

La rebelión en el desierto

Por J. BERQUE

Si el Oriente es el lugar del verbo, es también el del hombre que recoge el verbo y lo multiplica.* Y en ninguna parte el ser social se hace de relaciones más amplias y más repentinas. El esplendor del pasado, las miserias del presente, el atractivo de los sentidos y del absoluto, las prohibiciones más duras y los impulsos más fogosos se nos ofrecen, a la vez, opuestos o conjuntos, sinceros o imitados de buena fe. Su síntesis, benéfica o ruinosa, según el caso, amontona contrarios, hace ley de los dispares. He ahí uno de los rasgos más verdaderamente personales del Oriente árabe. En él, lo eterno y lo transitorio, lo sublime y lo trivial, la furia de la existencia y la fidelidad a lo esencial se unen en un gesto, un propósito, un paisaje. Por eso, lo inmediato anuncia lo auténtico. La acepción mística y la acepción histórica de los hechos se verifican ambas, pues un símbolo encierra, a la vez, una ética trascendente y el ímpetu actual de la colectividad. De ahí que los actos más instintivos, al igual que los más maquinados, el utilitarismo lo mismo que el desinterés, guarden una referencia ideal y se apoyen en palabras maestras, en grandes figuras. Así, en las épocas de lucha y de duda, la vulgaridad se salva, pero la nobleza queda comprometida. La vida, por entero, oscila entre una heráldica y una práctica. Encuentra su mal y su riqueza en una totalidad de límites imprevisos. No es jugar excesivamente con las palabras relacionar *tawassul*, "intercesión", con *tasalsul*, "encadenamiento". Un símbolo, en el Oriente árabe, es ante todo la proclamación de lo total y de lo continuo.

El "*qadim*": "lo antiguo" o "lo orgánico"

Ahora bien, esta continuidad, esta totalidad se rebelan contra sí mismas. *Rab'iyatad'arwar*, "Primavera convulsiva": un letrado sirio titula de esta manera una novela.¹ La vieja primavera oriental espera permanecer fiel rechazando sus herencias. Las tuyas, al igual que la de los demás, las había sufrido conjuntamente durante el periodo colonial: se le habían manifestado unas veces en forma de destinos que le fueron propios, otras veces en forma de mecanismos impuestos por el extranjero. Hoy quiere rehacerlo todo. Ensaya su revolución del determinismo y de la libertad. Recorre de tal manera una de esas fases críticas que nuestras sociedades han vivido antes que él: también ellas, en la segunda parte del siglo XIX, se habían propuesto la exigencia de su propia renovación. Habían envuelto al pasado en su "sudario de púrpura". Querían devenir. Más allá de "lo orgánico" y de "lo crítico", el socialismo de los utopistas abogó por la síntesis y la reconciliación finales.

Entre los árabes, el *qadim*, tan vilipendiado por los partidarios del *jadid*, podría ser otro nombre de lo "orgánico". Los tradicionalistas oponen, de buen grado, tradición viviente a tradición podrida. Definamos el *qadim* como el envés podrido de alguna cosa, que podríamos llamar arquetípico. Una cosa que fue grande, y que muchos de nosotros sentimos en el fondo de las actitudes árabes, tal como muchos árabes la cultivan en el fondo de sí mismos. De ahí la extraña atracción que ejercen sobre nosotros. No es propia ni de los adeptos de la tradición, ni de los estetas, del tipo T. E. Lawrence, aunque muchos lleguen al orientalismo por una u otra de estas dos vías. Otros, a los que yo prefiero, aman en los árabes ese gran grito de libertad, el ardor con que buscan reinstalarse en el siglo. Louis Massignon encuentra en ellos uno de los lugares de lo absoluto. De hecho, actualmente, el absoluto, en todos sus actos, se opone a la historia y concurre a ella. A la vez, la desmiente y la funda. Y volvemos a encontrar allí esa cualidad simbólica del Oriente, ligada a la implicación estrecha de los hechos y de los valores, al surgimiento de lo nuevo por relación a lo antiguo, a la transacción recíproca del uno con el otro.²

Esta intimidad, o bien persevera en lo indiviso, o bien estalla en contrarios. El conflicto, en el Oriente, manifiesta el reventón del símbolo. Lo explica y lo realiza, profanándolo.³ La generación árabe del periodo comprendido entre las dos guerras mundiales no habría opuesto tan ferozmente el *jadid* o "lo nuevo", al *qadim* o "lo antiguo" si no hubiese sentido en el fondo de sí misma su disputa, su propia ambigüedad.

Los árabes han hablado muy mal de su *qadim*: tal como lo habían hecho, por lo menos, durante cuatro siglos de sultanato.

* Capítulo del libro *Los árabes de ayer y de mañana* que próximamente publicará el Fondo de Cultura Económica.

Era confesar su continuidad en un pasado de cauciones infinitas. Pero, siendo culpable, en última instancia, de haber "mercedo" la colonización, y de haber pactado un poco con ella, experimentó los descréditos acumulados de una doble reacción de estos pueblos, no sólo contra aquellos que los habían sometido, sino también contra quienes se les habían sometido. Una meditación más decantada revisará un poco el veredicto. Hoy en día es fácil denunciar las conclusiones del Islam ancestral con las potencias extranjeras; pero, en una primera fase, había valientemente combatido. La poesía actual, tocada de versolibrismo y de irracionalidad, condena con razón a los retóricos del siglo XIX. ¿Puede vanagloriarse de una audiencia más grande que los cantos tradicionales? Por último, las formas políticas importadas no han sustituido decididamente en las almas, sino en los propósitos, a los antiguos hábitos. ¿Qué tienen de sorprendentes estas perseverancias? A la tradición, aunque esté podrida, no se renuncia jamás. La "renovación", *tajdid*, procede de ella tanto como la rechaza. ¿A qué, en definitiva, hay que atribuir el éxito, al modernismo, que asume las luchas de emancipación, o a las permanencias que provocan y sostienen la revuelta? Responder sería difícil. En todo caso, muchos orientales se hacen la pregunta.

Sea lo que fuere, esta exposición no convidará, como es de preverse, a una rehabilitación paradójica del *qadim*. Sino que tratará de destacar los rasgos que confieren a muchas actitudes y a muchos tipos, hoy en día tachados de vejesterios, su sorprendente fuerza de resistencia, y también, sin duda la persistencia. Y, en todo caso, su significación.

Clasicismo damasquino

¿Dónde encontrar, fuera de Damasco,⁴ ciudad semántica, una implicación más profunda del *qadim* y del *jadid*? Camine-



"El atractivo de los sentidos y del absoluto"

mos por el Qasyûn, y contemplemos a nuestros pies a la ciudad, febril, talentosa, y recomenzando siempre. Ha desbordado el trazo rectangular que se le conoció en la Edad Media. Proyecta un largo barrio hacia el sur: el Maydân, que acompaña al peregrino que parte para la Meca. Lanza otro pedúnculo hacia la montaña mágica, ese Qasyûn desde el que la contemplamos y desde el cual podemos saludar a algunos de los lugares panorámicos de la historia y de la meditación humanas: a nuestros pies, la tumba del andaluz Ben Arabi; detrás de nosotros, la cripta de los Siete-durmientes con sus siete *qibla*; ⁵ la ciudad se extiende además hacia el noroeste y hacia el oeste, donde una avenida monumental acoge al visitante proveniente de Beirut. Pero estos dos aumentos datan de los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. No les prestamos atención. Es a los años 1900 a los que quiero referirme, para recoger actitudes y hechos más seguramente portadores de lo antiguo.

Imaginémonos a la ciudad de la generación contra la cual se revelaron los hombres de la *Thawra*, adolescentes entonces, hoy en día envejecidos, que se han vuelto padres o abuelos a su vez, y sufren a su vez el asalto de fuerzas más nuevas. Damasco, rodeada de bosquecillos, se nos aparece como un oasis. Más exactamente, como un depósito de granos, el centro de un huerto inmenso. Lugar de almacenamiento y de transformación. El ingenio del artesano expresa, en el sentido físico, al paisaje. Aceites y pastas de albaricoque llevan a gran distancia, en el mundo islámico, las dulzuras de la Ghût'a. En 1890 se contaban 3,000 talleres de tejidos, que daban trabajo a 20,000 obreros. Fabrican esas telas que ilustraron el nombre de Damasco. Sedas, el *qu'ni*, y también la *dima*, ⁶ esa tela rayada y rústica que se había difundido por todo el Oriente y llegaba hasta Anatolia y Macedonia para competir con éxito con los productos alemanes. Damasco vive todavía de la fructificación de su ahorro. Su burguesía despliega una gran actividad comercial. Sus relaciones de negocios abarcan todo el imperio otomano. Además, ofrece una base de partida para la ruta que conduce a la Meca. En un barullo característico de devoción, de comercio, de lujo y de placeres, multitudes se equipan para el rito anual. Buscan a la vez el alimento del alma y el del cuerpo. La mezquita de los Omeyas, innumerables santuarios avalan con las bendiciones del pasado los tumultos del presente. La ciudad realiza y blasona el acuerdo de las cosas y de los hombres, de las esencias y de la vida.

A la vez, la época sufre múltiples desgracias. Después de largos siglos, la unidad urbana se ha fraccionado en barrios. ⁷ No se trata de una forma de origen, sino de ruptura. El repliegue de cada grupo sobre sí mismo lo lleva a exaltar sus intereses y sus virtudes conforme a un código de honor patriarcal que debe mucho al modelo beduino. Este último se impone a la gran ciudad con su tradición poética y con su peso geográfico. Un proceso lento pero continuo de urbanización del nómada, observable sobre todo en el Maydân, penetra de manera cada vez más insistente, desde la periferia hasta el corazón, y afecta a los barrios burgueses. También estos resisten, por la actitud altiva y despectiva, y por la avaricia a lo que puede desnaturalizarlos. Bajo la administración turca, franquicias y organizaciones ciudadanas, rechazadas del plano de las instituciones no sobreviven más que en el acontecimiento o en las costumbres. Cierto es, al absolutismo se enfrentan revueltas o reticencias. De las unas a las otras, la crónica urbana recorre toda la gama. La astucia damasquina vence a menudo a la aplicación otomana. Pero, justamente en aquella época, no se ve que el juego ofrezca nada de creador. Detrás y contra el reformismo de los Jóvenes Turcos comienza a despuntar un reformismo árabe. La insatisfacción propia de los siglos se apoya en la autoridad de una formidable tradición académica. Pero, por vez primera se esfuerza en pro de la evolución. Es decir, sopla ya un "espíritu de comités", *rûh' al-takattul*. En el café al-Qwatli, fogosos oradores, ante los que se abre un largo camino, como Lut'î al-H'affâr, comienzan a exaltar lo que hoy llamamos el arabismo. Resienten en lo más vivo las desgracias del presente, que atribuyen a los vicios del pasado. Y, en virtud de un fenómeno puramente burgués, y que dominará todo el nacionalismo del periodo comprendido entre las dos Guerras Mundiales, combinan el más impaciente ardor, la más inventiva intriga con la fidelidad de los valores de clase y de municipio. Lo que explica las obras que algunos de ellos nos han dejado, cada vez que, como Kurd'Alî o Fakhri al-Barûdî, inclinan sobre la ciudad profunda su rencoroso amor.

En primer lugar, condenan al tradicionalismo en la fe. En la época de su juventud, la religión desempeñaba un papel importante. ⁸ El año está constituido por facies de vida profana, tranquila, aburrida, encerrada entre cuatro paredes, entre cortadas, llegada la ocasión, por innumerables fiestas, por momentos de vehemencia social y de exaltación: ceremonias del

fit'r, regreso del peregrinaje, *nudhûr*, "celebraciones votivas", sinodos de las cofradías. A lo cual se añaden los ritos familiares. Por ejemplo, los funerales: visitas interminables, multitudes que han acudido al domicilio del padre de familia *'amid al-usra*: casi un jefe de clan. En ocasión del matrimonio, se celebra todo un drama, o inclusive una tetralogía. Cuanto más noble es la familia más largo tiempo dura la búsqueda de un cónyuge conveniente. Un año por lo menos, para quien se respeta. La solidaridad de los padres y de los vecinos se deshace en visitas, recepciones, encuestas, cortejos, delegaciones. Naturalmente el valor que cuenta no es la persona, ni sus cualidades, sino la alianza entre familias; otra manera de consumir, periódicamente la unidad ciudadana.

Según se dice, sólo a partir de 1930 la belleza comienza a resaltar como valor en el intercambio matrimonial. ⁹ Sin duda alguna, los viejos se conmovieron como ante una inconveniencia, un índice de la perversidad de los tiempos. Recíprocamente, los jóvenes de la época se sacuden el primado de lo social y de lo religioso. Pues este medio encantador y lleno de estilo oprime al individuo y mata el ímpetu. La hipocresía y la ignorancia triunfan. Para subsistir, el humilde adula a los grandes. La adulación rodea los primeros pasos del joven aristócrata. Su primera educación obedece a una domesticidad ignata y obsequiosa. Es verdad que participa, desde su juventud, en las guerras que oponen a los muchachos de los diversos barrios. Pero este acceso precoz al honor no compensa las carencias de la institución infantil. La instrucción dispensada en los establecimientos tradicionales (que, sin embargo, han recibido los beneficios de una primera reforma, debida a Mdh'et Bajâ) sigue siendo autoritaria y limitada. El hijo no se atreve nunca a hablarle directamente al padre. Cuando tiene algo que pedirle, hace intervenir a un amigo de la familia. El memorialista del que he tomado muchos de estos detalles no recuerda haber sido besado más que una sola vez, mientras dormitaba.

Ni un sólo círculo cultural o deportivo. El adolescente casi no puede frecuentar más que cafés, que en su mayoría han conservado el antiguo estilo. La información sobre el mundo es tan escasa que cierto día en que se colgó un retrato de Hugo en el café de Dimitri, en la plaza al-Marja, la mayoría de los consumidores lo confundieron con el presidente de los botilleros parisienses: las sombras chinescas, los sainetes de Karaguez no elevan, ciertamente, el nivel de estas distracciones. A veces un romancero, *h'akawâtî* recita, en un gran concurso popular,



"Condenan al tradicionalismo en la fe"



“Una crónica indefinidamente repetible”

la hazaña de los Banû Hilâl* o del rey Baybars,** suscitadora de amplias emociones, alimento de una moral caballeresca y cortés desgraciadamente paralizada desde hace siglos y sin relación con lo real. Aparte de estos placeres populares, no se puede recurrir más que al “tiâtro” donde resuena ya la música egipcia, y a la frecuentación de las cantadoras, algunas de las cuales, entre las que figuran muchas judías, llegan a alcanzar una sospechosa notoriedad.

Una vida tan cerrada no encuentra salida más que en el estudio de las altas ciencias. Pero éstas no se dejan contemplar más que por los asesinos estrechos de la tradición. La elocuencia de la cátedra es todavía balbuciente.¹⁰ Los viernes, el *khat'ib* se contenta con leer un sermón que es siempre el mismo. El discurso público no hace su aparición sino en ocasión de la revolución de los Jóvenes Turcos, algunos de los cuales no desdennan arengar a los barrios. Pero, a veces, les cuesta caro. Pues la moral del barrio, oscilante entre el respeto del notable y el temor del fierabrás, no se adhiere de golpe a las concepciones generales. Los sabios sacan de estas consonancias ciudadanas su prestigio, que nada tiene que ver con la fecundidad intelectual. Muchos de ellos llegan, mediante el ejercicio de la memoria, y una concentración de la que nuestra época ya no tiene idea, a una sabiduría que proscribte toda vana agitación, y casi la palabra. El respeto del texto les impone el silencio. De uno de ellos, un historiador contemporáneo dice significativamente: “a pesar de su profunda inmersión (*tabah'h'ur*) en la ciencia y en los secretos del árabe, no escribió ninguna obra de *âdâb* o de filología que se pueda citar. Como la mayoría de los ulemas de su tiempo, consideraba que la ciencia es un tesoro encerrado en las páginas de los libros antiguos. Corresponde a los

* Tribu medieval del norte de África, famosa por sus hazañas guerreras. (E.)

** Baybars, guerrero que detuvo en 1260, por primera vez, la invasión de los mongoles por el Levante y que fue después Sultán de Egipto (E.).

sabios descubrir estos tesoros, mediante la búsqueda, el estudio, la paciencia. La ciencia no consiste más que en tratar de comprender lo que han legado los antiguos...”¹¹ Cuando, en 1908, el shayk Rachîd Rid'â pronunció su discurso innovador, incitando a los creyentes a recurrir a la autenticidad de la *sira*, otro shayk, Sâlih' al-Sharîf al-Tûnsî, lo interrumpió para defender los cultos hagiológicos y la intercesión de los santos. Gran escándalo. El perturbador es detenido. Pero el jefe de la policía se ve obligado a devolverlo a la multitud que hace demostraciones. Y él mismo no debe su salvación sino a la intervención de un *abad'ay* del barrio de Qanawât. Esto demuestra hasta qué punto los campeones del pasado sacan su fuerza del sentimiento urbano.

Un medio como éste, por asfixiante que parezca ya a algunos de sus hijos, encierra en efecto persistentes energías. Como todo procede en él de equilibrios seculares, cada elemento del conjunto, considerado aparte, resiste a la innovación. Las conductas más opuestas se organizan y se compensan. Después de todo, el reformista hace contrapeso al tradicionalista, conforme a un juego secular en el que ya participaba Ben Taimiyya. Los artesanos se zahieren pero también se ayudan entre sí. La explotación del pobre por el rico no provoca la rebelión sino ocasionalmente. Toda la ciudad, por comida que esté de odios intestinos, se une en bloque para defender a uno de sus nobles contra el gobierno. La gente del común casi no se ocupa más que de lo cotidiano. Pero de un cotidiano que, por así decirlo, está rodeado por partes por el más allá. La esgrima, las cabalgatas, las salidas al campo, *sirân*, de una tradición tan organizada que comités especiales de los artesanos velan por ella, ventilan esta vida confinada y soberbia. Este sistema tiránicamente reglado llega a su apogeo en los grandes tipos de elegancia urbana. Un burgués pasa buena parte de sus noches en el pabellón, *qonâq*, construido para este fin en su jardín, al abrigo, valga la expresión, de las intimidaciones de su casa. Recibe allí a su círculo de amigos, unidos casi todos ellos por la alianza, la edad, los gustos. Se paladea el café amargo. Se habla de caza, de fracasos, de cría de pichones. Y también de las noticias del día, que casi no son, recubiertas como están de nombres de familias y de recuerdos repetidos muchas veces, sino una situación de la sociedad en el acontecimiento.

Esta sociedad encuentra en sí misma su fin. Disfruta de sí misma. Se entrega a hacer lo que largos siglos le han enseñado que era. Su plenitud, su acuerdo con un cuadro prestigioso y una crónica indefinidamente repetible, constituye su fuerza y su seducción. Aun sus miserias, nacidas de la dependencia, del mercantilismo, del fariseísmo, no pueden hacer olvidar su nobleza. Por lo demás, oculta en sí misma fermentos de transformación. Los acontecimientos inauditos que sacudieron al Oriente, a partir de la revolución de los Jóvenes Turcos, desequilibraron al conservadurismo en beneficio de la renovación. Pero es tan fuerte en una ciudad como ésta la permanencia de lo inmemorial, que el viejo equilibrio no sucumbe todavía totalmente. No es sino a partir de la emancipación, por el choque de las ideas y de los hechos que llegaron de lejos, cuando la comunidad ciudadana y el tipo humano de Damasco comienzan a perder su finalidad. Todavía hoy mismo, a pesar de tantas revoluciones municipales y nacionales, la continuidad subsiste.

La nobleza del paisaje urbano, como la de los modales, el obstinado recurso a las noblezas de la edad de oro, como a las exaltaciones del porvenir, el bien decir uniéndose al bien comer, al bien rezar y al bien hacer el amor, todo esto conspira para formar un estilo. Pero este último oculta, qué digo, cultiva en sí las fuerzas de explosión. Obstinado en afirmarse, se complace en desmentirse. De ahí esa historia jadeante, llena de ímpetus y de reanudaciones, que desolaría al patriota si no constituyera también su orgullo.

Se comprende que este estilo haga resistencia al que lo quiere destruir. Y no es que le repugne la innovación. Por el contrario, consiste justamente en la alternación polémica, o en la composición equívoca del pasado y de la novedad. Tal debate, formado de equilibrios y de compensaciones sutiles, puede llamarse clasicismo. Damasco es la cima en que se consume el arabismo, pero que encuentra en el academicismo el rescate de esta superioridad. Pues Damasco es también la menos romántica de las capitales. No es por azar por lo que ofrece a los géneros nuevos de la sensibilidad y de la expresión, a la vez, lo infinito de la *lugha* más cultivada, mejor exaltada aquí que en otras partes, y sus sutiles vetos. Por eso un género tan significativo de los tiempos modernos, la novela, encuentra aquí pocos adeptos, mientras que florece en El Cairo¹² y por eso Damasco, capital de la lengua, no lo es también de las nuevas letras árabes. Se dirá que las conductas, que un sistema, mejor integradas, como se bastan a sí mismas mejor que en otras

partes, hacen una mayor y más feliz resistencia a lo que no es, de muchas maneras, sino trastorno creado por lo externo o que, por lo menos, pasará por tal antes de ser profundamente asumido, patrióticamente blandido...

El eterno beduino

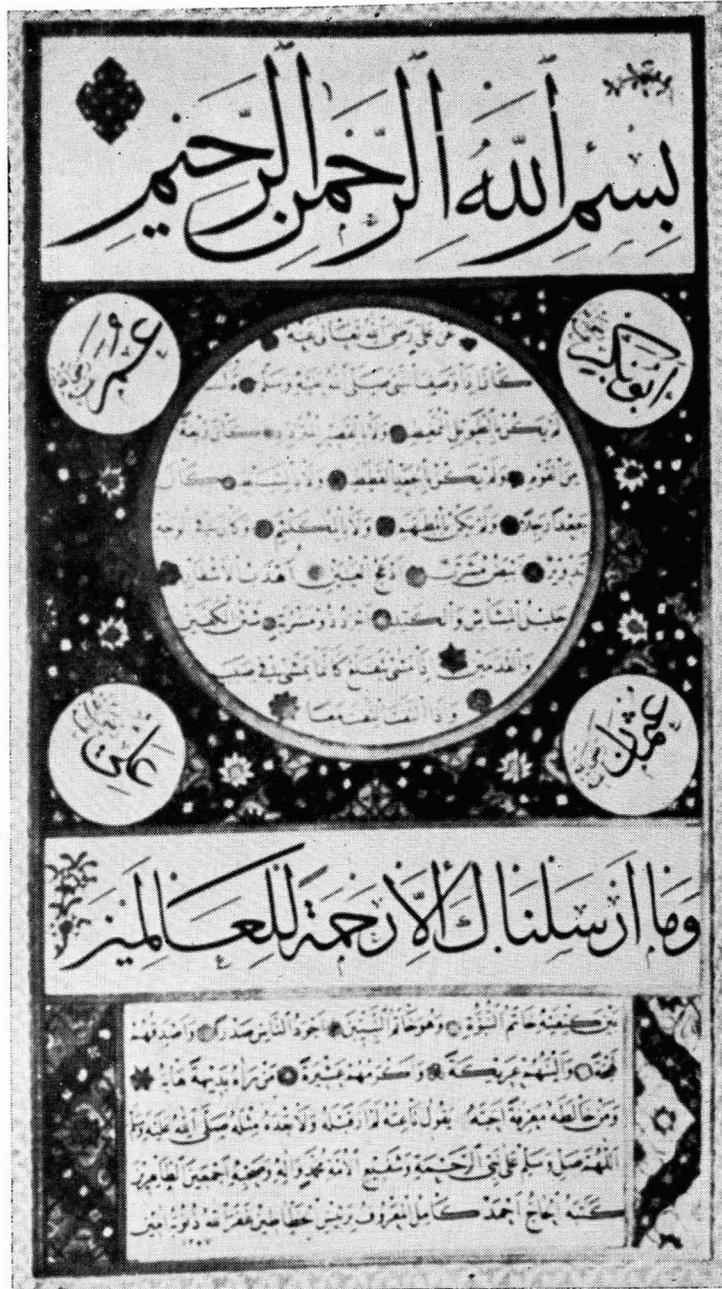
Nuestra investigación encuentra en Damasco uno de los tipos ejemplares de esta integración y lo encuentra profundamente ligado a la *'urûba*. Es verdad que esta vinculación que tiene una complejidad de gran ciudad, una cultura religiosa y sabia, podría hacer poner en tela de juicio lo natural. Ahora bien, integración, plenitud nos impresionan también en otros lugares del mundo árabe en los que no existe esta vinculación.

Un *sharif* sudanés me describió la vida que llevaba su abuelo en un remoto confín del Dongola, hacia mediados del siglo XIX. No consumía más que productos de la leche y distribuía a sus vasallos el producto de su caza. Un ritualismo exacto lo guiaba. Tenía cuatro esposas, todas las cuales eran hijas de jefe. No conocía mujer más que una vez al mes. Llegó a alcanzar los ciento cincuenta años. Siendo todavía adolescente, en la época del gran *mahdi*, mi interlocutor encontró a una de las coesposas. Como no tenía con ella ningún lazo de sangre, se atrevió a preguntarle si esta moderación conyugal la había satisfecho. Y la abuela le respondió, con formidable impudor: "Oh, hijo mío, uno de sus abrazos valía veinte de los vuestros."

Se podrían recoger, en la *bâdiya*, es decir, en resumen, a espaldas de Damasco rasgos de este género. Moderación aparte, pues una furiosa vitalidad anima al beduino. Varios personajes de *La rebelión en el desierto*, el *sharif Shâker*, el viejo Nûri Shra'lân, por ejemplo, ilustran este tipo real, mucho tiempo después de la poesía anteislámica. Si el esteticismo y aun la política inglesa se hubiesen apoderado de esto, tal "captura" hubiese sido muy pesada para los árabes. Pero no habría debilitado lo que puede haber de exacto y de ardiente en la aventura de 1916. El tipo que aparece allí, en los recovecos de una intriga del Servicio de Inteligencia y de una sensualidad de Oxford, es el héroe del Ante-Islam, el nómada errante y devorado, "parásito del camello" ¹³ si se quiere, a falta de otra cosa mejor, pero cuya generosidad, porque es ávida, el valor, porque es desigual, la fidelidad, porque es retorcida, y el cálculo, porque es impulsivo, restituyen una de las más patéticas figuras del hombre.

Este hombre se destaca sobre el de la revolución industrial por su matidez. Su *wijdân*, es decir, si se quiere, su palpitación de existencia, adherencia al medio social natural, todo junto se a cantos a la vez apasionados y secos, tumultuosos y reservados. A flor de tierra, estalla y, a la vez, se contiene. Ocurre con ella lo que con el tapiz que se ha extendido para vosotros en pleno viento del desierto. Debajo sentís las mantas de plantas aplastadas, las asperezas y el calor del suelo. Pero esta elevación furiosa no culmina más que en una superficie historiada. Se diría que un chorro venido de lejos por debajo renuncia, en cuanto aflora a la luz del día, y vuelve a caer calcinado en figuras y en colores. Esta renuncia es también clasicismo. Por ello, el beduino difiere del bárbaro. El hombre, en su sistema, comprendida la conciencia, comprendida la sexualidad, género de existencia, adherencia al medio social natural, todo junto se torna ilustración.

Y qué decir cuando es poeta, esto es, cuando llegando a las cimas del sistema se eleva a actitudes que no han dejado de ejercer hasta nuestros días, en el Islam y fuera del Islam, su atractivo. He aquí a H'âjj Zâyer. ¹⁴ Pasa por ser el más grande poeta popular de Iraq. Sus poemas, que acaban de ser recogidos, resuenan desde hace una generación en todos los labios. En un medio recargado de fe shií, después de su muerte le aconteció el aparecer en sueños. Pero cuando se le interrogaba acerca de las gracias del imán H'usayn, se encerraba en la observancia del *sirr*, del "secreto". En su caso, es el secreto de la poesía. Una conmovedora concordancia entre la fe colectiva, la aventura de su vida personal y la repercusión de sus versos, consuma una integración reveladora del lugar y de la época. La inspiración le llega entre sus hermanos, al final de una sesión en la que han llorado mucho por las desdichas de Alí. Lo que lo anima entonces, dice su biógrafo, es "el amor y la fidelidad", *walâ*. Añadamos: la unanimidad. Naturalmente, improvisa. Desgrana estancias místicas con la misma abundancia con que dispara elegantes obscenidades a una jovencita que pasa. En los últimos años del poder turco, helo movilizado, enviado a la guarnición de Qat'ar. Allí, su tristeza se exhala en suspiros tan armoniosos que sus camaradas se reúnen en tropel tumultuoso y la comandancia, enternecida, lo manda de regreso a su hogar. Parte en 1914 y ésta es la ocasión de los peanes



"La vida oscila entre una heráldica y una práctica"

heróicos. Desgraciadamente, los ingleses atacan Basra. Los ulemas se ponen a la cabeza de la defensa contra el infiel. El poeta, que ha escarnecido la retirada de los turcos, debe ocultarse durante un tiempo en Kûfa. Luego reaparece en Bagdad. Ve en la mezquita de H'aydar a todo el pueblo reunido, al que incita a la guerra santa un *sayyid*. Esto es demasiado para H'âjj Zâyer. "Se excita con la excitación de la gente", *tahayyaj min hiyâj al-nâs*, e improvisa una vez más. Nobles sentimientos, en un marco noble. Pero su figura no se reduce a estos rasgos ideales. Nuestro hombre siente también pasiones que el biógrafo narra con indulgencia. A su regreso de Qat'ar vive durante algún tiempo en paz con el adolescente al-Hâdi. El amigo muere asesinado. Se sospecha que el poeta es culpable de la muerte. Y esto le da ocasión de escribir hermosos versos. Y al biógrafo de compararlo con otro poeta que se había zafado tan galantemente del asesinato simultáneo de su amigo y de su amiga, sorprendidos en conversación galante: los mató, los quemó e hizo con sus cenizas dos vasos en los que debía sucesivamente cantando sus nostalgias...

A la increíble distancia de una moral religiosa en que nos encontramos aquí, nunca se aprecia lo que le falta de prestigio a la poesía beduina para apelar tan eficazmente de esta moral a un derecho; lo que los impulsa, los deseos, la venganza, la avidez sacan de sí mismos su redención. De ahí al immoralismo no hay más que un paso. Es alegremente franqueado. Por un camino paradójico, Baudelaire, Rimbaud llegan hoy en día a los árabes en la línea del beduinismo. ¹⁵ Es, decir, los valores de suscitación, todavía viviente, de un tema que ha podido entrelazarse al del Islam, que inclusive, en el caso de H'âjj Zâyer, participa de las emociones religiosas, a condición de que sean dramáticas, pero que, en sí, no tienen que ver con la religión.

Claro es, a veces también la poesía popular se mantiene sobre ribazos más moderados. Y, sobre todo, cosecha el encanto de la

aventura, al mismo tiempo que renuncia a los vastos espacios. Paradójicamente franquea toda la distancia que separa al pastor del agricultor. Sin alinear nada de sus ideales, les da un contenido diferente y casi contrario. El campesinado la carga de una sabiduría gnómica.¹⁶ Así ocurre en el Líbano, en Mesopotamia, en Egipto, sobre todo, donde reinaba una apropiación sutil entre la inspiración de la aldea y la cultura de al-Azhar. Hasta el punto de que la vieja universidad se ofreció durante largo tiempo como receptáculo del *âddâb* del campo. Sin embargo, no insistiré en temas que, hoy en día, en el propio Egipto, han conquistado saludablemente su derecho de ciudadanía en la ciencia universitaria y en la acción gubernamental. Baste decir que también allí, más que en otras partes quizá, el tipo de hombre que se revela, a flor de tierra, totalmente mezclado a la humilde pena y a las alegrías mansas del trabajo, manifiesta una plenitud que ni la cultura urbana, empapada de tradicionalismo piadoso o de modernismo occidental, ni la creciente dureza económica, han desalentado hasta ahora.

El heleno infernal

Tengo sobrado derecho a calificar de islámico a este tipo. Sin embargo, procede de un fondo oriental o árabe, anterior al Islam. Pero se ha incorporado al Islam de tal suerte que no se le puede disociar fácilmente. Sería necesario esquematizar mucho para distinguir, bajo la cultura y la moral islámicas, y aun contra ellas, este abrazo estrecho del hombre y del mundo. Cier'o es, no obstante el apego a su "innatismo", *fit'ra*, una fe de trascendencia no puede afectar enteramente a la naturaleza. Su teología, su gramática, su derecho, alimentados de racionalismo aristotélico, oponen el sujeto al objeto, el bien al mal, lo determinado a lo indeciso. Han cobrado una fuerte coloración citadina, que se presta tanto a deformar como a refinar. El hombre común aprende a subentender, y a veces a reprimir, al tiempo que la saborea, las inspiraciones de la vieja sabiduría. En desquite, el misticismo se afirma, contra la devoción legalista, como un retorno al hombre global. Corrige a Aristóteles mediante Plotino. Después de diez siglos de combate entre la norma separadora, *furqân* y el antiguo ideal de unidad, el reformismo invoca indivisamente, bajo el nombre de *sunna*, la fe conducida a sus fuentes, y la reconciliación activa con un universo que se mueve.

De ahí, qué duda cabe, han de provenir desgarramientos y desarmonías. Pero ¿quién sabe si en las culminaciones más actuales, el recurso a las masas, el gusto totalmente nuevo por un arte espontáneo, la rehabilitación de lo popular, el impulso hacia la democracia no sacan su fuerza de las nostalgias unitarias, esto es, no tienden, en la rebelión, a una resurrección de la armonía? Se comprende. El modernismo puede rebelarse contra el tradicionalismo o el *taqlid*: lo hace, en parte, en nombre de la tradición. La lucha no sería tan patética, si no fuese por muchos conceptos, una lucha contra el Ángel, es decir, contra sí mismo. Hasta tal punto que, para volver a encontrar algunos rasgos de la actitud antigua, basta con descifrar, en las biografías de la generación presente, lo que nos permiten percibir de las potencias de un pasado vivaz y presente. Tocamos aquí una de las características más inesperadas del *tajdid*, "renovación": que implica, por tantos conceptos, restitución. Revolución, para muchos orientales, quiere decir restauración. Y así es, en la medida en que una renovación excesivamente decisiva de las ideas y de las cosas no ha despojado al antiguo sistema de su capacidad de evolucionar reequilibrándose.

Este punto de ruptura se sitúa, variablemente, según estas sociedades, en el momento en que sus relaciones con el mundo exterior cambian de sentido y de potencial. De hecho, el árabe no llega moral ni materialmente a la modernidad, sino al precio de una crisis cuya recompensa será apretar la presa que hace sobre lo real. Su civilización, tal como la observamos todavía en pleno siglo xx, era demasiado natural como para dominar a la naturaleza. Al contrario de la civilización maquinista, fracasaba al intentar poseer la naturaleza, porque se incorporaba a ella. Este privilegio, o este infortunio, se manifiestan en todo momento en las actitudes que he descrito, y, sobre todo, en la poesía que las celebra, y de la cual el moderno ama todavía la tierna "frescura", *t'arâva*, a no ser que prefiera encontrarla en los campos de esos "iletrados", *ummîyîn*, de nombre revelador.¹⁷

El encanto de la proximidad, de la inmediatez, que Hegel presta a los griegos, por lo cual, dice, "el espíritu desciende a sí mismo", lo compartía ya la vida tradicional. Esa divina simplicidad que los griegos tuvieron desde un principio, en virtud de una comunión estética con el mundo, constituye también, por otras razones y de manera distinta, el secreto de muchas maneras de ser "islámicas". Una estatua griega de la

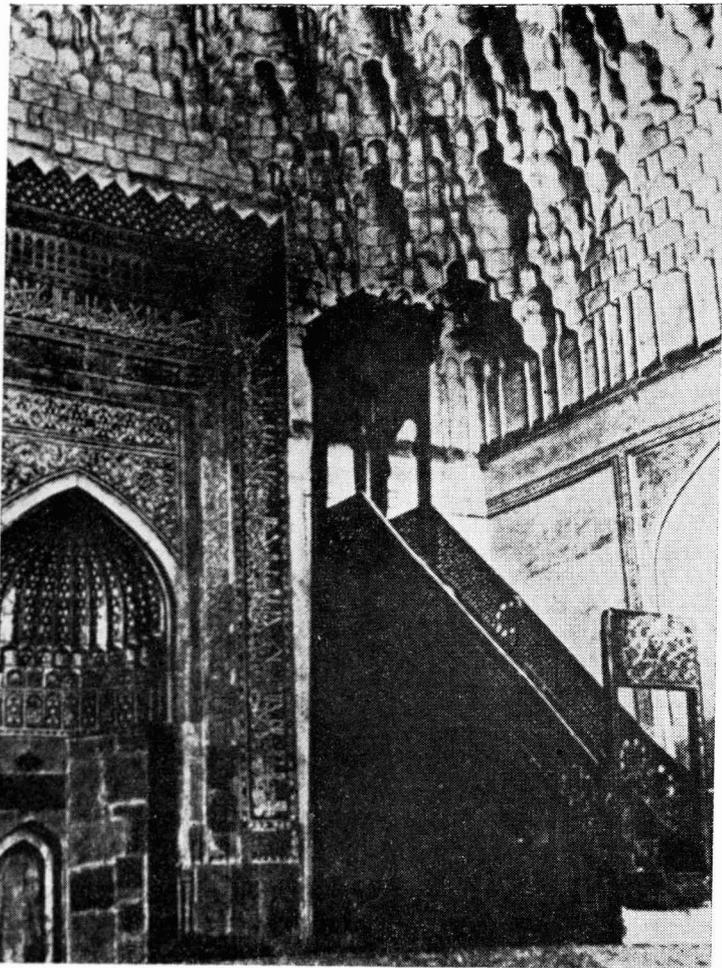
buena época nos da la impresión de haber llegado por sí sola bajo el cincel, de no separarse de la naturaleza que realiza, ni del hombre que exalta. De igual manera, pero con modalidad distinta, en el Islam la vida tradicional se afirmaba global, liberada del pecado original, concertada consigo misma, gratificada por Dios. Indulgente con los instintos, suprimía solamente lo que sirve de vehículo a lo prohibido, o *h'arâm*: por ejemplo, el azar, el interés, la fornicación. De ahí que posea, como el helénismo, un secreto que hemos perdido. La plástica griega, por una parte, el comportamiento islámico, por la otra, son simétricamente, diríamos, dos realizaciones del hombre inmediato.

Pero una tipología del Islam, entrevista en las querellas presentes y las armonías pasadas, tiene que hacer intervenir a un tercer personaje, que toma lugar, con él, en un diálogo no solamente filosófico, sino histórico, entre el Oriente y el Occidente. Cuando los árabes se rebelan contra el pasado, la edad colonial es, a la vez, el objeto y el motor de su rebelión. La afirmación apasionada de sí mismos no puede disociarse, por más de un concepto, del Occidente. Ahora bien, su aborrecimiento del pasado es también, como hemos visto, restauración del pasado en la medida en que se esfuerza por lo auténtico. *Nahd'â*, "restablecimiento"; *ba'th*, "surrección"; inclusive *salafiya*, "recurso a lo antecedente", a lo ancestral: todas estas palabras, que designan intentos de contenido y de éxitos diversos, tienen por lo menos en común el apuntar a una restitución. Por tanto, si aceptamos la invitación de los árabes a recusar su pasado, a la vez que se le restituye, volveremos a encontrar todavía, en ellos, en el otro extremo de los siglos, su debate con Europa, casi tan indivisible de su ser como el debate presente lo es de su renacimiento.

Tal observación, en la que no descubro nada lenitivo, sino al contrario, puesto que así nos vemos convidados desde el fondo de los tiempos a la justa, quiero decir al intercambio, saca sus valores concretos de la existencia de un Mediterráneo. No se trata solamente de una zona geográfica que parece haber impuesto a las sociedades que se han levantado en sus már-



"Las querellas presentes y las armonías pasadas"



"El antiguo ámbito de una vida libre del pecado original"

genes una suerte de alternancia estructural entre Orilla Sur y Orilla Norte. Ni tampoco de un tesoro común del que han echado mano históricamente los árabes, por intermedio de los traductores alejandrinos o sirios. Sino de un lugar esencial, aunque delimitado, en el espacio y en el tiempo: la indivisión entre el Oriente y el Occidente, en la que se desarrolló la edad presocrática. Puesto que, sin duda, hay muchos lugares y épocas en los que, así el uno como el otro, se han encontrado, se han transformado e inspirado recíprocamente. Pero en ninguna parte, a mi juicio, se aclara mejor el debate de los árabes con nosotros y de los árabes consigo mismos, que en la meditación de las actitudes ante el mundo que fueron las de un viejo griego "anticipador" de muchas de nuestras ideas actuales.¹⁸ Una interpretación a la vez histórica y filosófica nos obliga a tomar en préstamo, para captar más profundamente al árabe tradicional, el camino, ya no de Abraham,¹⁹ sino de Heráclito.²⁰

Si se ha dicho que los árabes suman a la plenitud, a la immanencia del comportamiento la fidelidad de lo trascendental, esencial al mensaje semítico, nos daremos cuenta de la identidad de lo que llaman las virtudes de *sabr* o *rid'â*, "paciencia" o "convivencia", con el griego *homología*, *armonia*.²¹ El árabe, como el griego, a pesar de lo que diga su teología, se apega a la naturaleza. Y, en el Islam, sigue apeándose, a la vez que "confiesa" la omnipotencia de Dios. Este montón de opciones que pueden parecerse contrarias, solicitará sin duda la reflexión de sus filósofos y la inquietud de sus místicos. Pero la asumirá prácticamente hasta nuestros días. Ni la decadencia, ni la dependencia²² lo han despojado de un privilegio de vida plenaria. De buen grado, podría decir como Heráclito, si no fuese una horrible impiedad, que "el temperamento del hombre se identifica con su parte de divino", o aun, que "si el ser no fuese más que humo, el hombre no sería más que olfato", hasta tal punto cálida es la concordancia entre el hombre y el cosmos: y no solamente en el nivel del aforismo filosófico, o de la intuición mística, sino en el de los comportamientos.

La sociedad islámica tradicional se nos ofrece como una esfera compacta en la que la razón, la trascendencia, un universo sensualmente percibido, una suerte de dicha visceral, se corresponden en un sistema del que el iluminismo de Avicena o el "alma desparramada" de Averroes pudieron sutilmente dar cuenta y razón, pero que se verifica también en lo cotidiano. Este color árabe de lo cotidiano lo percibimos todavía, por extraños a él que nos hayamos vuelto, así en la gesticulación de la gente del común como en la serenidad de los sabios. En un tal sistema, o, mejor dicho, conforme a tales tomas de

conciencia lo concreto no es sino símbolo, pero la idea tiene un gesto material. Ni el intelecto ni lo corpóreo se divorcian de los valores transfiguradores. A pesar de una obsesionante afirmación de la trascendencia divina, se anuda un mundo de solidaridad, de gratificación, de cálido intercambio entre el objeto y la persona, de alianza de todo con todo.

Sólo que esta sabiduría no se nos descubre hoy más que en escombros, al término de una larga decadencia, y en las amarguras del combate. Un medio desolado por la servidumbre política y la precariedad económica, una escolástica reaccionaria y los estragos no menos que las lecciones del Occidente, en virtud de una simple inversión, habían transformado en fatalismo, *qadariya*, la adherencia al cosmos, en inercia la serenidad, en suficiencia la "globalidad". El *taglid* también. En vísperas del renacimiento o de la revolución, lo que se descubre al pensador árabe, y lo llena de tristeza, es la inversión paradójica de su gran pasado, la abyección del privilegio. El árabe tradicional es todavía un héroe. Pero, en desacuerdo con el mundo, desafiado por la historia de los otros, legado a las tareas humillantes y, por así decirlo, hundido de nuevo en el barro, ahora se ha convertido en un heleno infernal.²³

—Traducción de Francisco González Aramburu

¹ *Fu'ad ch'ib, T'arikh Jurh'*, Damasco, 1944.

² Es esta situación recíproca del presente y del pasado, de la revolución y de la autenticidad, la que se le escapa a un estudio tan sistemático como el de Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, 1958; y con ello quedan falseados los esfuerzos de una metodología muy rigurosa. En cambio, esta heterogeneidad específica es captada claramente por muchos orientales. Por ejemplo, por 'Izzet al-Nous, *Revue de l'Institut Arabe*, abril de 1950, p. 527; tesis inédita acerca de Siria (1951), p. 273; *Revue de la Radiodiffusion Syrienne*, núm. 74, 19-9-56.

³ Cf. sobre este punto mi discusión con Gabriel Bounoure, "Destin de l'Arabisme", *Lettres Nouvelles*, 1962.

⁴ Este análisis le debe mucho a una literatura propiamente damasquina: las excelentes descripciones de Kurd 'Alî, *Khi'at' al-Shâm* t. v y vi, 1925-28; memorias como las de Fakhri al-Barûdi, *Mudhakirât*, Damasco, 1951, dos tomos; a colecciones de discursos, como los de Lu'fi al-H'affâr, *Dhikriyat*, Damasco, 1954, 2 tomos; Shukri al-Qwatli, *Majmû' al-khu'ab*, Damasco, 1957; por último el análisis de Jamil Salibâ, que con razón da un gran lugar a los poetas, *al-Itijâhât al-fikriya fi bilâd al-Shâm*, Cairo, 1957. Entre las descripciones europeas una de las más sensibles es la de Gertrude Bell.

⁵ L. Massignon, *Revue des Etudes Islamiques*, t. XII, 1954, pp. 87

⁶ Edmond Bulaybal, *Taqwin Bikfayya*, Bikfayya, 1935, pp. 195 y ss. que a propósito de este centro de artesanado rural, nos hace el relato histórico de la fabricación.

⁷ A este respecto véase el análisis de Sauvaget, *Revue des Etudes Islamiques*, 1934, pp. 422 y ss.

⁸ Kurd 'Alî, op. cit., t. vi, pp. 284 y ss.

⁹ Al-Barûdi, op. cit., t. i, p. 64. Naturalmente la observación es un tanto paradójica. Desde el siglo xvi, el shaykh 'Alawân se indignaba ante semejantes "novedades" (véase, *Majallat al-majma' al'ilmî*, Damasco, t. xxxii, 1957, pp. 327 y ss.).

¹⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹¹ Samî al-Kayyâlî, *al-H'araka al-adabiya f H'alab* (se trata en efecto, de esta última ciudad), pp. 162 y ss. (a propósito del "cadí de los cadíes" Bachir al-Ghazi, 1857-1921). Pero muchas siluetas de esta clase se perfilan en Damasco.

¹² ¿Será porque Egipto ofrece a más corto plazo la evolución de un burgués de un nuevo tipo? El método de L. Goldmann, en este sentido, abrirá interesantes perspectivas.

¹³ La expresión es de Weulerse o de Doughty.

¹⁴ Muh'ammad Bâqiral-Arwâni, *Divan al-H'âjj Zâyer*, Nedjef, 1957

¹⁵ El "bohemismo" del poeta palestino al-Tell constituye, a mi juicio, el eslabón intermediario. *Nawri* "bohemo, gitano", es sinónimo de *bedawi*, "beduino". Actualmente, la revista poética de vanguardia al-Chi'z, de Beirut, consagra a la producción antieslámica un título, en verdad muy rico en correspondencias modernistas.

¹⁶ Abrevio a este respecto, pues he insistido en este punto en otros escritos y, además, comienza a ser muy conocido.

¹⁷ Epiteto del Profeta, que se traduce por "el carente de instrucción" o el "espontáneo" (véase el sentido: "no tocado por la Predicación", "no sabiendo nada de lo que Alá le ha revelado"). En virtud de un verdadero abuso semántico, pero también de un feliz hallazgo, el árabe moderno hace de *ummiy* "el iletrado", siendo que, sin duda, quiere decir "lo natural", "lo integrado". ¿Y por qué no "lo material" (en el sentido del acceso a las Madres?)

¹⁸ K. Axelos, *Héraclite*, 1962.

¹⁹ El "abrahamismo" ha ofrecido, indudablemente, a los orientistas la apertura más específica sobre el arabismo y el Islam de que hayan podido disponer hasta ahora. Véase el texto admirable de L. Massignon acerca de "Les trois prières d'Abraham", *Dieu vivant*, 1949, núm. 13, pp. 15-28. Véase también Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, 1958.

²⁰ Que ha provocado, significativamente, la meditación de otro gran "oriental", Shri Aurobindo, *Héraclite*, Lyon, Paul Derain, 1951.

²¹ Heidegger, *Was ist das, die Philosophie?* Véase Papaioannou, "Nature et Histoire dans la conception grecque du cosmos", *Diogenes*, 1959, núm. 25, pp. 1 y ss. Sin duda, habría que meditar en el término de *sawiyiy*, "armonioso" (T. Burckhardt) o "cumplido" (R. Blaschère), que califica al hombre que se le aparece a María (*Corán*, xix, 17, 18).

²² Ni la inspiración gnóstica ni los neoplatonismos.

²³ El "helenismo" de los árabes constituye, en otro sentido del que se le da aquí, un tema del pensamiento de T'aha H'usayn, Tawfiq al-Hakim, etcétera.