكنها لم تكن الا لحظة خاطفة و عادت الى عينيه نظرة الأسياد المتكبرة، و
نظرة الذكور المقتحمة غير الهيابة لشيء

“- No quiero ser esclava de nadie.

-Hay sólo dos categorías de gente, Firdaus: amos
y esclavos.

- En este caso, seré del primer grupo, no del segundo.

- ¿ Cómo vas a pertenecer a la categoría de los señores?

Una mujer por sí sola no puede conseguirlo, y no digamos
si además de mujer es prostituta. ¿ No ves que estás
pidiendo lo imposible?

- No hay nada imposible para mí- le dije.

Intenté escapar a través de la puerta abierta, pero
me impidió el paso y la cerró. Lo miré fijamente:

- Tengo la intención de salir.

Contestó devolviéndome la mirada:

- No saldrás.

No cesé de taladrarlo con la mirada, hasta que descubrí
que lo odiaba como sólo una mujer puede odiar a un
hombre, y como sólo un esclavo puede odiar a su dueño.

Me dí cuenta por la expresión de sus ojos que me temía
con la misma intensidad que el señor teme a su esclavo,
y con el mismo temor que el hombre siente ante la mujer.

Apenas duró segundo. Inmediatamente volvió a su rostro
la arrogante expresión de los amos y la agresiva mirada
del macho que no siente respeto por nada²⁸¹”

El fuerte anhelo de Firdaus para adquirir su libertad y vengarse por fin de los hombres
aparece de forma muy tajante:

كنت أعرف لماذا يخافون مني الى هذا الحد. فأنا المرأة الوحيدة التي كشفت عنها النقاب
عن حقيقتهم البشعة، و قد حكموا علي بالاعدام ليس لأنني قتلت، فكم من الآلاف يقتلون

كل يوم، و لكنهم يحكمون علي بالموت لأنهم يخافون من حياتي، و يعلمون أنني لو عشت فسوف أقتلهم. ان حياتي تعني موتهم، و موتي يعني حياتهم، وهم يرغبون في الحياة، فالحياة لديهم مزيد من الجرائم و مزيد من الغنائم أما أنا فقد انتصرت على الحياة و على الموت، لأنني لم أعد أرغب في الحياة و لم أعد أخاف الموت. لا أرغب شيئاً و لا أمل في شيء و لا أخاف من شيء. فأنا أملك حريتي. لا شيء يستعبدنا في الحياة الا رغباتنا و آمالنا و مخاوفنا. ان حريتي تملؤهم بالغضب فهم يريدون أن يستعبدوني من خلال رغبة أرغبها، أو شيء يلوح في الأفق. الآن يعلمون أنهم لا يستطيعون استعبادي

“Sé por qué me temen tanto: fui la única mujer que arrancó la máscara y mostró su repugnante realidad. Me condenaron a muerte, no porque hubiera asesinado a un hombre- son cientos los que mueren asesinados diariamente- sino porque temían que siguiera viva. Comprendieron que mientras viviera no estarían seguros, que los mataría. Mi vida significaba su muerte, y mi muerte su vida, y ellos deseaban vivir, porque esto suponía más crímenes, más saqueo, más botines. Había triunfado sobre la vida y la muerte: no deseaba continuar viviendo, ni temía morir. No quiero nada, no espero nada, no temo nada. Ahora soy libre. Son estos deseos, esperanzas y temores los que nos hacen sus esclavos. La libertad que disfruto los llena de ira. Les hubiera gustado descubrir algo que yo deseara sobre todas las cosas, o temiera o esperara. Ahora saben que no me pueden esclavizar²⁸²”.

Al acercarnos a su obra titulada *Muḍakkirat ṭabība* (Memorias de un médico), constatamos que Nāzik Al-Malā 'ika amplia un nuevo instrumento de pensamiento acerca de la mujer y de su feminidad. Y si examinamos detenidamente los pasajes de esta obra, recordamos inmediatamente su propia biografía.

En *Memorias de un médico*, la protagonista odia su feminidad y desafía a la sociedad que considera la hombría, superioridad y honor, y la feminidad, bajeza y debilidad. Y como recuerda Ŷūrŷ al- Ṭarābīšī en un estudio analítico sobre la literatura de Nāzik Al-Malā 'ika titulado *Unṭā ḍidda al-unūṭā* (Mujer contra la feminidad) “ esta represión no es la represión objetiva que se impone desde fuera, y que ejercen los padres o los hombres en una sociedad de padres y hombres contra la mujer, sino que es una represión personal y elegida desde dentro. Es la represión de la

²⁸¹Texto original, pp 105-106, texto traducido, p. 85.

mujer que odia ser mujer²⁸³». Así pues, la feminidad simboliza para la protagonista de Memorias de un médico la verdadera opresión. Este pequeño pasaje nos describe el carácter específico de esta cuestión:

كرهت انوثتي... احسست أنها قيود... قيود من دمي أنا... قيود من خلايا جسمي أنا...
تسلسلني بسلاسل من الخزي و العار فأنطوي على نفسي أخفي كياني الكئيب.

“Odié mi feminidad... sentí que era una especie de cadena... cadenas de mi propia sangre.. una traba de las células de mi cuerpo.. me encadenan con las cadenas de la humillación y la vergüenza, así me encierro en mí misma, ocultando mi triste existencia²⁸⁴”.

Con estas muestras, se hace evidente que la fundamental intención de Nawal Al- Sa‘dawi en su literatura es la de luchar por la liberación de la mujer.

Por su parte, la escritora siria Gādat Al-Sammān reconoce que la libertad de la mujer forma parte de la libertad del hombre, ya que una mujer esclavizada está siempre junto a un hombre esclavizado. Así, la crisis que vive el mundo árabe no es especialmente la crisis de la libertad de la mujer, sino la crisis de la libertad del ser humano en sí mismo, sea hombre o mujer, y esto surge como consecuencia de una sociedad clasista y por la terrible frustración que padece el ciudadano árabe, ya que carece de libertad económica, ideológica, política, social y sexual. Desde esta perspectiva, nuestra escritora llega a proponer modos revolucionarios en todos los ámbitos. Revoluciones que puedan cambiar satisfactoriamente el mundo árabe. Dichas revoluciones se han de dar en la política, la ideología, y en la sociedad...

En su compilación de cuentos *Lā baḥr fī Beirūt* (No hay mar en Beirūt), Gādat Al-Sammān veía, al principio de su vida literaria, la libertad de la mujer como rebeldía contra la cultura sin que hubiera ningún punto en común entre la cultura adquirida y las estructuras sociales predominantes.

²⁸²Texto original, pp 110-111, texto traducido, p.90.

²⁸³Yūrŷ al- Ṭarābīšī, *Unṭā ḡidda al-unūṭā* (Mujer contra la feminidad). Dār at-ṭalī ‘a li-l-ṭibā ‘a wa n-našr, Beirūt, 1984, p. 45.

²⁸⁴Nāzik Al-Malā ‘ika, *Muḡakkirat ṭabība* (Memorias de un médico), Dār Al-ādāb, Beirūt, 1983, p.8.

كنت فأرة مكتبة. رقصت مع شياطين ميلتون و طفت بالجحيم مع دانتي، و زحفت في أزقة باريس مع زولا، و تهكمت مع فولتير، و ماذا بعد لا شيء سوى أنني أجد الحقيقة التي تسندني تعيد خلقي، تميزني.

“Era una rata de biblioteca. Bailaba con los demonios de “Milton”, me paseaba por los infiernos de “Dante”, me arrastraba por los callejones de París con “Zola” y me burlaba con “Voltaire”, y ¿ qué más? ¿ nada? nada, sólo que no encontré la verdad que me sostuviera, que me devolviera el ser, que me diera identidad²⁸⁵”

Nuestra escritora estaba, en aquélla época de su vida bajo la influencia del existencialismo y su concepto de libertad era una forma de rebeldía individual. Esto influyó claramente en sus primeros cuentos. En este caso, Gādat Al-Sammān simboliza la libertad por medio de la rebeldía es decir de la rebeldía de una mujer que, además, disfruta de ejercerla, aunque tenga que pagar un alto precio: la muerte. Este cuento revela, de alguna manera, las presiones que padeció la escritora a las que quiso poner remedio y solución en sus escritos.

Gādat Al-Sammān dio un carácter peculiar a su obra “No hay mar en Beirūt”. Esta producción está dominada por la presencia del mar. Y, ¡qué escasa es actualmente la literatura del mar en la literatura árabe contemporánea!. Pues, el penúltimo cuento de esta compilación titulado igual que la obra “No hay mar en Beirūt”; cuento muy significativo y muy simbólico que llamaría sin duda alguna la atención de cualquier lector deseoso de descubrir la riqueza literaria de nuestra escritora y su extraordinaria capacidad imaginativa. Gādat Al-Sammān enfoca aquí el anhelo y la fuerte aspiración de la mujer árabe para liberarse e independizarse definitivamente. La protagonista de este cuento quiere en realidad viajar a Beirūt, porque siente que con el paso del tiempo, se está convirtiendo en algo informe y sin personalidad.

و لماذا يحدث هذا في بيروت بالذات؟ لأن فيها البحر... البحر القديم الذي ليس ديرا كبيرا و لا امرأة مزيفة... البحر المليئ بالحب و التجدد و التنوع و الضياء... انه عالمي الكبير الذي قرأت عنه دون أن أعيشه... الفردوس المفقود لروسو و دانتي و... هذا البحر الذي نتحدثين عنه مات منذ زمن بعيد... ان كان هذا بحرك فاعلمي يا صغيرتي أن لا بحر في بيروت.

²⁸⁵Ibid, p. 10.

“¿ Y por qué esto va a suceder en el propio Beirūt? Porque allí está el mar...el mar antiguo que no es un convento ni una mujer falsa.. el mar lleno de amor de renovación, de renovación , de diversidad y de claridad... mi gran mundo que he leído sin haberlo vivido..., el paraíso de Rousseau y de Dante y...Este mar del que hablas murió hace mucho tiempo. Si éste es tu mar, tienes que saber pequeña mía que no hay mar en Beirūt²⁸⁶”.

El mar aquí como símbolo representa la libertad humana. La protagonista quiere demostrar a todo el mundo, y especialmente a su amigo, que encontrará el mar y le llenará un frasco con su agua.

بيروت جنية أسطورية تنفث الضباب نحو الجبال...تتعري من غلالاتها. تنبسط مغرية
مثيرة غامضة العري. البحر يطل من بعيد هادئا و عملاقا كشاب عريض الصدر مفتوح
الذراعين...باحساس يشبه لذة خيانة مبررة...تتسارع أنفاسها.

“Beirut es una mujer genio legendaria que exala niebla hacia las montañas, liberada de sus túnicas. Se extiende seductora, provocativa, con una desnudez enigmática. El mar aparece a lo lejos tranquilo y gigantesco, como un joven de pecho ancho, con los brazos abiertos²⁸⁷”.

Este pasaje nos llamó en seguida la atención, porque Gādat Al-Sammān designa a Beirūt como si fuera una mujer seductora y mitológica, y describe al mar como si fuera un joven fuerte, lleno de ambición de modo que el mar, la libertad, es un carácter, una posesión y una actividad puramente masculinos, que se ejercen sobre cualquier lugar, o, mejor dicho, que se ejercen sobre lo femenino.

الرفاعات تغطيه، و هي ترى بعينيها المغمضتين البحر، بحرها الحبيب، و ترى أشباح
السفن التي رحلت طوال دهور تعود محملة بوجوه تشع بالحب و التجدد و التنوع و
الصفاء و العمق و الشباب الدائم، و أصوات المجاذيف تختلط بغناء نسوة محلولات الشعر

²⁸⁶Gādat Al-Sammān, *Lā baḥr fī Beirūt* (No hay mar en Beirūt), p.130. Traducido por Clara María Thomas de Antonio, Del Atlas al Tigris, Relatos árabes de hoy, CantArabia, 1985, p.79.

²⁸⁷*Ibid*, texto original, p.132. Texto traducido, p. 81.

وقفن في الرتل البشري الكبير ينشدن سعيدات بعودة آلهة الأرض القديمة الطيبة.

“Las burbujas la cubren y con sus ojos cerrados, ve el mar, su querido mar, ve los fantasmas de los barcos que viajaban a lo largo de los siglos y volvían cargados de rostros rebosantes de amor y renovación, de diversidad, claridad, profundidad y juventud eterna; los ruidos de los remos se mezclan con el canto de las mujeres de cabellos sueltos que se paraban una gran fila humana cantando felices por el regreso de los dioses de la buena tierra antigua²⁸⁸”.

Suponemos que para Gādat Al-Sammān, la mujer liberada es la que tiene el pelo suelto y no recogido, de tal modo que el cabello es también símbolo de libertad.

لقد قصصت جديلتي. جعلتها جواز مرور الى أسوار مدينة السراب.

“Corté mi trenza, la convertí en un pasaporte para traspasar las murallas de la ciudad del espejismo²⁸⁹”.

لن تعود الى أيمن خائبة بزجاجة فارغة أو مليئة بماء و ملح فقط. سوف تثبت لأيمن أن في بيروت بحرا.. و المرأة أيضا..من حقها أن تجد بحرها لتجد نفسها.

“No volverá a Ayman con un frasco vacío o lleno de agua y sal solamente. Demostrará a Ayman que hay mar en Beirūt. En cada hombre hay un mar...y en las mujeres tambiéntiene derecho a encontrar su mar para encontrarse a sí misma²⁹⁰”.

En este momento, la protagonista toma la firme decisión de cumplir con su palabra y llenar por sí misma el frasco.

²⁸⁸ *Ibid*, texto original, p.133. Texto traducido, pp 82-83.

²⁸⁹ *Ibid*, texto original, p.140. Texto traducido, p. 90.

²⁹⁰ *Ibid*, texto original, p.140. Texto traducido, p. 89.

بيدي أنا كان علي أن أخلق بحري، أن أكون انسانية جديرة به.

“Yo debía crear mi mar con mis manos, ser una persona digna de él”²⁹¹.

و تحررت من أليتي في الاحساس، من ردود الفعل المسبقة الجماعية..
لقد ولدت اليوم...الآن...

“Me he liberado del automatismo de mis sentimientos de todas las reacciones anteriores. He nacido hoy..., ahora..”²⁹².

ستقول له كل شيء، ستقول له أن لا بحر في بيروت، للذين لا بحر في نفوسهم

“Le dirá todo, le dirá que no hay mar en Beirut para los que no tienen mar en sí mismo”²⁹³.

La protagonista puede entonces imponerse a la sociedad y liberarse de sus cadenas, porque ella, de verdad lo había anhelado rechazando la sumisión.

Este cuento es una verdadera lección para la mujer árabe en general porque despierta en ella muchas cuestiones ocultas y oscuras.

En la obra de Gādat Al-Sammān titulada *Safārat inḍār dājil ra'sī* (Hay sirena de alarma dentro de mi cabeza), evoca, otra vez, la cuestión de la libertad, del hombre y de la mujer, es decir, para ambos sexos. Así pues la vemos expresar lo siguiente:

المرأة تقاسي من كل ما يعانيه الرجل في المجتمع العربي من قهر سياسي و اجتماعي و اقتصادي، بالإضافة الى وضعها البائس كأنثى. على أنه ليس المطلوب مساواة المرأة بالرجل فحسب، بل المطلوب الأهم هو تحرير المرأة و الرجل في مجتمع يستعبدهما معا.

“Padece la mujer de todo lo que sufre el hombre en la sociedad árabe: opresión política, social y económica; además de su desgraciada condición de ser hembra. Sin embargo, no se reclama la igualdad de la mujer con el hombre y

²⁹¹*Ibid*, texto original, p.157. Texto traducido, p. 106.

²⁹²*Ibid*, texto original, p.157. Texto traducido, p. 107.

basta, sino que la primordial reclamación es liberar a la mujer y al hombre en una sociedad que los esclaviza juntos²⁹⁴.

El tema es redundante a lo largo de la obra y suponemos que para darle más énfasis:

المرأة العربية تعاني من استلاب حرياتھا الاقتصادية و الفكرية و السياسية و الجنسية، و لكن من قال أن الرجل العربي حر؟ اذ لا يمكن لأي فرد رجلا كان أو امرأة أن يكون حرا في مجتمع مستعبد فاقد للعدالة

“Padece la mujer árabe de saqueo en su libertad económica, ideológica, política y sexual. Pero, ¿quién dijo que el hombre árabe es libre? Puesto que no es posible para cualquier individuo (sea hombre o mujer) que esté en una sociedad esclavizada que carece de justicia²⁹⁵”

5.2.3 LAS GUERRAS

Ahora bien, vamos a tocar un punto crucial que trató particularmente Gādat Al-Sammān en su obra titulada *Kawābīs Beirūt* (Pesadillas en Beirūt) donde destacamos perfectamente muchas nociones sobre el concepto de libertad y cómo ha sido confiscada por efecto de la violenta guerra civil libanesa. Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan en mayor grado entre los rasgos característicos de la definición que quiso dar a su obra.

Quizás sea más palpable lo que describió nuestra escritora acerca del tema en la pesadilla nº 15 de esta misma compilación:

ربما كنت سجينه دون أن ألاحظ ذلك، تماما كمخلوقات دكان بائع الحيوانات الأليفة و ربما كنت أعني سجنی تماما و أحاول كسر قضبانی، و ما شوقي الدائم الى الأفق و السماء الا من بعض شوقي الى الحرية الداخلية... الحرية الحقيقية لا حرية التنقل فقط في سجن

²⁹³ *Ibid*, Texto original, p157. Texto traducido, p. 107.

²⁹⁴ Gādat Al-Sammān, *Safārat in dār dājil ra'sī* (Una sirena de alarma dentro de mi cabeza), Manšurāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1980, p. 81.

²⁹⁵ *Ibid*, p. 84.

“Quizás esté prisionera sin darme cuenta, como las criaturas de la tienda del vendedor de animales domésticos... o tal vez, haya tomado conciencia de mi prisión y ya intenté romper las rejas. ¡ Mi anhelo permanente de ver el horizonte y el cielo no es nada, sino una parte de mi anhelo de libertad interior. La verdadera libertad no es sólo poder moverse en una gran prisión, cuyas paredes son fronteras y cuyo nombre es patria²⁹⁶”

En la pesadilla nº 75, Gādat Al-Sammān manifiesta su ira y rebeldía diciendo:

و لكن ألسنا جميعا منذ أعوام مثل كائنات دكان الحيوانات و كل ما في الأمر هو أننا كنا نتوهم أننا أحرار لمجرد أننا قادرون على التحرك الجغرافي؟ و ماذا عن التحرك التاريخي؟ و اذ كانت حرية الحيوان تتوقف على الحرية الجغرافية، أليست حرية الانسان جغرافية و تاريخية في آن واحد؟

“Pero, ¿ no somos todos, desde hace años, como las criaturas de la tienda de animales y lo que pasa es que nos imaginábamos libres por el mero hecho de ser capaces de movernos geográficamente , y ¿ qué hay del movimiento histórico? Si se basara la libertad animal en la libertad geográfica, ¿ no sería la libertad humana geográfica e histórica al mismo tiempo?²⁹⁷”

هل يمكن تدجينني أنا الفرس البرية المفترسة، أنا عجورية الحرية و القرى و الجبال
والفجر؟

¿Me pueden domesticar a mí, yo, la yegua salvaje, la gitana de la libertad, de los pueblos, de las montañas y del alba²⁹⁸”?

²⁹⁶Gādat Al-Sammān, *Kawābīs Beirūt* (Pesadillas en Beirut), Manšurāt Gādat al-Sammān. Sexta edición, Beirūt, 1987, p.121.

²⁹⁷*Ibid*, p. 108.

²⁹⁸*Ibid*, p. 108.

Gādat Al-Sammān vivió entonces a lo largo de esta obra cada pesadilla relacionada con la guerra civil libanesa. No obstante, su presencia concreta durante los acontecimientos de esta guerra fue para ella una experiencia inolvidable.

Estas guerras, según la escritora siria, aspiran a la domesticación del ciudadano árabe y representan la represión total de su personalidad, además de ser puras guerras políticas.

Así pues, los animales prisioneros simbolizan para Gādat Al-Sammān a la gente de Beirūt, es decir, los ciudadanos libaneses que se sometían a la represión y día tras día a la desesperación, reivindicando constantemente su libertad, sueño que era, en aquél entonces, inalcanzable.

5.2.4 EL EXILIO

Lo que constatamos con el repaso que articulan los paradigmas simbólicos de la literatura de nuestras cuatro autoras es cómo se amplía el campo de su investigación relativa a la libertad humana. Esta cuestión se hace evidente al prestar atención a la función que desempeña el viajar y el exiliarse, dentro del contexto personal de cada autora, pues les proporciona un nuevo enfoque de la libertad y la posibilidad de hacer comparaciones que producen una nueva posición ideológica.

Al abrir el compás, este nuevo paradigma estructura y ordena la poesía de Fadwā Ṭūqān. Ella misma testimonia “para mí, el valor del viaje no se limita a gozar de la liberación y la independencia, sino que la carencia humana es el estímulo verdadero que me empuja a viajar, pues es una fuente noble para el conocimiento. En el viaje, el hombre aprende muchas cosas, se ensanchan sus horizontes, observa y contempla el ritmo diferente de la vida entre un país y otro. Y en cada sitio, descubre un nuevo rostro del hombre, que no cambia en su esencia. Es una masa de sentimientos, de ambiciones y de tendencias que se derriba entre victorias y fracasos²⁹⁹”.

A tenor de lo expuesto en las líneas anteriores, es oportuno apuntar algunos de los versos de un poema de Fadwā Ṭūqān, en los cuales se refiere al valor liberador de viajar.

هروب

كرهت حقائق دنيا الورى	و همت بأوهام دنيا الخيال
فما يتصباك الا الرؤى	وسحر الطيوف و سحر الظلال
متى يا ابنة الوهم تستيقضين	متى ينجلي عنك هذا الخيال
أفيقي، كفاك، لقد طال مسراك	عطشى وراء سراب الرمال

تعيشين في ذهلة الحالمين بعيدا بأفاق كون عجيب!
و بملأ روحك في قيده حنين المشوق و شجو الغريب
و من فلك الأرض كم تطلقين خيالك فوق الفضاء الرحيب
يجوز مدار النجوم و يمعن في اللانهايات، عبر الغيوب

قفي، أين تمضين، فيم اندفاعك، من ذا ترين بأفق الشroud
و ما هذه؟ رجفة في كيانك مما تشد عليه القيود
تمرد روحك في سجنه يريد يحطم تلك السدود
ليسمو طليقا خفيف الجناح وراء الزمان، وراء الحدود

LA HUIDA

“Odiaste las realidades de la vida oculta
y te preocupaste por la vida de las ilusiones
y sólo sedujiste percepciones
y fascinación de los espectros y de las sombras
¿ Cuándo, oh hija de la ilusión te despiertas?
¿ Cuándo te desaparece esta imaginación?
Levántate, basta, se te prolongó la trayectoria
sedienta detrás del espejismo de las arenas.

Viviste en el asombro de los soñadores
lejos en los horizontes de una existencia extraña
Tu espíruru está lleno de cadenas ;
la nostalgia de un amante y la tristeza de lo sorprendente
y del firmamento de la tierra cuánto soltaste
tu imaginación sobre el vasto espacio.
Atraviesa la esfera de las estrellas y corre

²⁹⁹Fadwā Ṭūqān, *Rihla Riḥla ḡabaliyya, riḥla ṣa 'ba* (Trayectoria montuosa, trayectoria tensa), p.187.

por el infinito a través de lo oculto.

Deténte, ¿a dónde vas? A qué viene tu impulso,
a quién ves en el horizonte vago
y ¿qué es esto? un temblor de tu existencia
o la presión de las cadenas.
La rebeldía de tu alma en su prisión
queriendo romper aquellas barreras
para alzarse libre, con ligeras alas
más allá del tiempo, más allá de las fronteras³⁰⁰».

Con el fin de comprender el alcance de este tema, vamos a recoger, de la obra poética de Nāzik Al-Malā 'ika, otro ejemplo característico, para elucidar el valor del viaje como símbolo del acceso a un mundo liberado, lejos de la opresión y de las cadenas:

الرحيل

وداعا صحارى العويل فقد حان فجر السنين
و أن لنا أن نجوب البحار مع الراحلين
فقولى له اننا لن نعود
لأرض القيود
فقد أشرق الفجر منذ عصور

LA PARTIDA

“¡Adios, desiertos de lamentos!
Ya ha llegado el amanecer de los años

³⁰⁰Fadwā Ṭūqān, *Waḥdī ma 'a al-ayyām* (Sola con los días), Dār Al- 'Awda, Beirūt, 1988, pp 34-35.

Ahora tenemos que recorrer los
mares con los caminantes
decidle que nosotros no volveremos
a la tierra de las cadenas
pues ya brilla el amanecer desde hace siglos³⁰¹”.

Entre quienes han abordado la idea de considerar el viaje como síntoma de la libertad humana, se encuentra, sin lugar a dudas, Nawāl Al-Sa ‘dāwī que concibe este acercamiento en relación directa con los varios estímulos de su vida. Sin embargo en su libro titulado *Raḥalātī fi-l ‘ālam* (Mis viajes por el mundo), vemos cómo dirige el asunto hacia la experiencia del exilio exterior y también del exilio interior.

أشعر بالغبرة في وطني و خارج وطني أيضا أشعر بالغبرة. لا زلنا نعيش عصر العبيد.

“Siento el exilio en mi patria y fuera de mi patria también siento el exilio. Seguimos viviendo en la era de los esclavos³⁰²”.

Viajar, para Nawāl Al-Sa ‘dāwī, es también una experiencia renovadora:

ملأت صدري بالهواء المنعش القادم من ولايات الشمال. و أحسست كالسجين الذي يطلق سراحه، أو المختنق الذي يخرج من بطن الأرض الى سطح الدنيا.

“Llené mis pulmones de un aire refrescante que llega de las ciudades del norte y me sentí como un prisionero al que ponen en libertad o como el ahogado que sale del fondo de la tierra a la superficie de la vida³⁰³”.

Es de recordar que la escritora pasó más de un cuarto de siglo trasladándose de un país a otro, y de una capital a otra. Esta situación provocó en ella una evolución en sus ideas y en su experiencia que vuelven en sus obras. Así en *Al-ŷasad ḥaqibat safar* (El cuerpo es una maleta de

³⁰¹Nāzik Al-Malā ‘īka, *Qarārat al-mawŷa* (El fondo de la ola), Dār Al- ‘Awda, Beir Beirūt, 1986, pp 357-358.

³⁰²Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *Raḥalātī fi-l ‘ālam* (Mis viajes por el mundo), Dār našr taḍāmun al-mar’a al ‘arabiyya, El Cairo, 1987, p. 358.

³⁰³*Ibid*, p. 65.

viaje) donde enfoca Gādat Al-Sammān el tema de la libertad vivida en el mundo árabe y occidental.

فحياة المرأة الغربية هنا نتيجة لتطور تاريخي و اجتماعي و صناعي له جذور في حياة أمتها من حروب و تصنيع... و نحن هنا لا نستطيع أن نقتطع جزءا من المشهد و نلصقه في حياتنا و لكننا نستطيع أن نستفيد من تجربتنا الفاشلة في كبت الحرية.

“Pues, la vida de la mujer occidental es debida a una evolución histórica, social e industrial que tiene raíces en la vida de su nación relacionadas con las guerras y la industrialización... y nosotros aquí no podemos tomar una parte de esta escena y aplicarla en nuestra vida, pero podemos beneficiarnos de su experiencia fracasada en cuanto a la libertad y de nuestra experiencia fracasada en reprimir la libertad³⁰⁴”.

و هكذا لم يبق أمامنا الا السعي وراء الحرية من صنع محلي ، ندفع ثمنها، و نصل اليها كنتيجة لتطور جريء جذوره في قيمنا و عالمنا.

“Así, sólo nos queda el remedio de esforzarnos en buscar una libertad de “producto local”, pagamos su precio y la alcanzamos como resultado de un desarrollo atrevido que echa raíces en nuestros valores y en nuestro mundo³⁰⁵”.

En la misma obra, vemos a nuestra escritora comparando la situación del ciudadano británico (ya que vivió mucho tiempo en Inglaterra) y del ciudadano árabe.

المواطن البريطاني حر تقريبا و هو لذلك صادق غالبا لا نادرا كما عندنا، لأنه ليس بحاجة للكذب كي يسرق حرته أو يمارسها... و هو بالتالي يحس بكرامته كإنسان لأن علاقته مع دولته و علاقة دولته معه مبنية على هذه الأسس بصورة رائعة تثير غيرة لمواطن البريطاني هو نسبيا إنسان حر في دولة حرة، المواطن العربي و غير العربي... الأمر الذي لم يتوفر لأي مواطن عربي... تقريبا! . فالمواطن العربي هو غالبا اما إنسان غير حر في دولة حرة أي غير مستعمرة من قبل الأجنبي أو أنه إنسان غير حر في دولة

³⁰⁴Gādat Al-Sammān, *Al-ýasad ḥaqibat safar* (El cuerpo es una maleta de viaje). Segunda edición, Beirūt, 1980, p. 38.

³⁰⁵*Ibid*, p. 39.

غير حرة أرضها مستعمرة أو واقعة تحت نفوذ ما... و هو ان لم يكن فريسة للأجنبي
المحتل لأرضه نجد حريته فريسة لاحتلال بني قومه المستثمرين أو لاحتلال الجهل أي
لامتداد الاستعمار الماضي الطويل في حاضره...

“El ciudadano británico es más o menos libre y por eso es generalmente sincero y no escasamente como es nuestro caso, porque no necesita mentir para robar su libertad o ejercerla. Así, siente su dignidad como ser humano porque la relación que establece con su estado y viceversa tiene bases construidas sólidamente, lo que provoca celos en el ciudadano árabe y el no árabe. Entonces, el ciudadano británico es proporcionalmente un ser libre en un estado libre, ¡ cosa que no ocurre a casi ningún ciudadano árabe! El ciudadano árabe es generalmente un ser humano oprimido en un estado libre (o sea que no esté colonizado por el extranjero), o un ser humano oprimido en un estado oprimido y colonizado. Y si no fuera víctima del extranjero invasor de su tierra, encontraríamos que su libertad es víctima de la invasión de la ignorancia: es decir la continuidad de su larga y pasada situación colonial en el presente³⁰⁶”

El llamamiento a la libertad en el mundo árabe es continúa a lo largo de esta obra:

الحرية، الحرية، الحرية. تلك الكلمة التي لا شيء أثنى منها... نتغزل بها، نلون شعاراتنا
بها، نتحدث عنها في المقاهي، و لكن متى نمارسها الى أي مدى هي متوفرة لانساننا
العربي؟

“La libertad, la libertad, la libertad. Esa palabra sin precio. Le hacemos la corte, la adoptamos en nuestros emblemas, hablamos de ella en las cafeterías, pero ¿ cuándo la ejercemos? ¿ y hasta qué punto se le concede a nuestro ciudadano árabe³⁰⁷”

Indudablemente, el viaje no es sino una imagen que da Gādat Al-Sammān a la libertad, para poder establecer comparaciones y apreciar su verdadero valor.

³⁰⁶Ibid, p. 196.

³⁰⁷Ibid, p. 351.

Asimismo, nuestra escritora se preocupó mucho por el exilio y dedicó obras enteras a este tema, de entre las que quisiera más significativa su obra titulada *Gurbaṭ taḥ-al Ṣifr* (Exilio bajo cero). En ella, expresa lo que siente en realidad al encontrarse lejos de su tierra. El exilio simboliza claramente la libertad para Gādat Al-Sammān. Ella forma parte también de esos intelectuales árabes que se despertaron de su sueño en una sociedad llena de opresión e injusticia y tuvieron al final que elegir entre la libertad o la patria o sea entre la emigración y la opresión. Casi todos no tuvieron más remedio y eligieron su libertad, que los llevó a emigrar a todas las partes del mundo y especialmente a Occidente. Pero esto no supone que nuestros intelectuales no sigan, de lejos, todos los acontecimientos que ocurren en sus lugares de origen, a los que tienen un cariño especial o quizás más, porque siempre apreciamos y valoramos las cosas más cuando las perdemos. Y lo curioso es que las experiencias vividas en el extranjero y lejos de la patria, como es el caso de Gādat Al-Sammān, le permitieron de hecho juzgar y comparar la situación del mundo árabe y occidental; y así, ver las cosas desde una perspectiva distinta, como lo confirma en este corto pasaje:

في الغربية، تصوير العين انتقائية، و تتأجج مشاعر الحسد الوطني و الغيرة القومية، و
تلتهب غريزة المقارنة. و كل حاضر يذكرك بغائب. و كل رفاهية هنا تذكرك بفقر هناك.
كل استرخاء هنا يذكرك بتوتر هناك.

“En el exilio, la mirada se vuelve selectiva, arden los sentimientos de envidia patriótica y los celos nacionalistas y se inflama el instinto de la comparación y todo lo presente te recuerda lo ausente. Toda la opulencia de aquí, te recuerda la pobreza de allí. Todo el relajamiento de aquí, te recuerda la tensión de allí...”³⁰⁸

و من أعماقك يأتيك صوتك القديم: نعم، أنت حر هنا.. حر حتى العبودية للغربة.. أه، ألا
يمكن أن نمتلك الحرية و الوطن معا ؟

“Y desde lo más profundo de tí, te llega tu voz antigua: “sí, eres libre aquí...libre hasta esclavizarte al exilio” ¡Ay! ¿ no se puede poseer la libertad y la patria juntos³⁰⁹?”

³⁰⁸Gādat Al-Sammān, *Gurbaṭ taḥ-al Ṣifr* (Exilio bajo cero), Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1986 , p.119.

³⁰⁹*Ibid*, p.128.

ان شهية الفرد العربي لملامسة صناديق الاقتراع، و حمل أعلام الحرية، تتفجر في الغربية
بشكل مرضي، بحيث يحتفل الشريد بأعياد سواه و كأنه يبكي ذاته...
كأننا نشم في أعياد الآخرين نسمة حرية... فيغمى علينا من قلة العادة

“El apetito del individuo árabe para sacar las urnas electorales, y llevar las banderas de la libertad, estalla en el exilio de manera satisfactoria , por eso, el vagabundo celebra las fiestas de los demás como si estuviera llorándose a sí mismo. Es como si aspiráramos en las fiestas de los demás el aroma de la libertad...; pero se nos desvanece por falta de costumbre!”³¹⁰»

Especialmente, en esta obra, Gādat Al-Sammān llega a la conclusión de que el exilio libera realmente al individuo. En particular al individuo árabe y al intelectual. Este intelectual que no recibe consideración en su propio país, carece de derechos y padece represiones de todo tipo, de tal manera que, como ya hemos señalado previamente, la patria que no otorga libertades a sus ciudadanos es, en sí misma, la verdadera opresión.

³¹⁰*Ibid*, p.146.

5.2.5 EL AMOR

En el acercamiento simbólico a la libertad humana en nuestras cuatro autoras, queremos clausurar nuestra investigación con la aportación globalizante del símbolo del “Amor”, que, a nuestro entender, complementa la aproximación.

Es sabido que el amor, como categoría, ha recibido numerosísimos tratamientos filosóficos. Sin embargo, vamos a referirnos al amor hombre/ mujer en el que se entrelazan pasión y afecto y que puede aparecer como símbolo tanto de libertad como de esclavitud. “Jean Paul Sartre examina el amor en su análisis del “para-otro”, es decir, de las relaciones concretas del “para-sí” con el “otro” (L’Être et le néant, 1943, III p 43). Como todas estas relaciones, el amor es un conflicto que enfrenta y a la vez liga a los seres humanos. Mediante el amor se establece una relación directa con la libertad del “otro”. Pero como cada ser humano no existe por la libertad del “otro”, la libertad de cada uno queda comprometida en el amor. En el amor se quiere cautivar, esclavizar, la conciencia del “otro”. Pero no para transformar al “otro” en un autómatas, sino para apropiarse su libertad como libertad. Ello significa que no se pretende propiamente actuar sobre la libertad del “otro”, sino “existir a priori como límite objetivo de esa libertad. El amante exige la libertad del amado, esto es, exige ser libremente amado contingentemente, sino necesariamente, destruye esa misma libertad que había postulado. El conflicto que revela el amor es un conflicto de la libertad³¹¹”.

A continuación, veremos a la poetisa palestina expresarse en unos versos muy significativos:

الانفصال

الى أين أهرب منك و تهرب مني
الى أين أمضي و تمضي
و نحن نعيش بسجن
من العشق.
سجن بنيناہ نحن اختيارا

³¹¹José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p.128.

و رحنا يدا في يد
نرسخ في الأرض أركانه
و نعلي و نرفع جدرانه
من العشق شدناه، من لبنات الأمانى
و رسم خطوط الغد
و من ألف رائحة ألف لون
من الذكريات
من العاطفات
من العبرات بنينا من
تفجر ضحكاتنا الهائلة
و فيض مشاعرنا الدافئة
و من كلمات لنا لا تعد
و من رغبات لنا لا تحد
من الانتصار
سكرنا معا بحلاواته
من الانكسار
غصصنا معا بمرارته
الى أين أهرب منك و تهرب منى
الى أين أمضى و تمضى
و نحن نعيش بسجن
نحاول منه انعتاقا عسانا
نلاقي الخلاص كلانا
الى أن تخور قوانا
و تنهار عجزا، و تبقى أمامى
و أبقى أمامك وجه لوجه
و فى شفتينا
لهات أوام
و فى جبيننا
ظلال ضرام
ونلقى السلاح و تمضى يدانا

تلف هوانا
بحب و عطف تلف هوانا
و نفى رضى و نذوب حنانا
فكيف الفرار حبيبي و أينا
و نحن ندور و نجري و نهرب
منا الينا
سدى و محال
سدى لا انعتاق لا انفصال
محال حبيبي محال

LA SEPARACIÓN

A dónde me escapo de tí y te escapas de mí
A dónde me voy y te vas
y nosotros vivimos en una cárcel de pasión.

Una cárcel que hemos construido voluntariamente
y fuimos la mano en la mano
arraigando en el suelo sus pilares
y levantando y alzando sus paredes.
Con el amor, la hemos fortalecido
de los ladrillos de las esperanzas
y trazado las líneas del porvenir
y de mil aromas mil colores
de recuerdos
de sentimientos
Con las lágrimas la hemos edificado con
la explosión de nuestras alegres risas
y la profusión de nuestras cálidas percepciones
y de nuestras innumerables palabras
y de nuestros illimitados anhelos.

Con la victoria,
nos hemos emborrachado juntos con sus dulzuras
Con la derrota,
nos hemos ahogado juntos con sus amarguras.
A dónde me escapo de tí y te escapás de mí
A dónde me voy y te vas
y nosotros vivimos en una cárcel
intentamos a través de ella liberarnos, tal vez
encuentra cada uno de nosotros la salvación.
Hasta que se debiliten nuestras fuerzas
y en nuestros labios
el aliento de unos sedientos
y en nuestras mejillas
la sombra de unos hambrientos
y deponemos las armas y nuestras manos van
envolviendo nuestra pasión
con un amor y una ternura envuelve nuestra pasión.
Para qué la huida mi amado y a dónde
giramos, corremos y huimos
alrededor del mismo círculo.
En vano, es imposible.
En vano ni manumisión ni separación
Es imposible mi amado, imposible³¹².

En otro poema Fadwā Ṭūqān nos ofrece esta deliciosa expresión acerca del amor entremezclado con la revolución de una mujer de Oriente.

القيود الغالية

أضيق، أضيق بأغلال حبي
فأمضي و تمضي معي ثورتي
أحاول تحطيم تلك القيود

³¹²Fadwā Ṭūqān, *Waḡaduhā* (La encontré), pp 186-187-188- 189.

و يمضي خيالي
فيخلق لي عنك قصة غدر
لكيما ابرر عنك انفصالي
و اقصيك عني بعيدا بعيد
لعلني أعانق حرיתי
و أقطع ما بيننا
غير أنني
احس اذا ما انفصلنا
كأنني
لفظت وراء حدود الوجود
و يتقل قلبي
و تنقص روعي
و تصبح مبتورة راحة
و أكره أهلي
و أكره نفسي
و تعرى الحياة و تمسي
قفار بغير جمال
بغير ظلال
و يصبح عيشي بغير مذاق
فلا طعم، لا لون، لا رائحة
و يسألني عنك قلبي
و يصرخ في ألم في احتراق:
لماذا جننت فأقصيته ؟
لماذا ؟
لماذا ؟
تراه يعود
و حين يعود
يعود الوجود
يمد ذراعين مفتوحين
الي، و يصبح قلبي خفيفا

يغني كالطير سعيد
بنى عشه في ربي الجنة
و روي التي بترت يا حبيبي
ترد بقيتها الضائعة اليها،
و تخصب حولي الحياة
و تبدو ملونة رائعة
و أمضي و تمضي معي فرحتي

أعانق فيك عبوديتي
و أحضن أحضن تلك القيود
حبيبي بما بيننا من عهود
بضحكة عينيك
إذا أنا ضقت بأغلال حبي
و ثرت عليها و ثرت عليك
فلا تعطني أنت حرיתי
فقلبي قلب امرأة
من الشرق...يعشق حتى الفناء
و يؤمن في حبه بالقيود

LAS PRECIOSAS TRABAS

Me angustio, me angustio con los grillos de mi amor
y me voy y se va conmigo mi revolución.
Intento romper aquéllas trabas
y aparece mi imaginación
y me crea de tí una historia de traición
a fin de justificar mi separación de tí
y alejarme muy lejos de tí

tal vez adquiriera mi libertad
y corte lo nos une
sólo que siento cuando nos separamos
como si estuviera echada detrás
de las fronteras de la existencia.
Y pesa mi corazón
y disminuye mi alma
y aparece mutilada, herida
y odio a la gente
y me odio a mí
y se despoja la vida y se convierte
en un desierto sin hermosura
y se vuelve mi existencia inlípida,
sin gusto, sin color y sin aroma.
Y pregunta por tí mi corazón
y grita con sufrimiento, con ardor
¿Por qué perdiste el juicio y lo alejaste?
¿Por qué?
¿Por qué?
¿Será que volverá?

Y cuando vuelves,
vuelve la existencia
me extiende sus brazos abiertos
y se hace mi corazón ligero.
Canta como un pájaro alegre
que construyó su nido en la colina del paraíso
y a mi alma que se mutiló, amado mío,
le devuelves su resto perdido,
y fertilizas a mi alrededor la vida
que se ve de colores, maravillosa.
Y me voy y se va conmigo mi alegría
adquiero en tí mi esclavitud
y abrazo, abrazo aquéllas trabas.

Amado mío, incluyendo los compromisos
que existen entre nosotros dos.
Con la risa de tus ojos
si yo me angustio con los grillos de mi amor
y me rebelo contra ellos y me rebelo contra tí
Pues no me des mi libertad.
Mi libertad es el corazón de una mujer
de Oriente....se enamora hasta perecer
y cree en su amor por las trabas³¹³».

En la poesía de Nāzik Al-Malā 'ika hemos podido tropezar con un poema titulado *Taly' wa nār* (Nieve y fuego) de su diwan *Šayarat al-qamar* (El árbol de la luna) que trata el esquema general de la condición de la mujer y que podría también hallar el valor del amor que le añade una nueva arma entremezclada con la rebeldía femenina.

ثلج و نار

تسأل ماذا أقصد ؟ لا، دعني، لا تسأل
لا تطرق بوابة هذا الركن المقفل
اتركني يحجب أسراري ستر مسدل
ان وراء الأستار ورودا قد تذبل

ان انا كاشفتك، ان عريت رؤى حبي
و زوايا حافلة باللهفة في قلبي
فستغضب مني، سوف تثور على ذنبي
و سينبت تأنيبك أشواكا في دربي

و اذا أنا ثرت عليك و عكرت الأجواء
بمرارة لفظ جاف أو حرف مستاء
فستغضب أنت و تنهض في صمت و جفاء

³¹³ *Ibid*, pp 214-215-216-217.

و ستذهب يا آدم لا تسأل عن حواء

و اذا ما أنت ذهبت و ابقيت الشوقا
عصفورا عطشاننا لا يحلم أن يسقى
و ليالي لا تعرف لا فجر لا شرقا
و اذا ما أنت ذهبت... فماذا يتبقى ؟

لا لا تسأل... دعني صامتة منطوية
أترك أخباري و أناشيدي حيث هي
اتركني أسئلة و ردودا منزوية
و ورودا تبقى تحت تلوجك منحنية

يا آدم لا تسأل... حواؤك مطوية
في زاوية من قلبك حيرى منسية
ذلك ما شاءته أقدار مقضية
آدم مثل الثلج، و حواء نارية

NIEVE Y FUEGO

Preguntas qué me propongo
No, déjame, no preguntes,
no llames a la puerta de ese rincón cerrado.
Deja que un telón corrido
oculte mis secretos,
porque, tras los velos,
las velas se marchitan.

Si yo me abriera a tí,
si yo desnudara las visiones de mi amor,
las entretelas de mi corazón colmadas de lamentos,
entonces, te enfadarías conmigo
te rebelarías contra mi ofensa,
tu repulsa haría crecer espinas en mi camino

Cada vez que empiezas a censurarme
¿ Acaso te esquivo?
¿Acaso mi corazón inflamado
va a aceptar la nieve de tu reproche?
¿Notas que la acepte?
¿Me ves irritada? ¿ Siquiera me estremezco?
¡No! Pero me rebelará contra tí,
la ira me corroerá.

Cuando me rebelo contra tí
enturbando el espacio con la hiel
de voces violentas o de palabras airadas.
Entonces, te irritas y te levantas
en silencio, hoscamente
y te marchas.

Cuando te marchas dejas tras de tí un deseo
como pájaros sedientos
que no sueñan con ser saciados
como noches que no distinguen
un amanecer de otro.
Cuando tú te marchas
¿ Qué es lo que queda?

No, no me preguntes
déjame en silencio, deprimida
Deja mis cosas y mis canciones donde están

Déjame como preguntas y respuestas enigmáticas
que quedan tus nieves inclinadas

¡ Oh Adán; ! ¡ no preguntes!:
tu Eva está deprimida, confusa
olvidada en un repliegue de tu corazón.
¡ Así lo quiso el destino fatal!
Adán es nieve
Eva es fuego³¹⁴,

El amor desempeña un papel muy importante en la obra de Gādat Al-Sammān. Además, lo trata con mucho interés, poniéndolo en relación con la libertad y la evolución del ciudadano árabe. De igual modo, el amor en la obra de nuestra escritora equivale a vida, dado que un mundo vacío de amor es un mundo inexistente para ella. El amor supone, además, la participación de dos seres y constituye un sinónimo de libertad humana y el antónimo de esclavitud. Así pues, cuando se le hicieron muchas entrevistas a Gādat Al-Sammān, ella afirmó que escribía mucho sobre el amor porque creía que el llamamiento al amor forma parte del llamamiento a la liberación del alma árabe. Nuestra escritora se vió obligada a recordar que los famosos eran, a un tiempo, perfectos amantes. Y para reforzar su afirmación recordaba que Erick Fromm es el filósofo progresista que decía que el amor es el hijo de la libertad. Por ello, se convirtió este famoso dicho en la canción diaria que repetía a menudo. Asimismo, Gādat Al-Sammān dedica al tema del amor muchas obras con títulos como *A 'lantu 'alayka l-ḥubb* (He declarado el amor contra tí), *Ašhadu 'aksa rrīḥ* (Juro en contra del viento), *Al ḥubb min al warīd ila al warīd* (El amor va de yugular a yugular). Estas obras son, en realidad, poemas en prosa, redactados en un estilo altamente refinado. De allí, hemos elegido dos poemas, que entendemos son los más significativos para nuestro estudio, porque se destaca una cierta rebedía mezclada con el amor. Esta rebeldía que siente la escritora y sigue ejerciéndola en sus escritos.

داور طلباش يرعل بي ة

³¹⁴Nāzik Al-Malā 'ika, *Šaṣarat al-qamar* (El árbol de la luna), *Dīwān Nāzik Al-Malā 'ika*, Tomo II, pp 483- 484-485 Traducción de Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā 'ika*, poetisa iraquí contemporánea pp 75-76.

رسم لي بالطباشير دائرة على الجدار
و قال لي: قفي داخلها
فانطلقت هاربة
الى شوارع البحر
لن أتركه يسجنني
داخل دائرة مرسومة بالطباشير
على جدار ما... أرض ما... مسرح ما
لن أتركه يسجنني،
لا باسمه، و لا باسم الحب، و لا باسم الشهرة،
و لا باسم أحد
أه... خذ قلبي و اقضه كتفاحة
و لكن لا تسجنني داخل دائرة مغلقة
أنا أكره المربع و المثلث
و سأخرج في مظاهرة ضد المستطيل و متوازي الأضلاع
و كل ما هو مغلق كالسجن
وحدها النقطة المتحركة أحبها
الى شاطئ البحر أهرب منك
و أقف وحيدة
و بطباشير الحرية
أرسم دائرة غير مغلقة
مفتوحة من طرفيها باتجاه البحر و الأفق
و أقفز داخلها
و أركض منها الى البحر

EL CÍRCULO DE LA TIZA ÁRABE

Me dibujó con tiza un círculo sobre la pared
y me dijo: ponte dentro.
Me fui escapando
a las calles del mar.
No dejaré que me encarcele

dentro del círculo dibujado con tiza
sobre alguna pared, algún suelo, algún teatro.
No dejaré que me encarcele
ni en su nombre, ni en nombre del amor,
ni en nombre de la fama y ni
en nombre de nadie
¡Ay! Llévate mi corazón y comételo
como una manzana
pero no me encarceles dentro del círculo cerrado.
Odio el círculo
y odio el cuadrado y el triángulo
y saldré en una manifestación contra
el rectángulo y el paralelogramo
y contra todo lo que aparezca cerrado como una cárcel.
Sólo me gusta el movimiento.
Me escapo de tí a la orilla del mar
y me detengo sola
y con la tiza de la libertad
dibujó un círculo que no esté cerrado
abierto por los dos lados hacia
el mar y el horizonte
y salto en su interior
y de allí corro al mar³¹⁵

Así pues, y como lo hemos advertido previamente, el amor según de Gādat Al-Sammān adopta el amplio símbolo de libertad humana que rechaza categóricamente cualquier tipo de represión y sumisión, y así lo vemos en el poema siguiente:

شاهد أن حبك عي د

أحبك لأنني عرفت معك شيئاً جديداً غريباً عني

³¹⁵Gādat Al-Sammān, *Al ḥubb min al warīd ila al warīd* (El amor va de yugular a yugular). Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1980, p.72.

اسمه الفرح
كل الذين أحببتهم قبلك
صنعوا لي قفصا و سوطا و لجاما
ومقصا لأجنحتي، و كمامة لأغاني العجيرية في أعماقي
فصار الهوى معتقلا
لأن الحب حالة متحركة
لأن الحب ليس تدجينا للصدق، و تزويرا للعمر
أحبك كما أنت، داخل اطارك

JURO QUE TU AMOR ES FIESTA

Te quiero porque contigo conocí algo nuevo,
extraño para mí que se llama alegría
Todos aquéllos que he amado antes que tú
me crearon una jaula, un látigo, una brida,
una tijeras para mis alas y una mordaza para
las canciones gitanas que llevo dentro.
Así, se convirtió la pasión en un campo de concentración
porque el amor es un estado móvil
porque el amor no es un oscurecimiento de
la sinceridad y una falsificación de la vida.
Te quiero como eres, dentro de tu marco³¹⁶.

Al cerrar este repaso de las más destacables aportaciones literarias sobre la interpretación simbólica de la libertad que atraviesa el presente pensamiento ideológico femenino árabe. Lo más interesante que se deduce del repaso es que el símbolo de la libertad, en todas sus esferas, ha reunido en una nueva y grandiosa síntesis en la que, revivirán y serán transmitidas al pensamiento contemporáneo árabe los motivos más profundos de su historia. En nuestra modesta opinión, el proceso literario de nuestras cuatro autoras, con sus leves variantes personales, en lo tocante a la libertad humana; y por divergentes que sean sus juicios acerca del tema, sirvió sin

³¹⁶Gādat Al-Sammān, *Ašhadu 'aksa rrīḥ* (Juro en contra del viento), Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1987, pp 46-47.

lugar a dudas a desvelar y devolver parcialmente el alma árabe a sí misma y valorar , en medida eminente, el activismo contemporáneo femenino árabe.

TERCER CAPÍTULO

EL CONCEPTO DE LA MUERTE

6 EL CONCEPTO DE LA MUERTE EN EL MUNDO OCCIDENTAL

Llegamos ahora al segundo eje simbólico de nuestra investigación encarnado en la muerte humana y su significado en la existencia del hombre en el mundo. “Tan distintas son las “imágenes” que evoca la palabra “muerte” que con frecuencia no parecen reflejar la misma realidad o el mismo proceso. La muerte es vista de distintos modos según las culturas, las profesiones, las circunstancias personales y sociales. Es afrontada de distinto modo por el “primitivo” y el “civilizado”, por el habitante del agro y el de la urbe, por el que vive en la estrechez y el que nada en la abundancia³¹⁷”. Ante la muerte, el enigma de la condición humana llega a su punto culminante. Pues no sólo es enfrentado el hombre a la tremenda angustia que le acucia y a lo desconocido e impenetrable de su destino, sino también y sobre todo atormentado por su fugaz existencia. Por ello cada sociedad humana intentó proveer a sus miembros de requerimientos rituales, étnicos, culturales o religiosos para tratar la cuestión de la mortalidad humana y confrontar esta condición mortal.

“Así pues, el problema de la muerte y de la inmortalidad preocupa a una gran parte de la opinión pública en nuestra época. No hay una sola familia que no haya sido visitada por la muerte de una manera o de otra. Cada año mueren más de cincuenta millones de hombres. La muerte es el único acontecimiento cuya llegada podemos predecir con una certeza absoluta, y, sin embargo, es aquel en el que la mayoría de los seres humanos se niega categóricamente a pensar, hasta el día en que las circunstancias le ponen cara a cara frente a él. Podemos creer o no creer en el valor de las religiones, ser ateos o librepensadores; cualquiera que sea nuestra edad, nuestro sexo o nuestra raza, una cosa es segura: que, al final del ciclo de nuestra existencia, la muerte vendrá a tomar nuestra vida, con la misma certeza que el sol se pone cada tarde³¹⁸”.

Para llevar a cabo este presente estudio vamos primero a expandir nuestros horizontes respecto a la muerte concebida en el mundo occidental desde la antigüedad y cómo ha sido concebida con sus variantes dilemas conceptuales. Por ello clasificaremos nuestras ideas en tres esquemas: la concepción helénica, la cristiana y la contemporánea.

6.1 EL PENSAMIENTO HELÉNICO

Ha tenido notoria influencia la filosofía del griego Sócrates en lo tocante a la muerte humana. Para este eminente filósofo condenado a suicidarse a los setenta años, la muerte no puede ser temible al testimoniar en su famoso libro *Fedón* que un hombre que ha dedicado verdaderamente

³¹⁷ José Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 12.

³¹⁸ Michel Coquet, *Conocimiento de la otra vida* (Saber morir). Traducción de M. Asensio Moreno. Editorial EDAF, Madrid, 1993, p.17.

su vida a la filosofía debe estar alegre ante el rostro de la muerte y que los filósofos hacen del morir su profesión. De ahí fundamenta su estructura en lo que él considera una absoluta distinción entre el alma y el cuerpo. “ El alma y el cuerpo están compuestos de diferentes sustancias que no habrán de mezclarse. La gente común posee un entendimiento incompleto y habitualmente inexacto de la relación del alma con el cuerpo. No entienden que el cuerpo no puede afectar el alma. Para Sócrates, era posible que el alma moviera el cuerpo, pero imposible que el cuerpo tuviera efecto alguno sobre el alma. Sócrates nos ofrece una visión del alma muy diferente: su prosecución de la verdad es una búsqueda de algo que de hecho ya posee. Encontrar la verdad es por lo tanto tener una lúcida mirada interior hacia la eternidad del alma. La vida filosófica es, así, un largo y deliberado ejercicio para separar el alma del cuerpo. La razón por la que es una “preparación para la muerte” es que sólo el cuerpo puede morir; el alma, debidamente purificada, permanecerá intocada por la extinción del cuerpo. De hecho, el alma poseerá ahora una visión directa de la verdad sin ninguna posible contaminación del cuerpo³¹⁹”.

Asimismo, a través de una serie de pruebas sobre la inmortalidad, Sócrates demostró a sus amigos que es bastante razonable y lo que hace esencialmente es elaborar su visión de la naturaleza del conocimiento : “Citando el mito órfico de que el alma existe en otro mundo antes y después de su existencia terrenal, busca un argumento que pueda apoyar tal creencia. Encuentra su argumento en el hecho que todas las cosas parecen ser generadas a partir de sus opuestos. La belleza es generada de la fealdad, lo correcto de lo incorrecto, lo débil de lo fuerte, lo peor de lo mejor. Y entonces pregunta de manera retórica; ¿estamos de acuerdo entonces en que todo es generado de esta manera. Opuestos de opuestos?. “Perfectamente de acuerdo”, le contestan. Sócrates les presiona a observar que la muerte es el opuesto de la vida; por lo tanto, la muerte y la vida provienen una de la otra³²⁰”.

Merced a Sócrates, la representación helénica alcanzó madurez en la filosofía platónica. Platón afirmó que la vida filosófica es una meditación de la muerte. En este sentido, José Ferrater Mora explica que “la llamada “concepción platónica del alma” puede expresarse adecuadamente sólo por medio de una compleja dialéctica. Pero lo que interesa aquí son menos las “verdaderas opiniones” de Platón que el modo como éste planteó el problema y lo transmitió a la tradición intelectual de Occidente. Desde este punto de vista – a sabiendas simplificado -, cabe decir que Platón inaugura una concepción según la cual el alma puede concebirse como divina y, a consecuencia de ello, como primariamente encerrada en el cuerpo, “prisionera” de él – lo que equivale a decir que el cuerpo es el “sepulcro”, “coto” o “cercado” del alma. Más

³¹⁹ James Carse, *Muerte y existencia* (Una historia conceptual de la mortalidad humana), Fondo de Cultura económica, Méjico, 1987, p. 32.

³²⁰ *Ibid*, p. 35.

importante todavía para mi propósito: hay en Platón un intento de concebir la inmortalidad como vida eterna que se afirma paralelamente al concepto del alma y que roza con frecuencia la idea de persona. De ahí “la fuerza vital”, divinamente inmortal, del alma³²¹”. Estas ideas chocaron con una serie de dificultades y se plantearon fuertes interrogantes sobre la sustancia del alma. A este propósito, muchas escuelas platónicas, estoicas, aristotélicas y neoplatónicas juntaron sus ideologías conceptuales para tratar este caso y otros casos similares.

Los estoicos se empeñaron en confirmar que el alma es una entidad últimamente impenetrable y un fragmento racional de la naturaleza. Asimismo es un compuesto dirigido por una fuerza superior y hegemónica, que regresa forzosamente al gran cosmos al cual pertenece. La muerte, a su parecer, se considera como una restitución y la llamada inmortalidad como una especie de fusión.

Posteriormente, “Aristóteles y sus seguidores intentaron salvar a la vez la racionalidad y la individualidad sustancial del alma. El alma es “como el principio de los vivientes”; es “la entelequia primera del cuerpo natural orgánico que posee la vida en potencia”. El alma no es, por supuesto, cuerpo. Pero es algo del cuerpo. El problema de la relación entre el entendimiento pasivo y el entendimiento activo se exagera. Afirmar la pura pasividad, equivale a quitarle al alma toda individualidad. La inmortalidad del alma es entonces únicamente la de la unidad del entendimiento - del solo y único “entendimiento activo”-. Aristóteles no abogó nunca enteramente por esta conclusión³²²”.

Muchos pensadores neoplatónicos tuvieron dificultades para contestar al desafío suscitado por el concepto platónico del alma, dificultades reconocidas por el propio Platón. Por eso el mundo inteligible para la mayor parte de los neoplatónicos es la expresión de la naturaleza y de la vida, y por supuesto, de la vida divina. Con ello el concepto del alma, sin perder su inteligibilidad fundamental, se ha revitalizado y liberado de su morada en el cuerpo.

Tal es a grandes rasgos el enfoque hallado dentro del marco del pensar filosófico griego en lo tocante a las concepciones relativas a la muerte humana.

6.2 EL PENSAMIENTO CRISTIANO

La muerte ha sido tema frecuente de meditación por parte de muchas concepciones cristianas. Por ello encontramos la muerte en los versos iniciales de las escrituras cristianas. Mateo intentó dejar claro que Jesús (el hijo de Dios) es un mortal semejante al resto de la gente y sujeto a todas las limitaciones de la existencia humana. De hecho, toda la tradición cristiana puede ser entendida como una continua interpretación de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Así pues,

³²¹ José Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, p. 159.

el símbolo fundamental de la fe cristiana es la cruz; es la victoria que Jesús obtuvo a través de su muerte.

Por otra parte, “ para los evangelistas y para Pablo nuestra vida y muerte están enteramente en manos de Dios. No existe continuidad de una vida a la otra; hay una absoluta discontinuidad, después de la cual Dios obrará lo que para una naturaleza pecaminosa es imposible obrar. De la misma manera, todos los escritores bíblicos entienden que Jesús murió de una manera natural y que fue resucitado por un acto de Dios. Difieren en el significado que dan a la resurrección de Jesús. Ni Juan ni los evangelistas sinópticos ven en ella la promesa de una resurrección general; Pablo asume que la promesa está implícita, casi al extremo de decir que la resurrección de Jesús ni significa nada si los creyentes no resucitan con él³²³”.

En las enseñanzas cristianas ortodoxas, la causa de la muerte es el pecado original y según escribió San Agustín, no fue el cuerpo el que corrompió al alma, sino el alma la que causó la corrupción del cuerpo al perder el control sobre él. Hay que tener en cuenta que el agente satánico fue la fuente misma de la influencia tentadora del pecado original. El primer relato bíblico del primer pecado se inició con la primera pareja creada que desobedeció a Dios y fue castigada con la muerte. “ Hay dos dificultades inmediatas que surgen con la doctrina del pecado original. La primera es la posesión que Adán y Eva tenían sobre una libertad tan amplia como para haber obrado semejante desastre sobre los miles de sucesivas generaciones de descendientes en contradicción directa con las intenciones de su creador. La segunda es la manera mediante la cual el acto original de libertad se comunica a los descendientes. Si la muerte es la consecuencia de un acto libre de nuestros primeros padres, ¿cómo puede recaer sobre toda persona, sin excepción, y todavía ser considerada una elección libre?³²⁴”.

Otra influyente figura cristiana, Tomás de Aquino, argumenta que una persona está predestinada a la salvación condicionalmente y aquéllos que están condenados también son libres, aunque no son libres para elegir la salvación. Asimismo subraya que en la realidad la muerte no fue deseada por los primeros padres de la humanidad, fue el resultado accidental de su desobediencia. Por lo tanto, Dios no ordenó la muerte, sino que sólo permitió que ocurriera indirectamente a través de la manera en que había estructurado las cosas y de este modo la muerte es elegida libremente.

En cuanto a la inmortalidad, muchos cristianos encontraron que su teoría era irresistible. Tenía la ventaja de limitar el efecto de la muerte y en este sentido el alma era dañada por el pecado. A este propósito, Santo Tomás intentó reconciliar la inmortalidad con la enseñanza bíblica y por

³²² *Ibid*, p. 160.

³²³ James P. Carse, *Muerte y existencia*, pp 265-266.

³²⁴ *Ibid*, p. 268.

ello, al introducir la inmortalidad, la muerte misma deja de convertirse en el castigo que a su vez puede ser entendido como una vida de sufrimiento. “Así, encontramos la difundida referencia en el pensamiento cristiano a escenas de castigo eterno donde los muertos no están incapacitados para huir la miseria a la que se han hecho acreedores en su existencia terrena³²⁵”. En su mayor parte se incorporó la teoría de la inmortalidad al cristianismo que no negó la muerte sino su carácter absoluto.

Por lo que atañe a la resurrección, Lutero y Pablo, como la mayoría de los cristianos, la consideran un hecho que realmente ocurrió en el tiempo. Es una vida eterna y plenaria que aparece como el coronamiento y vencimiento de su último enemigo “la muerte”. En cuanto a Agustín, “aunque aceptó la teoría platónica de la inmortalidad sin la menor vacilación, dio considerable espacio a la especulación sobre la naturaleza de los cuerpos resucitados. Para él era importante que la vida de la Resurrección fuera a la vez corporal y perfecta. Los justos serán restituidos a su más hermosa apariencia posible. Las deformidades y defectos impropios serán corregidos. Los fetos madurarán, los monstruos se volverán normales, cada uno tendrá una semejanza reconocible respecto a su yo anterior³²⁶”.

Así pues, en una buena parte de las concepciones, la muerte, a pesar de la divergencia de sus visiones, representa una realidad histórica y natural del desarrollo y crecimiento de la idea de supervivencia.

6.3 EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

En las páginas que siguen, enfocaremos algunas de las diversas teorías que se han tenido acerca de la muerte humana en el curso de la historia de la filosofía contemporánea occidental. Con ello obtendremos el material necesario para una confrontación final que registre los nuevos puntos de vista del hombre actual en torno al misterio de la muerte. Ha sido preciso elegir los representantes más distinguidos por sus postulados antropológicos y por su mayor entidad teológico-dogmática, a nuestro parecer, como testimonio de la conciencia de una época.

6.3.1 La Concepción racional

6.3.1.1 La visión Kantiana

El filósofo alemán Emmanuel Kant es quien mejor encarna la índole racional contemporánea, fundada casi siempre en ciertas concepciones sobre la naturaleza del alma. La interpretación kantiana alcanzó por medio de la razón *pura*; principalmente la libertad y la

³²⁵ *Ibid*, p.270.

³²⁶ *Ibid*, p.278.

inmortalidad del alma, que es accesible de una manera diferente mediante el uso de la razón *práctica*. El ser humano no puede saber nunca si existe un alma libre e inmortal, pero a pesar de todo actúa como si este reclamo metafísico fuera cierto.

En este encuadre, José Ferrater Mora nos aclara que: “Kant ha proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar ninguna “prueba” y que, en general, no hay pruebas o argumentos decisivos en favor de la inmortalidad, sean racionales o empíricos; podemos tener una certidumbre moral de que somos inmortales, pero no una lógica. Ahora bien, que no haya tales pruebas- o que las llamadas tales no lo sean propiamente- no significa, según Kant, que el alma no sea inmortal; sólo ocurre que lo es por “motivos” muy distintos de los que suelen aducir las pruebas o los argumentos: porque la inmortalidad es un postulado de la razón práctica³²⁷”.

Pero, las pruebas tomistas poseen un rasgo común con las de tipo platonizante. De este modo, el argumentador sabe ya de antemano que la entidad de la cual va a probar la inmortalidad es inmortal. Por ello hay cierta justificación en considerar estas pruebas en cuestión, según hizo Kant, como un ejemplo de paralogismo o sea el intento de persuadir con discursos falaces y razones aparentes. Así pues, “las pruebas no están totalmente desligadas de ciertas intuiciones. Pero la base “intuitiva”-en el sentido kantiano de este término- es demasiado endeble para que pueda soportar un peso grave. Lo que se prueba es, en suma, lo que se había definido como susceptible de prueba. Ello resulta particularmente claro en la forma extremosa que asumieron las pruebas racionales en la *Psychologia rationalis* de Wolff - que fue, como es sabido, la que desencadenó las críticas kantianas-. Lo que puede llamarse “el realismo del concepto del alma” se trasluce en ellas en forma casi caricaturesca. Pero un realismo sustancialista similar subyace en todos los argumentos reseñados³²⁸”.

En resumidas cuentas, hay que reconocer en Kant su adhesión a un racionalismo esquemático, ligado probablemente en su mente a que la vida moral de la humanidad no quedaría justificada sin una supervivencia, es decir una realidad imperecedera.

6.3.2 La concepción psicoanalítica

6.3.2.1 La visión freudiana

Sobre el problema de la muerte especialmente en el sentido psicoanalítico, nos interesa para nuestro propósito consultar, en primer lugar, la teoría freudiana que subraya esta cuestión. En realidad, Freud se empeñó en desarrollar una concepción del movimiento psicoanalítico, con su enorme impacto sobre la comprensión del *yo* en el siglo XX. De igual modo logró lanzar su

³²⁷ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 2. Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 1710.

pensamiento, entre instinto y estímulo, lo que condujo a la más radical de sus ideas basada en el instinto de la muerte. Para Freud, el cuerpo es una especie de mecanismo cuya fuente de energía es la libido o los instintos. Por ello, el principal ejemplo que presenta acerca del principio del placer libidinoso sobre el organismo humano es el famoso complejo de Edipo.

Según Freud la ambición de toda vida es la muerte; proponiendo así el instinto de la mortalidad humana como explicación de la incongruencia entre realidad y principio de realidad o sea del autocastigo a que se somete la psique : “ de hecho, el instinto de muerte explica por qué existe la autodestrucción, pero hasta ahora no es claro por qué la autodestrucción debe ser considerada castigo y provocar ansiedad. A esto, Freud sólo puede tener una respuesta: los instintos de vida están constantemente emergiendo como quebrantadores de la paz, y constantemente produciendo tensiones cuyo alivio es experimentado como placer. Los instintos de vida, en otras palabras, son opuestos al principio del placer: en realidad, el principio del placer parece servir a los instintos de muerte. Es cierto que mantiene vigilancia sobre los estímulos externos, que son considerados peligrosos por ambas clases de instintos, pero se halla especialmente más en guardia contra el incremento de los estímulos internos, que harían mucho más difícil la tarea de vivir³²⁹”.

De ahí que el placer se orienta en dirección a la muerte, y la ansiedad en dirección a la vida. Es de subrayar que ambos instintos surgen de la propia existencia humana. “El hecho mismo de que la muerte represente placer significa que éste es el deseo prevaleciente del organismo como un todo. Morimos porque escogemos morir³³⁰”.

Asimismo “hay dos voces hablando en Freud: en adición al místico que nos llama a la serenidad eterna, podemos escuchar las inconfundibles exclamaciones del profeta hebreo convocándonos a la historia. Hemos escuchado al místico. Es una presencia imponente, evidente no sólo en su identificación del instinto de la muerte, sino también en su percepción de que es la más poderosa de las dos que es simplemente una manera de decir que la eternidad es el más profundo anhelo humano³³¹”.

Como conclusión, conviene recordar, según el biógrafo de Freud, Ernest Jones, que nuestro psicoanalista odiaba envejecer y cuando envejeció realmente los pensamientos sobre la muerte se hicieron más y más complejos.

³²⁸ José Ferrater Mora, *El ser y la muerte*, 1988, p.173.

³²⁹ *Ibid*, pp 118-119.

³³⁰ *Ibid*, p. 119.

³³¹ *Ibid*, p.120.

6.3.2.2 La visión junguiana

En agudo contraste con Freud, el gran analista suizo Jung (1875-1961) de alguna manera había llegado a una resolución respecto a su muerte, y, aunque hubo una marcada ausencia de reflexiones en lo tocante a la mortalidad, Jung dijo que el fenómeno de la muerte es central en todos los temas que escribió. Por ello todo su trabajo intelectual está relacionado con la interacción del “aquí” y “vida venidera” o la continuación del individuo hacia una existencia personal post- mortem.

En respuesta a una invitación para hablar sobre ese tópico que es la muerte, Jung “compara el transcurrir de la vida a una parábola, un arco de 180°, que se divide en cuatro secciones bien diferenciadas. El arco comienza con el nacimiento y la infancia, ese es el primer cuarto. El niño es llevado hacia adelante, hacia el periodo adulto y el cenit del arco, mediante el flujo natural de energía, a lo que Jung llama el *instinto*. El avance “dinámico de la vida no coincide perfectamente con el surgimiento de la conciencia, pues durante el periodo de la infancia la conciencia queda a la zaga del desarrollo físico y no lo empareja sino hasta cerca del periodo adulto. Luego, al comienzo del segundo cuarto, una persona comienza a enfocar el cenit y entonces se empeña en dirección a éste, conducido no por la energía física del instinto, sino por la “energía psíquica”. En la mitad de la vida el cenit ha sido enfrentado y traspuesto; el arco tiende hacia abajo, y en la hora secreta del mediodía de la vida la parábola es revertida, nace la muerte. La segunda mitad de la vida no significa ascenso, despliegue, incremento, exuberancia, sino muerte, puesto que el final es su meta³³²”.

Es común que los humanos se resistan, con el deseo de cambiar el destino de la curva. Pero el camino de la energía física conlleva una lógica: lo que empezó con el nacimiento debe finalizar con la muerte o mejor dicho el crecimiento y el debilitamiento forman la curva humana. Así pues, una persona envejecida se prepara forzosamente para su meta última que es la muerte.

Para nuestro empirista, las religiones ven una consumación en la muerte, esto equivale a decir que la psique ve su propio cumplimiento en la experiencia de la muerte : “puesto que es la psique la que reconoce que “la muerte nace” con el descenso de la curva de la vida a partir del cenit. Morir, por lo tanto, tiene su origen mucho antes de que la verdadera muerte ocurra. Sin embargo, debemos suponer que la muerte psíquica es excesivamente importante para el significado de la vida. A partir de la mitad de la vida en adelante, escribió Jung, sólo permanece vitalmente vivo aquél que está listo a morir con vida³³³”.

El ego, o psique consciente, está para Jung poseído de su fuente de energía o libido y considerado como la intencionalidad dinámica de la psique, y no como el instinto puramente

³³² *Ibid*, p. 285.

³³³ *Ibid*, p. 286.

sexual que pensó Freud. La espontaneidad de la psique había impresionado profundamente a Jung por su misterioso impulso de vitalidad: “por muy poderosamente que la psique luche contra la ciega fuerza de la naturaleza, con el tiempo el cuerpo será arrastrado en el descenso del arco hacia la muerte y la disolución. Pero durante una extraordinaria temporada de luz y visión la conciencia se sabe a sí misma libre de la necesidad natural. Esto significa que cada acto de imaginación, cada uso de una imagen, es una especie de lucha, un conflicto con poderes oscuros, una desafiante repulsión del instinto natural. La libertad es la capacidad de mantener viva la imaginación frente al instinto. Lo que es valioso observar en esta concepción es que aquello a lo que el instinto amenaza no es al cuerpo mediante la muerte; su amenaza es la muerte de la imaginación³³⁴”.

Es de subrayar que la psique se opone a los instintos naturales que mantienen al cuerpo firmemente y ajusta por lo tanto todos sus recursos para seguir precisamente el sendero parabólico del ascenso y descenso de la vida. “El instinto natural es poderoso. Es un agente de la muerte que no puede ser comprometido. La psique debe ver claramente que en su lucha no va a cambiar el arco de vida física en el menor grado. La libertad de la psique no consiste en su capacidad para alargar la existencia física. La psique debe ver que sólo puede “morir con vida” y que su libertad consiste en llevar esa mortalidad a una continuidad más alta. Jung claramente indica que el cuerpo, en el cual se encuentra la psique, morirá. La psique, sin embargo, es intemporal y por lo tanto parecería ser inmortal. Pero la psique debe experimentar la muerte antes de alcanzar su consumación³³⁵”.

Por otra parte Jung descubrió la existencia de los arquetipos a través de su trabajo con los sueños de sus pacientes. El utiliza la palabra *arquetipo* para referirse a aquéllos símbolos universales que revelan la máxima constancia y eficacia y remiten estrictamente a la estructura de la psique. De igual modo los arquetipos no sólo son intemporales sino también de cierta predisposición innata que Jung denominó “inconsciente colectivo”.

La psicología analítica sigue siendo la primera manifestación de que derivaron las características y los módulos psíquicos de Jung. Por ello refiere el avance de la conciencia en el inconsciente como la tarea primordial del ser humano. En este caso el ego puede ser perjudicado y arrastrado por el inconsciente y como se sabe el ego es el centro absoluto de nuestra existencia psíquica y el punto de unidad alrededor del cual gira todo lo demás. No obstante el yo es distinto del ego y superior a él. “Aunque el ego nunca se volverá idéntico al yo, y nunca tendrá una visión directa del yo, puede existir en una relación abierta y receptiva con el yo al reconocer que el límite entre el ego y el no- ego es precisamente ese punto en el que el yo está ejerciendo su

³³⁴ *Ibid*, p.292.

³³⁵ *Ibid*, p.293.

influencia sobre el ego consciente. Por lo tanto, el modo de existencia apropiado para la verdadera naturaleza del ego es uno de creatividad y autodescubrimiento altamente imaginativo. Cualquiera que mire hacia ese límite como la fuente de revelación o el punto de partida para nuevas y sorprendentes aventuras, encontrará al ego transformado por el yo³³⁶”. Es en el fenómeno de la transformación del ego por el yo donde encontramos más directamente la manera en que los junguianos tratan con el asunto de la muerte.

Como Jung explica, la confusión de la muerte orgánica con la psíquica provoca que uno identifique la muerte con la creciente degradación del cuerpo físico. En este sentido, el miedo a la muerte hace que el ser humano mire hacia atrás, ignorando aquello que se encuentra dentro. Esta confusión y su resolución se encuentran descritos vívidamente en el relato más antiguo del mundo encarnado en Gilgamesh³³⁷. Trás la muerte de su amigo Enkidú, Gilgamesh percibe su condición mortal y parte a una larga aventura en busca del secreto de la inmortalidad. Para la interpretación junguiana, Gilgamesh está luchando con su inconsciente, porque una serpiente, al robar a Gilgamesh la hierba de la eterna juventud, que le fue dado un poco antes en su aventura hace que Gilgamesh acepte la mortalidad y regrese al mundo consciente. Así pues, la aceptación del héroe y del ego de su mortalidad física y la sabiduría de la psique oculta, la denomina Jung sacrificio. “El consciente sacrificio del ego al inconsciente, o mejor dicho, al yo, que constituye el centrum de lo inconsciente, es precisamente la experiencia de la muerte que Jung ha declarado necesaria para la consumación de la psique. Esta es la manera en que la psique puede tomar la muerte del cuerpo en sí misma y llevarla a una continuidad más alta³³⁸”.

Para Carl Gustav Jung a quien tanto debe la actual simbología psicoanalítica, los asombrosos poderes de la psique desafían los poderes temporales y espaciales de la muerte. Esta visión debe haber dejado una profunda impresión en los junguianos que entendían la muerte como un hecho psíquico que se abre ante la expansión de la psique.

6.3.3 La concepción existencialista

La actitud dominante en el panorama filosófico de nuestro siglo es, sin duda, la aparición del Existencialismo. Este modo de reflexión contemporáneo condujo por caminos comunes a muchos pensadores así como a los talentos con que lo afrontaron; aun cuando adoptaron de este modo posiciones diversas en la concepción del hombre y de una filosofía de la existencia. Así, según Juan Luis Ruiz de la Peña: “el asedio apasionado de la realidad concreta del hombre no puede esquivar la incógnita de la muerte. Máxime cuando la trágica experiencia de las guerras

³³⁶ *Ibid*, p. 300.

³³⁷ Jorge, Silva Castillo, *Gilgamesh, o la angustia por la muerte*, poema babilonio, 4a ed. corregida, Mexico, 2000

³³⁸ *Ibid*, p. 304.

modernas ha desvelado en forma perentoria la extrema precariedad de la existencia, despojando a la vida de toda apariencia de seguridad, entregándola al peligro mortal de cada hora. Este interés por la muerte es nuevo en la filosofía, que hasta ahora se había ocupado de ella sólo en la medida de sus implicaciones con el problema de la inmortalidad³³⁹”.

Seguidamente, reseñamos algunos de los pensadores de esta corriente y sus diversas propuestas. Lo que pone de manifiesto que el Existencialismo está lejos de ser un cuerpo homogéneo.

6.3.3.1 La reseña interpretativa Heideggeriana

La filosofía del pensador alemán Martin Heidegger va a dar un nuevo y poderoso impulso a la reflexión acerca de la existencia, que discurrirá a partir del análisis óntico del existente humano singular y concreto, denominado el Dasein. Por lo tanto, la esencia del Dasein está en su existencia y es un ser- en- el- mundo. Su sentido etimológico Da- sein significa “ser (estar) ahí”. “En sentido existencial, es decir, como elemento ontológico del ser del Dasein, la muerte es una posibilidad perpetuamente presente, un modo de ser. Que el hombre, nada más nacer, sea suficientemente viejo para morir, significa que la muerte pertenece a la constitución de la vida: la muerte es un modo de ser que el Dasein asume tan pronto como es. Por otra parte, en la muerte el Dasein se encuentra despojado de toda relación a los demás existentes, se halla referido únicamente a sí mismo: la muerte es por ello una posibilidad irreferible. La angustia ante la muerte es angustia ante el poder ser más peculiar y no debe confundirse con el temor de dejar de vivir³⁴⁰”.

Asimismo, el Dasein se distrae con la tranquilizante opinión pública del “se”: se muere; el ser humano ha de morir una vez, pero todavía no. El hombre reprime así el carácter de perpetua posibilidad que concierne la muerte. Con esta huida, el ser no deja brotar la angustia que le obsesiona. Más aún, la muerte se revela como aquello que es posible en cada momento, dado que sólo se huye de lo que es inminente o presente y emerge como la posibilidad cierta del Dasein. Mejor dicho, el ser inauténtico del Dasein reacciona ante la muerte, cubriéndola con el anonimato, guardándose de ella con la huida. Queda por preguntarse cómo ha de comportarse ante la muerte el ser auténtico del Dasein. “En principio, el talante auténtico debe poseer un rasgo obvio: el de reconocer a la muerte su carácter de posibilidad, o mejor, de única posibilidad de su poder-ser- total y auténticamente. A este rasgo lo llama Heidegger “el correr al encuentro de la muerte”. Actitud que, negativamente, difiere de la objetivación de la muerte como mero

³³⁹ Juan Luis Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte* (Antropología teológica actual), Ediciones Aldecoa, Burgos, 1971, p.70.

³⁴⁰ *Ibid*, p. 82.

acontecer por venir, aún no real, de la expectativa de la muerte que aguarda a que ésta se haga realidad y de la meditación de la muerte como suceso que llegará un día a ser real³⁴¹”.

No obstante, el correr al encuentro de la muerte considerado como el talante del ser auténtico del Dasein, libera a éste de la dictadura del anónimo “se”, empujándole hacia su posibilidad más propia. Además, aparece la muerte como la posibilidad siempre inminente pero nunca previsible respecto a su cuándo. Esta inseguridad en cuanto a su ser engendra en el Dasein el sentimiento de angustia. En este sentido, la angustia y el correr al encuentro de la muerte son correlativos o sea que el ser para la muerte es esencialmente angustia. “Así compendia Heidegger mismo los resultados de este bosquejo del auténtico ser del Dasein encarado a la muerte: la carrera descubre al Dasein la pérdida en el uno mismo y le coloca ante la posibilidad, primordialmente falta de apoyo en el preocupado cuidar de ser él mismo, en la libertad apasionada para la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia³⁴²”.

En los términos de Heidegger, rasgo peculiar del Dasein, otorga al morir humano una originalidad específica, absolutamente singular que lo distingue de los demás seres vivos. Por ello, los hombres tienen que pensar de nuevo al ser y aprender a entenderse a sí mismos en relación al ser. De igual modo, tienen que concebir la muerte positivamente sin ninguna negación. Esto los permite encontrarse a sí mismos e involucrarse en la cuenta de su “ser mortales”. Así pues hay que entender el secreto gusto de la muerte como una inclinación psicológica de lo trascendental. De ese “poder su muerte”, deriva la imprescriptible obligación en que el Dasein se encuentra de asumirla libremente: “en Heidegger, dado que el poder de la muerte pertenece al mismo ser-ahí como su posibilidad más propia, la libertad adopta la forma de moverse siempre en dirección de la muerte o de escoger siempre ser relativamente a nuestro propio fin. Por esta razón, Heidegger describe la existencia del ser- ahí como libertad relativa a la muerte. A lo largo de este estudio hemos visto que *sólo aquello que es libre puede morir*. En Heidegger este principio es llevado tan lejos que podría asentarse así: *sólo aquello que puede morir es libre*³⁴³”.

En resumidas cuentas, la interpretación heideggeriana revela que la muerte descubre al Dasein su finitud y debe ser afrontada con plena libertad, activa y no pasivamente. De este modo, dará el cumplimiento del ser auténtico en la existencia.

³⁴¹ *Ibid*, p.85.

³⁴² *Ibid*, p.86.

³⁴³ James P. Carse, *Muerte y existencia*, p. 450.

6.3.3.2 La reseña interpretativa Sartriana

La concepción de la muerte tuvo un impacto devastador sobre la filosofía de Jean Paul Sartre en su conjunto y de manera particular en su entendimiento de la existencia humana. Es preciso recordar otra vez más la influencia que sobre él tuvo la filosofía alemana para su desarrollo intelectual, cuyos principales representantes son: Hegel, Husserl y Heidegger.

Para orientarnos en esta excursión ideológica sartriana, nos hemos basado en varios pasajes más citados de *El ser y la nada* donde nuestro filósofo describe vívidamente su visión más completa respecto a la muerte humana.

Sartre apela de manera convincente al profundo atractivo de la individualidad de la muerte: “pero en esto hay un círculo: en efecto, ¿cómo probar que la muerte posee esa individualidad y el poder de conferirla? Por cierto, si la muerte se describe como *mi* muerte, puedo aguardarla: es una posibilidad caracterizada y distinta. Pero, la muerte que me herirá, ¿será mi muerte? En primer lugar, es perfectamente gratuito decir que “morir es lo único que nadie pueda hacer por mí”. O, más bien, hay ahí una evidente mala fe en el razonamiento: si se considera a la muerte, en efecto, como posibilidad última y subjetiva, acaecimiento que no concierne sino al para- sí, es evidente que nadie puede morir por mí³⁴⁴”.

Pero, además la muerte no es otra cosa que la revelación del absurdo de toda espera y sólo podemos esperar un acaecimiento determinado. La posibilidad de nuestra muerte significa sólo que somos biológicamente un sistema relativamente cerrado y aislado que señala la pertenencia de nuestros cuerpos a la totalidad de los existentes. Asimismo, el estado del universo es tal, que nuestra muerte se aleja o se acerca de modo considerable y el ser puede morir centenario o muy joven. “Pues hay una considerable diferencia de cualidad entre la muerte al límite de la vejez y la muerte súbita que nos aniquila en la madurez o en la juventud. Esperar la primera es aceptar que la vida sea una empresa limitada, una manera entre otras de elegir la finitud y de elegir nuestros fines sobre el fundamento de la finitud. Esperar la segunda sería esperar que mi vida sea una empresa fallida. Si no existieran sino muertes por vejez (o por condena explícita), podría esperar (aguardar) mi muerte. Pero, precisamente, lo propio de la muerte es que puede siempre sorprender antes del término a aquellos que la esperan para tal o cual fecha³⁴⁵”.

Hay, pues, un número de eventualidades de azar para morir antes de cumplir nuestra tarea o, al contrario, para sobrevivirla. “Así, esa perpetua aparición del azar en el seno de mis proyectos no puede ser captada como mi posibilidad, sino, al contrario, como la nihilización de

³⁴⁴ Jean Paul Sartre, *El ser y la nada* (Ensayo de ontología fenomenológica), Editorial Losada, Buenos Aires, 1976, p.653.

³⁴⁵ *Ibid*, p.655.

todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte ya de mis posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más presencia en el mundo, sino una nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades³⁴⁶”.

En la concepción sartriana, la muerte no es nunca lo que da a la vida su sentido: es, al contrario, lo que le quita por principio toda significación. Vano sería recurrir al suicidio para escapar a esta necesidad, porque siendo acto de nuestra vida, el suicidio es una cobardía y una absurdidad que hace naufragar nuestra vida en lo absurdo. Por otro lado, la muerte no es en modo alguno el fundamento de su finitud. “De modo general, no puede ni ser fundada desde adentro como proyecto de la libertad original ni ser recibida de afuera como una cualidad por el para- sí. Entonces, ¿qué es? Nada más que cierto aspecto de la facticidad y del ser para otro, es decir, nada más que algo dado. Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos; por otra parte, esta absurdidad se presenta como la alienación permanente de mi ser- posibilidad, sino la del otro. Es, pues, un límite externo y de hecho de mi subjetividad³⁴⁷”.

Además, Sartre sigue argumentando que es mortal para los otros, no para él. La muerte es una total expropiación que hace que su ser se petrifique en un en-sí y no pertenezca a la estructura ontológica del para-sí. No hay diferencia de fondo entre la elección por la cual la libertad asume su muerte como límite inconcebible de su subjetividad y la elección por la cual elige ser libertad limitada por el hecho de la libertad del otro. “Así, la muerte no es mi posibilidad, en el sentido precedentemente definido; es situación- límite, como anverso elegido y huidizo de mi elección. La libertad que es mi libertad permanece total e infinita; no que la muerte no la limite, sino que la libertad no encuentra jamás ese límite; la muerte no es en modo alguno obstáculo para mis proyectos: es sólo un destino de estos proyectos en otra parte. No soy “libre para la muerte”, sino que soy un libre mortal. Al escapar la muerte a mis proyectos por ser irrealizable, escapo yo mismo a la muerte en mi propio proyecto. Siendo lo que está siempre allende mi subjetividad, en mi subjetividad no hay sitio alguno para ella. Y esta subjetividad no se afirma contra la muerte, sino independientemente de ella, aunque esta afirmación sea inmediatamente alienada³⁴⁸”.

Ciertamente, la muerte no podía ser para la sabiduría sartriana más que una apología del absurdo que la sella de modo indeleble. Su libertad es contemplada finalmente como una escapatoria de la mortalidad. Por consiguiente, siendo la muerte fuente de la ruina total y absoluta del ser, le es imposible a nuestro filósofo fijarse como cánón de autenticidad el “vivir para morir” y el poner fin a la expectación de su existencia.

³⁴⁶ *Ibid*, p.656.

³⁴⁷ *Ibid*, p.668.

³⁴⁸ *Ibid*, pp 668-669.

Ante la vasta gama de las concepciones suscitadas por la meditación existencialista, nos hemos ceñido a las líneas básicas que puedan afectar a nuestro estudio. Es de advertir en la postura de casi todos los existencialistas contemporáneos el fruto maduro de la semilla plantada por su precursor danés Soren Kierkegaard. Este eminente filósofo cristiano entendió la muerte como el acontecimiento que introduce tal incertidumbre en la vida humana que no puede trascender el modo de devenir. Desde esta perspectiva, la paradoja existencial sobre la muerte se nos aparece como una posible fuente de sugerencias estimulantes desde el punto de vista de interpretar el enigma de la existencia humana.

Habiendo despejado, en nuestra modesta opinión, el clima sobre algunas concepciones de la muerte en el mundo occidental que hunde sus raíces en los subsuelos más remotos de la humanidad. Conviene tener presente que la condición peregrinante del hombre y la muerte como fin de dicha condición, son datos capitales de la antropología de donde arranca aún su inspiración inicial respecto a la respuesta a este misterio humano.

7 EL CONCEPTO DE LA MUERTE EN EL MUNDO ÁRABE

Desde otra perspectiva analizamos los datos del problema pretendiendo recoger una serie de conceptos básicos que son necesarios para entender la naturaleza de la muerte desde la frontera preislámica hasta la moderna. A este propósito la Enciclopedia del Islam nos aclara que *Mawt* se había impuesto en árabe para expresar la noción misma de la Muerte. La palabra *Wafāt* designa la muerte pero significa más exactamente “Cumplimiento” del verbo *tawaffā* para expresar la manera con la cual Dios lleva a cabo el período preterminado de la existencia de un ser humano. En el Corán otros verbos tales como *qaddara* y *qaḍā'* implican una predeterminación por Dios de la duración de vida de un hombre o la ejecución de su decreto referente al límite de existencia de un ser humano³⁴⁹”.

7.1 LA CONCEPCIÓN PREISLÁMICA

Quienes mejor han situado en su contexto literario este escollo temático de la muerte han sido sin duda alguna los poetas preislámicos que desarrollaron esta tensión beduina deplorando a los muertos y confiriendo a los cantos bélicos su tonalidad épica. Brevemente evocado, pero frecuentemente, el tema de la muerte ocupó un espacio reducido pero central, tal como aparece en la poesía árabe en el medio pagano del siglo VI de la era cristiana.

Cabe señalar que la concepción religiosa del poeta árabe encontró la justificación de sus concepciones en la certeza de la ineluctabilidad de la muerte. La definición que se hacían los árabes de la muerte hasta el advenimiento del Islam echa sus raíces en “las prácticas de los paganos que traducen su profundo arraigo a las concepciones animistas heredadas de su pasado lejano. La muerte estaba considerada como el destino específico del mundo animado que reagrupa, en esta concepción a los humanos y los animales, seres perecederos, y los opone al mundo físico inanimado y perdurable. Estaba definida en función de esta especificidad, como la extinción del soplo vital que anima a los seres dotados de vida, como la disyunción del cuerpo y del alma vegetativo. Es el profeta del Islam quien tuvo la pesada tarea de convertir a los árabes al monoteísmo que, por sus implicaciones tanto metafísicas como éticas, tocaba a los fundamentos mismos de su sistema social y religioso³⁵⁰”.

Así, la llegada de la religión musulmana no sólo conmovió las creencias de los árabes en lo referente a la muerte y al destino post-mortem de las almas sino que afirmó su responsabilidad individual y fundamentó su sistema moral. Cabría recordar que los antiguos árabes no concebían

³⁴⁹ *L'encyclopédie de l'islam* (La Enciclopedia del Islam), *Mawt*, (Mohamed Abdesselem), Tome VII, p.902.

³⁵⁰ Mohamed Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du III / IX siècle* (El tema de la muerte en la poesía árabe desde los orígenes hasta finales del siglo III/ IX), Publications de l'Université de Tunis, 1977, p. 147.

ni la resurrección de los muertos, ni vida en el más allá. De igual modo no concebían un mundo especial para los muertos, un mundo de sombras y tinieblas ni que sus difuntos llegaran a deshacerse.

La existencia del culto a los muertos en la historia de los árabes preislámicos supuso muchos debates. Sin embargo, buscaban asegurar la protección de sus muertos vengándose en caso de asesinato y aplicando escrupulosamente los ritos funerarios y particularmente el entierro, porque su mayor preocupación era evitar la inhabilitación de su tribu y reafirmar la permanencia de esta salvaguarda tribal con respecto a sus difuntos: “pero este antiguo culto de los muertos ha contribuido, extendiendo en el más allá de la muerte la aplicación del deber de la solidaridad tribal, a sacralizar los lazos de sangre, a dar los fundamentos sólidos al sistema social de los árabes y a perpetuar, a través las generaciones, el mismo ideal moral. Este ideal permite al árabe poder mirar la muerte sin temor y preocuparse de la salvaguardia de su vida. Esto aparece claramente en los temas desarrollados por la poesía preislámica y particularmente en el carácter glorificador de los cantos fúnebres³⁵¹”.

7.2 LA CONCEPCIÓN ISLÁMICA

El surgimiento de la religión musulmana condujo a los árabes a adherirse a una nueva concepción de la muerte radicalmente distinta de la antigua. El fundamento coránico otorgó otra definición a la vida y a la muerte y así el hombre aparece como dotado de dos principios distintos, el primero pensante y el segundo vital: el alma y el espíritu *an-nafs wa ar-rūḥ*. *An-nafs* determina la conducta del individuo y está destinada a justificarse ante Dios, el día del último juicio para ser castigada o premiada; sin embargo *ar-rūḥ* es un don divino y Dios es el único que está en posesión de la vida de sus criaturas. Por ello fijó a cada una de ellas un término de vida *Ayāl* que no se puede ni adelantar ni atrasar. La vida les será devuelta el día de la resurrección. Así, la existencia del individuo adquirió una nueva dimensión conforme a las prescripciones del Islam y toda vida humana es sagrada. Matarla contraviene gravemente a los mandamientos del decreto divino.

De este modo, “el Islam ha substituido la noción de comunidad de sangre por la comunidad de fe, llamando así a los árabes a liberarse del dominio alienante del clan y a darse cuenta del valor de su existencia en calidad de personas libres y responsables³⁵²”. Este mensaje conmovió intensamente a los creyentes en sus actitudes y comportamientos y fue uno de los puntos esenciales de la predicación del profeta Mahoma. En efecto, el Islam llamó a los árabes a

³⁵¹ *L'encyclopédie de l'islam* (Enciclopedia del Islam), Mawt (Mohamed Abdesselem), p.902.

³⁵² Moḥamed Abdesselem, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III / IX siècle* (el tema de la muerte en la poesía árabe desde los orígenes hasta finales del siglo III/ IX), p.14.

creer en la vida futura, en la resurrección de los muertos y en el juicio final; tal como nos lo afirman estos versículos coránicos muy significativos:

Primero nos situamos ante dos versículos de la azora de *la Vaca*:

En el nombre de Alá, el compasivo, el misericordioso.

“Luego, os resucitamos después de los muertos. Quizás, así, fuerais agradecidos”³⁵³”.

“O como quien pasó por una ciudad en ruinas. Dijo: “¿ cómo va Alá a devolver la vida a ésta después de muerta?” Alá te hizo morir y quedar así durante cien años. Luego, le resucitó y dijo: “¿cuánto tiempo has permanecido así?. Dijo: “he permanecido un día o parte de un día”. Dijo: “no, que has permanecido así cien años. ¡Mira tu alimento y tu bebida. No se han echado a perder!. ¡Mira a tu asno ! para hacer de tí un signo para los hombres. ¡ Mira los huesos como los componemos y los cubrimos de carne!”. Cuando lo vio claro, dijo: “ahora sé que Alá es omnipotente”³⁵⁴”.

Y en un versículo de la azora de *las Mujeres*:

“Entre la gente de la Escritura no hay nadie que no crea en El antes de su muerte. El día de la resurrección servirá de testigo contra ellos”³⁵⁵”.

Otro versículo perteneciente a la azora de *los Bizantinos* nos revela lo siguiente:

“Saca el vivo del muerto, al muerto del vivo. Vivifica la tierra después de muerta. Así es como se os sacará”³⁵⁶”.

En un versículo de la azora de *al-Aḥqāq* otra muestra sobre el tema de la muerte humana:

“¿No han visto que Alá, que ha creado los cielos y la tierra sin cansarse por ello, es capaz de devolver la vida a los muertos? Pues sí, es omnipotente”³⁵⁷”.

En un versículo de la azora del *Dominio* otro testimonio acerca del tema:

“Es quien ha creado la muerte y la vida para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se porta. Es el poderoso, el indulgente”³⁵⁸”

7.2.1 Perspectiva islámica oriental

La línea tendencial que sigue el pensamiento islámico nos sitúa ante el místico oriental Algazel que hizo del tema de la muerte y la resurrección una alternativa a su filosofía y

³⁵³ *Qurán*.2,56, Edición y traducción Julio Cortés, p.7.

³⁵⁴ *Qurán*.2,259, Trad. Julio Cortés, p. 38.

³⁵⁵ *Qurán*.4,159, Trad. Julio Cortés, p. 92.

³⁵⁶ *Qurán*.30,19, Trad. Julio Cortés, p. 393.

³⁵⁷ *Qurán*.46,33, Trad. Julio Cortés, p. 503.

objeto de sus preocupaciones intelectuales dentro del área de la ortodoxia islámica. Así “Algazel funda su posibilidad *a priori* en el concepto de *Resurrección*, que no es más que la repetición de la creación; luego ninguna dificultad tendrá para resucitar los cuerpos el mismo Dios que los creó por vez primera. Con elocuencia, no común en los libros de la escolástica musulmana, Algazel desenvuelve este tema en las páginas del *Iḥyā’* y del *Madnūn*:

“No sólo no es imposible (dice en este último) que el alma, después de separarse del cuerpo, vuelva a unirse con él en el día de la resurrección, sino que ni hay motivos para admirarse de este fenómeno. La admiración acaso sería razonable, si se tratase de explicar cómo en el comienzo de la vida del hombre se une el alma con el cuerpo...Y, sin embargo, las gentes de cortos alcances guardan su admiración para esta unión segunda...Y es como la generación del individuo humano la estamos viendo con nuestros propios ojos a diario, como es un hecho habitual y corriente, no nos extraña ni maravilla. ¡ Cuán de otro modo pensaríamos, si ese hecho no fuera tan ordinario! ¡ Cuánto más admirable es esto que el hecho de la resurrección!”.

Tal es el punto de vista general desde el cual Algazel mira esta cuestión, que tanto había preocupado ya a los teólogos del oriente cristiano³⁵⁹”.

Asimismo es de precisar la actitud del pensamiento decisivo de Algazel para defender su dogma. En este sentido, se acoge a la opinión sostenida por muchos teólogos Ṣūfíes y ši‘íes y fundada en la psicología platónica de los filósofos musulmanes. Así, “ el alma es una sustancia espiritual, cuya unión con el cuerpo es meramente accidental, pues el cuerpo no es otra cosa que un instrumento o vehículo del alma; el hombre es, pues, hombre y tal hombre, solamente por el alma. La muerte del cuerpo no destruye, por tanto, el alma ni la raíz esencial de la personalidad de cada individuo. Luego para que el dogma de la resurrección sea posible, basta que Dios haga volver el alma a un cuerpo orgánico cualquiera, formado de los elementos cósmicos, o creado de la nada: en todo caso, el compuesto resultante será el mismo individuo, ya que al alma y no al cuerpo se debe la personalidad³⁶⁰”.

Hay que reconocer que la argumentación gazaliana en defensa de la resurrección resulta convincente, en la medida en que se apoya en la tesis peripatética de la inmortalidad del alma y

³⁵⁸ *Qurán*.67, 2, Trad. Julio Cortés, p.570.

³⁵⁹ Miguel Asín Palacios, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Publicaciones de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada, Tomo I, Madrid, 1934, p. 93.

³⁶⁰ *Ibid*, p. 96.

en la hipótesis de que el alma volverá a gobernar al cuerpo, este cuerpo considerado, a su parecer, como un elemento accidental del compuesto humano.

Asimismo, Algazel sostiene la existencia del juicio a que Dios omnipotente, someterá a sus criaturas antes de otorgarles la justa remuneración, sea mayor o menor, de sus actos. Este dogma aparecido en muchos pasajes del *Iḥyā'* y el *Iqtiṣād* y se concibe como la remuneración del sepulcro y el interrogatorio de la vida de ultratumba. Miguel Asín Palacios comenta acerca de la espiritualidad de Algazel que “una descripción elocuentísima se ofrece incidentalmente en el *Iḥyā'* (IV, 46-47): en el instante mismo de la muerte, el alma se encuentra en la presencia de su Señor; los velos de la carne se han levantado, y el alma puede así ver, en un abrir y cerrar de ojos, todos sus actos buenos y malos, grabados, como en una página, en su propio corazón por el ministerio de los ángeles custodios que Dios ha delegado para este fin, durante el transcurso de la vida. Con vivos colores pinta Algazel las variadísimas emociones del alma en este juicio particular, mediante una comparación que él establece con las del juicio universal³⁶¹”.

Sin embargo “siguiendo el mismo método que en el dogma de la resurrección, Algazel se apoya en los textos auténticos del Corán y del Profeta para explicar ambas formas del juicio particular en el sentido literal en que la ortodoxia las admite. Afirma luego la posibilidad de este sentido, contra los mu‘tazilíes que la niegan. La objeción de éstos se funda en que los sentidos nos atestiguan que el cadáver, en el sepulcro, permanece inmóvil, sin que en él se advierta síntoma alguno de que sufra ni goce nada de lo que dichos textos hablan y sin que jamás se oigan las palabras de los jueces que interrogan al reo, ni las de éste que les contesta³⁶²”.

Para eso recurre Algazel a su inagotable defensa contra los mu‘tazilíes, inspirada en su doctrina de lo sobrenatural; porque para él no hay dificultad alguna en admitir estos placeres y dolores corpóreos sin que el cuerpo revele su existencia a los ojos de los demás y de igual modo hay que reconocer los dotes sobrenaturales del Profeta y la omnipotencia divina para producir fenómenos, que no pueden percibirse con los sentidos corporales.

Por lo que toca a la fecha, en que ha de ocurrir la resurrección; “sólo Dios la conoce, y ni a los ángeles ni a los profetas ha querido revelarla. En el *Iḥyā'* (I, 75) da una razón de conveniencia, que justifica esta conducta de Dios: si a los hombres hubiera sido revelada la fecha exacta y fuese ésta remota, no se preocuparían de su salvación; y si fuera muy próxima, un pánico terrible se apoderaría de la humanidad, impidiéndole toda acción³⁶³”. Desde esta perspectiva. El fenómeno extraordinario de la resurrección queda estrictamente en manos de la voluntad divina.

³⁶¹ *Ibid*, p. 104.

³⁶² *Ibid*, p. 104.

³⁶³ *Ibid*, p. 106.

7.2.2 Perspectiva islámica andalusí

Pronto la espiritualidad islámica oriental encontró eco en la península ibérica del siglo XII. Así pues, el proceso histórico nos arroja a esa nueva concepción acerca del tema que estamos tratando y por esta razón conviene a nuestro parecer reseñar de esta época una de las figuras más representativas de la cultura y filosofía hispano-musulmanas. Es sin lugar a dudas Abū Bakr Ibn Ṭufayl (Guadix 1110 – Marrakech 1185). De sus datos biográficos entresacamos que ejercía la medicina en Granada, donde también fue secretario del gobernador de esta ciudad; posteriormente, en el año 1163, se convirtió en el médico de cámara del califa Abū Ya ‘qūb Yūsuf. Puesto que cedió en 1182 por razones de salud. Asimismo Ibn Ṭufayl estaba apegado estrechamente a las líneas generales del pensamiento sufí y se apoyaba en la meditación mística oriental de Algazel, haciéndola objeto de sus preocupaciones intelectuales. De igual modo conviene subrayar la influencia de Avicena (m.1037) que se halla presente en gran medida en su obra, la *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān*, conocida en Occidente desde su primera traducción del árabe como *El filósofo autodidacto*.

El esbozo marcado en esta singular novela nos narra la vida de un personaje *Ḥayy ibn Yaqzān* nacido en medio del desierto y aislado de toda sociedad humana. Mediante esta soledad, llegó a usar la razón y descubrir el camino a seguir hacia la fusión con lo divino. Sin embargo, en su mencionada obra, Ibn Ṭufayl fundió de manera muy armoniosa filosofía y sufismo para alcanzar los más sublimes grados de su fin místico.

Para el entendimiento de la espiritualidad de nuestro filósofo, hemos recurrido a las precisiones que hizo Miguel Cruz Hernández acerca de este relato histórico y de la doctrina del alma en el pensamiento de Ibn Ṭufayl. En este sentido, “ el alma humana no sólo no es corpórea, sino que está libre de los accidentes corporales; no se corrompe, es inmortal y su destino es eterno. Sin embargo, Ibn Ṭufayl no nos aclara si este alma preexiste a su unión con el cuerpo y si es absolutamente inmortal, pues afirma que los seres que en su vida terrestre no hayan conocido a Dios, no sufrirán ni gozarán por su pérdida. Pues ésta es la condición de los animales irracionales, tengan o no forma humana. Como sería muy extraño que Ibn Ṭufayl se refiriera a los monos antropoides o a seres mitológicos, hay que suponer que alude a los hombres que no ejercitan las funciones más elevadas del alma. Nuestra alma no alcanza su auténtica categoría racional si no actúa como entendimiento en acto y se une al agente. De los textos de Ibn Ṭufayl se deduce que para alcanzar la visión intuitiva de Dios es necesario morir en un estado de contemplación y unión intuitiva actual; si tras haber conseguido la unión, se ha perdido y se muere sin recuperarla, se necesita de un largo período de purgación, mediante el deseo

insatisfecho de la unión con Dios, para conseguir la visión beatífica. Pero si no se conoce nada de Dios, ni se gozará ni se sufrirá y el alma desaparecerá con el cuerpo³⁶⁴”.

Esta obra maestra de la prosa arabigoandaluza, mediante su evolución intelectual y moral tuvo un lugar preeminente en la filosofía medieval y más tarde se convirtió en un clásico de la literatura mundial.

7.2.3 Muestra viva de la literatura abbasí

Para ampliar el repertorio que hemos seleccionado, nos pareció oportuno ponderar aquí el valor y el mérito de una figura poética muy importante de la época abbasí. Es Abū -l- ‘Alā’ al-Ma ‘arrī (m.1058) y como lo califica acertadamente el arabista español Juan Vernet “es de ascendencia árabe y ciego desde la más tierna infancia. De familia pudiente, recibió una amplia formación humanística que le llevó a dudar de todas las religiones, musulmana incluida, e hizo de él un librepensador completamente desligado de la tradición islámica y cuyas fuentes se han querido encontrar en doctrinas despreciadas por sus correligionarios³⁶⁵”.

Desde este ángulo, conviene hacer mayor hincapié sobre dos poemas muy significativos para nuestro estudio:

MUERTE Y DESTINO

Ha mudado tu muerte mi corazón en pájaro
¡Y no va a reposar en nido alguno!

Huimos de beber en esa copa,
pero ella nos sigue:
nuestros destinos son
nuestros amados.

Tú le acusas al mundo,
pero ningún pecado ha cometido.
Tú eres el injusto, contumaz embustero.
Si en el muerto quedara alguna sensación,

³⁶⁴ Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* (Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente), Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 462.

³⁶⁵ Juan Vernet, *Literatura árabe*, p. 107.

juraría que la muerte
es más dulce en la boca.

Mi ropa es mi mortaja
y mi casa, mi tumba.
Es mi vida mi muerte.
Morirme, renacer.

La muerte, entre las sombras caminando,
pero las gentes siguen aletargadas.
Se alza vigilante,
y seguimos sentados.
Pero mi vida es nube de la muerte
y truenos mis palabras³⁶⁶.

EL ALMA DESPUÉS DE LA MUERTE

El alma es una cosa delicada
que la mente no alcanza,
y en el cuerpo del hombre vive estrecha.
¡Alabado sea Dios!
¿puede el alma seguir en derechura,
y sentir lo que encuentre, cuando parta?
Es la luz que los cuerpos hermosea,
como claros candiles en la noche.
Seguirá con el cuerpo, dicen unos,
pero otros afirman
que, al encontrar la muerte, se alzaré.
Y no hay hombre que pueda,
cuando un alma ya ha muerto,
aspirar por entero su fragancia.
El hombre más feliz es el asceta
Que rechaza a los otros en el mundo,

³⁶⁶ Pedro Martínez Montávez, *15 siglos de poesía árabe, Poesía árabe clásica oriental* (antología de poemas) seleccionados y traducidos del original por Pedro Martínez Montávez, Ed.Litoral, Madrid, 1988, p. 37.

Y cuando muere, dicen:

ya se fué³⁶⁷.

Parece claro que lo que ha buscado el poeta abbasí es exponer sus ideas esotéricas y su profunda meditación filosófica interpretativa e interrogativa al mismo tiempo en lo tocante a la muerte humana.

7.3 MUESTRA DE LA CONCEPCIÓN IDEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA ÁRABE

En otro lugar de nuestro estudio relativo al pensamiento contemporáneo árabe, en sus diversas manifestaciones, se ha puesto de relieve la tremenda angustia que acucia el hombre por la índole misteriosa de la muerte. Esta preocupación por la fugaz existencia humana es constante y se presenta inevitablemente como objeto de su más atenta reflexión. A este propósito ofrece muestras abundantes y distinguidas como testimonio de la conciencia de una época y como propia experiencia vital. Cabe recordar que la opción simbólica de la muerte abrió un compás muy amplio a la abrasadora realidad socio-política en el mundo árabe, cargada de muchas dolencias y de mucha amargura del vivir humano y repercutió sin lugar a dudas en la expresión ideológica. En las páginas que siguen atenderemos a una selección de escritores árabes contemporáneos recogiendo sus diversas influencias.

En tal encuadre es preciso incluir a un gran propulsor de este repertorio literario Yubran Jalil Yubran quien desempeñó un papel indiscutible en la oleada migratoria y dio una versión profunda a las inquietudes de la era contemporánea. Su combinación espiritual e ideológica se enraizó en la reflexión existencial sobre varios temas tal como la muerte que obtuvo una notable dimensión en este texto:

LA MUERTE

Entonces le dijo: “ahora quisiéramos que nos hables de la muerte”. Y le dijo él: “queréis conocer los secretos de la muerte.

Pero, ¿cómo los habréis de encontrar, si no los buscáis en el corazón de la vida?

El búho, que no abre los ojos sino en la oscuridad, el búho, ciego a la luz del día,
No puede quitar el velo a los secretos de la luz.

³⁶⁷ *Ibid*, p. 40.

Si en verdad queréis ver el espíritu de la muerte, abrid de par en par las puertas de vuestros corazones al cuerpo de la vida.

Pues vida y muerte son uno, como también son uno río y mar.

En lo más hondo de vuestras esperanzas y anhelos yace vuestro callado conocimiento del más allá.

Como la dormida bajo las nieves sueña con la primavera, así sueñan vuestros corazones con su primavera.

Confiad, por ello, grandemente en los sueños, pues en ellos se oculta la puerta de la eternidad.

En cuanto a vuestro temor a la muerte, es más bien como el estremecimiento del pastor, de pie ante el rey, que alza la diestra sobre su cabeza para honrarle y concederle la distinción de honor y su beneplácito.

¿Acaso no se alegra el pastor, a pesar de su temblor, porque su rey le otorga honor y placeres?

Y, con todo siente el estremecimiento de su cuerpo y el palpitar de su corazón.

¿Qué es la muerte del hombre, sino quedarse desnudo al viento y disolverse al calor del sol?

¿Qué es dejar de respirar, sino la liberación del hálito de su continuo flujo y reflujo, para salir de su prisión, volando por el espacio, a buscar a su creador, sin traba ni impedimento?

No podéis entonar himnos, hasta que bebáis del río del silencio.

No podéis escalar montañas hasta que alcancéis su cima.

Y no podréis danzar hasta que la tierra reciba todos vuestros miembros³⁶⁸.

No podemos cerrar esta reseña de la interpretación de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān de la muerte sin aludir a la fuerte vibración que comunica y de ahí el papel decisivo de la libertad en orden al problema del morir humano.

Especial impulso y novedad recibió la concepción del poeta iraquí ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī del problema de la muerte humana. El, como muchas figuras de la literatura árabe contemporánea, removi6 frecuentemente las viejas heridas de destierros y persecuciones, como consecuencia de su propia tragedia personal. Por esta razón, el exilio promovió nuevas perspectivas a la elaboración de sus poemas donde expone su desengaño y su nostalgia y expresa un sufrimiento mortal, tal como lo comprobamos en estos versos:

³⁶⁸ Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, *El profeta*, pp 137-138-139.

VIAJE A LAS CIUDADES DEL AMOR

Emigró para siempre ojo del sol
emigró mi dama
emigró el mar mediterráneo
emigró Beirut
emigraron la calle y el café
emigró el gitano
emigraron la luz y el fuego
lluvias nubes palabras risas.
Tornaron a la patria destierro
para engendrar al hijo del insomnio y la soledad,
de la bailarina del huracán,
de la guitarra y la poesía.

Con los colores de su paleta en el destierro
incendia Picasso el mar,
la mansión de las vestales.
Por la cima de los montes mendiga la luz del sol azul,
flagela la espaldade los pordioseros,
alza su llanto por el tiempo de los expatriados
en el río del exilio.

Caen, uno tras otro, los poetas.
Las ciudades del dolor persiguen su propia muerte
y sobre su tumba tienden hacia el desierto un arco
en la hora del que viene y no viene,
en la era espacial.

En el río de la muerte
Lloran Hikmet, Lorca, Eluard.
Lloran al-Mutanabbi y Abu Tammam.
Llora Layla por Machnún y Aixa por al-Jayyam.
En el destierro

Lloramos Alhucema y yo por los niños
Mártires del siglo del terror,
amor, muerte, revolución.
Lloran Alhucema y Aixa.
Partió mi dama
y hacia el desierto emigró el mar.

Partió mi dama
y voy tras ella
persiguiendo mi muerte
de París a Bagdad.
Llevo una fotografía suya en el bolsillo,
mi partida de nacimiento,
briznas de hierba, olor de lluvia,
mi amor, mi fuego, mi historia,
Un pasaporte cancelado.
Como un perro la sigo hasta el exilio,
mi corazón se desangra en todos los aeropuertos del mundo³⁶⁹.

Tales serían las líneas directrices a través de las cuales Al-Bayātī hace sensible su entrañable dimensión ideológica en cuanto a la muerte humana.

Siguiendo nuestro repertorio, nos hallamos ante el concepto de la muerte en la literatura de Andrée Chedid, de origen libanés, nacida en el Cairo en 1921. Su literatura, aunque redactada en francés, hemos juzgado necesario considerarla por la intensidad de su visión en lo referente a la existencia humana. Asimismo, su contenido recoge y emparenta estrechamente con el pensamiento ideológico árabe. A este propósito, la tesis de la argelina Yasmine Chekroun nos arrojó luz sobre esta cuestión, testimoniando que: “la obra de Andrée Chedid está centrada sobre una problemática obsesional de muerte / renacimiento. Una muerte rechazada por los allegados de las víctimas, una muerte que sólo enfocamos en el proceso dinámico, natural de degradación-regeneración. Como la tierra se calla en invierno y renace en primavera, la muerte sólo es un

³⁶⁹ ‘Abd Al-Wahhāb Al-Bayātī, *Autobiografía del ladrón de fuego*, traducción de Federico Arbós, pp 78- 79-80-81.

paso, un silencio que no dura. La isotopia de la resurrección encamina la trama de las novelas de Chedid y trenza los lazos entre el pasado mítico y el presente³⁷⁰».

Ante la presencia indudable de la muerte en los escritos de Chedid, cabe preguntarse si se trata mera y simplemente de una explotación literaria. Parece evidente que la respuesta va encaminada hacia variados recursos técnicos propios a la escritora alrededor de un mismo tema: la muerte rechazada en su carácter ineluctable. Así, los personajes esencialmente femeninos, al no poder concebir la muerte de un ser querido, toman el camino hacia un punto oscuro y desconocido donde la resurrección simbólica metamorfosea la realidad inaceptable.

Por ello, no cabe duda de que “la filiación de estas novelas con el pensamiento religioso del Egipto antiguo: la creencia en la resurrección transcendía de la vida del egipcio que se preocupaba constantemente de hacerse enterrar en el respecto del código de la sepultura. Un ritual funerario muy elaborado tenía que ser seguido después de la momificación del cadáver. El difunto estaba inhumado, rodeado de un mobiliario, de vestidos, de alimentos, de todo lo que le aseguraba su comodidad en la tierra y en el más allá³⁷¹”.

De todo lo que antecede, no hay lugar a dudas de que el pueblo egipcio ha sido el primer pueblo en el mundo en dar un gran impulso a la reflexión en lo tocante a la muerte humana. Y como lo recuerda Yasmine Chekroun: “el conocimiento profundizado que tenemos de la civilización faraónica proviene por una gran parte de documentos (pinturas tumbales, mobiliario funerario, colecciones de fórmulas mágicas...) descubiertos en el interior de sepulturas tebaínas. Así las innumerables pirámides y necrópolis testimonian unos milenios más tarde esta fe en la inmortalidad³⁷²”.

Asimismo la leyenda isiaca se instala en el espacio novelesco de nuestra escritora. Isis e Osiris son dos principios divinos que procedieron a la creación del mundo. El mito de Isis es el del amor, de la muerte y de la resurrección. Sus influencias parecen llegar hasta el Cristianismo. Así el Renacimiento de Jesucristo es análogo al martirio de Osiris. Por su parte Osiris es la divinidad del bien, de la vegetación y de la vida eterna. Cabría añadir que la diosa femenina Isis tuvo el gran mérito de resucitar a su marido Osiris y devolverle de nuevo la vida.

“Al enterarse que Osiris había sido capturado, matado,descuartizado y su cuerpo dispersado a través el país, Isis recorrió el Delta en busca de

³⁷⁰ Yasmine Chekroun, *A la source d'Isis, Mort et résurrection dans le roman d'Andrée Chedid* (Los orígenes de Isis, muerte y resurrección en la novela de Andrée Chedid), Office des publications universitaires, Alger, 1988, p. 130.

³⁷¹ *Ibid*, p. 8.

³⁷² *Ibid*, p. 9.

los miembros esparcidos de su querido. Los encuentra y los reúne; el cadáver reanimará³⁷³.

Desde este horizonte, el mito isiaco se desliza suavemente por las páginas de la narración de esta autora y muchos de sus personajes son asimilables a los dioses mitológicos.

Este mestizaje cultural de Andrée Chedid alcanza su plenitud en la lengua francesa pero su arraigo a su punto de origen, el Próximo Oriente, la lleva siempre a evocar su infancia forjada en Egipto, lo que al fin y al cabo le proporciona una armoniosa entidad ideológica. El poema que viene a continuación sintetiza perfectamente su vínculo a sus antepasados faraónicos y a la opción simbólica de la muerte:

“Desciendo de todo un pueblo de muertos.
De cadáveres y de estos cuerpos caducos

Nuestras tramas se entrecruzan.
Su carne suelda la mía.
Su rumor se une
a las rejillas de mi sangre.

Hija de todas estas fibras
mondo los lazos enmohecidos

Y me incorporo a los vivientes
a su soplo, a sus fracasos
a su riesgo de horizontes.

Y progreso en la onda de los días
Hacia la tenaz salida³⁷⁴.

A la vista de la abundancia de trabajos conectados con el concepto de la muerte humana en la literatura árabe contemporánea, nos conformamos con estos datos clarificadores que, de una u otra manera, van enmarcados en sus contextos personales, históricos, sociológicos e ideológicos. Hay que suponer de esa multitud de estudios que pueden exhibir los intelectuales

³⁷³ *Ibid*, p.129.

³⁷⁴ *Ibid*, p. 173.

árabes, su empeño en los interrogantes acerca del misterio de la existencia humana que sigue siendo aún algo sin respuesta concreta³⁷⁵.

La visión antropológica, sea en el mundo occidental o árabe, nos ofreció desde la antigüedad muestras abundantes y distinguidas de una meditación polarizada en torno a este punto crítico de la existencia humana. Por ello ha sido preciso elegir las interpretaciones de algunos teólogos, filósofos y autores, agudos conocedores del sentir humano y confrontados con este suceso inscrito en la curva vital de la especie humana sin poder hallar solución en la sabiduría divina.

³⁷⁵ Ver Montserrat Abumalham Mas, *Poesía árabe y muerte* : del dolor al sarcasmo, en Miedo y Religión, F. Diez de Velasco (ed.) Madrid, 2002, pp.343-364.

8 LA CONCEPCION IDEOLOGICA Y TEMÁTICA CONVERGENTE DE LA MUERTE EN LA LITERATURA DE NUESTRAS AUTORAS

Todo lo relacionado con el tema de la muerte se halla presente en la literatura de nuestras cuatro autoras. El pensamiento femenino, en general, ante la angustia de la muerte ofrece abundantes muestras de una meditación profunda en torno a este tema esencial en la existencia humana.

8.1 LA MUERTE Y LA INMORTALIDAD

Una mirada de conjunto sobre el panorama literario en este capítulo nos lleva a tratar con suma atención el tema de la muerte y de la inmortalidad en la poesía de Fadwā Ṭuqān. La problemática de la muerte ofrece, en el caso de esta poetisa palestina, un rasgo de angustia y miedo absolutamente singulares, sin duda producto de su propia experiencia vital. Así se refleja en estos versos:

خيفو مساء

آه يا موت! ترى ما أنت؟ فاس أم حنون
أبشوش أنت أم جهم؟ وفي أم خوون؟!
يا ترى من أي آفاق ستنتقض عليه؟
يا ترى ما كنه كأس سوف تزجيه اليه؟
قل، أين، ما لونها؟ ما طعمها؟ كيف تكون؟

ذلك جسمي تأكل الأيام منه و الليالي
و غدا تلقي الى القبر بقاياها الغوالي
وي! كأني ألمح الدود و قد غشى رفااتي
ساعيا فوق حطام كان يوما بعض ذاتي
عائنا في الهيكل الناخر، يا تعس مالي!

كله يأكل لا يشبع، من جسمي المذاب
من جفوني، من شغافي، من عروقي، من اهابي

و أنا في ضجعتي الكبرى، و حضن الأرض مهدي
لا شعور، لا انفعالات، و لا نبضات وجد
جثة تنحل في صمت، لتقنى في التراب

ليت شعري، ما مصير الروح، و الجسم هباء؟ !
أتراها سوف تلبى و يلاشيها الفناء؟
أم تراها سوف تنجو من دياجير العدم
حيث تمضي حرة خالدة عبر السدم
و بساط النور مرقاها، و مأواها السماء؟ !

عجبا، ما قصة البعث و ما لغز الخلود؟
هل تعود الروح للجسم الملقى في اللحد؟
ذلك الجسم الذي كان لها يوما حجابا!
ذلك الجسم الذي في الأرض قد حال ترابا!
أو تهوى الروح بعد العتق عودة للقيود؟!

حيرة حائرة كم خالطت ظني و هجسي
عكست ألوانها السود على فكري و حسي
كم تطلعت؛ و كم ساءلت: من أين ابتدائي؟
و لكم ناديت بالغيب: الى أين انتهائي؟
قلق شوش في نفسي طمأنينة نفسي!

OTOÑO Y TARDE

¡ Oh, muerte! ¿sabes cómo eres? Dura o cariñosa
¿ Sonriente o huraña? ¿ fiel o traidora?
A saber de qué horizontes te derribarás sobre mí.
A saber cuál es el fondo del vaso que me ofrecerás
Dí, ¿dónde? ¿de qué color? ¿de qué sabor? ¿cómo es?

Ese es mi cuerpo del que comen días y noches

y mañana serán arrojados a la tumba sus preciosos restos.
¡Ay! es como si ya viera a los gusanos cubriendo mis despojos,
trepando por encima de desperdicios que un día fueron parte de mí
destrozando el esqueleto ya deshecho. ¡ qué fin desgraciado!

Todos los gusanos comen y no se sacian de mi cuerpo deshecho ;
de mis párpados, de mis costados, de mis venas, de mi piel.
Y yo estoy en mi mayor sueño en el regazo de la tierra que es mi cuna
sin sentidos, ni sensaciones, ni latidos
soy un cadáver disuelto en silencio que se desvanece en la tierra.

¡Ay de mí!, ¿cuál es el destino del alma si el cuerpo es polvo?
¿ Desaparecerá y quedará aniquilada por la muerte?
o ¿se librará de las tinieblas de la inexistencia
y será libre e inmortal a través de la niebla;
el tapiz de la luz será su escala y su morada será el cielo?

¡ Qué extraño! ¿Cuál es el relato de la resurrección
y cuál es el enigma de la eternidad?
¿Volverá el alma al cuerpo arrojado en los nichos?
Aquél cuerpo un día fué para ella un velo.
Aquél cuerpo que en la tierra se convirtió en polvo
o ¿ deseará el alma tras su liberación la vuelta a las cadenas?

Perpleja, perdida, cuánto perturbó mi entendimiento y mi comprensión.
Arrojó sus colores negros sobre mi pensamiento y mi sensibilidad.
Cuánto investigué y cuánto pregunté: ¿cuál es mi principio?
Y cuánto convoqué a lo oculto: ¿cuándo será mi fin?
una inquietud que corroyó en mi ser la paz de mi espíritu³⁷⁶.

Fadwā Ṭuqān, por medio de la opción simbólica de la muerte que se presenta inevitablemente como objeto de su más atenta reflexión en este poema, llega a revelar otras aproximaciones respecto al tema; tal como la inmortalidad y la resurrección.

³⁷⁶Fadwā Ṭuqān, *Waḥdī ma 'a al-ayyām* (Sola con los días), pp 15-16-17.

De semejante modo, el problema del morir humano también aparece en la poetisa iraquí Nāzik Al-Malā'ika y cobra un singular relieve en la sistematización de sus ideas. En su obra *Ma'sāt al-ḥayāt wa uḡniyya li-l insān* (Drama de la vida y una canción para el hombre) aparece una dolorosa interrogación existencial acerca del destino del hombre, entremezclada con una panorámica pesimista debida a la influencia de Schopenhauer y Keats³⁷⁷. Y es lo que testimonia nuestra poetisa iraquí en el prólogo de su obra poética “de repente inicié mi casida “El drama de la vida” título que indica mi pesimismo absoluto y mi sensación de que toda la vida es dolor y confusión ... La realidad es que mi pesimismo era superior al de Schopenhauer mismo, porque consideraba la muerte como un bienestar, ya que de este modo se acaba el suplicio del hombre³⁷⁸”. Por ello vamos a registrar seguidamente el rastro que va dejando la preocupación de Nazik por la muerte y su confrontación a su misterio en la casida mencionada más arriba y que representa a nuestro entender su primera reflexión en torno a la muerte.

مأساة الحياة

عبثا تسألين شاعرتي ما

من صباح الليل هذا الوجود

عبثا تسألين لن يكشف السر

و لن تنعمي بفك القيود

في ظلال الصفصاف قضيت ساعا

تك حيرى تمضك الأسرار

تسألين الظلال و الظل لا يعلم

شيئا و تعلم الأقدار

أبدا تنظرين للأفق المجر

هول حيرى فهل تجلى الخفي؟

أبدا تسألين و القدر السا

حر صمت مستغلق أبدي

فيم لا تياسين ما أدرك الأ

³⁷⁷ Ver Montserrat Abumalham Mas, “ La construcción de la realidad desde la racionalidad poética”, *Revista 'Ilu de Ciencias de las Religiones*, 6 (2001) pp. 201-220.

³⁷⁸ Nazik Nāzik Al-Malā'ika, *Dīwān Nāzik Al-Malā'ika*, Tomo I, pp 6-7.

سرار قلب من قبل كي تدركيها

أسفا يا فتاة لن تفهمي الأ

يام فلتنقعي بأن تجهليها

أتركي الزورق الكليل تسيره

أكف الأقدار كيف تشاء

ما الذي نلت من مصارعة المو

ج و هل نام عن مناك الشقاء؟

آه يا من ضاعت حياتك في الأ

حلام ماذا جنيت غير الملل؟

لم يزل سرها دفيناً فيا ضيعة

عمر قضيتيه في السؤال

هو سر الحياة دق على الأف

هام حتى ضاقت به الحكماء

فا ياسي يا فتاة ما فهمت من

قبل أسرارها ففيم الرجاء؟

جاء من قبل أن تجيئ الى الدنيا

ملايين ثم زالوا و بادوا

ليت شعري ماذا جنوا من لياليهم

و أين الأفراح و الأعياد؟

ليس منهم الا قبور حزينا

ت أقيمت على ضفاف الحياة

رحلوا على حمى الوجود و لاندوا

في سكون في عالم الأموات

كم أطاف الليل الكئيب على الجو

و كم اذعنت له الأكوان

شهد الليل انه مثلما كا

ن فأين الذين بالأمس كانوا؟

كيف يا دهر تنطفي بين كفيك

الأمانى و تخمد الأحلام؟

كيف تذوي القلوب و هي ضياء

و يعيش الظلام و هو ظلام

كيف تحيا الأشواك و الزهر الفاتن

يذوي في قبضة الاعصار

كيف تمضي الى الفناء الأنشيد

و تبقى سخرية الأقدار

حدثني القلب أنت أيتها المأ

ساة يا من قد سميت بالحياة

ما الذي تصنعين بي في الغد المجهول

ماذا ترى مصير رفااتي؟

أي قبر أعددت لي أهو كهف

ملء انحنائه الظلام الداجي؟

أم ترى زورقي سيغرق بي يو

ما فأثوي في ظلمة الاثباح

لهفتي يا حياة كم تلعب الأو

هام بي؟ كم يؤودني التفكير

أبدا أسأل الليالي عن الموت

و ماذا ترى يكون المصير

طالما قد سألت ليلى لكن

عز في هذه الحياة الجواب

ليس غير الأوهام تسخر مني

ليس الا تمزق و اضطراب

فهل فهمت الحياة كي أفهم الموت

و أدنو في سره المكنون
لم يزل عالم المنية لغزا
عز حلا على فؤادي الحزين
فليكن يا حياة لن أسأل الليل
عن السر فاحكمي كيف شئت
امنحيني عمر الزهور فلن أب
كي و مدى الأيام لي أن رغبت
ما الذي ينفع البكاء و ما يصغي
الى الصارخين قلب القضاء
لن يزيد البكاء يوما على عمري
و لن يرحم الممات شقائي
و لتجر عني الحياة كؤوس الحزن
و اليأس ما يشاء شقاها
هل ستصغي الى رجائي المنايا
ان تمنيت صمتها و دجاها
هكذا جنّت للحياة و ما أد
ري الى أين سوف تمضي الحياة
و سأحيا كما يشاء لي المجهول
حيرى تلهو بي الظلمات
ان تمنيت أن أعيش فما يست
مع الموت أو يمد السنينا
أو تمنيت أن أموت فما ير
حم حلمي و لست ألقى المنونا
هكذا، ما يريد القدر المحتوم
لا ما تريده آمالي
سيرتني الحياة أين ترى مر

سى سفينتي؟ و عند أي رمال؟
لم يزل مجلسي على تلي الرملي
يصغي الى أناشيد أمسي
لم أزل طفلة سوى أنني قد
زدت جهلا بكنه عمري و نفسي

EL DRAMA DE LA VIDA

Empieza esta casida por una frase entrecomillada “ la mayor parte de esta mutawwala fue compuesta en 1945 (cuando tenía 23 años) y el resto se prolongó hasta 1947”.

En vano, sueñas poetisa mía, pues no
hay mañana para la noche de esta existencia.
En vano pides ; no se revelará el secreto,
no lograrás que se rompan las cadenas.

A la sombra del sauce pasas tus horas,
y perpleja, te apenan los secretos,
interrogas a las sombras, pero la sombra
nada sabe, sólo el destino conoce.

Siempre miras perpleja al horizonte ignoto
pero, ¿se llega a revelar lo oculto?
Siempre estás preguntando, pero el destino
burlón es un silencio cerrado y eterno

¿Por qué no te desesperas? Ningún corazón
alcanzó el misterio y no serás tú quien lo alcance.
¡ Qué pena muchacha! No entenderás
al tiempo, conténtate con ignorarlo.

Deja que las manos del destino conduzcan
como quieran a la débil barquilla
¿Qué consigues con combatir a las olas?
¿Acaso se han dormido tus deseos?

¡Ay de quien perdió la vida en sueños! Pero
¿qué has recogido, sino tedio?
Su secreto sigue enterrado, ¡oh derroche
de vida que gastaste preguntando!
Es el secreto de la vida el que golpea los entendimientos,
hasta que los sabios caen en la angustia.
¡Desespérate, muchacha! ¿para qué la esperanza
si hasta ahora no ha sido conocido ninguno de sus secretos?

Antes de que tú llegarás al mundo,
vinieron millones y luego desaparecieron.
¡Ojalá supiera! ¿qué cosecharon de sus noches?
¿dónde están las alegrías y las fiestas?

De ellos quedan tumbas tristes,
levantadas a las orillas de la vida
pues abandonaron el refugio de la existencia
y se refugiaron silenciosos en el
mundo de los muertos.

¿Cuántas veces la terrible noche se cernió
sobre el aire?
¿Cuántas veces se le sometieron las criaturas?
La noche es testigo de que todo sigue igual.
¿Dónde están los que ayer fueron?

¿Cómo, oh tiempo, entre tus manos se apagan
las esperanzas y se desvanecen los sueños?
¿Cómo se apagan los corazones todo luz
y vive la oscuridad que es oscuridad?

¿ Cómo pueden vivir las espinas mientras la flor
seductora se marchita apurada por el ciclón?
¿ Cómo caminan hacia la muerte los himnos
mientras la burla del destino permanece?

¡Tú, drama!, háblale al corazón:
¡ tú, a quien se llama “vida”
¿ Qué me depararás en el mañana desconocido?
¿Cuál será el destino de mis despojos?

¿ Qué sepultura me preparaste? ¿ una caverna
cuyas hoquedades llena la sombra tenebrosa?
¿ o mi barquilla se hundirá conmigo
un día y moraré en la negrura del océano?

¡Ay triste vida mía!, ¿ cuánto van a jugar conmigo
las quimeras? ¿ cuánto me oprimirá el pensamiento?
A las noches pregunto siempre por la muerte
¿ qué te parece que es la vida?

Constantemente pregunto a las noches, pero,
en esta vida la respuesta es difícil.
Sólo existen quimeras que se burlan de mí,
sólo hay desgarró y preocupación.

¿Es que entiendo la vida para entender
la muerte y acercarme a su secreto oculto?
El mundo de la muerte sigue siendo un enigma
y descifrarlo es difícil para mi triste corazón

Sea, oh vida, ya no preguntaré a la noche
por el secreto y, júzgame como quieras;
si me das la vida de las flores, no lloraré;
o alarga mis días a voluntad.

¿De qué sirve llorar si el corazón
del destino no escucha a los que gritan?
Por llorar no viviré ni un día más
y la muerte no se apiadará de mi desgracia.

Que la vida me haga apurar cuantas copas de
tristeza y desesperación quiera su maldad.
La muerte, cuyo silencio y oscuridad
deseo, ¿ prestará atención a mi esperanza?

Así ha venido la vida, pero no sé
hacia dónde irá
viviré como disponga lo desconocido,
perpleja, pues las sombras se ríen de mí.

Aunque quisiera vivir, la muerte no me escucharía
ni me alargaría los años
aunque desease morir, mis sueños
no se apiadarían de mí, ni encontraría la muerte.

Por tanto, sea lo que quiera el destino fatal
no lo que quieran mis esperanzas.
La vida me conducirá, ¿ pero dónde está el puerto
de mi barca?, ¿ junto a qué playas?

Sigo sentada sobre mi colina de arena
que escucha los himnos de mi ayer.
Sigo siendo una niña, sólo que ignoro
cada vez más el fondo de mi alma y de mi misma³⁷⁹.

³⁷⁹ Nāzik Al-Malā'ika, *Ma'sāt al-ḥayāt wa ugniyya li-l insān* (El drama de la vida y una canción para el hombre) Tomo I, pp 21-22-23-24-25-26-27-28-30.

Encontramos otros ejemplos de la posición de nuestra poetisa iraquí respecto al asunto de la muerte en un reciente número de la revista *Al-Adāb* dedicado especialmente a su biografía. Desesperación y fracaso ante la imagen de la muerte conectan en casi todos sus poemas con la oscuridad, las tristezas, las penas, las sepulturas...etc; “la tristeza no abandona la poetisa, pues ella acude a la poesía como medio para vivir. Creyó en la otra vida y que la muerte no es perecer sino un paso para la eternidad. Nāzik Al-Malā’ika, al mandar una carta al doctor Salem Al-Ḥamdānī el 1 de enero de 1978, decía que seguía rechazando con fuerza la cuestión de la mortalidad humana, pues, se torturaba con la idea de que nos comieran los gusanos y nos convirtiéramos en cráneos. Esta imagen, como declara la propia poetisa se debe a su ateísmo. Nāzik Al-Malā’ika llegó a poner en duda la existencia de un creador que se adueña de sus criaturas, y se obsesionó por los sentimientos de vacío y de miedo. Pero acabó por recuperar la fe en Dios y aceptó la vida y también la muerte. Aceptó lo que había antes rechazado, lo aceptó aunque la tristeza siguió apoderándose su alma³⁸⁰”

Dentro de la producción literaria de Nawāl Al-Sa ‘dāwī, el miedo a la muerte se presenta como una actitud básica y primaria pero también como una línea meditativa y filosófica que predomina en el cuadro de su desarrollo general. A este respecto, la protagonista de *Muḏakkirat ṭabība* (Memorias de una médico) dice:

أحسست بمرارة في حلقي فقذفت بقطعة اللحم من فمي... حاولت أن أبلع فأحسست بقطعة
الخبز و هي تحتك بحدار بلعومي... و أحسست انني أختنق... شفتاي لا تتحركان و ذراعي
لا تمتدان و عضلات قلبي لا تنقبض... و عروقي لا تنبض بالدم... آه... لقد مت! ... و
قفزت مفزوعة...
لا! لن أموت و أصبح جثة كهذه الجثث الممدودة أمامي فوق المناضد و ألقيت المشرط
من يدي و خرجت من المشرحة أعدو... و نظرت الى الناس في دهشة و هم يسيرون في
الشارع و يحركون أذرعهم و أرجلهم بلا تفكير... و يفتحون أفواههم و يتكلمون و
ينتفسون و يفعلون كل شئ بسهولة شديدة... و عادت الي السكينة... ان الحياة لا تزال
فائمة... و انا لا زلت أعيش... و فتحت فمي عن آخره و ملأت صدري بهواء الشارع و
تنفست... و حركت ذراعي و رجلي و سرت وسط أمواج البشر... آه ما أيسر الحياة حين
يمارسها الانسان على سجيتها.

³⁸⁰Yumnā Al- ‘Id: “ Sīrat šā ‘ira, sirat ši ‘r” (Biografía de una poetisa, biografía de una poesía) *Revista Al-Adāb*: Número 6/7 julio/ agosto, Beirut 1996, p.25.

“Sentí un sabor amargo en la garganta y arrojé el trozo de carne de tenía en la boca... intenté tragar y sentí que un trozo de pan se me clavaba en el esófago...noté que me ahogaba. Mis labios no se movían, mis brazos no se extendían, los músculos de mi corazón no se contraían, mis venas no bombeaban sangre...Ay...¡me he muerto! Y salté atemorizada. ¡No, no moriré y no me convertiré en un cadáver como éstos cadáveres tendidos ante mí encima de las mesas Y arrojé el bisturí de mis manos y salí del quirófano corriendo... Miré sorprendida a la gente que caminaba por la calle y movía los brazos y las piernas sin preocuparse y abría la boca, hablaba y respiraba y todo lo hacía con facilidad.Volvió a mí la calma, porque la existencia continúa y yo sigo viviendo. Abrí la boca ; llené mi pecho del aire de la calle y respiré .. Moví el brazo y la pierna y continué caminando entre las oleadas de seres humanos. ¡Oh, qué sencilla es la vida cuando la ejerce el hombre con tranquilidad!³⁸¹”

Aunque el primer tema que encontramos en esta novela presenta un rechazo a la muerte, poco a poco, se desliza hacia la pregunta por la vida; como cuando la autora reflexiona acerca de la muerte de una mujer joven que acaba de dar a luz un hijo:

أليس عجيبياً؟ عجيبياً جداً؟ أن تخرج هذه القطعة الانسانية الحية من هذا الجسد الميت الجامد الرائد على هذه المنضدة المعدنية الباردة؟ كيف توقف قلب المرأة الشابة الى الأبد؟ كيف ولد طفل حي من جسد امرأة تموت؟ كيف تدب تلك الشرارة الصغيرة من الحياة من المادة الميتة. من أي عالم يخرج الانسان و الى أي عالم يذهب؟

“No es extraño, muy extraño ...que salga este pedazo humano vivo de un cuerpo muerto, rígido, yacente sobre esta mesa metálica y fría?.. ¿Cómo se detuvo el corazón de esta joven mujer para siempre? ¿Cómo nació un niño vivo del cuerpo de una mujer moribunda? ¿Cómo se abrió paso aquella chispa pequeñita de vida desde la sustancia muerta? ¿De qué mundo sale el hombre y hacia qué mundo se dirige?³⁸²”

³⁸¹Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *Muḍakkirat ṭabība* (Memorias de un médico), pp 26-27.

³⁸²*Ibid*, p. 39.

La obra de Gādat Al-Sammān nos ofrece muestras abundantes de una reflexión polarizada en torno a esta pregunta por la existencia humana. Cabe recordar que el Existencialismo ocupó un papel destacado en su posición ideológica. Ahora bien, será útil entresacar del material recogido en este capítulo los testimonios más dignos de ser tenidos en cuenta por la escritora siria en lo tocante a la muerte. En esta perspectiva, “ la muerte es la incapacidad de amar y resucitar varias veces, ya que morimos con cada historia de amor, con cada obra y con cada proyecto. Morir es dimitir de la vida, es la agitación psíquica³⁸³”. Y como afirma Šukrī Gālī, nuestra escritora tomó la firme decisión de vivir y de enfrentarse a la muerte, desde el mismo día de su nacimiento³⁸⁴. Por ello, desde los inicios de su trayectoria como escritora, Gādat Al-Sammān aborda el tema de la muerte exponiendo sus conceptos en sus novelas y ensayos. Porque “su mayor miedo- como declara en una entrevista- era que fuera la muerte un sueño sin sueños y que cargara muchas pesadillas³⁸⁵”.

Este tema, pues, es clave desde su primera compilación de cuentos titulada *Aynāka qadarī* (Tus ojos son mi destino) que escribió siendo todavía muy joven (1962), lo que demuestra perfectamente que ella manifestó su preocupación por la muerte en la etapa inicial de su trayectoria literaria. Es decir, la muerte es una constante a lo largo de su inmenso universo ideológico. Así pues hemos elegido un cuento de esta compilación, titulado *Ma warā’ al- ḥubb* (Más allá del amor) en el cual la protagonista rechaza categóricamente la idea de morir e intenta por todos los medios eternizarse en la vida:

لا أريد أن أموت

“No quiero morir³⁸⁶”

علمني الرسم كي لا أموت... كي أخلق لوحة استمر فيها أبدا...

“Enséñame a dibujar para que no muera... para que cree un cuadro en el cual siga viviendo para siempre³⁸⁷”

³⁸³Gādat Al-Sammān , *Al-Qabīla tasta’ywab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima). La periodista Rā’ida Naṣṣār interroga a Gādat Al-Sammān en verano de 1973, p.130.

³⁸⁴Šukrī Gālī, *Faḍḍ ḡākirat imra’a*, p. 147.

³⁸⁵Gādat Al-Sammān, *Al-Qabīla tasta’ywab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima). La periodista Amel Nadir interroga a Gādat Al-Sammān el 11/ 08/ 1975, p. 314.

³⁸⁶Gādat Al-Sammān, *Aynāka qadarī* (Tus ojos son mi destino), p. 32.

أبي قال ان علي أن أصنع خلودي بنفسي و أن لا أحد يصنع للآخرين خلودهم

“Mi padre me dijo que he de procurar mi eternidad por mí misma y que nadie procura a los demás su eternidad³⁸⁸”

La protagonista de la historia vio con sus propios ojos cómo había sido electrocutado un funcionario y esto le dió mucho pánico, su padre le comentó entonces:

الخوف و الخلود لا يتفقان. لن تنتصري على الموت ما دمت تخافينه.

“Temor y eternidad no se compadecen. No vencerás la muerte mientras sigas temiéndola³⁸⁹”

El temor persiste y la protagonista lo demuestra con la siguiente respuesta:

ما الذي يخيفك؟ لا شيء أكره أن يموت الناس أمامي، لأنهم يقتعونني بأبني ساموت فعلا.

“¿Qué te atemoriza? Nada, sólo que odio que se muera la gente delante de mí, porque me convence de que voy a morir yo también³⁹⁰”

Y cuando se opone la muerte a la eternidad, empieza la protagonista a establecer dialécticas y relaciones opuestas entre los términos siguientes: muerte/eternidad, temor/eternidad, vida/eternidad, para llegar a la conclusión de que la muerte cuando es inexistencia se opone perfectamente a eternidad. De esta manera es el ser humano quien se procura la inmortalidad cuando vive plenamente y disfruta de momentos agradables.

³⁸⁷ *Ibid*, p. 33.

³⁸⁸ *Ibid*, p.33.

³⁸⁹ *Ibid*, p.34.

³⁹⁰ *Ibid*, p.35.

الذين لم يعيشوا فعلا هم وحدهم الذين يخافون الموت... و هم الذين يفشلون في أن يصنعوا الخلود.

“Los que no han vivido realmente son los que temen la muerte..Esos son los que fracasan en construir la inmortalidad³⁹¹”.

Hemos elegido otro cuento de la compilación (No hay mar en Beirūt), titulado *Anyāb rayūl waḥīd* (Los colmillos de un hombre solo), considerado como el cuento más significativo, que gira en torno al símbolo de la muerte y remite a muchas connotaciones mitológicas. Es la historia de un intelectual existencialista, atormentado por la obsesión de morir en cuanto llegue la primavera y expresa su envidia y ansias de venganza contra los que disfrutaban de la vida. Uno de los primeros aspectos que destaca la autora en este cuento es el de la inmortalidad como opuesta a la muerte, pero una inmortalidad concebida como conservación de la memoria:

و يقرأ على قاعدة التمثال: أنا أوزيماندياس ملك الموت، أيها العظماء و الصعاليك، انظروا حولي ما بنيت، انظروا الى آثاري التي ستخلدني أبدا.

“Y lee al pie de la estatua: yo soy Osimandrias, el rey de la muerte, ¡oh, hombres importantes y vagabundos, dirigid una mirada a lo que he construido, mirad las huellas que me eternizarán para siempre!³⁹²”.

Otra de las preguntas es ¿qué ocurre tras la muerte? y lo resuelve como una especie de rebeldía contra la tumba. Pues el protagonista odia los cementerios y demuestra su afán de venganza. En este cuento también, se pregunta Gādat Al-Sammān sobre la muerte, encarnándose en el protagonista del cuento:

ترى ما الموت؟ أهو امرأة جميلة شعرها شلال من التفاح و الدم تفتح الباب بهدوء نسمة، فلا يراها سواه، و يخرج معها الى الشارع متأبطا ذراعها حتى اذا ضمتها الظلمة جرتة صامتا منوما الى المقبرة، و غرست أنيابها الحادة في صدره.

³⁹¹Ibid, p.37.

³⁹²Gādat Al-Sammān, *Lā baḥr fi beirūt* (No hay mar en Beirūt), p.42.

“¿Sabes qué es la muerte? ¿tal vez sea una hermosa mujer, cuyos cabellos estan hechos de manzanas y sangre, que abre con el sigilo de la brisa la puerta. Nadie más que él puede verla y sale con ella a la calle, cogido de su brazo hasta que la ocultan las sombras. Ella le arrastra en silencio y adormecido hacia el cementerio y, allí, hunde sus afilados colmillos en su pecho³⁹³”.

El primer instante de la muerte se ejemplifica en lo siguiente:

اذن هكذا يكون الموت... رحلة الى صحراء الحقيقة... الحقيقة الأولى هي الرمل و الريح.

“Así es la muerte...Un viaje al desierto de la realidad...la primera realidad son la arena y el viento³⁹⁴”.

Gādat Al-Sammān expresa también la rebeldía humana frente al destino de la muerte mediante la figura simbólica de Prometeo:

انها ميثة بروميثيوس الذي سرق النار المقدسة، نار المعرفة، فعاقبته الآلهة بأن صلبته عاريا على جبل و جعلت النسور تأكل أبدا من كبده الذي يتجدد كلما تمزق في أبدية عذاب عجيبة.

“Es la muerte de Prometeo, quien robó el fuego sagrado, el fuego del conocimiento, al que castigaron los dioses crucificándole desnudo sobre un monte, donde las águilas le roían eternamente el hígado que se renovaba a cada desgarró, en una tortura sorprendente y eterna³⁹⁵”.

Pero para nuestra autora el sentido profundo de la muerte es:

الموت الحقيقي هو أن أعرف الآخرين

³⁹³ *Ibid*, p. 56.

³⁹⁴ *Ibid*, p. 56.

³⁹⁵ *Ibid*, p. 61.

“La verdadera muerte consiste en conocer a los demás³⁹⁶”

Esa “verdadera muerte” posee, además, una gran fuerza misteriosa:

لا أحد يدري أية قوة سحرية يحمل... لا أحد يدري أي سر رهيب يطوي بين جناحيه، أي
عذاب أبدي يلازمه ما دام يدري و يعرف كل شيء.

“Nadie sabe cuál es la fuerza mágica que comporta...Nadie sabe cuál es el terrible secreto que oculta entre sus alas, cuál es el castigo eterno que le corresponde mientras siga conociéndolo y sabiéndolo todo³⁹⁷”.

En suma, la muerte goza de un amplio alcance a lo largo de este cuento, caracterizada por una vasta interpretación simbólica y mitológica al mismo tiempo.

8.2 EL ESBOZO ELEGÍACO

La Elegía, tan presente en la poesía preislámica (*Yāhili*) vuelve a conquistar a la poesía árabe contemporánea y concretamente a Fadwā Ṭuqān. La sólida cimentación de este viejo género literario hizo entonar a nuestra poetisa los más tristes lamentos y cantos de dolor tras el fallecimiento de sus dos hermanos *Ibrāhīm* y *Nimr*. Esta situación, tal y como la encontramos, por ejemplo en Al-Jansā, apodo con que se conoce a la famosa poetisa de la época preislámica Tumadir Bint Amr (c. 575-664). Una mujer muy valiente y cuya vida está llena de desgracias: sus hermanos Mu‘āwiya y Ṣajr fueron asesinados en batalla; ella llora constantemente su muerte y reacciona con versos llenos de sentimiento y dolor, tal como éstos:

RECUERDO Y CONDOLENCIA

siempre que sale el sol, recuerdo a Sajr;
le recuerdo también cuando se pone.
Si no fuera por esos muchos que a mi lado
lloran a sus hermanos,

³⁹⁶*Ibid*, p. 61.

³⁹⁷*Ibid*, p. 62.

Para Fadwā Ṭuqān, la presentación de sus dos poemas, que expondremos seguidamente, en la forma que se hace, responde a su sensación específica y singular de desgarró. Al mismo tiempo, entona el definitivo adiós a dos pilares acuñadores de la patria y del patriotismo palestinos. Aquí tenemos el testimonio de algunos versos muy significativos:

حلم الذكرى

رأهـج شقـي قـي ابرهـم

أخي، يا أحب نداء يرف
على شفـتي مثقلا بالحنان

أحس وجودك أو من أنك
تسمع صوتي هنا و تراني

و كم طائف منك طاف بروحي
إذا ما الكرى لفني و احتواني

و ذراك تعمر أقطار نفسي
و تملأ قلبي بفيض غمير

أخي! و هتفت بها و اندفعت
اليك بكل حناني و حبي

أخي! غير أنك رحـت تصوب
عينيك نحو المدى المشرب

و كنت حزينا و كانت على
جبينك مسحة غم و كرب

³⁹⁸Pedro Martínez Montávez, *15 siglos de poesía árabe*, p. 76.

و أرسلت عيني حيث رنوت
و قد دب ثقل خفي بقلبي

وأبصرت أشلاء قومي هنا
و هناك على الطرق السابلة

عيون مفاة بعثرت
على الأرض حباتها السائلة

و أيد مقطعة و وجوه
غزا التراب ألوانها الحائلة

و كان هناك وراء الدخان
قطيع تشتت في كل بيد

قطيع وديع... بقية قومي
فهذا شريد و هذا طريد

و أرجعت نحوك طرفا ثقيلًا
و في شفتي سؤال كئيب:

أخي أرايت القضية كيف
انتتهت، أرايت المصير الرهيب

أتذكر اذ أنت ترسل شعرك
يطوي الحمى عاصفا من لهيب

تحذرهم من هوان المأل
كأنك تقرأ لوح الغيوب

و لكن طيفك كان يغيب
وراء المدى صامتاً لا يجيب

و جرحك يقطر أزكى دماء
همت في حواشي غمام خضيب

و راحت تعانق جرح الحمى
حمانا المسمر فوق الصليب

EL SUEÑO DEL RECUERDO

(Al alma de mi hermano Ibrahim)

¡"Hermano"! , el más amado de los nombres que revolotea
sobre mis labios cargado de ternura.

Siento tu presencia, creo que
oyes mi voz aquí y me ves.

Cuántos espectros tuyos rondan mi alma,
cada vez que el sueño me envuelve y me posee

tu recuerdo llena todo mi ser
y desborda mi corazón en un torrente

¡Hermano mío! te llamo a gritos y me lanzo
hacia tí con todo mi cariño y todo mi amor.

¡Hermano mío! Pero tú dirigías
tu mirada hacia un límite

Tú estabas triste y te marcaba

la frente una nube de pena y dolor

yo lancé mis ojos donde mirabas
y un pesar oculto se difundió por mi corazón

y ví los despojos de mi pueblo aquí y allá
por los caminos hollados.

Ojos reventados, con las pupilas
fluyendo sobre el suelo.

Manos cortadas y caras
a las que la tierra ha arrebatado su color

Allá, tras el humo,
había un rebaño desmembrado en cada desierto.

Un rebaño en desbandada...el resto de mi pueblo;
uno fugitivo, otro desterrado.

Volví hacia tí con los miembros pesándome
y en los labios una pregunta triste:

“¡ Hermano mío! ¿ has visto cómo acabó todo,
has visto este destino terrible?

¿Recuerdas cómo echabas tus versos
envueltos en un ardor llameante

Los avisabas de la vergüenza del resultado
como si leyeras en la tabla de lo oculto”?

pero tu espectro se ausentaba
tras el límite, silencioso, sin contestar

y tu herida gotea la más honrada sangre
que enrojece las murallas

y va a abrazarse con la herida caliente;
nuestro ardor clavado en la cruz³⁹⁹

En otro poema elegíaco, Fadwā dice lo siguiente:

مرثة الی نمر

و ارتجفت مثلوجة أصابعي على
وريقة البريد
هم يكذبون
هم يكذبون
بل أنت تحلمين، تحلمين
استيقظي، حلم ثقيل لا يطاق
و حدقت عينا في الأشياء
و امتدت يدي
تلامس الخوان و الكتاب و الأوراق
استيقظي، حلم ثقيل لا يطاق
و حدقت عينا في وريقة البريد
من جديد
و أطبقت مثلوجة أصابعي على
وريقة البريد
يا نمر، لا يا نمر، لا يا نمر

يا نمر، يا حبيب اختك الكسيرة الجناح
يا نمر يا جرحا جديدا غار في
قلبي المغشى بالجراح

³⁹⁹Fadwā Ṭuqān, - *Way'adtuhā* (La encontré), p.166..

أهكذا بلا وداع يا حبيبنا و يا
أميرنا الجميل
لا قبله على طراوة الخدين و الجبين
لا نظرة أخيرة نحملها زادا لنا
في وحشة الفراق
يا نمر، يا حبيبنا و يا أميرنا لو أنه
فراق أعوام حملنا ثقله
لكنه فراق عمر
لكنه فراق عمر

و همت في الدروب
غريبة في بلد غريب
أحمل ثكلا لا تطيقه الجبال
أواه يا جنون هذه الحياة و الأقدار
بغير حكمة يموت
بغير حكمة يموت
يا موت يا غشوم، يا غدار
تخطفهم أحبتي و اخوتي
أحبتني و اخوتي زهر الرياض
لؤلؤ المحار
أحبتني و اخوتي الشموس و الأقمار
تخطفهم في عز عنفوانهم
في روعة انطلاقهم الى القمم
يا موت يا مجنون يا أعمى العيون

يا أصم
يا قاصما ظهري الضعيف لي لديك
ألف ثأر، ألف ثأر
و أنت يا من قيل عنه انه هناك
حان لطيف بالعباد

حان لطيف بالعباد؟ أين أنت؟
لا أراك
دعني أراك كي أقول انه هناك

حزينة أنا، حزينة تفجري
يا نبعة الدموع
يا فرج المكروب يا سخية العطاء
تفجري من كهفك السحيق، كهف الحزن
و الظلام و الأسى الوجيع
يا نبعة بملح مائها
قد جبلت أرض الشجا و الموت و الشقاء

الى أمي
يا أم عائد اليك ابنك الحبيب
تزفه عرائس البحار في طراوة الصباح
تزفه مشغوفة بكنزها الثمين
لؤلؤة ما ضم قلب البحر يوما
مثلها بين اللال
لؤلؤة تعز في الرجال
اعطيتها يوما بلادي، كم و كم
أعطيت يا أمي بلادي من لال
أراك من هناك تفتحين
للعائد الحبيب صدرك الرحيب
أرى محياك الضحوك مشرقا
ببهجة اللقاء
و فرحة الحبيب بالحبيب
فلتنعمي أما الدموع و الجراح
و جهشة النديب:
وافجيعتاه!

ELEGÍA A NIMR

Temblaron helados mis dedos sobre
la tarjeta
mienten
mienten
Sueñas, estás soñando
Despierta, es una pesadilla insoportable
Mis ojos se fijaron en las cosas
y se extendió mi mano
para tocar la mesa, el libro, las cuartillas
Despierta, es una pesadilla insoportable
Mis ojos se fijaron nuevamente
en la tarjeta
y mis dedos helados se cerraron
sobre la tarjeta
¡Ay Nimr, Nimr, Nimr!

¡Ay Nimr, amado de tu hermana de alas rotas!
¡Ay Nimr, nueva herida que se hunde
en mi corazón cubierto ya de heridas!
Así, sin un adiós, querido nuestro,
príncipe nuestro hermoso
ni un beso en el frescor de las mejillas y la frente
ni una última mirada que llevarnos de más
en la soledad de la separación

¡Ay Nimr, amado nuestro y príncipe, si fuese
una separación sólo de años, eso soportaríamos!
Pero es toda la vida...
Pero es toda la vida...

Vagué por los caminos
extraña en tierra extraña

llorando un luto más alto de los montes
¡Ah locura de esta vida y el destino!
El muere sin razón
El muere sin razón
¡Muerte tirana y falsa
que robas a mis seres queridos, a mis hermanos,
las flores del arriate, las perlas de los mares!
Mis amados y hermanos, los soles y las lunas
te los llevas en plena juventud
en su despegue espléndido a las cimas
Muerte loca, ah muerte de ojos ciegos,
muerte sorda
que me asestas mortal golpe en la débil espalda. Para tí tengo
mil y mil veces mil venganzas.

Tú eres de quien se comentaba que tenías
una alegre taberna bien servida.
¿Una alegre taberna bien servida? ¿dónde estás?
No te veo
Déjame que te vea y diga que ahí estás.
Triste estoy. ¡ Triste estalla,
ah manantial de lágrimas,
alba de afligido dadivosa!
¡Estalla desde esa abismal triste caverna
de tenebrosa y dolorida pena
Ah manantial! Con la sal de tu agua
tomó forma la tierra de la pena, la muerte y el dolor.
A mi madre:

¡Oh madre, vuelve a tu hijo amado
y con él se desposan las ninfas
en la fresca mañana;
enamorada, con su caro tesoro, se desposa con él
una perla como jamás contuviera
el corazón del mar!

Perla que es un orgullo de los hombres
 y un día regalaste a mi país, ¡ cuántas y cuántas
 perlas diste a mi país!
 Te veo desde allá abrir
 tu ancho regazo al amado que vuelve
 Veo tu rostro sonriente brillar
 resplandeciente del encuentro
 y la alegría del amado y el amado
 ¡Alégrate. Las lágrimas y heridas
 nuestras son; deja para nosotros las lágrimas y heridas,
 el llanto funeral
 y sus penas!⁴⁰⁰

En la misma línea están las composiciones dedicadas por Nāzik Al-Malā'ika a su madre, composiciones elegíacas a una mujer que no suelen ocurrir en la poesía árabe, porque casi siempre iban dirigidas a un varón, hermano o amado.

Hay que señalar también que el nombre de *Martīyya* (Elegía) aparece a menudo en los poemas de Nāzik; a ejemplo de *Martīyya li-l-insān* (Elegía al hombre) en su diwān *Ma'sāt al Ḥayāt* (Drama de la vida), *Martīyyat garīq* (Elegía de un ahogado) en su diwan *'Ašiqat al-layl* (Enamorada de la noche), *Martīyyat yawm tāfih* (Elegía de un día insignificante) de su dīwān *Šazāyā wa ramād* (Astillas y cenizas)...etc

En las elegías dedicadas a su madre, la autora lo justifica en el prólogo: “quizás, la poesía, para el hombre feliz, sea exclusivamente un lujo mental, por el contrario, para el hombre triste, es un camino de vida. Los tres poemas siguientes fueron un intento de consuelo donde me refugié tras la muerte de mi madre, en circunstancias bien tristes, en las que experimenté un especial sufrimiento ; no encontraré otra salida para mi dolor que amarlo y cantarlo⁴⁰¹”.

ثلاث مرات لأمي

أغني قلحزن

⁴⁰⁰Fadwā Ṭuqān, *Amama al-bāb al-muglaq* (Ante la puerta cerrada), pp 420-421-422-423-424-425. Traducción del original por Pedro Martínez Montávez con colaboración de Carmen Ruiz y Rosa Isabel Martínez Lillo en *15 siglos de poesía árabe* (Poesía árabe actual), Ediciones Litoral, Madrid, 1988, pp 395-396.

أفسحوا الدرب له، للقادم الصافي الشعور،
للغلام المرهف السابح في بحر أريح،
ذي الجبين الأبيض السارق أسرار الثلوج
انه جاء الينا عابرا خصب المرور
انه أهدأ من ماء الغدير
فاحذروا أن تجرحوه بالضجيج

انه ذاك الغلام الدائم الحزن الخزول
ساكن الأمسية العرقى بأحزان خفية
و الزوايا الغيبيات السكون الشقية
أبدا يجرحه النوح و يضنيه العويل
فليكن من صمتنا ظل ظليل
يتلقاد و أحضان خفية

و هو يحيا في الدموع الخرس في بعض العيون
و له كوخ خفي يشيد في عمق سحيق
ضائع يعرفه الباكون في صمت عميق
و سدى يبحث عنه الألم الخشن الرنين
انه يقتات أسرار الكون
و أسى مختبئا خلف العروق

نحن هيأنا له حبا و تقديسا و نجوى
و تهيأنا للقياه عيونا و شفاها
و سنلقاه مصلين كما نقلى الها
و سنهديه انفجار الأدمع العذبة سلوى
و سنحبوه أسى أقوى و أقوى
و سنعطيه عيونا و جباها

⁴⁰¹Nāzīk Al-Malā'ika, *Qarārat al Mawṣya* (El fondo de la ola), prólogo del poema *Talat marāṭin li umī* (Tres elegías a mi madre), p. 309. Traducción de Aurora Cano Ledema en *Nāzīk Al-Malā'ika, poetisa iraquí contemporánea*, p. 52.

انه أجمل من أفراننا، من كل حب
انه زنبقة ألقى بها الموت علينا
لم تزل دافئة ترعش في شوق يدينا
و سنعطيتها مكانا عطرا في كل قلب
و شذى حزن عميق القعر خصب
انه منا... و قد عاد الينا

مقدم ال حزن

أفسحوا الدرب، انه جاء خجلان
رفيق الخطى كئيب الجبين
الغلام الحساس ذو الأعين الغرقى
بتاريخ ألف سر حزين
انه مطعم العيون العميقات
و ينبوع كل دمع سخين
و لقد جاءنا تبلل عينيه
الدموع الخرساء عبر السنين

انه حزننا الصبي لقيناه
على غير موعد و انتظار
لم يزل هادئا خجولا كما كان
و ما زال غامق الأسرار
جاءنا دافئا أرق من الدمع
و أحلى من رعشة الأوتار
ففرشنا له طريقا من اللهفة
و الحب و الدموع الغزار

و أخذناه في خشوع الى أعماق

أفراحنا و قعر رؤانا
و منحناه كل ما جمع الحب
من اللون و الشذى لصبانا
و رصفنا له هوانا و ما أبقى
لنا الموت و الأسى من منانا
و غسلنا جبينه بدموع
صامتات عطشى تذوب حنانا

انه خيطنا الأخير الى السروة
فيه من أمسنا ألف شئ
لم يزل هامسا لنا انها ماتت
على مسمع الشذى و الضوء
ان فيه من وجهها و أمانيتها
و أشواقها بقية دفى
و هو احساسها يعود إلينا
مرعشا من كياننا كل جزء

انه كل ما تبقى لنا من
وجه ضحكاتنا و رجع الأغاني
ان فيه نهاية الطرف الثاني
لما هدم الردى من أمان
فوهبنا له صلاة من الأدمع
خجلى مهموسة الألحان
و منحناه مسكنا في مآقينا
و حبا أقوى من النسيان

الزرة السوداء

كنزنا الغالي تركناه هنا
لحظات ثم أسرنا اليه
و التمسناه وراء المنحنى

و على التل فلم نعثر عليه

و سألنا عنه في الغابة ربوة

فأجابت أنها قد نسيته

و همسنا باسمه في سمع سرورة

فتناست في الدجى ما سمعته

غير أن الفجر حي في ابتسام

و أرانا في مكان الكنز زهرة

نبتت سوداء فب لون الظلام

و سقاه دمعنا لينا و نضرة

كلما مرت بها ريح الصباح

بعثت في الجو موسيقى خفية

و أنينا خافتا ملء الرياح

كمنت فيه دموع البشرية

انها زهرتنا الوسنى الحزينة

أمسنا في لونها ما زال لدنا

فمنحناه مآقينا السخينة

و حملناها مع الذكرى و عدنا

TRES ELEGÍAS A MI MADRE

I- Canción de tristeza

Abrid paso al que se acerca con
sentimiento puro y sensible
al delicado joven de blanca frente que nadando
en un mar de fragancia robó los secretos de las nieves
y vino hasta nosotros efímeramente con fecundo paso.

Es más sereno que el agua del estanque.
Guardaos de herirle con la algarabía.

Es aquel joven tímido de eterna tristeza
habitante de las tardes sofocadas en tristezas misteriosas,
en rincones de sombrío silencio, de crepúsculo
eternamente herido por lamentos y zaherido por gemidos,
que le cubra la sombra de nuestro silencio,
acogiéndole junto al seno de misterio.

Vive en las lágrimas mudas de algunos ojos
tiene una choza oculta, construida en una
hondonada profunda.
Está perdido, le conocen los que lloran en hondo silencio,
en vano le busca el huracán y estridente dolor.
Se alimenta de los secretos del silencio
y de la tristeza que se oculta tras las venas.

En secreto le damos amor y lo santificamos
y preparamos ojos y labios para encontrarle
y, así como se encuentra a un Dios,
nosotros lo encontraremos al rezar
y le ofreceremos la eclosión de dulces lágrimas de consuelo
le daremos una tristeza cada vez más intensa
le daremos ojos y frente.

Es más bello que nuestras alegrías y que todo amor.
Es un lirio que nos arrojó la muerte
y que, aún palpitante, se estremece en el ansia
de nuestras manos.
Le daremos un hogar perfumado en cada corazón.
El aroma de la fértil y profunda tristeza
es nuestro...y a nosotros ha vuelto.

(15-VIII- 1953)

II - Preludio de tristeza

Abridle paso, él vino avergonzado,
con pasos leves, la frente desilusionada,
es un muchacho sensible, de ojos inmersos
en la historia de mil secretos tristes.
Es el sustento de los ojos profundos
y hace brotar todas las lágrimas ardientes.
Nos acaba de llegar con los ojos húmedos
de silenciosas lágrimas de años y años.
Es nuestra tristeza juvenil la que encontramos
sin cita ni espera.
Aún está tranquilo, avergonzado, como antes.
Aún conserva el color oscuro de los secretos.
Nos llegó cálidamente, más delicado que las lágrimas,
más grato que el vibrar de las cuerdas.
Le abrimos un camino de suspiros,
amor y lágrimas copiosas.

Le transportamos, humildemente a nuestras alegrías
más hondas, a lo más profundo de nuestras visiones.
Le dimos todo el calor y el aroma
de nuestra juventud que el amor reunió.
Le forjamos un camino con nuestra pasión y los deseos
que la muerte y la tristeza no dejaron.
Lavamos su frente con lágrimas sedientas
y silenciosas que se funden tiernamente

Es nuestro último hilo en el ciprés,
donde hay mil cosas de nuestro ayer.
Todavía nos musita “ella murió”
al oído del aroma y de la luz.
En él hay restos del calor de su rostro,
de sus deseos y de sus pasiones.

El es su sensibilidad que vuelve hacia nosotros
estremeciendo cada parte de nuestra existencia.

El es todo cuanto queda de la forma de
nuestras risas, del retorno de las canciones.

En él está el final de la segunda frontera,
para los deseos que destruyó la muerte.

Le dedicamos una tímida oración de lágrimas,
de melodías musitadas.

Le proporcionamos una morada en nuestros ojos
y un amor más fuerte que el olvido.

(17-VIII- 1953)

III- La flor negra

Aquí, durante unos instantes, abandonamos nuestro
preciado tesoro, luego tratamos de volver
rápidamente a él,
lo buscamos tras los recodos, sobre la colina,
pero no lo encontramos.

Diez mil veces preguntamos por él al bosque,
nos respondió que ya lo había olvidado.
Musitamos su nombre al oído del ciprés
y él fingió olvidar lo que había oído en la bruma.

Pero la aurora que saludaba sonriendo
nos hizo ver que el lugar del tesoro una flor
que brotaba negra en el color de las sombras.
Nuestras lágrimas la regaron con suavidad y fragancia.

Cuando pasa por ella el viento de la mañana

alza en el aire una música misteriosa
y un gemido apagado lleno de vientos
en los que se escondieron las lágrimas de la humanidad.

Ella es nuestra triste y somnolienta flor.
En su color aún está nuestro reciente ayer.
La ofrecimos nuestras ardientes pupilas.
Regresamos llevándola en los recuerdos⁴⁰².

(21-VIII- 1953)

8.3 EL PATRIOTISMO

La expresión de los sentimientos patrióticos aparece con frecuencia ligada al tema de la muerte, como, por otra parte, parece normal cuando los poetas se enfrentan a los dolorosos acontecimientos de las repetidas guerras en Palestina. Este es el caso de Fadwā Ṭuqān en los poemas que siguen:

للمات من ضفة الخربية

مدينتي الحزنة

يوم رأينا الموت و الخيانة
تراجع المد
و أغلقت نوافذ السماء
و أمسكت أنفاسها المدينة
يوم اندحار الموج، يوم أسلمت
بشاعة القيعان للضياء وجهها

⁴⁰²Nāzik Al-Malā'ika, *Qarārat al Maw'ya* (El fondo de la ola), pp 311-312-313-314 -315-316-317-318-319-320.
Traducción Aurora Cano Ledesma en *Nāzik Al-Malā'ika , poetisa iraquí contemporánea*, pp. 52-53-54-55.

ترمد الرجاء
و اختنقت بغصة البلاء
مدينتي الحزينة

اختفت الأطفال و الأغاني
لا ظل، لا صدى
و الحزن في مدينتي يذب عاريا
مخضب الخطى
و الصمت في مدينتي،
الصمت كالجبال رابض،

كالليل غامض، الصمت فاجع
محمل بوطاة الموت و بالهزيمة
أواه يا مدينتي الصامتة الحزينة
أهكذا في موسم القطاف
تحترق الغلال و الثمار؟
أواه يا نهاية المطاف!

خمس أغان في الهائ ي ي ن

كفان يأظل بحضنه ا

كفاني أموت على أرضها
و أدفن فيها
و تحت ثراها أدوب و أفنى
و أبعث عشبا على أرضها
و أبعث زهره
تعيث بها كف طفل نمته بلادي

عاشق موت ه

تخطفني الرؤيا مع ابتسامة الصباح
أراه طائري يطير
يهجرني قبل الأوان
يفلت من يدي في
دوامة الرياح
يدافع الرياح ثم يهوي
من مشارف الكفاح

و تفتح الصخور ساعديها
جدولي حرير
تلقف طائري الذي يطير
يهجرني قبل الأوان
و تسترد ابنها الأوطان، تسترده
لقبها الحي العتيق

يا شجر المرجان عرشت غصونه
على جوانب الطريق
أعشق موتي في موسم الفداء و العطاء
أعشق موتي تحت ظلك المضرج الغريق

PALABRAS A MI PATRIA

Mi ciudad está triste

El día que conocimos la muerte y la traición,
se hizo atrás la marea.
Las ventanas del cielo se cerraron,
y la ciudad contuvo sus alientos.
El día del repliegue de las olas; el día
en que la pasión abominable se destapará el rostro,
se redujo a cenizas la esperanza,
y mi triste ciudad se asfixió
al tragarse la pena.

Sin ecos y sin rastros,
los niños, las canciones, se perdieron.
Desnuda, con los pies ensangrentados,
la tristeza se arrastra en mi ciudad;
el silencio domina mi ciudad,
un silencio plantado como monte,
oscuro como noche;
un terrible silencio, que transporta
el peso de la muerte y la derrota
¡Ay, mi triste ciudad enmucida!

¿Pueden así quemarse los frutos y las mieses,
en tiempo de cosecha?

¡Doloroso final del recorrido!⁴⁰³

CANCIONCILLAS PARA LOS COMANDOS

Me basta con seguir en su regazo
Me basta con morir encima de ella,
con enterrarme en ella;
bajo su tierra fértil disolverme, acabar,
y brotar hecha yerba de su suelo;
hecha flor, con la que juegue
la mano de algún niño crecido en mi país.
Me basta con seguir en el regazo de mi tierra:
polvo, azahar y yerba⁴⁰⁴.

ENAMORADO DE SU MUERTE

Se me llevan los sueños al sonreír la aurora.
Veo volar a mi pájaro,
dejarme antes de tiempo;
irseme de la mano en el remolino de los vientos,
tender las alas en su último estertor,
empujar a los vientos,
y caer desde los miradores de la aurora.

Y las rocas, abriéndole sus brazos como arroyos de seda,
recogen a mi pájaro
que abandonóme antes de tiempo,
y las patrias recobran a su hijo.
Para su viejo corazón, aún vivo,
lo recobran.

⁴⁰³Fadwā Ṭuqān, *Al-Layl wa-l- fursān* (La noche y los caballeros), p 553. Traducción de Pedro Martínez Montávez en *Aspectos de la actual literatura femenina árabe*, p. 98.

⁴⁰⁴Fadwā Ṭuqān, *Al-Layl wa-l- fursān* (La noche y los caballeros), p 553. Traducción de Pedro Martínez Montávez en *Aspectos de la actual literatura femenina árabe*, p. 105.

¡Oh, coral con las ramas extendidas
a ambos lados del camino!
Estoy enamorado de mi muerte
al tiempo de mi entrega redentora.
Estoy enamorado de mi muerte
bajo tu roja sombra sumergida⁴⁰⁵.

8.4 LAS GUERRAS

La guerra, considerada como uno de los principios vertebradores fundamentales de nuestra investigación, abre un compás muy amplio al simbolismo de la muerte en la literatura de nuestras autoras. En este sentido, Evelyne ‘Accād nos revela que “la novela árabe de la guerra vino a añadir una dimensión original a un conjunto literario ya impresionante y fascinante por su cantidad y su calidad. La guerra crea tal desesperación que la escritura se convierte en una necesidad; es una evasión, una catarsis. Favorece la curación de las heridas. Ofrece una alternativa a los combates y a la destrucción. Se podría convertir en una forma de lucha no violenta y activa. La guerra contribuyó al crecimiento apreciable de la producción literaria; se puede evaluar al examinar la bibliografía - sin hablar de todos los trabajos no publicados. Los temas y las formas de la literatura árabe han evolucionado y madurado. Vivir en un Próximo-Oriente desgarrado por cuestiones intensas, urgentes, horribles y la necesidad de expresarlas ha creado nuevas formas⁴⁰⁶”.

Dentro de la abrasadora realidad socio-política de su tierra, a Fadwā Ṭuqān no le quedó más remedio que dar un urgente y directo mensaje personal en carne viva y agudizar la tensión de esos momentos históricos con una poesía cargada con muchas dolencias; a ejemplo de estos versos:

⁴⁰⁵Fadwā Ṭuqān, *Al-Layl wa-l- fursān* (La noche y los caballeros), pp 551-552. Traducción de Pedro Martínez Montávez en *Aspectos de la actual literatura femenina árabe*, pp 105-106.

⁴⁰⁶Evelyne ‘Accād, *Des femmes, des hommes et la guerre* (Mujeres, hombres y la guerra), Côté-femmes éditions, París, 1993, p.22.

بعد كارتة

يا وطني، ما لك يخني على
جرحك؛ ما أعمق أغواره
هم الأنايون .. قد أغلقوا
لا روح يستنهض من عزمهم
أحنوا رقاب الذل، يا ضعفهم
روحك معنى الموت، معنى العدم
كم يتنزي تحت ناب الألم
قلوبهم دون البلاء الملم
لا نخوة تحفزهم، لا همم!
و استسلموا للقادر المحتكم

ستنجلي الغمرة يا موطني
و الأمل الظامئ مهما ذوى
لكن الثأر غدا هبة
فالضربة الصماء قد ألهبت
لن يقعد الأحرار عن ثأرهم
و يمسح الفجر غواشي الظلم
لسوف يروى بلهيب و دم
جارفة الهول، عصوفا عمم
في كل حر جذوة تضطرم
و في دم الأحرار تغلي النقم!

TRAS EL DESASTRE

Oh patria, qué te pasa que muerte y desesperación
arrasan tu espíritu.

Esa herida tuya tan honda
se desangra bajo los colmillos del dolor.

Los egoístas... han cerrado su corazón,
despreocupadamente.

Ningún espíritu hace
despertar su voluntad,
ni el orgullo los estimula.

Inclinaron sus cuellos a la sumisión, ¡oh. Qué débiles
se han rendido ante los poderosos.

Desaparecerá la dificultad patria mía,
y la aurora borraré las desgracias de la opresión,
la esperanza sedienta que se vuelve marchita

se regará con fuego y sangre.

La venganza de mañana será una ráfaga

impetuosa en su espanto; una tempestad total.

A cada golpe de su pedernal, saltarán chispas de los hombres libres.

Los hombres libres no dejarán en su venganza

Pues en su sangre hierve⁴⁰⁷.

Por su parte, Nāzik Al-Malā'ika, llega incluso a inspirarse en la Segunda Guerra Mundial y nos describe detenidamente el cortejo de desastres humanos y materiales que arrastró esta guerra y lo que supuso para todo el planeta. A este propósito hemos seleccionado algunos versos muy significativos de este largo poema:

الرحمى العالمى قتلانى ة

انظري، هل ترين غير بقايا
ذلك العالم الجميل الخصب
هل تبقى منه سوى دمن جد
باء في قبضة الدمار الرهيب
يا قصورا بالأمس كانت هنا
يضحك من حولها ندى و اخضرار
أصبحت مسكن الخراب و جفت
في حماها العطور و الأزهار
في سفوح الجبال، تحت ذرى
الأشجار خلف الضياء و الظلماء
ليس غير الموتى عظاما و أشلاء
و غير اكتابة و بكاء
يا نشيد السلام يا ساكنا في
قعر أحلامنا وراء منا
رف فوق الدنيا الحزينة و ابعث

لحن حب في تيهنا و دجانا
كل عينين تنظران الى الأفق
بعيدا عن كل ما في الحياة
آه يا رب، آه لو فهم الأحياء
ماذا في أعين الأموات
هكذا شاءت المقادير للعالم
اثم و نقمة حروب
و هي النفس تحمل الشر و البغضاء
ماذا يفيدها التهذيب؟
و أغاني السلام كم قد وهبناها
قلوبا و ألسنا و شفاهها
فطواها الفضاء و ابتلع النسيان
ألحانها و ضاع صداها
فيم هذا الصراع؟ فيم الدماء الحمر
تجري على الثرى العطشان
و الشباب البريء في زهرة العمر
لماذا يلقي الى النيران
و غدا رحلة فهل يدفع المجهول،

نحو السكون و النسيان
و غدا رحلة فهل يدفع الأموات
بالمال و حشة الأكفان؟
انه الموت ذلك الواهب العادل
ملقي الهمود في كل قبر
و مريق الفناء في كل خد
و ذراع و كل نحر و صدر

⁴⁰⁷Fadwā Ṭuqān, *Waḥdī ma ' a al-ayyām* (Sola con los días), pp. 137-138-139.

LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

¡Mira!, ¿ves algo más que ruinas de
aquel bello mundo fértil?
¿Queda de él algo más que estiércol seco
en ese puñado terrible de despojos?

Castillos que ayer estaban aquí, en torno
a que reían la frescura y el verdor.
No son sino morada de la devastación
en su ardor se marchitaron flores y aromas.

Al pie de los montes, bajo la simiente
de los árboles, tras la luz y la oscuridad
sólo quedan muertos convertidos en huesos
y restos y penas y llantos.

¡Oh, canto de la paz, tú que vives en el fondo
de nuestros sueños, detrás de nuestros deseos,
aletea sobre este mundo triste y envía una melodía
de amor a nuestros laberintos y a nuestras tinieblas.

Mis ojos miran hacia el horizonte,
lejos de todo lo que hay en la vida.
¡Oh Dios!, ¡ si entendieran los vivos
lo que hay en los ojos de los muertos.

Así hizo el destino al mundo:
todo crímenes, degracias y guerras.
Y es el alma que lleva la maldad y el odio
¿de qué le sirve corregirle?

Y las canciones de paz, cuánto las hemos entregado
nuestros corazones, nuestras lenguas y nuestros labios.

Pues, las ocultó el espacio y tragó
el olvido sus melodías y se perdió su eco.

¿Para qué esta lucha? ¿ para qué esta sangre
que se derrama en la sementera sedienta?
y la juventud inocente en la flor de edad,
¿por qué se arroja al fuego?

Y mañana un viaje al horizonte
desconocido, hacia la quietud y el olvido.
Mañana un viaje, ¿podrán los muertos pagar
con dinero el estupor de las mortajas?

La muerte es la que restituye con justicia
la que instala la calma en cada tumba
y otorga la desaparición a cada mejilla,
brazo, garganta y pecho⁴⁰⁸.

Por su parte, Gādat Al-Sammān, también se inspiró en el tema de la guerra en dos de sus novelas; *Beirut 75*, que escribió cuando estalló la guerra civil libanesa en ese mismo año, o *Kawābis Beirūt* (Pesadillas de Beirut) es la que interesa más a nuestra investigación. Gādat Al-Sammān la escribió en 1976. Es un registro vivo de los acontecimientos vividos durante esta trágica guerra, por ello, cada pesadilla una relación íntima con el símbolo de la muerte. Desde esta perspectiva, Šākir Al-Nābulī opina que “la guerra libanesa no es una lucha entre cristiano y musulmán, entre chií y sunní, entre una taifa y otra, sino que es una guerra entre árabes o sea entre organizaciones árabes que eligieron al Líbano como escenario para su sangrienta disputa⁴⁰⁹”.

Pesadillas de Beirūt se considera como uno de los documentos literarios más importantes acerca de la más larga guerra civil habida en la historia del mundo árabe, guerra que duró más de quince años. La autora reflexiona acerca de la muerte, bajo los bombardeos, oponiendo su sin sentido a una posible razón:

⁴⁰⁸Nāzik Al-Malā'ika, *Ma's āt al-ḥayāt wa ugnīyya li-l insān* (Drama de la vida y una canción para el hombre), pp 377- 378 - 379- 382- 383- 386- 387.

حيث أن الموت بلا جدوى يجعل الانسان ضحية غبية لا أكثر. و الانسان اللذي يموت
صدفة يصبح قتيلا أو قاتلا كأي خروف و ليس كأي شهيد.

“Así la muerte sin sentido convierte al hombre en una víctima inútil nada más.
El hombre que muere por azar se convierte también en víctima o asesino, como
el cordero y no como un mártir⁴¹⁰”.

Así nuestra escritora vive intensamente cada pesadilla y siente con atrocidad los
acontecimientos de la guerra y sus consecuencias, como lo enfoca claramente en su pesadilla n°
63:

نعم يألف الانسان صوت الرصاص بمرور الزمن، و يصبح قادرا على النوم رغم طلقاته.
و لكن الألفة مع الرصاص تشبه ألفة المريض مع سرطانهِ. انه ليل الكوابيس.

“Sí, se acostumbra el hombre al sonido de las balas con el paso del tiempo, y es
capaz de dormir a pesar de los disparos. Pero la familiaridad con las balas se
parece a la familiaridad del enfermo con su cáncer. Es la noche de las
pesadillas⁴¹¹”.

ان الحرب أصبحت هي بوابة الموت الوحيدة. فلكثرة حوادث القتل و الموت أيام الحرب،
لم يعد بوسع أحد أن يصدق ان أحدا يموت ميتة طبيعية.

“La guerra se ha convertido en la antesala de la muerte, son tantas y tan
frecuentes las matanzas y las muertes en tiempo de guerra, que se pierde la
capacidad de creer que se podrá morir de muerte natural⁴¹²”.

⁴⁰⁹ Šākir Al-Nābulī, *Faḍḍ ḍākirat imra'a* (Romper la memoria de una mujer), Al mu'assassa al 'arabiya li-l dirāsāt wa-l-našr, Ammān, 1990, p. 200.

⁴¹⁰ Gādat Al-Sammān, *Kawābīs Beirūt* (Pesadillas de Beirūt), Manšurāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1987, p.157.

⁴¹¹ *Ibid*, p. 90.

⁴¹² *Ibid*, p. 274.

8.5 LA CONDICIÓN FEMENINA

Otro elemento de la panorámica de la muerte en nuestras autoras, nos lleva a tratar con suma atención el tema de la condición de la mujer en relación con el misterio de la existencia humana, particularmente en Nawāl Al-Sa ‘dāwī.

Cabe recordar otra vez más que el tema femenino es la característica dominante que expresa la problemática ideológica de nuestra escritora y es lo que la distingue de las estructuras globalizantes de otras autoras.

Por ello hemos entresacado un interesante testimonio que hizo una mujer acerca de la muerte en Mujer en punto cero o sea el desafío y el recelo que siente hacia la vida:

كل الناس تموت يا فردوس، و أنا سأموت و أنت ستموتين، و لكن المهم أن تعرفي كيف تعيشين قلت: و كيف أعيش؟ الحياة قاسية. قالت: كوني أقسى يا فردوس. الحياة قاسية و لا يعيش الا من هو أقسى منها. و قلت: و لكنك لست قاسية، فكيف تعيشين يا شريفة؟ و قالت: أنا قاسية شديدة القسوة قلت و لكنك رقيقة ناعمة قالت بشرتي ناعمة لكن قلبي قاس و لدغتي قاتلة قلت: كالحية قالت: نعم كالحية، و الحية و الحياة شيء واحد يا فردوس. اذا عرفت الحية أنك لست حية مثلها قرصتك و اذا عرفت الحياة أنك لا تلدغين لدغتك

“Todo el mundo tiene que morir, Firdaus. Yo moriré y tú también. Lo importante es saber vivir hasta que llegue ese momento.

-¿Vivir?, ¿cómo?, ¿es tan dura la vida!

-Tú debes serlo aún más Firdaus. La vida es cruel; sólo pueden vivir aquellos que sean más crueles que la propia vida.

- No me parece que tú seas así, Sarifa.

-Soy extremadamente cruel, Firdaus.

- No. Eres delicada y suave.

-Mi piel es suave, pero mi corazón es duro, y mi picadura mortal.

-¿ Como una serpiente?- pregunté.

-Tú lo has dicho. La vida y la serpiente actúan de igual forma: si la serpiente se da cuenta de que tú no eres otra serpiente, te picará; si la vida se da cuenta de que no tienes aguijón, te devorará⁴¹³”.

Para adquirir su libertad, la protagonista se rebela contra el modelo de vida que le ha sido impuesto, por ello vamos recogemos un párrafo muy significativo que es fusión entre los dos símbolos de la libertad y de la muerte:

و قد حكموا علي بالاعدام ليس لأنني قتلت، فكم من الآلاف يقتلون كل يوم، و لكنهم يحكمون علي بالموت لأنهم يخافون من حياتي، و يعلمون أنني لو عشت فسوف أقتلهم. ان حياتي تعني موتهم، و موتي يعني حياتهم، و هم يرغبون في الحياة، فالحياة لديهم مزيد من الجرائم و مزيد من الغنائم. أما أنا فقد انتصرت على الحياة و الموت، لأنني لم أعد أرغب في الحياة، و لم أعد أخاف الموت. لا أرغب شيئاً و لا أمل في شيء. فأنا أملك حريتي

“Me condenaron a muerte, no porque hubiera asesinado a un hombre- son cientos los que mueren asesinados diariamente - sino porque temían que siguiera viva. Comprendieron que mientras viviera no estarían seguros, que los mataría. Mi vida significaba su muerte, y mi muerte su vida, y ellos deseaban vivir, porque esto suponía más crímenes, más saqueo, más botines. Había trinfado sobre la vida y la muerte: no deseaba continuar viviendo, ni temía morir. No quiero nada, no espero nada. Ahora soy libre⁴¹⁴”

Por su parte la protagonista de *Memorias de un médico*, no sólo odia la feminidad, sino que incluso llega a odiar la maternidad, la multiplicación:

نتوءان صغيران نبنا على صدري...

⁴¹³Nawāl Al-Sa ‘dāwī, *Imra’a ‘inda nuqṭat a-Ṣifr* (Mujer en punto cero), pp 61-62, traducción del árabe de Patrocinio López Herrada, p.51.

⁴¹⁴*Ibid*, texto original, pp 110-111, texto traducido, p. 90.

آه ليتني أموت.

“Dos hinchazones me crecieron en el pecho.. ..¡ojalá estuviera muerta!”⁴¹⁵

8.6 EL EXILIO

Hemos visto previamente que los poetas del *Mahyār* fundamentalmente siro-libaneses, se expatriaron al Nuevo mundo y abandonaron su país, víctimas de una serie de cambios producidos en su tierra y por la amargura del vivir humano. Este exilio les permitió liberarse de la opresión que padecían y al mismo tiempo los condenó a una muerte espiritual cargada de muchas dolencias en el cuerpo y en el alma, al estar lejos de los seres queridos. A este propósito Abdalwahāb Al-Bayyāṭī opina que “ el poeta puede seguir respirando el olor de la muerte que su exilio es, incluso tras la vuelta, y seguir llevando dentro su destierro ya que la experiencia exterior le ha castigado con la angustia de un sufrimiento espiritual demoledor”⁴¹⁶.

De igual modo, el exilio promovió nuevas perspectivas a la literatura de nuestras autoras, exponiendo su desengaño y su nostalgia o su sufrimiento. A este respecto, Fadwā Ṭuqān da testimonio de su propio exilio :

من الأعماق

سرت وحدي في غربة العمر،

في التيه المعمي، تيه الحياة السحيق

لا أرى غاية لسيري....

و لا أبصر قصدا يوفي اليه طريقي

ملل في صميم روعي ينساب،

و فيض من الظلام الدفوق

و أنا في توحشي،

تنفض الحيرة حولي أشباح رعب محيق

⁴¹⁵ Nawāl Al Sa'dāwī, *Muḥakkirat ṭabība* (Memorias de un médico), p.8.

⁴¹⁶ Abdelwahāb Al-Bayyāṭī, *Taḥribatī aš-šajṣiyya* (Mi experiencia poética), traducción de Carmen Ruiz Bravo, Edición CantArabia, Madrid, 1986, p.34.

سرت وحدي، في التيه،

لا قلب يهتز صدى خفقة بقلبي الوحيد

سرت وحدي، لا وقع خطو

سوى خطوي على المجهل المخوف البعيد

لا رفيق، لا صاحب لا دليل،

غير يأسى و وحدتي و شرودي

و جمود الحياة يضفي على عمري

طل الفناء....طل الهمود

و التقينا...لم أدر أي قوى ساقتك

حتى عبرت درب حياتي

كيف كان اللقاء؟ من ذا يهدي خطوك؟

كيف انبعث في طرقاتي

لست أدري لكن رأيتك روحا

يوقظ الشوق في مسارب ذاتي

و يذري الرماد عن روعي الخابي،

و يذكي ناري، و يحيي مواتي

DESDE LAS PROFUNDIDADES

Caminé sola por el exilio de la vida, en el laberinto oscuro, el laberinto de la vida violenta. No veo meta a mi andadura...y no distingo un objetivo hacia el cual se oriente mi camino.Se infiltra un aburrimiento en lo más vivo de mi alma, y una profusión de osuridad derramada.Yo, en mi soledad, mientras el aturdimiento sacude a mi alrededor, el estupor engendra espectros terribles. Caminé sola por el laberinto, ningún corazón acompañaba con el eco de su latido a mi corazón solitario. Caminé sola, ningún ruido de pasos sólo los míos en ese desierto terrible y lejano. Sin compañeros, amigos o guía que mi desesperación, mi soledad y mi andar errante. La vida detenida llena mi vida de muerte, de extinción. Nos encontramos... no sé qué fuerzas te arrastraron para

atravesar el camino de mi vida. ¿ Cómo fue el encuentro? ¿ quién guía tus pasos? ¿ Cómo has sido enviado a mi senda? No sé, pero ví en tí a un alma que enciende la pasión en los cauces de mi ser y aparta las cenizas de mi alma fracasada, atiza mi fuego y da vida a mi muerte⁴¹⁷”.

Nāzik Al-Malā’ika nos ofrece en unos versos su lejanía espiritual y cómo la siente dentro de la nostalgia, de la calma en un panorama típicamente poético.

الى ال عام الجديد

يا عام لا تقرب مساكننا فنحن هنا طيوف
من عالم الأشباح، ينكرنا البشر
و يفر منا الليل و الماضي و يجهلنا القدر
و نعيش أشباحا تطوف
نحن الذين نسير لا ذكرى لنا
لا حلم، لا أشواق تشرق، لا منى
آفاق أعيننا رماد
تلك البحيرات الرواكد في الوجوه الصامتة

AL NUEVO AÑO

Oh año, no te acerques a nuestras casas,
pues aquí somos espectros
del mundo de los espíritus. Los hombres
nos ignoran.
La noche y el pasado escapan de nosotros,
y el destino nos ignora.
Vivimos como espectros que giran.

⁴¹⁷Fadwā Ṭuqān, *Waḥdī ma ‘ a al-ayyām* (Sola con los días), pp. 64-65.

Nosotros, los que caminamos sin recuerdos
ni sueños, sin ansias brillantes, ni deseos.
El horizonte de nuestros ojos es sólo cenizas,
como aquellos lagos estancados en rostros silenciosos⁴¹⁸.

En su obra titulada *Gurbaṭ taḥt al ṣifr* (Exilio bajo cero), Gādat Al-Sammān, después de haber relacionado el exilio con la libertad, vuelve a hacerlo semejante a la muerte. Pues para la autora, el exilio forzado es como un suicidio u otra muerte; ya que el emigrante se imagina que se ha liberado de la desgracia que le perseguía, pero en realidad, son nada más que ilusiones porque se siente todavía ligado a su patria.

...مسكونا بتلك الأصوات الشرسة، القادمة من مغاور الوطن، و روحه لا زالت سجينة
تلك الزمن الرديء الذي فارقه، و المكنن الطارد الذي تركه.

“Está atormentado por los recuerdos de aquéllas malditas voces procedentes de su patria y su alma aún sigue prisionera de aquél tiempo defectuoso que abandonó y del lugar lejano que dejó⁴¹⁹”.

Gādat Al-Sammān no deja de establecer muchas comparaciones entre la vida que lleva el ciudadano en los países desarrollados y los derechos de los que goza y entre la vida que lleva el ciudadano árabe en su propio país. Nuestra autora, siendo emigrante desde hace mucho tiempo, consiguió adquirir muchas experiencias y sentir lo que se padece realmente cuando una persona está lejos de su patria.

A este propósito nos trasmite su conclusión acerca del tema:

لا شفاء من الغربة الا بالموت...
و ربما بالحب.

“Sólo se cura el exilio con la muerte y quizá con el amor⁴²⁰”.

⁴¹⁸Nāzik Al-Malā'ika, *Qarārat al-Mawṃa* (El fondo de la ola), p. 249.

⁴¹⁹Gādat Al-Sammān, *Gurbaṭ taḥt al ṣifr* (Exilio bajo cero), p.26.

Gādat Al-Sammān testimonia que “ existe también “el exilio existencial”, el exilio que tiene que sentir el hombre de vez en cuando, aquél exilio metafísico que surge de la ambigüedad de la existencia y el misterio de la muerte. El exilio de los que están condenados a muerte desde el instante del nacimiento, el exilio de los que son conscientes de que la vida es la antesala de la muerte⁴²¹”.

En síntesis, estos son los rasgos fundamentales que hemos logrado en nuestra investigación en lo tocante al símbolo de la muerte en nuestras autoras y que de alguna manera definen su experiencia vital y el dinamismo de su pensar humano.

⁴²⁰ *Ibid*, p.259.

⁴²¹ Gādat Al-Sammān, *Al-Qabīla tastaʿwab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima). El periodista Maḥyeddine Subhī interroga a Gādat Al-Sammān, en el año 1974, p. 184.

CONCLUSIONES

Desde nuestro personal entendimiento del símbolo y del mito, tenemos que confesar que teníamos de ambos conceptos una idea general apegada a fenómenos imaginarios. En cuanto empezamos a realizar algunas lecturas y comprobaciones respecto a este tema, nuestro panorama cambió aceleradamente. A este propósito hemos podido establecer esta conceptualización y adaptarla a nuestra investigación literaria. La encuesta que hemos conducido a lo largo de los tres capítulos que componen nuestra exposición nos ofrecen un material tan variado como abundante, en el que ha sido preciso integrar la retrospectiva histórica, tanto del mundo occidental, como del mundo árabe, desde la antigüedad hasta la modernidad. No se trata, pues, de categorizar un ámbito comparativo sino de descubrir la necesidad de una visión englobante y unificante de los elementos esenciales de nuestra tesis.

De igual modo, emparejando el planteamiento teórico con el práctico, creemos haber logrado crear un vehículo de transmisión metodológica para nuestro propósito. Asimismo se nos imponía en la parte histórico-teórica una índole selectiva, a la vista del material cuantitativamente vastísimo. Por ello ha sido preciso sintetizar las aportaciones más interesantes que se refieren directamente al desarrollo de la actual investigación.

Nuestra atracción por el mundo simbólico nos llevó a abordar una sistemática exploración de la materia simbólica en la literatura femenina árabe contemporánea. En la bibliografía que tuvimos a nuestro alcance sólo el trabajo de cuatro autoras nos pareció propiamente acorde con los dos símbolos que hemos elegido para nuestra exposición: libertad y muerte. Tema que hemos juzgado innovador porque atañe directa y exclusivamente al dinamismo de dos generaciones subsiguientes de mujeres intelectuales árabes.

Los dos polos de este estudio son, por lo tanto, la libertad y la muerte a los que hemos dedicado el segundo y tercer capítulo respectivamente. Ambos aspectos íntimamente ligados a la condición humana son de difícil definición, de ahí que nos empeñamos en hacer una aproximación conceptual lo más clara posible.

En nuestra exploración simbólica, sólo una jerarquización temática como primera premisa, nos pudo llevar a buen puerto y calibrar el valor semántico. Así, había que someter a cierto escrutinio los textos principales que hacen referencia, tanto a la libertad como a la muerte, en la literatura de nuestras cuatro autoras.

La primera constatación se refiere obviamente al uso temático redundante de ambos símbolos en el aspecto práctico de nuestra investigación. Damos a título de ejemplo el exilio que simboliza el proceso de liberación, pero de sufrimiento mortal al mismo tiempo. Es de señalar que hemos aludido a este procedimiento intencionadamente, porque lo que queríamos demostrar, en particular es que estos dos ejes constituyentes de nuestra tesis están íntimamente relacionados. Es precisamente sobre este punto que el profesor James Carse hace una notable contribución

para presentarnos su visión unificadora de estas dos concepciones humanas. “Hemos observado que lo que la muerte revela es la paradoja de que, aunque dependemos de otros para la existencia misma de nuestra personalidad, podemos existir como personas sólo en el modo de la libertad. En su más alta forma, la libertad es el poder de sostener la continuidad frente al rostro de la muerte- no de eliminar la muerte⁴²²”.

De igual modo, ha sido significativo comprobar la enorme influencia del lenguaje mitológico que constituye la base del lenguaje simbólico de nuestras autoras.

Asimismo, es de justicia ponderar aquí una vez más el valor y el mérito del Existencialismo que asumió el papel de catalizador de esta actitud contemporánea sujeta a nuestra encuesta. Por esta razón advertíamos en el Existencialismo Sartriano en particular, el fruto maduro de una semilla teórica reconquistada por las élites intelectuales árabes. Desde este ángulo, el pensamiento de Sartre sirvió como estímulo a la conciencia del drama de la existencia humana y la esperanza de un mundo árabe libre. Por todo ello, Sartre testimonia: “que la libertad que es *su libertad* permanece total e infinita; no que la muerte no la limite, sino que la libertad no encuentra jamás ese límite. No es “libre para la muerte”, sino que es un libre mortal⁴²³”.

Desde esta unión debería entenderse la racionalidad simbólica de nuestras autoras y la polarización propia de sus divergentes perspectivas.

Así, el recorrido que hemos hecho en los diferentes capítulos corrobora que el problema simbólico- mítico es constitutivo del discurrir humano y está emparentado con el conocer filosófico y literario.

Lo que debemos hacer notar, en particular, son los múltiples pensamientos que giran en torno al destino del hombre y la libertad en la literatura femenina árabe contemporánea.

En nuestra modesta opinión, el proceso literario de nuestras cuatro autoras a través del verso y la prosa expresa conceptos y almacena experiencias para devolver el alma árabe a sí misma y atravesar los límites del tiempo, del lugar y de la circunstancia por medio de un humanismo esperanzador.

⁴²² James Carse, *Muerte y existencia*, p.25.

⁴²³ Jean Paul Satre, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Madrid, 1984, p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

Abdel Salām El Beḥeiry, Kawsar, *l'influence de la littérature française sur le roman arabe* (La influencia de la literatura francesa en la novela árabe), Editions Naamān de Sherbrooke, Quebec, 1980.

Abdeselem, Moḥamed, *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines a la fin du III /IX siècle* (El tema de la muerte en la poesía árabe desde los orígenes hasta finales del siglo III /IX), Publications de l'Université deTunis, 1977.

Abumalham Mas, Montserrat, Mijail Nuayma, *Érase un avez...*, (Antología de Relatos breves), Sabadell, 1989.

Abumalham Mas, Montserrat, *Poesía árabe y muerte : del dolor al sarcasmo, en miedo y religión*, F. Díez de Velasco (ed.) Madrid, 2002.

Acevedo Martínez, Cristóbal, *Mito y conocimiento*, Dpto. De Filosofía, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1993.

Aleu Benítez, José, *Filosofía y libertad en Kant*, Promociones Universitarias, Barcelona, 1987.

Ambrière, Madeleine, *Précis de la littérature française* (Compendio de la literatura francesa), Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Arbós Ayuso, Federico, *Mito y símbolo en la poesía de 'Abd Al-Wahhab Al-Bayati* (Estudio y antología), Ediciones Endymión, Madrid, 1996.

Asín Palacios, Miguel, *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Publicaciones de la Escuela de estudios árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1934.

Asín Palacios, Miguel, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanas*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1992.

‘Awwād, Ḥanān, *Qaḍāya ‘arabiyya fi adab Gādat Al-Sammān mā bayna 1962 wa 1975* (Cuestiones árabes en la literatura de Gādat Al-Sammān entre 1962 y 1975), Dār aṭ- ṭalī ‘a, Beirut, 1989.

Baudelaire, Charles, *Les fleurs du mal* (Las flores del mal), Editions Gallimard, Paris, 1996.

Bayātī, ‘Abd Al-Wahhāb Al, *Mi experiencia poética*, Traducción de Carmen Ruiz Bravo, Editorial CantArabia, Madrid, 1986.

Bayātī, ‘Abd Al-Wahhāb Al, *Autobiografía del ladrón del fuego seguida del Libro del mar*, Traducción y prólogo de Federico Arbós Ayuso, Ediciones Endymiión, Madrid, 1991.

Berchet, Jean-Claude, *Le voyage en Orient* (El viaje a Oriente), Editions Robert Laffont, Paris, 1985.

Cano Ledesma, Aurora, *Nāzik Al-Malā’ika poetisa iraquí contemporánea*, Tesis doctoral dirigida por Pedro Martínez Montávez, Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Junio, 1987.

Carse, James, *Muerte y existencia*, Fondo de cultura económica, Méjico, 1987.

Chekroun, Yasmine, *A la source d’Isis, mort et résurrection dans le roman d’Andrée Chedid* (Los orígenes de Isis, muerte y resurrección en la novela de Andrée Chedid), Office des publications universitaires, Alger (Argel), 1988.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Traducción de Manuel Sacristán, Editorial Ariel, Barcelona, 1984.

Coquet, Michel, *Conocimiento de la otra vida* (saber morir), Traducción de M.Asencio Moreno. Editorial EDAF, Madrid, 1993.

Corbin, Henri, *Historia de la filosofía islámica*, Traducción de Agustín López y María Tabuyo, Editorial Trotta, Madrid, 1994.

Cruz Hernández, Miguel, *Filosofía hispano- musulmana*, Asociación de las ciencias, Madrid, 1957.

Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Dīb, Wadī', *Al ši 'r al 'arabī fi-l mah̄yar al amrīqī* (La poesía árabe en el exilio americano), Dār Riḥānī li-l ṭab' wa nnašr, Beirūt, 1955.

Diel, Paul, *El simbolismo en la literatura griega*, Traducción de Mario Satz. Editorial Labor, Barcelona, 1976.

Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Traducción de Luis Gil, Editorial Labor, Barcelona, 1991.

Ferrater Mora, José, *El ser y la muerte*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Versión castellana Gino Germani, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.

Fundación Tomás Moro, *A propósito de la libertad*, colección Nueva Utopía, Madrid, 1986.

Gaith, Afīfa, *La pensée religieuse chez Ŷubrān Jalīl Ŷubrān et Mijā'il Nu 'ayma* (El pensamiento religioso en Ŷubrān y Mijāil Nu 'ayma), Peeters Press, Leuven, 1990. ĩm Ŷabrā

Instituto Chileno- árabe de cultura de Valparaíso y Viña del Mar en su XVII aniversario al insigne escritor y poeta árabe libanés Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, Viña del Mar, Abril de 1987.

Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, *El mundo de Naŷūib Maḥfūz*, Madrid, 1989.

Isām, Maḥfūz, *Ŷubrān, ṣūra šajšiyya* (Ŷubrān, un retrato personal). Al mu'assasa al 'arabiyya li-l dirāsāt wa-našr, Beirūt, 1982.

Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas*, Desde Kierkegaard a J.P Sartre, Versión española de Asenio Pacios, Editorial Gredos, Madrid, 1976.

Kanafānī, Gassān, *Hombres al sol, Lo que os queda, Umm Sa 'd*, Traducción de María Rosa de Madariaga, Editado en Libertarias/ Prodhufi, Madrid, 1991.

Kheir Beik, Kamāl, *Le mouvement moderniste de la poésie arabe contemporaine* (El movimiento modernista de la poesía árabe contemporánea), Publications Orientalistes de France, Paris, 1978.

Lewis, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, Versión Castellana de Mercedes Lucini Baquerizo, Edición Taurus Humanidades, Madrid, 1990.

Lewis, Bernard, *El Oriente Próximo*, Traducción Castellana de Teófilo de Lozoya, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.

Malā 'ika, Nāzik Al, *Šayarat al-qamar* (El árbol de la luna), vol. II, Dār al- 'awda, Beirūt, 1986.

Malā 'ika, Nāzik Al, ' *Ašiqat al-layl* (Enamorada de la noche), vol. II, Dār al- 'awda, Beirūt, 1986.

Malā 'ika, Nāzik Al, *Qarārat al-mawya* (El fondo de la ola), Volumen II, Dār al- 'awda, Beirūt, 1986.

Mallarmé, Stéphane, *Poesie*, Ed. Flammarion, París, 1996.

Maqdīsī, Anīs Al, *Al-Ittiyāhāt al adabiyya fi-l 'ālam al 'arabī al ḥadīth* (Las tendencias literarias en el mundo árabe contemporáneo) . Dār al- 'ilm li-l malāyīn. Beirūt, 1967.

Martínez Martín, Leonor, *Antología de poesía árabe contemporánea*, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1972.

Martínez Montávez, Pedro, *Poesía Árabe contemporánea*, Editorial Escelicer, Madrid, 1958.

Martínez Montávez, Pedro, *Poetas árabes realistas*, Ediciones Rialp, Madrid, 1970.

Martínez Montávez, Pedro, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Editorial CantArabia, Madrid, 1985.

Martínez Montávez, Pedro, *Literatura iraquí contemporánea*, Instituto Árabe de cultura. Madrid, 1973.

Martínez Montávez, Pedro, *Exploraciones en literatura neoárabe*, IHAC, Madrid, 1977.

Martínez Montávez, Pedro, *15 siglos de poesía árabe*, Ed. Litoral, Madrid, 1988.

Mounier, Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, Traducción de Daniel D. Monserrat. Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973.

Muḥammad Sa 'īd , Fāṭima Al- Zahrā, *Al Ramziyya fi adab Na'īb Maḥfūz* (El simbolismo en la literatura de Na'īb Maḥfūz), Al Mu'assasa al 'arabiya li-l dirasāt wa-n- našr, Beirūt, 1981.

Nābulsi, Šākir Al, *Faḍḍ ḡākirat imra'a* (Romper la memoria de una mujer), Al mu'assasa al 'arabiya li-l dirasāt wa-n- našr, Ammān, 1990.

Nā'ūrī, Isā Al, *Adab al-mahyar* (La literatura del exilio), Dār al ma 'ārif, El Cairo, 1991.

Ocaña García, Marcelino, *La libertad realidad conflictiva*, Tesis doctoral dirigida por el catedrático Dr Angel González Alvarez, Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Filosofía y Letras. Madrid, 1975.

Poizat , Alfred, *Le symbolisme* (El simbolismo), Bloud & Gay, Paris, 1924.

Prado, Javier del, *Historia de la literatura francesa* , Ed. Cátedra, Madrid, 1994.

Qurán, Edición y traducción Julio Cortés, AKZ Publications, New York, 1989.

Rāqid, Muḥammad 'Abd al- Mun'im al, *Al-gazw al ' uṭmānī li Miṣr wa natā' i iyuhu 'ala-l 'ālam al ' arabī'* (La invasión otomana de Egipto y sus consecuencias sobre el mundo árabe), Mu'assasat šabāb al- yāmi 'a, El Cairo, 1975.

Rimbaud, Arthur, *Poesías completas*, Edición y traducción Javier del Prado, Ed. Cátedra. Madrid, 1996.

Rodinson, Maxime, *La fascinación del Islam*, Traducción al castellano Ramón Martínez Castellote, Ediciones Júcar, Madrid, 1989.

Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, Traducción de Consuelo Berges, Ediciones Orbis. Barcelona, 1973.

Ruiz de la Peña, Juan Luis, *El hombre y su muerte*, (Antropología teológica actual), Ediciones Aldecoa, Burgos, 1971.

Saade, Nicolas, *Jalīl Mutran héritier du Romantisme français et pionnier de la poésie arabe contemporaine* (Jalīl Mutan heredero del Romanticismo francés y pionero de la poesía árabe contemporánea), Publications de l'Université libanaise, Beirut, 1985.

Sabatier, Robert, *Histoire de la poésie française*, la poésie du XIX siècle, (Historia de la poesía francesa, poesía del siglo XIX), Edition Albin Michel, Paris, 1977.

Sa 'dāwī, Nawāl Al, - *Muḏakkirat ṭabība* (Las memorias de una médica), Dar Al-Adāb, Beirūt, 1983.

Sa 'dāwī, Nawāl Al, *Imra'a 'inda nuqṭat a-ṣifr* (Mujer en punto cero). Dār al-Adāb, cuarta edición, 1985. Traducción del árabe Patrocinio López Herrada, Colección Al- Nahḍa, Número 6, Granada, 1989.

Sa 'dāwī, Nawāl Al, *Awrāqī, hayātī* (Mis papeles, mi vida), Dār al-hilāl, El Cairo, 1990.

Sa 'dāwī, Nawāl Al, *The Nawal Al-Sa 'dawi reader*, Zed Books, New York, 1997.

Sa 'dāwī Nawāl Al, *La cara desnuda de la mujer árabe*, Título original, *The hidden face of Eve*, Traducido por María Luisa Fuentes, Editorial horas y horas, Madrid, 1991.

Said, Edward, *Orientalismo*, Traducción de María Luisa Fuentes, Al Qibla Ensayo Ibn Jaldun. Primera edición, Libertarias, Madrid, 1990.

Salāma- Carr, Myriam, *La traduction à l'époque abasside* (La traducción en la época abbasí), Didier Erudition. Paris, 1990.

Sammān, Gādat Al, *Safārat inḍār dājil ra'sī* (Una sirena de alarma dentro de mi cabeza). Manšūrāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1980.

Sammān, Gādat Al, *Al-yasad ḥaqibat safar* (El cuerpo es una maleta de viaje). Segunda edición, Beirūt, 1980.

Sammān, Gādat Al, *Al ḥubb min al warīd ila al warīd* (El amor va de yugular a yugular). Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1980.

Sammān, Gādat Al, *Al-Qabīla tastaywab al qatīla* (La tribu interroga a la víctima), Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1981.

Sammān, Gādat Al, *Al-Baḥr yuḥākim samak* (El mar juzga al pez), Manšūrāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1986.

Sammān, Gādat Al, *Gurbaṭ taḥt- al-ṣifr* (Exilio bajo Cero), Manšūrāt Gādat al-Sammān, Beirūt, 1986.

Sammān, Gādat Al, *Kawābīs Beirūt* (Pesadillas de Beirūt), Manšūrāt Gādat al-Sammān, sexta edición, Beirūt, 1987.

Sammān, Gādat Al, *Ašhadu 'aksa rrīḥ* (Juro en contra del viento), Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Beirūt, 1987.

Sammān, Gādat Al, *Lā baḥr fī Beirūt* (No hay mar en Beirūt), Manšūrāt Gādat Al-Sammān, Octava edición, Beirūt, 1988, Traducido al español por Clara María Thomas de Antonio, Del Atlas al Tigris, Relatos árabes de hoy, CantArabia, 1985.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada* (Ensayo de ontología fenomenológica), Editorial Losada, Buenos Aires, 1976.

Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada*, Ensayo de ontología fenomenológica, Trad.de Juan Valmar. Editorial Losada, Madrid, 1984.

Sātī, Sulaymān Al, *Al ramz wa l-ramziyya fī adab Naṣīb Maḥfūz* (El símbolo y el simbolismo en la literatura de Naṣīb Maḥfūz), Al-Kuwayt, 1976.

Šayj Jalīl, Jalīda, *Al ramz fī adab Gassān Kanafāni* (El símbolo en la literatura de Gassān Kanafāni). Tesis doctoral presentada en la Universidad de Letras árabes de Argel en el año 1987, Primera edición, marzo de 1989.

Silva Castillo, Jorge, *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, poema babilonio, 4a ed. corregida, Mexico, 2000.

Sperber, Dan, *El simbolismo en general*, Traducción de J.M García de la Mora, Hermann, París. Publicado por promoción Cultural, Barcelona, 1978.

Ṭarābīšī, Ŷūrŷ Al, *Unṭā ḍidda al-unūṭā* (Mujer contra la feminidad). Dār at-ṭalī ‘a li-l-ṭibā ‘a wa n-našr, Beirūt, 1984.

Tomiche, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l’Egypte moderne* (Historia de la literatura novelesca del Egipto moderno), Maisonneuve et Larose, Paris, 1981.

Ṭūqān, Fadwā, *Al-Layl wa-l-fursān* (La noche y los caballeros), Dār Al- ‘awda, Beirūt, 1988.

Ṭūqān, Fadwā, *Waḥdī ma ‘a al-ayyām*, (Sola con los días), Dār Al- ‘awda, Beirūt, 1988.

Ṭūqān, Fadwā, *Wayādtuhā* (La encontré), Dār Al- ‘awda, Beirūt, 1988.

Ṭūqān, Fadwā, *Riḥla yabaliyya, riḥla ṣa ‘ba* (Trayectoria montuosa, trayectoria tensa), Dār al-ṭaqāfa al- ṡadīda, El Cairo, 1989.

Ṭūqān, Fadwā, *Al-Riḥla al-aṣ ‘ab* (La trayectoria más dura), dār al- ṣurūq li-l-našr wa-t tawzī’, Ammān, 1993.

Verlaine, Paul, *Romances sans paroles* (Romanzas sin palabras), Ed. Flammarion, París, 1997.

Vernet, Juan, *Literatura árabe*, Editorial Labor, Tercera edición, Barcelona, 1972.

Ŷubrān, Jalīl Ŷubrān, *El profeta*, Texto traducido por el doctor Mahmud Sobḥ y el doctor Fedérico Corriente, Edición Silex, Madrid, 1983.

Ŷundī, Darwīš Al, *Al- Ramziyya fī-l adab al ‘arabi* (El simbolismo en la literatura árabe), Maktabat al Nahḍa, El Cairo, 1958.

Ziyadeh, Mayy, *Llama azul* (Cartas inéditas a Mayy), Edición de Salma Haffār al Kuzbarī y Suhayl Bushru’ī, Traducción Carmen Ruiz Bravo, Instituto Hispano- Árabe de cultura, Colección de autores contemporáneos n° 11, Madrid, 1978.

REVISTAS

Abumalham Mas, Montserrat, (coord.) Abumalham Mas, Montserrat, (coord.) “Mito, religión y superstición en literatura árabe contemporánea”, *Cuadernos ‘Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, n°1, 1998.

Abumalham Mas, Montserrat, “La construcción de la realidad desde la racionalidad poética”, *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, n°6, 2001.

A ‘raŷ, Nāzik Al, “Nāzik Al-Malā’ika, min al-ḥayra al wuŷūdiyya ila iḥtiqar al-unūṭa” (Nāzik Al-Malā’ika, de la perplejidad existencial al desprecio de la feminidad), *revista Al-Adāb*, Número 7/8, Beirūt, Agosto 1997.

Badawī, ‘Abd Al-Raḥmāne, “Les points de rencontre entre la mystique musulmane et l’Existentialisme” (Los puntos de confluencia entre la mística musulmana y el Existencialismo). *Studia Islāmica*, Vol. XXVI, Maisonneuve- Larose, París, 1967.

Elgeādī, Moḥamed Abdallah, “Dolor y destierro en la narrativa palestina” (El caso de Gassān Kanafānī), *Revista Al-Hadaf*, Madrid, 1987.

Hornus, J.M, “Le protestantisme au Proche- Orient. Proche- Orient Chrétien” (El Protestantismo en el Próximo Oriente Cristiano), Proche Orient Moyen (Próximo Oriente Medio), Tomo XI, Paris, 1961.

‘Id, Yumnā Al, “ Sīrat šā ‘ira, sirat ši ‘r” (Biografía de una poetisa, biografía de una poesía) *Revista Al-Adāb*: Número 6/7 julio/ agosto, Beirut 1996.

MORLON, Régis, “Georges Chehata Anawati”, *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Etudes Orientales*. MIDEO (Mezclas del Instituto Dominicano de Estudios Orientales), Mélanges22. Editions Peeters, Louvain Paris, 1995

Pacheco Paniagua, Juan Antonio “El Existencialismo en la revista Al-Adāb”. *Awraq*, Vol. XI, Madrid, 1990.

Prieto, María Luisa, “Hacia una interpretación de la historia árabe contemporánea a través de las fuentes literarias, el tema palestino en la narrativa de Gassān Kanafānī”, *Separata de Anaquel de Estudios árabes*, nº 2, Madrid, 1991.

Prieto, María Luisa, “Referencias mitológicas y perfil heroico del protagonista en “As safīna” (El barco)” de Ŷabrā Ibrāhīm Ŷabrā, *Boletín de la asociación española de Orientalistas* (BAEO), Madrid, 1990.

Ruiz de Almodóvar, Caridad, “Escritoras egipcias del siglo XX”, *Miscelania de Estudios árabes y hebráicos*, Volumen XXXIV-XXXV, Universidad de Granada 1985-1986.

Ruiz de Almodóvar, Caridad, “Historia del movimiento femenino egipcio”, Universidad de Granada, 1989.

Tomiche, Nada, “Naŷīb Maḥfūz et l’éclatement du roman arabe après 1967” (Naŷīb Maḥfūz y el estallido de la novela árabe después del año 1967). *Revue de l’Occident musulman et de la Méditerranée*. Numéros 15-16 2º semestre. Aix- en- Provence, 1973.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Editorial Labor, Barcelona, 1991

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, Vigésima edición, Edición Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Diccionario Enciclopédico Espasa, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1978.

Diccionario Enciclopédico Espasa,. Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Encyclopédie de l'Islam (Enciclopedia del Islam), Maisonneuve & Larose, Paris, 1995.

Ferrater Mora, José , *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

González Porto, Bompiani, *Diccionario literario*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1967.

González Porto, Bompiani , *Diccionario de autores*, Ed. Montaner y Simón, Barcelona, 1973.

Gran Larousse Universal, Edición Plaza & Janes, Barcelona, 1995.

Nueva Enciclopedia Larousse, Editorial Planeta, Barcelona, 1980

Pérez Rioja, José Antonio, *Diccionario literario universal*, Editorial Tecnos, Madrid, 1977.

Pérez Rioja, José Antonio, *Diccionario de símbolos y mitos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1997.

Prampolini, Santiago, *Diccionario universal de la literatura*, Editorial hispano-americana, Buenos Aires, 1941.

Valverde, José María , *Historia de la literatura universal*, Editorial Planeta, Barcelona, 1968.

