



# Los Árabes y La Modernidad

**Editorial**

**Documentos:**  
El islamismo como identidad política  
o la relación del mundo musulmán  
con la modernidad  
*Por Burhan Ghalioun*

Occidente en el  
Pensamiento Árabe Moderno  
*Por Nour Eddine Affaya*

**Artículos:**  
Los Árabes y La Modernidad  
(En torno a Nietzsche y el "huésped" de los árabes)  
*Por Rodrigo Karmy*  
Una reflexión sobre el camino de Turquía  
Lo que se buscaba estaba cerca  
*Por Sebastián Salinas*  
Siria y Líbano  
Inestabilidad crónica y tensión permanente  
*Por Ignacio Gutierrez de Terán*

**Cultura**

## ÍNDICE

1. <i>Editorial</i>	<i>Pág. 3.</i>
2. <i>Artículos</i>	<i>Pág. 5.</i>
3. <i>Cultura</i>	<i>Pág. 13.</i>
4. <i>Documentos</i>	en <a href="http://www.hojaderuta.org/006/informes/001.php">www.hojaderuta.org/006/informes/001.php</a>
5. <i>Pizarra</i>	en <a href="http://www.hojaderuta.org/006/pizarra/001.php">www.hojaderuta.org/006/pizarra/001.php</a>

## EDITORIAL

### Editorial

Cuando tan sólo se asoma ante nuestras cabezas el concepto de Modernidad irrumpe con fuerza un conjunto de ideas, tales como: el triunfo de la razón, el progreso, una línea histórica ascendente, la existencia de fundamentos y certezas, ruptura con lo tradicional, en fin, lo que supondría un telos (fin), una concepción teleológica de la historia humana, que vendría forjando sus raíces desde el pensamiento platónico y que sería interrumpido de golpe recién con Friedrich Nietzsche en el siglo XVII.

La Modernidad surge como un proceso histórico inevitable, que afectaría al conjunto de la humanidad. Un estadio en donde pareciera ser que ya no es posible el retorno ni el escape, porque no se detiene en el tiempo ni en el espacio. A modo de ejemplo, sólo en ella se puede avalar, sostener, cimentar la existencia de una especie de “Hoja de Ruta”, que involucra el destino y vida del pueblo palestino y sus aspiraciones de independencia o autodeterminación, como un interminable y al mismo tiempo irreversible “proceso de paz”.

Se nos ha hecho cotidiano que la Modernidad se presente como avance de la humanidad, como progreso social, cultural o económico, asociado indiscutiblemente a cosas positivas. El hecho que se afirmen que un país o sociedad se está modernizando, supone un logro siempre anhelado, aunque no se sepa muy bien hacer el cálculo de cuales son los elementos específicos que aporta por sobre los que relega, y el real peso específico de éstos. El gran merito de Kemal Ataturk, se dice, es haber forjado la llamada Turquía Moderna, el único Estado verdaderamente laico en el mundo islámico.

Dado lo anterior, desde ambos lados del Mediterráneo, no han sido escasas las visiones y voces críticas respecto de lo que denominamos y se defiende como Modernidad. Se le asocia a lo catastrófico hecho regla, no sólo en el campo teórico, sino también en lo empírico, que se manifiesta, por ejemplo: en el ascenso del fascismo y su economía del exterminio, el colonialismo moderno (valga la redundancia), las dos grandes guerras y su saldo en millones de muertes, las actuales “guerras preventivas” o la implantación de la globalización y la “democracia” con todo lo que ello implica, como un modelo homogeneizante e “inclusivo” para todos los países y realidades socioeconómicas así como culturales.

En su momento, filósofos como Walter Benjamin criticaron la idea de progreso, señalando que “... Las situaciones estables no tienen por qué ser, ni ahora ni nunca, situaciones agradables, y ya antes de la guerra había estratos para los que las situaciones de estabilidad no eran sino miseria estabilizada. La decadencia no es nada menos estable ni más sorprendente que el progreso” [1]. La crítica de Benjamin, surge al percatarse que el proyecto fascista se nutre de la idea de progreso y de lo *moderno*, puesto que comparten un mismo concepto de la historia y una misma experiencia del tiempo, es decir, la concepción moderna de “proceso”.

En ese entonces, la diferencia substancial de los progresistas con los fascistas, es que si bien los primeros siguen el curso de los acontecimientos y la evolución de la humanidad hacia la perfectibilidad como norma histórica, el fascismo no espera este curso y pretende ejecutar la perfectibilidad sin seguir “el proceso”. Esto es, llevar el progreso a su máximo extremo, pero en el instante, lo que supone una política totalitaria y devastadora sin contención alguna. El aporte de Benjamin se encuentra dado al insistir en la inviabilidad de una representación de la historia basada en el progreso; lo que hace con ello, es en definitiva, desactivar el dispositivo propio del fascismo.

En este sentido, al hablar del Mundo Árabe Islámico, las críticas a este fenómeno se desarrollan principalmente en dos grandes corrientes. Por un lado, se encuentra la visión Wahabita o próxima al Wahabismo -corriente minoritaria caracterizada por su rigorismo y literalidad al interpretar las escrituras- que se resiste abiertamente a la Modernidad porque reivindica valóricamente el estilo y forma de vida que se tenía en los tiempos del profeta Muhammad.

Por otra parte, nos encontramos con otras posiciones islamistas que aparentemente rechazan la Modernidad como una forma de recuperar la identidad. "Entienden el retorno al Islam como una recuperación de la identidad o, si se prefiere, de la autenticidad, entorpecida hasta hace bien poco por la alienación política y cultural surgida de más de un siglo de colonización" [2].

Ghalioun sostiene que no se trata del rechazo a la Modernidad propiamente tal, ni un reencuentro con la identidad perdida, es más bien la búsqueda de nuevos referentes o fundamentos para afrontar "una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad" [3].

Algunos de los problemas aquí anunciados pretenden ser examinados con acuciosidad y espíritu crítico en la presente VI edición de Hoja de Ruta. Es nuestra intención, al menos, rastrear aquellos problemas no desde lo que se conoce como lo "políticamente correcto", sino con un compromiso explícito con el conocimiento, que debe, por el momento, lo meticoloso del poder, eso que se da por hecho. Uno de los desafíos intelectuales más contemporáneos, dice relación con pensar la vida en sociedad y, por tanto, la política, desprovista de todos los valores, convicciones, fundamentos o ideas que nos han sido otorgados tan "generosamente" por éste proceso llamado Modernidad y que, en consecuencia, condicionan los saberes que construyen y le dan sentido o sinsentido a la realidad.

#### HOJA DE RUTA

---

1. Benjamin, Walter. "Panorama Imperial", en *Dirección Única*. Alfaguara, Madrid, 2005 (Primera edición en castellano, 1987), p. 27.
2. Ghalioun, Burhan. "El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad". En [http://www.alternativa.org.mx/doc\\_word/islamismo.doc](http://www.alternativa.org.mx/doc_word/islamismo.doc)
3. Ibid .

## ARTÍCULOS

### Los Árabes y La Modernidad (En torno a Nietzsche y el “huésped” de los árabes).

Por Rodrigo Karmy \*

*“El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?”* [1] -preguntaba Nietzsche en sus últimos escritos reunidos póstumamente en el libro denominado “La voluntad de poder”. El “más inquietante” de los huéspedes no tendría, en caso alguno, una resonancia sociológica o historiográfica, sino más profundamente, metafísica: se trata de cómo los considerados más altos “valores”, comienzan a exhibir su propio abismo. Lo “familiar” se torna “extraño”, la “quietud” en “inquietud”. Y, por siglos sin recibir huéspedes, nos encontramos ahora con uno que golpea la puerta hace mucho, esto es, un huésped que *insiste*, precisamente, porque constituye el mismo *infundamento* de todo lo real. Problema ontológico-histórico, entonces, en Nietzsche -tal como después advertirá Heidegger- que, sin embargo, se deja entrever en la modernidad en cuanto consumación de dicho proceso autodisolutivo (después de la “muerte de Dios” ha quedado la “nada”, así la metafísica lleva consigo el proceso de su propia nulificación). Proceso que, sin embargo, sólo hoy podemos contemplar en toda su radicalidad cuando, de modo catastrófico, una cultura ha podido dominar la totalidad del globo terrestre.

Que esta dominación es evidente, lo testimonia la experiencia árabe de los últimos 3 siglos, desde la invasión napoleónica a Egipto a los bombardeos de Bagdad por las fuerzas norteamericanas. En efecto, en árabe, la palabra “*garb*” significa “occidente” y, casualmente comporta una homofonía con “*garib*” que significa “extraño”: la afirmación nietzscheana, entonces, encuentra en la lengua árabe su más atroz confirmación, por cuanto “Occidente” -esa palabra, en el fondo, sintomáticamente vacía de todo contenido- no ha sido sino el “más inquietante”, el más “inhóspito” y extraño de todos los “huéspedes” que han golpeado la puerta de los árabes.

Al contrario de lo que se piensa comúnmente, la modernidad europea es, ante todo, un *movimiento inclusivo*. Precisamente por ello, tiene un carácter estrictamente universal. Sin embargo, su carácter inclusivo revela una aporía desde el momento en que preguntamos por el significado de dicha inclusión en la medida que ésta aparece, de modo paradójico, en la forma de una exclusión: ciudadano v/s salvaje, sujeto v/s objeto, naturaleza v/s cultura, libertad natural v/s libertad civil, razón v/s locura, verdad v/s error. Toda inclusión comporta, entonces, la forma de la exclusión, con lo cual se revela el lugar que ocupa la violencia en el proceso moderno: la diferencia sociológica entre modernidad y modernización habría que leerla a esta luz, puesto que si la primera constituiría el complejo oposicional de carácter histórico-político antedicho, la segunda sería la fuerza que la instituye. Y sería esta fuerza -que la teoría política moderna dio el nombre de “soberanía”- la que, sin embargo, queda irrepresentada. Esta negatividad radical es, pues, lo que insiste como nihilismo.

Pero lo que aquí se fragua no es en modo alguno -como la categorización moderna quisiera representar- un conflicto entre supuestas sociedades árabes tradicionales consideradas “pre-modernas” y la modernidad europeo-occidental. Lejos de ello, el conflicto yace en la modernidad -que ya no es sólo europeo-occidental- consigo misma. Si Nietzsche ha enfatizado que son *los propios valores occidentales los que traen consigo al nihilismo*, Marx comprendió perfectamente cómo la modernidad no constituye sino una *lucha histórica interna a ella misma*, la *klassenkampf* (“lucha de clases”) que, en la modernidad, aparecería con toda evidencia.

Por ello es que en las propias sociedades árabes asistimos, al menos desde principios del siglo XIX, a un continuo proceso de construcción de Estados-nación desde los proyectos “modernizadores” de Mohammed Ali en Egipto, el discurso panarabista de Nasser, hasta el vuelco neoliberal desde fines del siglo XX (liderado por el propio Egipto). Ahí que, por ejemplo, la mentada “cuestión palestina” no constituya, de modo alguno, un problema “cultural” sino, ante todo, un problema político que, en tanto se trata de la independencia de un pueblo y la construcción posible de un Estado nacional, tiene su horizonte de sentido en la propia

modernidad.

Ahora bien, ¿cómo pensar en la actual hegemonía del discurso “islamista” frente a otro tipo de discursos en las sociedades árabes? Acaso B. Ghalioun esté en lo correcto cuando señala: *“La historia social de los musulmanes muestra claramente, como voy a intentar probar, que, por una parte, ha existido admiración por la modernidad, y de hecho es el único punto importante en el orden del día del mundo musulmán desde hace como mínimo un siglo y medio; y que, por otra parte, la identidad, en lugar de constituir una autenticidad o de fundirse en un patrimonio cultural inmutable, es una categoría socio-histórica (...) Por ello termina señalando que el mentado “islamismo”: “No es ni la manifestación del rechazo a la modernidad, ni la prueba de una feliz reconquista de identidad. Es la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora.”* [2] Por ello es que cuando, en pleno siglo XXI y contra todo pronóstico optimista del discurso neoconservador norteamericano o socialdemócrata europeo, el islamismo surge no de los otrora ulemas que habían sido marginados por los propios árabes modernizadores, sino por los propios políticos que han hecho la experiencia del fracaso de los movimientos nacionalistas. Si esto es así, entonces el islamismo -como ha demostrado la transformación de Hezbollah en un movimiento de carácter “nacional”, por ejemplo- constituye aquél discurso que provee de identidad política a la luz de la catástrofe de los proyectos seculares árabes. Así, razón, historia y modernidad constituye una tríada radicalmente presente tanto en los árabes como específicamente, en los árabes-musulmanes (cosa que, por lo demás, se testimonia en el conocido “reformismo” musulmán desplegado durante el siglo XX).

Pero que el nihilismo sea, en nuestro tiempo, nuestra única y global morada, significa, ante todo, que a la luz del fracaso, en las sociedades árabes, de los proyectos seculares y de las ideologías decimonónicas racionalistas (el marxismo, el liberalismo), y que los otrora “pueblos” han terminado convertidos en “población”, tal como Foucault mostraba a partir del nacimiento en el siglo XVIII, de la llamada “biopolítica” como forma integral de gestión y regularización de la vida por parte de los cálculos explícitos del poder. La “población” se puede definir, como un “conjunto de individuos” que individual y colectivamente han sido des-humanizados y convertidos en “especie”, en “vidas desnudas”. La “muerte de Dios” declarada por Nietzsche es, a su vez, la muerte del “Hombre” tal como advierte Foucault casi un siglo después. Del “Hombre” y sus proyectos seculares ha quedado sólo un hombre considerado en su dimensión de “ser viviente”.

Ahí que, desde el giro neoliberal anunciado por Sadat en Egipto, los árabes hoy se hunden no sólo en la violencia política de sus pueblos, sino también en el hambre y la pobreza. Es precisamente este aspecto el que advierte Said en uno de sus últimos escritos: *“Nos hemos convertido en una vergüenza, tanto por nuestra impotencia e hipocresía (por ejemplo, frente a la intifada, ante la que los estados árabes no han hecho prácticamente nada) como por las tremendamente pobres condiciones sociales, económicas y políticas que se han apoderado de todos los países árabes sin excepción. El analfabetismo, la pobreza, el desempleo y la inproductividad han aumentado de manera alarmante.”* [3]

Esto es, pues, el “más inquietante de nuestros huéspedes” que hoy parece arrasarse con las sociedades árabes como nunca antes y que se expresa, últimamente, en la progresiva y absoluta hegemonía norteamericana en la región. En las sociedades árabes exclusión e inclusión parecen volverse indistinguibles: precisamente porque se hallan en el seno de lo moderno es que sus condiciones han empeorado “de manera alarmante” y esto, para la modernidad no es una excepción, sino la regla. Que los árabes puedan ir más allá de la triste afirmación de Said, es un asunto que acaso haya que rastrear en su poesía, sus exiliados intelectuales, pero sobre todo, en aquellos movimientos -como la intifada de 1987- que hacen estallar cualquier tipo de formación hegemónica.

---

1. Nietzsche, F “La voluntad de poder” Ed EDAF, Madrid, 2000, pág 33.

2. Ghalioun, B “El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad”, págs 1y 2.

3. Said, E “Las cosas empeoran para los árabes” pág 197.

---

\* Doctorando en Filosofía en la Universidad de Chile.  
Académico del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

## **Una reflexión sobre el camino de Turquía Lo que se buscaba estaba cerca**

Por Sebastián Salinas \*

La Turquía moderna siempre quiso ser la herencia de Mustafá Kemal Atatürk, denominado por muchos como el padre de esta nación. Formada bajo la ambición de llegar a ser parte de Europa, renegó de todo su pasado islámico, batiendo las banderas del secularismo a ultranza. Así como en la Guerra Fría se formaba a los militares de los países occidentales contra el comunismo por ser internacionalista, apátrida y estar acompañado de otras serie de elementos "peligrosos", de la misma manera eran formados los militares turcos contra el Islam, caracterizándolo con los mismos males, siendo la amenaza que podía en cualquier momento llevar al atraso y alejar a la nación turca de la ansiada unión con el llamado "Viejo Mundo".

De esta forma, la Turquía moderna vivió siempre bajo el aplauso de Occidente, que se alegraba al ver cómo una nación ubicada en posiciones tan estratégicas hacía todo lo posible para entrar en el "mundo moderno". Las reformas en el gobierno de Kemal Atatürk (1923 - 1938) fueron una verdadera "terapia de shock", incluyendo la latinización del alfabeto turco, la ley de obligatoriedad de los apellidos, la implementación de los husos horarios y calendario occidental, la prohibición de usar la vestimenta musulmana, entre otras cosas que llevaron a la nación turca a ser un excelente "ejemplo" de la modernización, esperando que otros países aledaños siguieran su rumbo.

Sin embargo, el Islam estuvo siempre como el verdadero trasfondo de la población. Con más del 90% de los habitantes como reconocidos musulmanes, fue la religión revelada a Mahoma uno de los principales puntos de referencia y cohesión que se mantuvo en la sociedad turca, aun de forma soterrada y en la intimidad del hogar, pese a la enorme prohibición existente en la vida pública.

Con esta dicotomía, Turquía quiso ser Europa renegando del Islam, fracasando en el intento pese a las largas promesas y a su rol de país "útil". No se explica de otro modo la inclusión de los turcos en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), cuando es claro que Turquía no tiene ninguna relación posible con el norte del Océano Atlántico, pero sí con las espaldas de la entonces existente (y temida) Unión Soviética. Por lo tanto, valía la pena tener de aliados a los turcos, aun si esto significa enormes promesas sin intención real de cumplirlas.

Y así vinieron otras promesas sin cumplir. La inclusión a la Comunidad Económica Europea o a la Unión Europea, desde inicios de la década de 1960, fueron los voladores de luces que alimentaron la ilusión turca de cumplir con el deseo de su fundador, vale decir ingresar a Europa por la puerta ancha y ser reconocidos como europeos. Así también pasó a ser parte de entidades propias del continente anhelado, desde el fútbol a la cultura (Turquía por ejemplo, juega en la Unión Europea de Fútbol Asociado, UEFA), pero nunca hubo un paso más allá.

A eso se le sumaba el enorme problema de un país que no supo desarrollarse de manera adecuada, generando enormes diferencias sociales y una cantidad no menor de trabajadores cesantes, deseosos de encontrar trabajo en los países con más prestigio, encontrando en Alemania una posible fuente laboral. El

problema turco entonces se desató, siendo un peligro para los nacionalistas, unos parias en la cultura que supuestamente admiraban y una razón más para no cumplir todo lo prometido.

### El Camino correcto

Así, la sociedad turca comenzó a cuestionarse lentamente si valía la pena todo lo vivido. La reacción anti Estados Unidos a finales de la década de 1970, que terminó con la salida y cierre de todas las bases norteamericanas en territorio turco (algunas ya se habían cerrado a inicios de la década de 1960, como parte de la solución de la "crisis de los misiles"), fue la primera gran muestra de la toma de conciencia de un pueblo que veía cómo las palabras no iban de la mano con los hechos.

Pero para cuidar el "camino correcto", ahí estuvo siempre el ejército. Guardián de la herencia de Atatürk y deseando la europeización a cualquier costo.

Las doctrinas occidentales no fueron lo esperado, las ideas radicales no iban a permitir un desarrollo estable. ¿Qué hacer?

En ese momento, se volvió a las fuentes. La sociedad turca se miró así misma y reconoció que había algo que siempre había estado ahí, que permitió la unión de los turcos de diferentes facciones, pero que el tabú social había relegado. Ese algo era el Islam.

Por este motivo, con la crisis del orden político en la década de 1990, no fue raro entonces el aumento del apoyo a los partidos de corte musulmán en Turquía. Lentamente, un grupo político que estaba condenado de antemano por la clase política se vio como el referente posible para sacar adelante a un país aburrido de esperar que se cumplieran las promesas.

Algunos decidieron actuar mientras veían con miedo cómo se resquebrajaba lo formado. El intento de golpe de estado de 1998 por parte del ejército turco, proclamaba cuidar el laicismo al considerar peligrosas algunas leyes que acercaban al Estado al mundo islámico, dejando en evidencia lo fuerte que se habían enraizado las ideas de Atatürk entre los uniformados.

A esto se suma la falta de visión política al darse el resurgimiento del Islam como alternativa al descontento social. Poco a poco se fue aprendiendo, que el Islam no tenía nada que ver con atraso, con fundamentalismos, ni con amenazas a Occidente, que Turquía seguiría desarrollando su camino hacia Europa pero con un nuevo estilo. Las elecciones del año 2002 fueron un triunfo absoluto para el partido de representación islámica, dejando en claro la validez de nociones universales como la defensa de los derechos humanos, entre otros puntos.

Así, cuando todos esperaban un fracaso y alejamiento con los musulmanes a la cabeza, Turquía ha iniciado un gobierno exitoso y progresista, que habla de igual a igual con sus pares europeos y que está más cerca que nunca de integrar de forma definitiva la vida política de Europa. Cuando en Occidente y en la propia Turquía se esperaban la crisis, vino el avance; cuando todos esperaban distanciamiento, vino la cohesión y una política más estable.

Quizás el secreto está en la base. Ahora Turquía se acepta con toda su esencia, reconociendo que es un mundo musulmán ante todo, sin ponerse caretas con tal de ocultar y simular otra cosa.

Quizás, lo que constantemente se buscó siempre estuvo ahí. Y era cosa de mirarse a los ojos y ser sinceros con su propia historia e identidad. El verdadero camino del éxito.

Sino, pregúntele a los políticos turcos actuales.

\* Licenciado en Historia de la Universidad de Chile.  
Académico del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile.

## Siria y Líbano Inestabilidad crónica y tensión permanente

Por Ignacio Gutierrez de Terán \*

### 1) LÍBANO Y SIRIA Y LA CUESTIÓN NACIONAL

Para comprender los fundamentos de la relación moderna entre los estados de Siria y Líbano, y, en consecuencia, entender la realidad política actual de éstos, es de gran importancia analizar la función de las corrientes ideológicas y nacionalistas en la gestación de ambos. Desde el punto de vista nacionalista sirio, ya sea panarabista o pansirista, Líbano constituye parte fundamental de la Siria histórica; y sólo las "maniobras" del colonialismo europeo depararon su secesión. La visión pansirista que, curiosamente, ha sido defendida con gran denuedo dentro de Líbano en la década de los treinta y cuarenta del siglo pasado, promovía la formación de una entidad árabe independiente que incluyera cuatro estados independientes actuales (Siria, Líbano, Palestina y Jordania), unidos por una uniformidad cultural y lingüística "insoslayables" para los promotores de tal postulado, como el cristiano Antuan Saade, fundador del Partido Nacional Socialista Sirio.

Las circunstancias que rodearon el proceso de gestación de los dos países hicieron, con mayor o menor razón, que un segmento relevante de la población de ambos países percibiera que las fronteras se habían trazado de forma aleatoria. Esta queja incluía el argumento de que el colonialismo se negó a tener en cuenta los sentimientos nacionales de la población en beneficio de las prioridades de cierto nacionalismo libanés afín a la cultura occidental y declaradamente hostil a la impronta árabe del país. Un nacionalismo local, en definitiva, que insistía en la evidencia histórica de la "especificidad" libanesa-fenicia.

En Siria, la reivindicación nacionalista ha tenido un efecto, lógicamente, expansivo: en lugar de fomentar disensiones centrífugas sobre la identidad nacional ha servido de recurrente para extender una ideología y un programa aglutinadores. Esto explica la unión "árabe" con el Egipto de Abdel Naser a finales de los cincuenta y el posterior encumbramiento del Partido Baaz, que sigue haciendo de la conjunción panarabista lema recurrente de sus consignas. Por descontado, habida cuenta de la enervación estructural del estado libanés, que en los setenta pasa a convertirse en un auténtico convidado de piedra de la guerra civil, el ascendente sirio en el país ha sido siempre evidente, en especial entre aquellos sectores proclives a la imbricación estrecha con Siria. Sin embargo, la estrategia panarabista ha deparado, asimismo, tendencias desgarradoras. Por un lado, junto con un ejercicio despótico del poder, ha promovido el ascenso de corrientes islamistas ferozmente antipanarabistas que, además, motejan al poder del Baaz de sectario y marcadamente confesional, lo que revela con claridad que el factor confesional sigue desempeñando en Oriente Medio una función de primer orden. Al tiempo, ha irritado a determinados grupos étnicos, como los kurdos, que perciben que la ideología nacionalista árabe persigue constreñir a las comunidades minoritarias. Además, en el seno del Baaz, las disputas ideológicas y programáticas dejaron el camino libre a la aparición de dos corrientes enfrentadas, la regionalista y la internacionalista, con agendas diferentes sobre el objetivo panarabista.

### 2) EL SISTEMA POLÍTICO SIRIO:

En 1963, el mismo año que en Iraq, el partido Baaz accede al poder en Damasco. Habían pasado dos años desde el fracaso de la unión sirioegipcia y el distanciamiento evidente entre las dos grandes ramas del panarabismo de entonces, la naserista y el Baaz. Éste, en realidad, se había "autodisuelto" al igual que el resto de partidos sirios para promover la unión y no entorpecer los objetivos primeros de ésta. El partido había apoyado la república unida en un contexto de euforia y compromiso generalizados en buena parte de la sociedad siria, si bien el descontento de los comunistas, en alza en aquella época, y el recelo de los representantes de varios grupos étnicos y confesionales minoritarios impiden hablar de unanimidad al respecto. Pero el Baaz sí se destacó, al menos desde el punto de vista oficial egipcio, por su labor de zapa y erosión en el seno de la unión, en su último tramo al menos. Ya sea por su incomodo ante las maneras

personalistas de Abdel Nasser, la "egipcianización" del poder y la represión de los servicios de seguridad dirigidos desde El Cairo ya por el temor a que el carisma de aquél coartase las posibilidades de expansión de los baazistas sirios, éstos fueron adoptando según avanzaba la unión una actitud más reticente y crítica con el naserismo. Con todo, la reticencia ante Egipto se tornó feroz animadversión frente a Iraq, sobre todo a partir de 1966, fecha del golpe "revolucionario" de la rama militar baazista siria.

En 1970 se produce el golpe de estado de Hafez al-Asad, denominado "rectificadorio" y encaminado a contener el sesgo radical que iba tomando el partido, en especial tras la guerra del '67 e inmediatamente después de los sucesos del septiembre negro en Jordania en 1970 en los que el presidente, Salah Yadid, propuso una intervención directa del ejército sirio a favor de los grupos palestinos. Con al-Asad, las políticas del Baaz adquieren un marcado carácter continuista que buscaba mantener la estabilidad interna a partir de dos pilares fundamentales, el ejército y el partido Baaz que, en resumidas cuentas, queda convertido en una prolongación del anterior debido, entre otras razones, a la presencia destacable de militares en él. La figura de al-Asad es fundamental para mantener este binomio en alianza y tejer una serie de intereses sectoriales con miembros de su clan y su región, de confesión alawí, círculos empresariales y comerciales, en especial de Damasco, y una serie de líderes regionales. Todo ello con una política de mano dura en el interior, un acercamiento a la Unión Soviética en el exterior -pero sin enfrentarse abiertamente a Estados Unidos- y un estatismo económico que permitía el medro particular de los sectores implicados en el reducido espacio de mando. Por lo que hace a Líbano, la disputa librada por la Siria de al-Asad con Israel después de 1967 y 1973 desarrolla uno de sus episodios principales en territorio libanés, hasta el punto de que no resulta exagerado afirmar que las principales batallas tanto militares como políticas entre árabes e israelíes se han librado desde 1978 en territorio libanés.

La intervención del ejército sirio en el conflicto civil libanés en 1976 en contra de la izquierda libanesa y la OLP recibió, aunque pueda parecer chocante hoy, el respaldo de Estados Unidos. Se trataba, tal y como ha venido haciendo Damasco desde décadas, de impedir que una situación de vacío y desfonde totales del estado libanés propiciase una situación propicia para un conflicto a gran escala. Los avances sobre el terreno de los combatientes de la izquierda libanesa y los grupos palestinos aliados despertaron este temor en Hafez al-Asad, esto es, una reacción estadounidense y una implicación directa de Israel. Entra aquí lo que podríamos llamar concepto de "espacio vital" sirio para Líbano. Hasta 2005, el ejército sirio ha mantenido una posición de privilegio en el País del Cedro gracias a las coordenadas internacionales y la confluencia de una pléyade de prohombres libaneses propicios a la estrategia de Damasco. Un Líbano convertido en una especie de territorio franco desde el que amparar los negocios particulares del grupo dirigente y adláteres en Damasco ha hecho que el ejército y los numerosos servicios de espionaje sirios adquieran un ascendente mayúsculo, al tiempo que ha extremado la incompetencia crónica del estado.

La política exterior del régimen de Hafez al-Asad experimenta, en apariencia cuanto menos, un cambio sustancial con la incursión iraquí en Kuwait y la formación de un frente árabe proestadounidense liderado por Arabia Saudí, Egipto y Siria. El derrumbe de la Unión Soviética y la necesidad de hallar una reubicación regional ilustran este nuevo derrotero, así como una vía de escape al marasmo económico en el interior. Pero también refleja la prioridad concedida por Damasco al mantenimiento de su posición de preeminencia en Líbano y la obtención de una especie de *nihil obstat* a su presencia militar y política allí. Recuérdese que el ejército sirio había invadido el País del Cedro en apoyo de las Falanges y el resto de grupos del Frente Libanés, en 1976, para poner coto a los "excesos" de la izquierda libanesa y la OLP, que habían comenzado a inclinar la balanza de la lucha, contra las milicias mayoritariamente maronitas, a su favor. Esta intervención le valió al régimen sirio -que se autoconsideraba progresista- el baldón de retrógrado en los ámbitos izquierdistas árabes, si bien el posterior cariz de los sucesos y la hostilidad manifiesta de las Falanges y compañía frente a un ejército extranjero "que ya había cumplido su cometido y debía, por lo tanto, marcharse" volvieron a acercar a Damasco al bando progresista dentro de Líbano.

Durante años, el sistema político sirio, motejado de radical y afín a los grupos terroristas, se hizo digno de una pausada comprensión por parte de Estados Unidos y sus aliados occidentales, que no deseaban poner el peligro la estabilidad interna de Damasco por dos razones principales: primero, porque la revuelta islamista de los ochenta había demostrado la amenaza de una nueva sacudida revolucionaria a la iraní, a pesar de que los Hermanos Musulmanes en Siria no recibieron el apoyo de Irán en su empresa de lucha islámica contra un poder "sectario, despótico y antirreligioso" sino más bien todo lo contrario (Irán, a pesar del supuesto acercamiento de Damasco a Estados Unidos en la década de los noventa era, como lo es hoy, su principal aliado); segundo, porque la nueva situación creada en Oriente Medio, con un Iraq asolado por la guerra de 1991 y maniatado por las sanciones y un florecimiento innegable de los emporios militares estadounidenses en el Golfo Pérsico y otros puntos de la región, no hacía recomendable la enajenación del papel sirio, máxime si se pretendía el buen curso de las negociaciones araboisraelíes iniciadas en la Conferencia de Madrid.

En contraste con lo anterior, la segunda guerra de Estados Unidos contra Iraq deparó una reacción opuesta. Damasco utilizó un tono de rechazo que contrastó con el silencio o las tímidas objeciones de la mayor parte de los países árabes. En este caso, la diferencia venía dada por diversos parámetros: 1) la impresión de Bashar al-Asad y su círculo de poder de que la agenda geoestratégica de EE UU incluía el derrocamiento del Baaz sirio 2) las coordenadas básicas de la conexión

sirio-iraní, más fuertes que nunca 3) la implicación de Damasco con Hezbolá en Líbano y determinados grupos islamistas palestinos 4) las necesidades vitales de una economía maltrecha que precisaba del petróleo iraquí y de su inserción regional para mantenerse en pie. Como no podía ser de otra manera, la repercusión primera de este desencuentro se cristalizó en territorio libanés, donde una sucesión de atentados y acciones "atribuidas" a los servicios secretos sirios, aderezadas con resoluciones de Naciones Unidas, terminó por forzar la salida del contingente de Damasco. Ésta pasaba a convertirse en un "elemento desestabilizador" de Líbano aun cuando, pocos años antes, era tenida por justamente lo contrario

En este panorama general de la imbricación regional de Siria y Líbano, se han esbozado algunos componentes básicos de lo que hemos dado en llamar crisis crónica libanesa. Uno de ellos es la debilidad estructural del estado que, mucho antes del estallido de la guerra civil en 1975, se había mostrado incapaz de controlar todas las regiones del país y sobreponerse a la influencia de las organizaciones confesionales. Puede ser, como sostienen algunos, que esta laxitud orgánica haya permitido una libertad de opinión y mercado desconocidas en otros países árabes; pero también ha consagrado el dominio alternativo de esas decenas de grandes familias del amplio arco confesional que, desde hace décadas se han repartido el poder. Basta reparar en los nombres de los principales dirigentes actuales de los bloques parlamentarios y las cúpulas ministeriales, las instituciones económicas y las fuerzas armadas para comprender este punto y la relevancia continuada de apellidos ilustres como los Chamoun, los Gemayel, los Frangie, los Murr, los Jazen, los Juri, los Karame, los Salam, los Yunblat, los Arislán, los Husein, etc., a los que deben unirse los Aoun, los Hariri y otros en tiempos más recientes. El hecho de que la competencia librada por este cúmulo de grandes intereses y familias haya arrumbado el protagonismo del estado ha convertido a éste en un elemento subsidiario que ni siquiera ha podido ser utilizado (o manipulado) de forma clara y contundente por uno o varios de los bandos enfrentados. Esto es, que el estado ha sido incapaz de actuar como regulador de conflictos interoligárquicos y no ha podido, por extensión, favorecer de forma determinante a un sector frente a otro.

En cierta medida, este juego de influencia de las grandes familias explica el malabarismo ideológico de algunos líderes, que han pasado de la izquierda a la derecha y de la derecha a la izquierda, del prosirismo al antisirismo, y del antiimperialismo al proamericanismo y viceversa, con relativa facilidad. Y lo mismo debe decirse de los justificantes de las alianzas establecidas entre ellos, que pueden sufrir alteraciones mayores debido a la ausencia de un marco regulador y la necesidad, habitual en estos contextos, de ocupar el reverso del espacio habitado por la familia antagonista.

Pero junto a esta innegable presencia del factor oligárquico exclusivista libanés, por contraste con Siria, donde el ascendente elitista está mucho más focalizado y reducido, las desgracias de la República libanesa tienen que ver con los graves desequilibrios económicos que han propiciado bolsas de pobreza rampante en las grandes urbes y un desnivel evidente, que ha afectado sobremanera a la comunidad chií. Por supuesto, el estado ha sido incapaz de revertir o atenuar siquiera esta situación que constituye, hoy por hoy, el principal problema del país; un problema que, por supuesto, se ve agravado por la delicada situación regional de Líbano y las suspicacias confesionales. A pesar del optimismo suscitado por la llamada primavera libanesa ("Revolución de la independencia") de 2005 que condujo a la retirada siria y la formación de un nuevo gobierno, la cuestión libanesa sigue sujeta, hoy, a sus coordenadas imperfectas de siempre.

Se ha destacado ya la relevancia que, para Siria, tiene Líbano, no sólo por razones políticas sino también económicas y culturales. Del mismo modo, nadie niega en Líbano que una estrecha relación de vecindad con Siria es fundamental para asegurar la calma dentro del país. Sin embargo, el *quid* radica en definir el grado de integración bilateral que debe alcanzar este estrecho vínculo. Para los dirigentes sirios, que controlan un estado robusto y omnipresente, la feble estructura estatal de la república contigua tiene su lado malo y bueno: el malo, que facilita la incertidumbre política y la aparición de conflictos internos; el bueno, que permite una injerencia "indirecta" a través de los grupos oligárquicos y sociales afines o, incluso, si las condiciones geoestratégicas internacionales lo permiten, un control directo sin que por ello se suprima la condición (de Líbano) de estado autónomo y soberano. Se quiera o no aceptar desde diversos sectores, mayormente adscritos al nacionalismo libanés, la vinculación entre ambos países es ineludible; y no siempre los parámetros de ésta se ciñen en torno a presupuestos ideológicos propios de programas políticos de cariz más o menos nacionalista sino a necesidades vitales.

#### \* Factores de tensión:

A la vista de todo lo anterior, los elementos que pueden dar lugar a conflictos bilaterales que habrán de abundar en la tensión general que padece Oriente Medio:

### 1) Las diatribas confesionales

Se trata de un factor que afecta en primer lugar a la situación interna pero que, de rechazo, influye en la bilateralidad. Resulta evidente que la creciente tensión que se vive entre sunníes y chiíes en la región de Oriente Medio encuentra su reflejo local en Líbano. También que muchos dirigentes sunníes -que hasta hace fechas no tan lejanas se declaraban prosirios- coinciden con sus pares cristianos a la hora de señalar a Siria como instigadora de una reivindicación chií libanesa. En esto, claro está, intervendría la alianza resuelta entre Damasco y Teherán y el ascendente de ambos sobre organizaciones como Amal y, en especial, sobre Hezbolá, el principal grupo político de Líbano en cuanto a número de simpatizantes y capacidad de acción y movilización. En cuanto a la situación interna siria, es evidente también el malestar de ciertos sectores sunníes dentro y fuera del país, que recalcan el supuesto sesgo sectario de la clase dirigente de Damasco y su alineamiento junto con las tesis "chiísticas". En concreto, los Hermanos Musulmanes, el partido principal de la oposición siria, mantuvo un discurso específicamente confesionalizado en tiempos pretéritos, muy crítico por otra parte con la presencia militar siria en suelo libanés. No obstante, la declarada animadversión de la dirección islamista hacia la estrategia estadounidense en la región ha impedido la inserción de su doctrina en un gran programa prooccidental y contrario a ultranza a las organizaciones que apoyan a Siria desde dentro de Líbano

### 2) Las prioridades geoestratégicas: EE UU, Irán e Israel

Otro factor a tener en cuenta es el de la reconfiguración geoestratégica de toda la región. A nadie se le escapa que, en definitiva, todo lo que viene ocurriendo en Líbano y Siria desde el asesinato de Rafiq al-Hariri hasta hoy, incluyendo la invasión militar israelí en Líbano en verano de 2006 y la polémica actual en torno a la creación del tribunal internacional para investigar aquel asesinato y otros, va en la línea de definir el cometido de ambos países en esa pugna librada entre Estados Unidos e Irán por el dominio de la zona. Esta estrategia pasaba por eliminar la inclusión de Líbano como entidad nacional en el eje sirio-iraní, cosa que se ha conseguido hasta cierto punto con el cambio de gobierno y el ascenso del bloque de Saad al-Hariri, si bien la fortaleza mostrada por Hezbolá en la intervención israelí de junio pasado certifica que la posición iraní y siria mantiene un aliado de primera categoría. El plan pasa ahora, desde el punto de vista de Estados Unidos y sus aliados en la zona, ya sean Israel, Arabia Saudí o Jordania, más las formaciones libanesas afines, por neutralizar de forma definitiva a Hezbolá, primero, y extraer a Siria del influjo iraní, para así aislar a Teherán.

### 3) El camino de Oriente Medio pasa por Bagdad, Jerusalén... ¿o Beirut?

En fin, está por ver que la dirección siria acabe convenciéndose de que su renuncia al apoyo iraní no supondrá el fin de la hegemonía del Baaz: el antecedente iraquí ha supuesto un toque de atención para aquellos núcleos de poder oligárquico en Oriente Medio y otros lugares que pensaban que la política de cesiones y renunciaciones permitiría preservar su condición hegemónica. Por otro lado, Siria desea jugar sus fichas frente a un estado de Israel sumido en una crisis política interna que dura ya varios años y un contexto oficial árabe que, aún siendo crecientemente hostil a Irán y sus aliados, no puede llevar a cabo acciones concretas sin el concurso estadounidense que, a su vez, se ve impedido por el desastre perpetrado en Iraq para obrar con plena libertad de movimientos. Por todo ello, es indispensable dilucidar el sesgo de la crisis libanesa ya que, una vez más, constituye un elemento clave para determinar el guión futuro de la crisis constante de Oriente Medio. De hecho, Beirut se ha convertido en un vértice fundamental de esta crisis, junto al de Bagdad y Jerusalén.

En el caso libanés, debe delimitarse si la pugna actual entre las fuerzas del 14 de marzo, antisirios, mayoritarias en el gobierno y el parlamento, y las del 9 de marzo, prosirios y en la oposición, permite despejar ciertas incógnitas. Desde luego, a la vista de que su control directo ha quedado muy reducido tras la retirada militar, Damasco trata de impedir, a través de sus aliados locales, que Líbano, institucionalmente, se convierta en un elemento hostil a la posición siria en la región. Todo lo contrario, evidentemente, persiguen Estados Unidos e Israel. Irán, por su parte, esgrime sus cartas en Líbano a través de Hezbolá, y también en Iraq, con los grupos políticos chiíes afines, y Palestina, con un progresivo acercamiento de Hamás a Teherán que ha suscitado los temores y aprensiones de gobiernos como el jordano y el egipcio. En definitiva, un complicado.

---

\* Arabista, Profesor del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid.

## CULTURA

### Gurba y Modernidad en la Poesía Árabe

Por Rosa-Isabel Martínez Lillo \*

#### Introducción

Seguramente ya haya llegado el momento de teorizar y, tras una honda reflexión y copiosas lecturas, hablar y escribir abiertamente de ese sentimiento que tanto encontramos en la poesía árabe actual, así como en otros campos de la vida artística, que en árabe recibe el nombre de *gurba* (o *gurbah*, en su transcripción a otros idiomas de Europa occidental). Pues, aunque el asiduo lector de esta poesía, la árabe, no deje de encontrar por doquier tal término u otros provenientes de la misma raíz gramatical: *garib*, *igtirab*, por ejemplo, y aunque dicho lector, si se le presenta la oportunidad de hablar directamente con los creadores árabes, con los poetas, no va a dejar de escuchar los mismos términos, bien es verdad que poco va a encontrar sobre el tema en los libros de crítica, en los estudios eruditos.

En este sentido, de vital importancia ha sido el curso monográfico que impartí en la Universidad La Sapienza de Roma, dentro del programa de la Profesora Isabella Camera D'Afflitto, quien me sugirió tratar el tema general de “*Gurba* y exilio en la poesía árabe moderna”.

¿Es el exilio, físico principalmente, origen del sentimiento de *gurba*? ¿Es su primer paso? ¿Qué relación existe entre ambos? ¿Cómo se expresan, en este sentido, los principales poetas árabes modernos?

Veamos, entonces, cómo sería posible aproximarnos a tal realidad a partir de los siguientes pasos: primero tratando de describir el sentimiento en sí, la *gurba*, viendo, posteriormente, lo que sería su devenir, su desarrollo, para terminar, en fin, hablando de su aparición en uno de los poetas árabes actuales más representativos y genuinos, como es el palestino Mahmud Darwish.

#### 1-Una primera aproximación al sentimiento de *gurba*

El poeta está solo; está, y se siente solo. Mira a su alrededor: todo le es ajeno, todo le es extraño, raro. Mira a través de la ventana: todo, edificios, personas, le es ajeno, todo le sigue siendo extraño, raro. Entonces, en un intento casi desesperado por encontrar algo familiar, algo conocido, algo capaz de tranquilizarle y disipar ese miedo a lo extraño, se coloca frente al espejo y se mira, mira su reflejo en el espejo. Mas todo ha sido en vano. El espejo, sí, continúa siendo el mismo, él, sin embargo, ya (¿ya?) no se reconoce. ¿Ha cambiado el poeta o es la propia perspectiva la que ha cambiado y, así, no le permite reconocerse, ni incluso a sí mismo? Carece de importancia la respuesta. Lo importante, aquí y ahora, es ese sentimiento de “extrañeza”, de “no reconocimiento”, de sentirse “ajeno” ante sí mismo.

Éste, precisamente y tras mucho leer a los poetas, tras mucho hablar con ellos, tras mucho meditar, creo que es el sentimiento de *gurba*. Sentimiento que, atendiendo a su sentido lingüístico en árabe, proviene de la raíz “*garaba*”: “Ponerse (el sol, los astros), irse, partir, alejarse, ausentarse, retirarse...”. Sí, se trata de un “alejamiento”, de cierta “ausencia”, mas, sustancialmente, de un “alejamiento” y “ausencia” personales, interiores, de uno para con uno mismo.

Cierto es que, en principio, el hecho del exilio, de la impuesta distancia física, aumenta en el poeta dicho sentimiento. Otro país, otra realidad externa, otras gentes, otro idioma u otro dialecto... Todo ello, claro, no hace sino provocar en el hombre una “extrañeza” mayor. Pero no siempre el exilio real, el físico y directo, va a desembocar, necesariamente, en un sentimiento de *gurba*; esto es, no siempre el exilio físico va a conducir al metafísico, al interno, aquel más vinculado a la *gurba*.

De tal modo, son muy significativas las palabras del cuentista tunecino Hasan Nasr quien, en un hermoso relato de sus delicadas *Noches de lluvia*, pone en boca del personaje masculino al hablar con la mujer

amada: “Yo, a pesar de no estar en el extranjero...me siento mucho más extraño que tú” [1].

Entonces, *gurba* como “extrañeza interna”, como no “encontrarse uno dentro de sí mismo”, como antítesis de lo “acostumbrado, familiar” (que en árabe podría ser lo “alif”), y, aunque en ocasiones derivada de ello, no siempre producto directo del “exilio”.

## 2-Una mirada histórica a la *gurba*

Corrían los años sesenta del siglo pasado cuando un poeta iraquí, uno de los pioneros del llamado Verso Libre, Badr Shakir al-Sayyab (1926-64), escribe un bellissimo poemita titulado, precisamente “Porque soy un extraño” (“*Li-anni garib*”, en árabe), que comienza:

“Porque soy un extraño,  
 porque el amado Iraq está muy lejos  
 y heme aquí,  
 añorándolo, añorándola...  
 Lo llamo: “Iraq”  
 mas retorna, de mi llamada, sólo un eco...”. [2]

En dicho poema es cierto que al-Sayyab habla desde la lejanía, cierto que desde la distancia física invoca el nombre de su amado/amada Iraq, (permítaseme una reflexión, y denuncia, ¿no era tal país futuro próspero del mundo árabe?¿por qué, y a quién, no interesó que se proclamara como tal?)...mas también es cierto que ya se atisba en el poema cierta dimensión de aquella distancia íntima de la que hablábamos: el poeta habrá de seguir girando, andando, errabundo, por el desierto ¿de la existencia?

Se siente extraño porque se siente lejos de su Iraq, cuando este Iraq, cuando esta Iraq, es encarnación de aquello que le falta al poeta, al hombre. Extraño, entonces, ante Él/Ella.

\* \* \*

Pasa el tiempo y escuchamos la voz de otro pionero de dicha tendencia, otro poeta, ¡también iraquí!, `Abd al-Wahhab al-Bayati (1926-99), quien, ahora en un extenso, profundo y polícromo poema titulado “ La Princesa y el gitano”, del que insertamos el principio y el final, declama:

“1

Me introduzco en tus ojos. Tú sales de mi boca, y despierto en tu frente tan clara. Dormitas en mi sangre, sobre el lecho de lluvias de los rojos desiertos de los tártaros. Te llamo enloquecido, en todos los salvajes gritos negros del mundo, en todos los lenguajes, en todos los dolores del amante en lo hondo del infierno de las ciudades: del amante, del mártir, del asceta. Dormitas en mi sangre. Me introduzco en tus ojos y me desplomo muerto sobre el lecho del fuego. En sueños, me dejo descansar sobre tu pecho. Duermes en las pestañas. Te llamo enloquecido. En tu pecho me tiendo, sobre el grito del gallo de la aurora en el reino de Dios, el reino del hechizo, por sus frías regiones continúo marchando.

2

Fugitivo se muere  
 mi amor, sobre los muros de esa llama escondida en tus ojos,  
 en tu voz, tu silencio, y en tu frente  
 hechizada y transida.

3

Este amor  
 es canción que escribió una hechicera

en los templos de Ishtar.  
 en el alba primera del hombre, en marzo antes del tercer milenio  
 Tras el diluvio, y antes de la expulsión a los desiertos.

...

7

Es más grande mi amor que yo mismo,  
 más grande que este mundo.  
 Que los amantes pobres  
 me han erigido en rey de las visiones,  
 imán de la soledad y del desierto.

8

En tu nombre llamaba a Dios, enloquecido” [3]

*Gurba* , aquí, sinónimo principalmente, y como nos indica su traductor, de “soledad”... “Me siento extraño porque me siento solo, porque no estás tú, mi Princesa, a mi lado”. Extraño, así, ante Tú.

### 3- La *gurba* , hoy

Y llegamos al ahora, a los momentos actuales.

Tras los dos poetas iraquíes vistos, al-Sayyab y al-Bayati, el primero experimentando un sentimiento de extrañeza, de *gurba* , para con una tercera persona, Iraq en este caso, y el segundo, extraño, solo sin un tú, su Princesa, nos adentramos en la *gurba* más dura, la extrañeza más acuciante y desoladora: la de mí mismo, la del Yo.

Dicha *gurba* va a ser experimentada por diversos poetas. Unos, como el egipcio Salah `Abd al-Sabur (1931-81), la sentirán mas no la nominarán nunca, otros, como el joven tunecino Yusuf Razzuqa (1957), la relacionarán con el mundo contemporáneo y todo lo que comporta...Otros llegarán a ella por un camino doble: aquél del exilio físico, de la negación de tierra, pretendida negación de identidad, y por causas personales, de la propia vida. De entre ellos, el caso del poeta palestino Mahmud Darwish (1942), creo, es el más significativo, el más descarnado y duro.

A Darwish, palestino, se le despoja de todo o casi todo: Tierra, casa, en definitiva, de espacio físico, y, tras experiencias propias, una complicadísima operación a corazón abierto, el hombre se siente muy, muy cerca de la línea divisoria entre el ser y el no ser. Es entonces cuando nos presenta su poema-diván [4] titulado *Mural* , en que, tras echar una mirada sobre todo lo que ha supuesto su vida y su poesía, tras declarar que todo lo que le rodea (el mar, las lágrimas del muro de la casa, las letras de su nombre) le pertenece, tras todo ello, el autor, con una solidez pasmosa nos declara:

“Y mi nombre, incluso si fallo al pronunciarlo  
 con sus seis letras dispuestas en la línea:  
 “eme”: mano de aventurero, moribundo marchando hacia la muerte  
 “a”: amigo de la vida, amante, amado, adiós,  
 “hache”: hermano, humano, huerto y huérfano de hambre  
 “eme”: un manojo de rosas  
 “u”: uno, único, unidad,  
 “de”: destierro, dirección, directriz que me dirige y me desangra,  
 este nombre es el mío...  
 y es de mis amigos allá donde se encuentren,  
 y es mío, en presencia o ausencia, mi cuerpo prefijado...  
 Me bastarían tan sólo dos metros de esta tierra

(uno setenta y cinco para mí...  
y el resto para la flor de colores confusos  
que, despacio, me sorbe). Y es mío  
aquello que fue mío: mi ayer y lo que será mío,  
mi mañana lejano, la vuelta de mi espíritu errante.  
Como si nada hubiera sido.  
Como si nada hubiera sido,  
una pequeña herida en brazos del frívolo presente...  
mientras se ríe la Historia de sus víctimas  
y sus héroes...  
a quienes mira de reojo, y se va...  
Este mar, mío,  
este aire húmedo, mío  
y mi nombre  
-incluso si fallo al pronunciarlo sobre el ataúd-  
es mío.  
Mas ahora, tras haberme llenado  
de todos los motivos de la marcha,  
no soy mío.  
Yo no soy mío,  
No soy mío.” [5]

¿Qué existe más duro que la no posesión de sí mismo?

---

1. Tomado de la Tesis Doctoral de Domenico Lapolla, con quien estuvimos trabajando en su traducción, del árabe al italiano. Dicha Tesis, bajo la dirección de Monica Ruocco, se presentó en la Università degli Studi di Lecce (Italia), en mayo 2006 y obtuvo la máxima calificación. La traducción expuesta aquí, del árabe, es de la autora del artículo.

2. La traducción, inédita, es de la autora del artículo.

3. Abdel-Wahhab al-Bayati: *Amor más grande que yo mismo*, Selección, traducción, prólogo y notas de Pedro Martínez Montávez, Asociación de Amistad Hispano-Árabe, Madrid, 1985, pp. 39-41.

4. Dicho término, acuñado por la autora, se refiere a una de las características formales más significativas e innovadoras del poema árabe contemporáneo: el hecho de que todo el diván, todo el libro, es un único y extenso poema. Otro autor que lo lleva a la práctica es, por ejemplo, el tunecino Yusuf Razuqa.

5. Mahmud Darwish: *Mural*, traducción de Rosa-Isabel Martínez Lillo, presentación de Pedro Martínez Montávez, ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid, 2003, pp.201-207.

---

\* Arabista, Profesora del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid.