MEDIO ORIENTE

Perspectivas sobre su cultura e historia

I

Luis Mesa Delmonte
Compilador

EL COLEGIO DE MÉXICO

MEDIO ORIENTE:
PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA I

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

MEDIO ORIENTE: PERSPECTIVAS SOBRE SU CULTURA E HISTORIA
I

Luis Mesa
Compilador

EL COLEGIO
DE MÉXICO

956
M4914 Medio oriente : perspectivas sobre su cultura e historia / Luis Mesa, compilador. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2007.
2 v. ; 22 cm.

ISBN 968-12-1303-3 (Obra completa)
ISBN 968-12-1304-1 (vol. I)

1. Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. 2. Islam y cultura -- Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. 3. Islam y política -- Oriente (Cercano Oriente) -- Historia. I. Mesa, Luis, comp.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Primera edición, 2007

D. R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1303-3 (Obra completa)
ISBN 968-12-1304-1 (Volumen I)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

ÍNDICE

LUIS MESA 9
Presentación

Medio Oriente antiguo

JORGE SILVA CASTILLO 19
Gilgamesh en las tradiciones sumerias y en la tradición acadia
Estudios de Asia y África 61: 1984, Vol. XIX, núm. 3, pp. 342-362
JORGE SILVA CASTILLO 40
Un estado de anomia en Babilonia. Sociedad y literatura cuneiforme
Estudios Orientales 11: 1969, Vol. IV, núm. 3, pp. 280-307
JULIO CÉSAR PANGAS 68
Estudios sobre la sexualidad en la antigua Mesopotamia
Estudios de Asia y África 80: 1989, Vol. XXIV, núm. 3, pp. 356-386
JOSÉ CARLOS CASTAÑEDA REYES 99
En torno a los aportes del Egipto antiguo a la cultura occidental
Estudios de Asia y África 102: 1997, Vol. XXXII, núm. 1, pp. 91-107

Literatura

PEDRO MARTÍNEZ MONTAVEZ 119
Las relaciones literarias hispano-árabes contemporáneas
Estudios de Asia y África 43: 1980, Vol. XV, núm. 1, pp. 102-123
FERNANDO CISNEROS 141
Dante y el islam. Enfoques a partir del texto de la *Commedia*
Estudios de Asia y África 114: 2001, Vol. XXXVI, núm. 1, pp. 53-81
RUBÉN CHUAQUI 170
Tres poetas árabes viajan a la lengua inglesa
Estudios de Asia y África 84: 1991, Vol. XXVI, núm. 1, pp. 7-57

Traducciones

Cuentos y rarezas de Ibn 'Âsim el Andalusí 223
Introducción, traducción y notas de Arturo Ponce Guadián
Estudios de Asia y África 98: 1995, Vol. XXX, núm. 3, pp. 587-604

Naguib Mahfuz: La mezquita del barrio 241
Traducción del árabe, notas y comentarios
de Mahmud A. Makki
Estudios Orientales 15: 1971, Vol. VI, núm. 1, pp. 64-81

Naguib Mahfuz: "Sueño de medianoche " 259
Del libro *Bait sayyit al-Sambati*
Traducción del árabe de Gustavo Barrera Gardida
y Hernán G. H. Taboada
Estudios de Asia y África 94: 1994, Vol. XXIX, núm. 2, pp. 295-303

Ahmad Qadidi: El niño y la aldea 268
Introducción y traducción del árabe de Rubén Chuaqui
Estudios de Asia y África 52: 1982, Vol. XVII, núm. 2, pp. 256-266

En mi entierro. Cuento del escritor palestino Gassān Kanafānī
Introducción de Montserrat Rabadán; traducción del árabe 279
de Montserrat Rabadán e Ignacio Gutiérrez de Terán
Estudios de Asia y África 107: 1998, Vol. XXXIII, núm. 3, pp. 599-610

El loco. Un cuento del escritor palestino Gassān Kanafānī 291
Traducción del árabe de Montserrat Rabadán Carrascosa
Estudios de Asia y África 109: 1999, Vol. XXXIV, núm. 2, pp. 379-384

Tres cuentos de autoras árabes contemporáneas 297
Traducciones de Ignacio Gutiérrez de Terán
Estudios de Asia y África 102: 1997, Vol. XXXII, núm. 1, pp. 163-181

La inscripción de la fundación de Yahdun-Lim de Mari. La
represión de las etnias por el Estado en el siglo XVII a. C.
Retrato en vivo de un viejo conflicto 316
Introducción y traducción del acadio de Jorge Silva Castillo
Estudios de Asia y África 101: 1996, Vol. XXXI, núm. 3, pp.723-734

MAPAS 329

CRONOLOGÍA BÁSICA 333

PRESENTACIÓN

LUIS MESA
Compilador

Cuarenta años de trabajo del Centro de Estudios de Asia y África, y treinta y ocho de su revista, merecen no sólo una celebración, sino también una reiteración del compromiso del colectivo con el desarrollo de las ciencias sociales en general, y con el estudio de la muy diversa región afroasiática en particular.

La presentación de varias antologías por áreas en ocasión de estas fechas pretende, precisamente, mostrar una parte esencial del esfuerzo realizado en cuatro décadas, poniendo en manos del lector interesado un producto que sobrepase el mero simbolismo recopilador y se convierta en un aporte modesto y vigente para el ímpetu instructivo-educativo.

Decenas de excelentes artículos, traducciones y reseñas bibliográficas dedicadas al estudio del Medio Oriente han aparecido en la revista desde su primer número en enero de 1966, cuando la naciente institución aún no tenía inconveniente en titularla como *Estudios Orientales*. Por ello es comprensible que cualquier intento antológico resulte no sólo una tarea difícil, sino naturalmente incompleta.

Los dos tomos de *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia* son sólo una muestra de lo mucho publicado, una justificación para el conocimiento en medio de una coyuntura conmemorativa, pero no serán jamás sustitutivos de la rica colección de *Estudios de Asia y África* y sus más de 120 números.

Muchos profesores, investigadores, estudiantes y estudiosos hemos brindado a lo largo de estos años nuestras visiones e ideas sobre temas del Asia occidental y el África del norte desde múltiples perspectivas: histórica, lingüística, literaria, filosófica, religiosa, económica, política, social y estratégica. Todo ello con el ánimo de acercarnos a una región que ha sido históricamente generadora de cultura, asentamiento de gran-

des civilizaciones, cuna de tres grandes religiones monoteístas, mosaico de identidades humanas, espacio central de disputas imperiales, y escenario repleto de desafíos y retos en el que se constatan dinámicas de conflictos multifacéticos de obligatorio impacto internacional.

El estudio del Medio Oriente hoy sobrepasa por mucho cualquier exotismo de inspiración orientalista y se convierte en una necesidad social. Es casi imposible vivir en nuestros días a espaldas de los principales acontecimientos de la región y no escuchar a diario noticias respecto al arraigado conflicto palestino-israelí, a las crisis bélicas en el Golfo Pérsico, o a las múltiples formas de expresión de los movimientos políticos de base islámica y el distorsionado accionar extremo de algunas facciones. Tampoco es factible, en un mundo cada vez más intervinculado o globalizado, ser inmunes ante los impactos económicos y financieros que se generan desde la principal zona de reservas energéticas a escala global.

Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia pretende contribuir parcialmente a tal esfuerzo comprensivo; para ello se ha conformado un primer tomo que aparece subdividido en Medio Oriente antiguo, Literatura y Traducciones. En él se recogen algunos trabajos sobre el legado de las civilizaciones mesopotámica y egipcia de la antigüedad, metodologías para el estudio de estas culturas y algunas de sus características y aportaciones más importantes; la universalidad de la producción literaria árabe y la literatura como medio de interpretación intercultural; y se incluyen, en la parte de las traducciones, una serie de cuentos de autores árabes que brindan un indudable canal de aproximación al lector de habla hispana.

El segundo volumen agrupa diversos ensayos bajo los subtítulos de Islam, política y sociedad y El Medio Oriente y el Hemisferio occidental. En ellos se abordan temáticas centrales para el estudio de la actualidad mediooriental, y se presta especial atención al notabilísimo fenómeno de los movimientos políticos de base islámica en la región y fuera de ella. El tomo se completa con ejemplos de aportaciones humanas y culturales trascendentales para la vida de las Américas, y una medular crítica a la visión de incompatibilidad cultural huntingtoniana, negación por excelencia de la prosperidad civilizatoria.

Medio Oriente antiguo

Mediante el análisis de obras sumerias y acadias, Silva nos presenta al legendario Gilgamesh como un personaje histórico real que fuera posteriormente raptado por la imaginación popular para transformarlo en leyenda, en personaje simbólico, en héroe. Al interpretar varios cantos sumerios dedicados a este personaje concluye que podríamos identificar no sólo una, sino tres imágenes del héroe: el héroe humano y su surgimiento como caudillo; el héroe semidivino trágicamente confrontado con la muerte como su destino fatal; y el héroe sobrehumano que interviene en las intrigas de los dioses. Mientras que al abordar las tradiciones del Gilgamesh que se recogen en un único poema épico acadio,[1] se constata la tradición del héroe semidivino que realiza empresas sobrehumanas e intenta alcanzar la vida eterna, pero que adquiere una conciencia profunda sobre la verdad de su propia muerte. Si en el primer caso el Gilgamesh sumerio se rebela frente a la conciencia de la intrascendencia, en el segundo, sucumbe al pesimismo tras una lucha suprema.

En "Un estado de anomia en Babilonia. Sociedad y literatura cuneiforme", Silva estudia tres obras literarias producidas hacia finales del segundo milenio y en los albores del primer milenio antes de nuestra era: Ludlul Bel-Nemeqi, La Teodicea Babilonia y El diálogo del pesimismo: A partir de la identificación de los elementos de crisis ideológica, de normas y valores, de rasgos conformistas y escapistas que se aprecian en las dos primera obras, logra deducir características de frustración y crisis presentes en la sociedad mesopotámica de esos momentos, que se corroboran de forma más directa en "El diálogo del pesimismo", donde ya se puede observar al hombre anómico. Con ello insiste en que el método del análisis literario, es decir, la interpretación profunda de los datos suministrados por las

[1] Jorge Silva Castillo, *Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilonio*, traducción directa del acadio, introducción y notas, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, cuarta edición corregida 2000, 230 pp. Esta ha sido la obra de mayor demanda y difusión durante toda la historia del Centro.

obras literarias, pueden orientar positivamente al investigador y ayudarlo a elaborar una interpretación sociológica, completar otras fuentes para el estudio, y enriquecer notablemente a la historia que se elabore simplemente sobre la base de una suma de acontecimientos.

El ensayo de Pangas dedicado al estudio de la sexualidad en la Mesopotamia antigua se inscribió dentro de los primeros intentos de los estudios asiriológicos por abordar los temas de la vida sexual de los mesopotámicos sin los encuadres moralistas apriorísticos que prevalecieron durante mucho tiempo y que impidieron conocer una parte central de esta civilización. Apoyando su estudio en la conocida tableta 104 de la Colección Adivinatoria, enteramente dedicada a la vida sexual, así como en otras muchas referencias que aparecen en diversos textos, el autor aborda varios temas como: posturas sexuales, la prostitución, la condena social del adulterio, la negativa a las relaciones dentro de cierto círculo de consanguinidad, el castigo de la violación, consideraciones sobre la castidad, la masturbación, la zoofilia, la gerontofilia y la homosexualidad, temas ginecológicos, enfermedades venéreas e impotencia sexual. Pangas logra identificar en su análisis una cierta tendencia al ordenamiento de la sexualidad según determinados cánones, pero de forma paralela a toda una sexualidad "libre" que era considerada como un adelanto de la civilización.

Algunos de los muy reconocidos aportes de la cultura egipcia a otras experiencias civilizatorias son sintetizados en el trabajo de Castañeda. Luego de hacer alusión a notables contribuciones en diversos campos como la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la alquimia, la anatomía, la arquitectura, las artes plásticas, las manifestaciones literarias y al papiro como material de enorme relevancia precisamente para la conservación y difusión del conocimiento, el autor recuerda que a principios del tercer milenio, Egipto se constituyó como el primer Estado unificado bajo un solo gobernante en la historia de la humanidad. A partir de ello explica cómo este fenómeno político propició en siglos posteriores, nuevos y trascendentales aportes de esta civilización en materia de historia social, en la formación de una conciencia social para la lucha reivindicativa en favor de una mayor justicia social, y en contra de los excesos del poder

y sus imposiciones ideológicas de supeditación, reto por demás de absoluta vigencia en nuestros días.

Literatura

Martínez Montávez, en su conferencia sobre las relaciones literarias hispano-árabes contemporáneas, hace una crítica a tradicionales enfoques de interpretación literaria atados al positivismo historicista y propone alternativamente lograr una justa comprensión de la realidad, junto a una rigurosa disposición especulativa y a un decidido espíritu de diálogo y controversia, con el ánimo no sólo de informar sobre algunas características circunstanciales o periféricas, sino proporcionar auténticos principios de comprensión del hecho literario. Al abordar la cuestión de las posibles relaciones literarias hispano-árabes, hace una diferenciación entre la época medieval, en la que en líneas generales se dio una relación directa de convivencia y de muy larga duración, y el fenómeno moderno que es mucho más disperso, de des-vivencia, de influencia mucho más episódica u ocasional, e incluso de total ignorancia o desconocimiento. Analiza particularmente el tipo de relación existente entre la literatura española y la marroquí, las repercusiones de la obra de García Lorca, su "arabismo" y su peso específicamente "andalusí" en la literatura árabe contemporánea, así como breves referencias a los casos de Abbas Mahmud al-Aqqad, Yubran Jalil Yubran y Badr Sakir al-Sayyab. Concluye que, aunque las relaciones directas literarias hispano-árabes contemporáneas son de escasa relevancia, sí puede hablarse de paralelismos y afinidades entre ambas, de reacciones y respuestas semejantes, correspondencias, convergencias, analogías y univalencias generadas en procesos creativos simultáneos y que superan el enfoque del nexo directo o de la "relación por contagio" en el estudio de literatura comparada.

La Divina Comedia, una de las grandes obras literarias de la cultura occidental, es abordada por Cisneros para identificar las distintas interpretaciones que brindó Dante respecto al islam en ella. Para estudiar este tema —tradicionalmente generador de una gran polémica— recuerda que, en la época del autor, el islam era considerado como herejía del cristianismo y

no como una religión diferente, mientras que Mahoma era definido como un apóstata precursor del anticristo. Analiza cómo Dante coloca a Mahoma en el infierno pero en el círculo de los sembradores de discordia y no en el de los heresiarcas, lo que hubiera sido más congruente con las percepciones del momento; el tratamiento mutista de los "hashshashin" a pesar de que era la secta musulmana más presente, y de forma muy negativa, dentro del imaginario europeo de entonces; y cómo, paralelamente a la imagen negativa del islam, se insinúa otra visión que "salva" de los suplicios infernales a grandes intelectuales y pensadores musulmanes que Dante admiraba y los coloca llamativamente en el Limbo, el lugar de la suprema inocencia. Cisneros también señala varios ejemplos que pueden ilustrar un posible intento conciliador por parte de Dante a partir de diversos paralelismos detectables entre algunas narraciones de los cantos y visiones típicamente islámicas, considerando que la ambigüedad de Dante en relación con el islam deja al menos un amplio margen para la especulación hermenéutica.

En "Tres poetas árabes viajan a la lengua inglesa", Chuaqui aborda los desafíos a los que se han enfrentado y se enfrentan los traductores de obras poéticas en lenguas cercanas y remotas, y la manera cómo al ser asumida por un poeta, es factible que se doble el encuentro creativo dando lugar a un producto, incluso, superior al original o "hermosamente distinto". Enfoca su atención en el poeta yemenita Abdullah al-Udhari y en su trabajo de difusión de la poesía árabe contemporánea, particularmente con su antología en lengua inglesa que incluye textos de Mahmud Darwish, Ali Ahmed Said (Adonis) y Samih al-Qasim, para analizar con detenimiento algunos de los problemas fundamentales a los que se tuvo que enfrentar el traductor, y cómo procuró solucionarlos para trasladar apropiadamente tanto el "espíritu" como la "letra" de los poemas. Chuaqui, nos brinda en su proceso de análisis varias transliteraciones de versos en árabe, la versión al inglés de al-Udhari, pero también sus propias traducciones al castellano, por lo que el ensayo nos aporta una indiscutible universalidad cognitiva de gran utilidad para el especialista, y de vivencia cultural para el interesado que logrará transitar por una mínima muestra de la gran obra de tres poetas árabes.

Traducciones

Precisamente con el ánimo de brindar al lector una vía para ponerse en contacto directo con obras literarias originales, y mostrar una parte de lo que siempre ha sido uno de los propósitos del Centro en estas cuatro décadas, el estudio y difusión de la enorme producción cultural de la región del Oriente Medio, incluimos algunos relatos breves y humorísticos del escritor y visir granadino Abu Bakr Mohammed bin Asim a-Qaysi (s. XIV-XV), donde aparecen personajes célebres de la cuentística árabe como el avaro, el tonto y la alcahueta, o el gallo y la zorra; traducciones de cuentos de renombrados autores árabes como el Premio Nobel Naguib Mahfuz, Ahmed Qadidi y Gassan Kanafani, que nos brindan ilustrativos reflejos de la sociedad egipcia contemporánea, el impacto inolvidable de la barbarie colonial francesa en tierra maghrebí, y el constante dolor, frustración y desesperanza presentes en el pueblo palestino, respectivamente. Asimismo se brinda una muestra de la narrativa femenina árabe actual con tres autoras, Hanan al-shayj (Líbano), Salwa Naimi (Siria), y Salma Matar Sayf (Emiratos Árabes Unidos), que toman precisamente como protagonistas principales de sus cuentos a mujeres que se oponen a los imperativos sociales, imposiciones familiares y normatividades tradicionales.

También ponemos a consideración del interesado, la traducción del acadio del profesor Silva de "La inscripción dedicatoria del templo de Sahamsh de Yahdun-Lim", que nos da elementos sobre todo un proceso convulsivo que llevó a diversos caudillos amoritas (semítico occidentales) a la toma del poder en todos los Estados de la Mesopotamia, con el paradójico rechazo de sus congéneres étnicos.

MEDIO ORIENTE ANTIGUO

GILGAMESH EN LAS TRADICIONES SUMERIAS Y EN LA TRADICIÓN ACADIA

JORGE SILVA CASTILLO
El Colegio de México

Introducción

EL HOMBRE, UN SER COMPLEJO. Complejo en su ser, lo es también en la percepción de su ser *individual* y *social*. Se percibe superior a los seres de la naturaleza —es él quien da nombre a las cosas— y no obstante la naturaleza lo limita. Él la abarca, ella lo circunscribe en el espacio, en el tiempo. Se percibe igualmente como ser social y da nombre también a los elementos de su sociedad, familia, clan, tribu, ciudad, estado. Y como en el caso de la naturaleza, su entorno social también le impone límites. No puede todo porque su acción se da en el espacio, en el tiempo; poder todo es imposible porque todo está *más allá* de este lugar, de este instante. *Más allá*, también, de este contexto de relaciones humanas que, como las condiciones naturales, lo circunscribe.

No obstante, es o cree ser algo más. ¿Un *más* que se personifica, al proyectarse, cual la imagen de una sombra que amplifica la distancia, en un ser ideal del hombre-mujer que supera los límites de su condición limitada? O ¿un *más* que simboliza al prototipo del hombre-mujer en su sociedad?

En la búsqueda del personaje símbolo, del héroe, la imaginación popular —fuente de todo folclor— suele echar mano de un ser real idealizado, o bien, de un ser divino que al humanizarse adquiere las condiciones necesarias para ser propuesto como arquetipo. Por esta razón, es tan difícil deslindar las fronteras del mito y la leyenda que captan al prototipo o al arquetipo en una u otra de las etapas de su gestación.

El personaje de Gilgamesh, cuya leyenda tiene sus orígenes en una remota época de la historia de Sumer y que a lo largo de dos milenios inspiró varios poemas, nos ofrece la posibilidad de captar en diversos momentos la imagen del héroe.

Gilgamesh personaje histórico

Antes de ser raptado por la imaginación popular para transformarse en personaje legendario, Gilgamesh, como lo prueban numerosos indicios, fue un hombre de carne y hueso. Su nombre aparece en las listas reales sumerias como el del quinto monarca de la primera dinastía de Uruk: *Gilgamesh/hijo de un lil-lu*[1]*/sacerdote de Kullab/reinó 126 años.*[2] Pero esto no constituye por sí solo una prueba de su existencia. Las listas reales son un documento tendencioso, por cuanto la elaboración de las versiones que han llegado hasta nosotros está encaminada a la legitimización de las pretensiones, a la hegemonía de ciertas familias reinantes a principios del segundo milenio a.C. El historiógrafo mesopotámico trata de remontarse hasta llegar a los arcanos tiempos en que la realeza fue otorgada a la humanidad como un don del cielo. En ese intento, se sirve tanto de tradiciones verdaderamente históricas como legendarias y míticas, que para él tenían ciertamente el mismo valor testimonial. El problema consiste en determinar cuál es el parteaguas de esas dos vertientes que nos llevan, una, a la historia real, la otra, a las brumas de la leyenda y el mito. Tal parteaguas puede situarse, con un alto grado de probabilidad, en el periodo que los historiadores han llamado protodinástico. Es la época en la que el poder teocrático en las ciudades-estado sumerias cede ante el de caudillos militares que se transforman en tiranos —LÚ GAL, hombre grande, literalmente, hombre fuerte del régimen, en otras palabras— que tienden a perpetuarse en el poder, a extenderlo territorialmente y a transmitirlo dinásticamente. Ahora bien, es en ese momento cuando surgen las murallas de Uruk —signo de los tiempos— cuya construcción es atribuida por la tradición a Gilgamesh.

Otro documento,[3] historiográfico también, da cuenta de

[1] Lillu: demonio o loco... Quizá un sacerdote extático, poseído. Sobre este término Cf. Th. Jacobsen, "The Sumerian King List", *Assyriological Studies XI*, Chicago, 1939, p. 88.

[2] *Ibid.*, pp. 89-90.

[3] A. Poebel, *Publications of the Babylonian Section*, IV, núm. 1, pp. 141-147, University of Pensylvania; y en la misma serie Legrain PBS XIII, pp. 80-82. También E. Sollberger, "The Tummal Inscription", *Journal of Cuneiform Studies*, 16 (1962),

las vicisitudes de un importante santuario, el Tummal, dedicado a Ninlil, la esposa del Jefe de los dioses, Enlil, en la ciudad santa Nippur, sede de una especie de anfictionía sumeria. Construido por el rey Mebaragessi —padre de la Agga de Kish—, se derrumba varias veces a lo largo de los siglos, al igual que otros frágiles edificios mesopotámicos hechos de adobe, y es reconstruido por obra de otros monarcas, hasta llegar al autor de la inscripción, Ishbi Erra, fundador de la tercera dinastía de Isín; Gilgamesh aparece ahí como el segundo reconstructor del edificio.[4] El documento, escueto, parece reflejar tradiciones por lo menos parcialmente históricas, e incluso escritas, pues Ishbi Erra pudo basarse en inscripciones anteriores a la suya.

Por otra parte, si bien es cierto que la historicidad de Gilgamesh no ha podido ser probada directamente por alguna inscripción suya, sí se ha comprobado la existencia de algunos personajes contemporáneos, o bien inmediatamente anteriores o posteriores, mencionados por los documentos arriba citados.

De Mebaragessi, padre de Agga, se conservan dos inscripciones,[5] en una de las cuales —un vaso de alabastro— se le atribuye expresamente el título de rey de Kish. El mismo tipo de pruebas atestiguan la historicidad de Mesanneppada y Meskiagnuna[6] quienes, según una de las versiones de la inscripción de Tummal, fueron los dos primeros reconstructores del templo de Ninlil. El azar de los hallazgos arqueológicos no ha permitido hasta el presente descubrir una inscripción de Gilgamesh, pero no es imposible que en el futuro esto llegue a suceder. Lo que sí se puede argüir es que si se ha comprobado la existencia de otros personajes, cuyos nombres figuran junto con el de nuestro héroe en esos documentos históricos, la probabilidad de su existencia real no debe ser descartada.

---

pp. 40-47 y por último S.N. Kramer en *Gilgamesh et sa legende* (P. Garelli editor) —que en adelante citaremos G. L.— Cahiers du Groupe Francois-Thureau-Dangin 1, París, 1960, pp. 60-63.

[4] S. N. Kramer, *G. L.*, p. 62. Las distintas versiones presentan contradicciones de detalle, por eso es útil leer el resumen de la cuestión en P. Garelli, *El Próximo Oriente Asiático*, Nueva Clio 2, Barcelona, Editorial Labor, 1982, pp. 191-192.

[5] E. Sollberger y J. R. Kupper (eds.), *Inscriptions Royales Sumeriennes et Akkadiennes*, París, Les Editions du Cerf, 1971, p. 39.

[6] *Ibid.*, pp. 41-43.

Gilgamesh en las leyendas sumerias

El personaje de Gilgamesh dio origen a una serie de poemas sumerios que nos ofrecen varias imágenes del héroe. El célebre sumerólogo S.N. Kramer, quien ha contribuido sustancialmente a la reconstitución de las obras literarias sumerias, entre ellas las que se refieren a Gilgamesh, enumera cinco cantos que componen un ciclo de poemas en torno a su figura:[7]

1) Gilgamesh y el País del Viviente
2) Gilgamesh, Enkidú y el Mundo Subterráneo
3) La Muerte de Gilgamesh
4) Gilgamesh y el Toro Celeste
5) Gilgamesh y Agga de Kish

Gilgamesh héroe humano

De todos estos poemas, el último ofrece una imagen más realista del héroe. Por supuesto que no intervienen en él seres sobrenaturales y, además, la trama parece reflejar las condiciones de la historia social y política del periodo protodinástico: la lucha por la hegemonía entre las ciudades-estado, en este caso Kish y Uruk. Kish fue la primera ciudad-estado en la que el poder,[8] controlado hasta entonces por la casta sacerdotal, cede ante el de una nueva fuerza política, la del LÚ-GAL, *el rey*. En nuestro poema, el último monarca de la primera dinas-

[7] S. N. Kramer, "The Epic of Gilgamesh and its Sumerian", *Journal of American Oriental Society*, 64 (1944), pp. 7-23. Los poemas 1, 2 y 5 de esta lista están traducidos por Kramer en *The Sumerians*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, pp. 185-205. *La Muerte de Gilgamesh* aparece en ANET (*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*), Princeton, Princeton University Press, 1955, pp. 50-52, donde también aparecen los poemas 1 y 2. El poema del *Toro Celeste* no ha sido traducido en ninguna publicación fácilmente accesible, el argumento está descrito en el artículo de Kramer arriba mencionado, p. 15; las referencias de los textos originales cuneiformes aparecen en las notas 18, 20, 31 y 38 de ese mismo artículo.

[8] De esta tradición se hace eco "La Lista Real Sumeria" que atribuye a Kish la primera dinastía posdiluviana; la arqueología lo confirma, pues en ella se ha descubierto el más antiguo palacio, independiente y separado del complejo de los templos; todos los monarcas que pretendían detentar la hegemonía se atribuyeron el título de «Rey de Kish».

tía de Kish, Agga, el hijo de Mebaragessi, exige a Uruk[9] someterse a su poder hegemónico y le lanza un ultimátum. El EN —Sumo Sacerdote, *Señor de Kullab*— Gilgamesh, propone al Consejo de los Ancianos optar por la resistencia, pero ese cuerpo institucional, que era el que tradicionalmente tomaba las decisiones, teme adoptar una actitud desafiante y, timorato, prefiere someterse. Gilgamesh se rebela y suscita la reunión de los *hombres de la ciudad* —¿asamblea constituida y que representa una segunda instancia, como lo piensa Kramer,[10] o bien un recurso *ad hoc* del caudillo para apoyar su movimiento?—, quienes responden favorablemente a su arenga guerrera. Satisfecho por el resultado participa su alegría a Enkidú, su siervo; organiza la resistencia y el sitio de Uruk comienza. Un primer campeón, Biharturre, sale por la puerta de la ciudad —en un intento por romper el sitio (?)—, pero es hecho prisionero. Otro más, Zabardibunugga, sube a la muralla; Agga interroga al prisionero Bihurturre, quien responde que ése no es el rey. Sale entonces Enkidú, y Gilgamesh sube a la muralla. Pregunta nuevamente Agga si ese es el rey y al obtener una respuesta afirmativa, salen las huestes de Uruk, rompen el sitio y huyen de las de Kish: *La multitud se levantó, la multitud se fue, la multitud rodó en el polvo.*

Gilgamesh hace entonces un inesperado elogio de Agga de Kish, seguido de un panegírico a Gilgamesh, con el cual concluye el poema:

> ¡Uruk, obra de dios,
> Grandes murallas que tocan el cielo,
> Sublime morada establecida por An![11]
> (Por ella) tú has velado, rey y héroe,
> Conquistador, príncipe amado de An.
> Agga te ha liberado, para honra de Kish,
> Delante de Utu,[12] te ha devuelto el favor de antaño.
> ¡Gilgamesh, Señor de Kullab,
> Buena es tu alabanza!

[9] La Lista Real presenta a Uruk como la sucesora de Kish en la lista de dinastías.

[10] S. N. Kramer, *The Sumerians*, Chicago, The University of Chicago Press, 1964, p. 186.

[11] An, dios del cielo y dios titular de Uruk.

[12] Utu, dios solar.

He aquí, pues, la primera imagen del héroe Gilgamesh que nos ofrece la tradición sumeria: más que un episodio glorioso, tenemos ahí descrito el proceso por el cual surge un caudillo. Es *el Señor de Kullab*, miembro de la casta sacerdotal, quien se dirige a un cuerpo institucional constituido, el Consejo de Ancianos. La convocatoria de los *hombres de la ciudad* puede representar el recurso a una segunda instancia institucional, pero también puede ser un signo de la rebeldía de un caudillo militar que inicia así su carrera personal. En apoyo de esta interpretación se puede aducir que durante el sitio Agga aún no lo conoce, y que si es Enkidú quien lo proclama como rey al salir de Uruk, este hecho explicaría, a su vez, la prominente posición de Enkidú de la que se hará eco la tradición.[13] Por último, en el panegírico final se atribuye expresamente a Gilgamesh, *Señor de Kullab*, el título de *rey*.

Si esta interpretación es válida, además de la imagen del héroe humano, este poema nos ofrece la imagen del héroe en el *proceso por el que surge como caudillo* y se transforma en LÚ GAL, el hombre grande, el *rey*, con ocasión de un hecho de armas. Más aún, este poema no habla de una victoria sobre Kish —Agga es incluso objeto de un elogio— sabemos además que algunas dinastías, que en la lista real aparecen como sucesivas, fueron en realidad sincrónicas, y así lo prueba, entre otros, el sincronismo Agga-Gilgamesh, este último quinto dinasta de Uruk. Pero en cambio, el hecho de que sea Gilgamesh quien emerja en Uruk, cuando se eclipsa Kish con Agga, justificaría la importancia que cobra el personaje en la tradición sumeria.[14]

[13] Esta opinión personal me parece no haber sido avanzada hasta ahora por los comentaristas del poema.

[14] Se considera Kish como la ciudad que marca, en el país sumerio, el límite de la región a partir de la cual predomina el elemento étnico semítico desde la época más remota. Los primeros reyes de la dinastía llevan nombres semíticos. (Cf. *The Cambridge Ancient History*, vol. I, parte 2, Cambridge University Press, 1980, p. 109), aunque los últimos, ya históricos, sí llevan nombres sumerios. ¿Se puede considerar a Gilgamesh como un héroe nacional sumerio a la luz de estas consideraciones? Probablemente sería abusivo ir tan lejos, pero la hipótesis es tentadora.

En todo caso la imagen de héroe nacional sumerio que atribuye la Tercera Dinastía de Ur a Gilgamesh es indiscutible. (Th. Jacobsen, *Treasures of Darkness*, New Haven, London, Yale University Press, 1976, p. 211 y ss.)

Las proezas sobrehumanas

Raptado ya completamente por la imaginación popular, es otra la imagen del héroe que nos ofrecen los otros cantos del ciclo sumerio. Gilgamesh es ya más que el hijo de un *lillu*.[15] Su padre es Lugalbanda, héroe de dos leyendas y la diosa Ninsun es su madre; tiene trato directo con los dioses; los seres terribles a quienes se enfrenta en estas composiciones son criaturas fabulosas. En una palabra, el héroe se mueve ya de lleno en un plano suprahumano.

¡Entraré en la "tierra", pondré en alto mi nombre!, exclama Gilgamesh en los versos introductorios de *El País del Viviente*, y apenas unas líneas más adelante expone patéticamente cuál es la motivación del deseo de que su nombre trascienda a la posteridad:

> En mi ciudad el hombre muere, mi corazón está oprimido.
> Perece el hombre, pesado está mi corazón.
> Subí a la muralla,
> Vi flotar en el agua del río cuerpos muertos.
> En cuanto a mí ¿seré yo así servido?
> ¡En verdad así será!
> El hombre más alto no puede alcanzar el cielo.
> El hombre más vasto no puede abarcar la tierra.
> Ladrillo y sello no han atestiguado aún el fin
> predestinado.

y repite:

> Entraré en la "Tierra" y pondré en alto mi nombre.

He aquí ya los dos grandes temas que darán a Gilgamesh su verdadera dimensión y su fuerza dramática: el deseo de trascender y, al mismo tiempo, la conciencia de la muerte.

Gilgamesh y El País del Viviente

En el primer canto —*El País del Viviente*—[16] su hazaña consis-

[15] Cf. nota 1.

[16] El título, tomado del verso inicial —*en e kur lú ti la, El Señor del País del Viviente*— puede referirse a Enlil, Jefe de los dioses, quien podía ser llamado *en-kur-zi*, Señor de la Montaña de la Vida. (Cf. V. Dijk, *Le Dénouement de Gilgamesh au Bois des Cèdres*, en *G. L.*, p. 80.)

te en un viaje a la tierra de los *cedros derribados*, lo que haría pensar en una tradición que tendría por origen una empresa a la que se veían forzados los monarcas constructores que deseaban emplear madera en la Mesopotamia, donde ese material era prácticamente inexistente. Sin embargo, si ése pudiera haber sido su origen, en la leyenda tal finalidad pasa a segundo plano ante el enfrentamiento de Gilgamesh y Enkidú con Huwawa, el monstruo fabuloso guardián de la montaña, vencido por Gilgamesh y muerto por Enkidú, lo que provoca la ira y la maldición del dios Enlil,[17] quien transfiere los siete fulgores terroríficos del monstruo a otros tantos seres animados e inanimados de la naturaleza.

Gilgamesh y el Toro Celeste

En el segundo canto, cuya versión sumeria está muy mutilada, la diosa de la fecundidad, Inanna, intenta seducir al glorioso y bello Gilgamesh; éste la rechaza, pues conoce la suerte que espera a los amantes de la deidad: la muerte, simbolizada por el descenso a los infiernos.[18] Innana logra que el Toro del Cielo ataque a Gilgamesh para vengar el desaire. El héroe vence al monstruo y lo mata. En realidad, sólo dos pasajes —la seducción y el ataque del toro— se han podido rescatar de las mutiladas tablillas de la versión sumeria; el resto del argumento se reconstruye gracias al de la versión acadia. Por esta razón, no se puede asegurar si las ofensas hechas a Enlil e Innana provocan como consecuencia la venganza divina que acarrea la muerte de Enkidú, tal como sucede en la versión acadia. Los paralelismos de estos dos poemas con las tablillas III a VI del poema acadio son tan importantes y numerosos que la suposición, por lógica, es muy probable.

Gilgamesh, Enkidú y el Mundo Subterráneo

Existe otra versión de la muerte del compañero de aventuras

[17] Dios del Viento y Jefe de los Dioses.

[18] El más célebre de los desdichados amantes es Dummuzi. (Cf. Kramer, *The Summerians*, p. 153 y ss.)
En la versión acadia el poema de Gilgamesh la lista de los amantes es larga.

de Gilgamesh, que constituye el tema del cuarto poema, *Gilgamesh, Enkidú y el Mundo Subterráneo*. Diríase que en ella Inanna urde una estratagema para hacer caer en el infierno —lo que no es otra cosa sino el símbolo de la muerte— a Enkidú. De un árbol huluppu, que la diosa plantó y ha crecido, ella desea fabricar un trono, pero tres seres maléficos: el pájaro Imdugud, Lilith, un genio femenino, y una serpiente, han elegido el árbol por morada. Gilgamesh accede a la súplica de la diosa, desaloja a los intrusos y derriba el árbol, en recompensa de lo cual, Inanna le hace un misterioso don: un *pukku* fabricado con la raíz del árbol y un *mikku*, hecho con sus ramas. No se sabe a ciencia cierta lo que representan esos objetos —¿tambor y baqueta?—,[19] como tampoco se entiende bien por qué y de qué manera Gilgamesh se servía de ellos para tiranizar a los jóvenes de la ciudad. El hecho es que la queja de éstos provoca —un enigma más— que *pukku* y *mikku* caigan al infierno, al que desciende Enkidú en un intento de rescate, quedando atrapado por infringir las reglas estrictas —tabúes— que el mismo Gilgamesh le había hecho conocer. Obtiene nuestro héroe, por intervención de Enki, el buen dios de la sabiduría, la posibilidad de encontrarse con su amigo. La versión sumeria está muy dañada al final del poema, cuyo tenor nos es dado a conocer por la tablilla XII del poema acadio:[20] los dos compañeros de aventuras se abrazan y Enkidú hace una patética descripción de la muerte en su realidad física: *"Ese cuerpo..., que tú te complacías en tocar, cual viejo vestido, es comido por los gusanos; ese cuerpo que te complacías en tocar no está sino lleno de polvo"* (Labat, *op cit.* de la tablilla XI, p. 226), seguida por una enumeración de los habitantes del mundo subterráneo.

La muerte de Gilgamesh

El último de los cinco poemas sumerios, tal como ha sido publi-

[19] Tambor y baqueta es la traducción más generalmente admitida. (Cf. R. Labat, *Les religions du Proche Orient Asiatique*, París, Fayard Denoël, 1970, p. 222, nota 4.) Th. Jacobsen los interpreta más bien como el disco y el bastón (*puck and stick*) que se usarían para un juego parecido al *hockey*. Cf. *op. cit.* en la nota 14, p. 212.

[20] Esa tablilla XII constituye una traducción literal de la segunda parte del poe-

cado por Kramer,[21] comprende dos fragmentos. En el primero, se revela a Gilgamesh que su destino es la muerte; en el segundo, Gilgamesh y su familia presentan ofrendas funerarias a los dioses del infierno. Kramer mismo propone como *muy tentativo* el título de *La Muerte de Gilgamesh*. Efectivamente, por el primer fragmento no se puede saber a ciencia cierta si se trata de la muerte real de Gilgamesh o sólo de la revelación de su muerte por medio de un sueño. Pudiera también tratarse de la Muerte de Enkidú,[22] que presagia la de Gilgamesh; en este caso se explicaría por qué, en el segundo fragmento, Gilgamesh en persona aparece haciendo ofrendas funerarias. Sin embargo, también es posible que ambos fragmentos no formen parte de una misma composición, o bien que formen parte de alguna de las ya conocidas.[23]

Las "imágenes" sumerias de Gilgamesh

Lo importante para nosotros, dentro del marco del tema que aquí nos interesa, es intentar decantar los elementos que componen estos cuatro cantos, para dirimir si ellos nos ofrecen una o más de una imagen de Gilgamesh como héroe sobrehumano.

L. Matous, basado en el contenido argumental y la crítica textual de los cantos del ciclo sumerio, propone varias hipótesis, entre ellas, la de que *El País del Viviente*, el *Toro Celeste* y *La Muerte de Gilgamesh* compondrían un solo poema, que sería el núcleo del poema épico acadio.

Esta hipótesis quedó desvirtuada parcialmente por la publicación hecha por J. Van Dijk de un fragmento con el que concluye *El País del Viviente*.[24]

De la hipótesis de Matous queda, no obstante, en pie la posibilidad de que el episodio de *El Toro Celeste* concluya con uno o los dos fragmentos de *La Muerte de Gilgamesh*.[25] En

---

ma sumerio, lo que permite pensar que la restitución del final, que en este último falta, es bastante segura. (Cf. S. N. Kramer, *The Epic of Gilgamesh and its Sumerian Sources*, citado arriba, pp. 17 y ss.)

[21] Pritchard, *op. cit.*, en nota 5, pp. 50-52.

[22] Labat, p. 222.

[23] Cf., L. Matous en *G. L.*, pp. 88 y ss.

[24] *Ibid.*, pp. 85 y ss.

[25] *Ibid.*, pp. 69-81.

favor de esta hipótesis habría que añadir un argumento más: siempre y cuando se admita que el desenlace de *El Toro Celeste* sea, en la tradición sumeria, el mismo que en el poema acadio, y que quien muere realmente en el fragmento A es Enkidú y no Gilgamesh —al cual sólo se le revelaría que la muerte sería también su propio destino—, esto supondría que el contenido del fragmento A es una revelación por medio de un sueño. Tendríamos así una secuencia paralela en el ciclo sumerio y en el poema acadio, puesto que en este último el vehículo de las revelaciones divinas —y en particular las revelaciones sobre la muerte que siguen al pasaje de *El Toro Celeste*— es el sueño.

Enkidú y el Mundo Subterráneo representaría otra tradición. En esta composición Gilgamesh no rechaza a Inanna, antes bien acude voluntariamente en su auxilio para desalojar del árbol huluppu a los tres monstruos aposentados en él; además, Enkidú no muere dramáticamente, su muerte está simbolizada por el descenso al infierno, en un intento por rescatar el *pukku* y el *mikku*; por último, y sobre todo, Gilgamesh parece aquí más intrigado por conocer lo que sucede en el mundo subterráneo; su visión lo aterra ciertamente, pero no es la angustia existencial por su propia muerte el sentimiento que prevalece en esta composición. Se podría, quizá, agregar que su esquema, con la introducción del mito de la creación y la repetición de éste a manera de estrofa *ritornello*, más parece emparentarse al ciclo de Ereshkigal-Inanna,[26] que al de Gilgamesh. Enkidú resulta una más de las víctimas de la conflictiva diosa de la fecundidad.[27] Si este último punto de vista fuera válido, podríamos concluir que no hay una sino tres imágenes del héroe, que presentan los cantos del ciclo sumerio y que corresponderían, por lo menos, a tres diversas tradiciones: *a)* el héroe humano y su surgimiento como caudillo, en *Gilgamesh y Agga de Kish*; *b)* el héroe semidivino, empeñado en trascender por medio de empresas sobrehumanas y trágicamente confrontado

[26] Diosa del Mundo Subterráneo, el reino de los muertos.

[27] Sobre la personalidad contradictoria de esta deidad, Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Nueva York, Harper Torchbooks, 1961, p. 84 y ss. y *passim* en la misma obra.

con su destino fatal, la muerte, por el peso de su componente humano, en *Gilgamesh y el País del Viviente* y en *Gilgamesh y el Toro Celeste*; *c)* el héroe sobrehumano, que interviene en las intrigas de los dioses, en *Gilgamesh y el árbol huluppu* o la *Muerte de Enkidú*.

Quizá tiene relación con esta última imagen la tradición según la cual Gilgamesh es considerado como un dios, aunque por la idea de su obsesión por la muerte su reino será el mundo infernal.[28]

Gilgamesh en la leyenda acadia

Estas diversas tradiciones son recogidas en un solo poema épico acadio, cuya concepción remonta a una época particularmente rica en la producción cultural mesopotámica, la primera parte del II milenio a.C. Se trata del momento en que, habiendo desaparecido el estado sumerio sumergido por las etnias de lengua semítica cada vez más numerosas, estas últimas toman conciencia del riesgo de perder la riqueza del legado sumerio, al desaparecer, junto con el estado, la lengua de ese pueblo.

El poema acadio

La conservación de las tradiciones sobre Gilgamesh constituyen, sin embargo, algo más que un simple rescate del olvido. No sólo se conservan y se reproducen copias de los cantos del ciclo sumerio. La obra es nueva. No se trata únicamente de un simple procedimiento de recopilación, traducción, ordenamiento lógico de los diversos elementos sumerios. Se toman, sí, ideas fundamentales; se toman incluso algunos de los poemas sumerios, bastante respetados, aunque también ligeramente modificados en los detalles. Se dejan de lado otros que no corresponden a la imagen del héroe que conviene al nuevo poema. Se introducen, también, nuevos elementos tomados, unos, de la tradición sumeria, pero que no aparecían relacionados en ella con el ciclo de Gilgamesh; otros, totalmente nuevos.

[28] Identificado con Nergal, dios de los infiernos, desde época muy temprana y hasta el fin de la civilización asirio-babilonia. Cf. W. G. Lambert en *G.L.*, p. 39 y ss.

El resultado es una obra perfectamente estructurada en once tablillas,[29] con una idea central, enmarcada por una introducción de una dimensión e importancia tales que se equilibra sabiamente con el amplio desenlace. La obra se presenta perfectamente estructurada, ya desde la época paleobabilónica, aunque posteriormente es objeto de reelaboraciones importantes durante la época casita y la del último imperio asirio —modificaciones que, por afectar importantes detalles a lo largo de toda la redacción, son consideradas como verdaderas versiones diversas del poema, pero que, por no modificar el contenido argumental ni su idea central, no constituyen obras fundamentalmente distintas. No siendo el tema de este artículo, trataremos el poema sin considerar las variantes de sus versiones.[30]

Al poeta semítico no le ha parecido pertinente echar mano del héroe puramente humano ni del modo como éste accedió al poder, probablemente porque en su concepción de la historia el episodio del desafío a Kish carecía de la trascendencia que reviste para nosotros. Presenta al personaje como un héroe dos tercios divino —hijo de la diosa Ninsun y del héroe Lugalbanda—, rey de Uruk y constructor de sus murallas; rey tiránico del que se quejan sus súbditos, lo cual provoca la intervención de los dioses. Esta característica, apenas esbozada en el ciclo sumerio,[31] está a tal grado desarrollada en la epopeya semítica que da pie al tema de los dos primeros capítulos-tablillas, que constituyen una innovación. Enkidú, que en la tradición sumeria no era sino un siervo —aunque compañero privilegiado de Gilgamesh, pero al fin y al cabo siervo— aparece en el poema acadio como un personaje central, el *doble* de Gilgamesh, expresamente creado por Aruru —la misma diosa creadora de la humanidad— para hacerle contrapeso y domeñar su tiranía.

[29] La tablilla XII se añadió artificialmente en época tardía y es, como veremos más adelante, una traducción casi literal del canto sumerio *Enkidú y el Mundo Subterráneo*.

[30] Sobre las diversas versiones poema acadio Cf. J. R. Kupper, en *G.L.*, pp. 92-102.

[31] Corto pasaje enigmático de *Enkidú y el Mundo Subterráneo* en el que los jóvenes se quejan del uso que da Gilgamesh al *pukku* y el *mikku* misteriosos. Se podría, quizá, añadir la leva de las tropas que hace Gilgamesh para emprender su expedición a la Montaña de los Cedros en *El País del Viviente*.

No entraremos en los largos e interesantísimos pormenores de su creación como ser salvaje y su socialización por la intervención de una hieródula —reminiscencia probable de un rito iniciático—; no es éste el lugar, ni tenemos el espacio para ello, desgraciadamente. Resumamos diciendo que el choque se cambia en encuentro, del que surge una amistad indisoluble que une los destinos de ambos héroes.

Gilgamesh emprende entonces las hazañas narradas en los cantos sumerios de *El País del Viviente* y de *El Toro Celeste* con variantes importantes, pero que siguen su trama fundamental. Son el tema de las tablillas III a VI.

En la tablilla VII, a través de sueños, se revela a Enkidú que debe morir como castigo por haber matado al monstruo guardián de la montaña de los cedros, Humbaba —forma acadia de Huwawa—, así como por haber matado Gilgamesh al Toro Celeste, que Anu mismo había enviado para vengar a Ishtar —la Inanna semítica.

Muere efectivamente Enkidú en la tablilla VIII, que recoge también la desesperación de Gilgamesh por la pérdida del amigo. Toma conciencia así de la realidad de la muerte. En el amigo inseparable experimenta existencialmente la terrible realidad de su propia muerte; esto lo lleva a emprender el viaje más extraordinario que se hubiera podido proponer jamás: el viaje a Dilmun, el país donde reside el único hombre que escapó a la muerte, Utanapishtim, el Noé de los semitas mesopotámicos; viaje que es el tema de las tablillas IX y X y que, al igual que las dos primeras, constituye otro elemento del que no se conservan antecedentes en el ciclo sumerio.

En la tablilla XI, Utanapishtim hace la narración del diluvio. Esta narración no formaba parte del ciclo sumerio de Gilgamesh, aunque sí existe un mito sumerio del diluvio en el que Zinsudra hace el papel de Utanapishtim.[32]

La conclusión implícita en el discurso del propio Utanapishtim es que si él escapó a la muerte fue gracias a la circunstancia excepcional de haber sido escogido por Ea —el Enki sumerio— para salvar a la humanidad; y la conclusión explícita es que

[32] Cf., Kramer, *Sumerian Mythology*, p. 97.

la decisión de otorgarle la inmortalidad a él y a su esposa fue tomada por la asamblea de los dioses:

> Y ahora, para ti —concluye Utanapishtim—
> ¿Quién reunirá a los dioses a fin de que
> Encuentres la vida que buscas?
>
> (Tablilla XI, versos 196-197, Labat, p. 218.)[33]

La historia no concluye aún y dos episodios más resultan dignos de mención, pues ofrecen elementos interesantes sobre el concepto de la muerte entre los semitas de la Mesopotamia. En el primero de ellos Utanaphistim somete a Gilgamesh a una prueba: soportar el estado de vigilia seis días y siete noches. Gilgamesh, desde el primer día sucumbe al sueño —símbolo de la muerte. En el segundo, Utanapishtim revela que Gilgamesh puede tratar de conseguir una planta de la eterna juventud; el héroe la obtiene sumergiéndose hasta el fondo del mar, pero más tarde una serpiente se apodera de ella mientras el héroe se bañaba en un estanque de aguas frescas. En este segundo caso, se trata evidentemente de un mito etiológico que explica por qué la serpiente cambia su piel: rejuvenece al apoderarse de la planta. No parece que esa planta hubiera podido servir para obtener propiamente la vida eterna, lo que contradiría la conclusión fundamental que se deduce de la historia del diluvio; puede sí considerarse que la eterna juventud, sin ser la vida eterna, sería como un recurso de prolongación de la vida, premio de consuelo al esfuerzo de Gilgamesh, a menos que se vea en este episodio una simple y sencilla interpolación desafortunada. Quizá se deba más bien pensar que, así como Utanapishtim conocía de antemano cuál sería el resultado de la prueba del sueño, sabía también que el mortal Gilgamesh perdería —una prueba más de la limitación humana— la planta de la eterna juventud.

En todo caso, Gilgamesh regresa a Uruk con las manos vacías. En las palabras que dirige al barquero que lo conduce hasta su ciudad parece adivinarse una suerte de serena resignación con su condición humana:

[33] Para las traducciones del acadio cito preferentemente la que me parece más hermosa, la de R. Labat en la obra citada en la nota 19, que abrevio en adelante Labat.

Sube, Urshanabi, sobre la fortaleza
de Uruk y recórrela, examina sus
fundamentos, escruta sus cimientos,
(mira) que son de ladrillo cocido,
(mira) si no son los siete sabios quienes los han puesto.

(Tablilla XI, versos 303 a 305, Labat, p. 222.)

La tablilla XII es una traducción literal del descenso de Enkidú a los infiernos, su encuentro con Gilgamesh y las revelaciones que hace a éste sobre la morada de los muertos. Su inclusión tardía y artificial, que rompe la unidad estructural de la obra tal como se compuso en la época paleobabilónica, hace preferible no considerarlo para los fines que nos proponemos en este artículo.

La imagen del héroe acadio

¿Qué imagen del héroe recoge, pues, la tradición semítica? ¿Alguna semejante a la de las tradiciones sumerias, u otra diferente de todas ellas?

Por lo aquí expuesto resulta evidente que la epopeya acadia se inspira, y toma como fuente, la tradición del héroe semidivino que emprende empresas sobrehumanas, y se confronta en la realidad con su propio destino: la muerte. Así lo prueban las tabillas centrales del poema —de la III a la VIII. La tradición sumeria y el poema acadio difieren en detalles numerosos, pequeños y grandes. El más notable, quizá, es la conciencia de la muerte que adquiere Gilgamesh. En el canto sumerio esto sucede antes de su viaje a la montaña de los cedros, a la vista de los cadáveres que arrastra el río. En el poema acadio surge más patéticamente ante el cadáver del amigo muerto.

¿Voy a morir yo también?
¿No voy a hacer como Enkidú?
La angustia ha entrado en mi corazón,
y de miedo por la muerte voy errando en el desierto.

(De la tablilla IX primeros versos de la columna I.)

Pero difieren también en énfasis y esto es más importante. Ya dijimos que, desafortunadamente, el precario estado de las

tablillas que nos dan a conocer la versión sumeria del *Toro del Cielo* no nos permite saber si ese poema termina con la venganza divina. De modo que en los cantos sumerios sólo tenemos la versión de la muerte de Enkidú, simbolizada por su descenso a los infiernos. Incluso suponiendo que el así llamado poema, *La Muerte de Gilgamesh*, haya tenido por tema la muerte de Enkidú, como ya lo hemos dicho también, todo hace pensar que este tema es relativamente *incidental*. En el poema acadio, en cambio, es central. Toda una tablilla, la VII, a lo largo de seis columnas, desgraciadamente mutiladas, describe pormenorizadamente la revelación de la muerte de Enkidú; su desesperación; los varios intentos de Gilgamesh por consolarlo; la maldición de Enkidú a la ramera —que lo introdujo a la civilización urbana—; su visión del infierno; el lento proceso de su agonía. Toda la tablilla VIII también es fragmentaria; lo cual es, en verdad, una gran pena, pues lo poco que queda ha conservado uno de los pasajes de la más profunda inspiración: el lamento de Gilgamesh y las exequias de Enkidú. Dos tablillas enteras que no sólo por la extensión sino por la profundidad del *pathos*, alcanzan una fuerza y una emoción estética a la que no nos tienen acostumbrados los textos literarios de tan grande antigüedad.

Hasta aquí pudiéramos decir que el Gilgamesh de la épica acadia se asemeja al de la trilogía sumeria: *El País del Viviente-El Toro Celeste-La Muerte de Gilgamesh*, pero cualitativamente engrandecido, magnificado en su carácter de héroe trágico. A la vista de los cadáveres el héroe sumerio desea poner en alto su nombre, trascender por la fama; Enlil revela que la inmortalidad verdadera le está vedada, que su destino es la muerte. El héroe acadio puede haber tenido una motivación inicial semejante —el inicio de la tablilla III falta— pero es la muerte de su igual, su otro yo en el que se proyecta, Enkidú, lo que lo conmueve hasta las entrañas y le arranca un poema de tonos elegiacos de gran intensidad.

> Que te lloren, Enkidú, los caminos de la montaña
> de los cedros,
> ¡Y no callen noche y día!
> ¡Que te lloren en la ancha calle de Uruk, la amurallada,

los ancianos quienes nos bendecían tendiendo hacia
nosotros el dedo!
¡Que te lloren cumbres, montes, montañas, que tú y yo
juntos escalamos!
¡Que se lamenten las praderas como lo haría tu madre!
¡Que te llore, como lágrimas, el aceite de los cedros!...

(De la tablilla VIII, columna I, Labat, p. 195.)

Pero también puede afirmarse —y esto es lo más importante— que el personaje del poema acadio no toma su perfil definitivo sino en las dos últimas tabillas —la VIII y la IX— en las que se narra su viaje en pos de la inmortalidad. Se nos presenta aquí no ya un soberano decidido a hacerse un nombre para la posteridad, como el de *El País del Viviente*, ni tampoco es el héroe trágico a quien en sueños —revelación divina— se le ha hecho conocer que no escapará al destino común de los mortales. Es el hombre que toma conciencia de la verdad de su propia muerte.

A causa de su amigo Enkidú, Gilgamesh,
llorando amargamente, se va errando al desierto.
¿Voy a morir yo también? ¿No voy a ser acaso como Enkidú?
La angustia ha entrado en mi corazón
y de miedo por la muerte voy errando por el desierto...

(De la tablilla IX, columna I, Labat, p. 198.)

Resurge en él, entonces, el héroe dos tercios divino; capaz de sobrepasar todos los obstáculos; decidido a arrancar al secreto de la inmortalidad al único hombre que obtuvo el don de la vida eterna: el héroe del diluvio.

Y empujado por su decisión de vencer la muerte, emprende el viaje.

Entonces (me dije:)
"Iré a ver a Utanapishtim
Veré a aquel que es llamado «el lejano»."
¡De un lado a otro he recorrido todos los países,
He atravesado una y otra montañas escabrosas
y también he cruzado todos los mares!

(De la tablilla IX, columna V, Labat, p. 211.)

Son estos dos rasgos fundamentales del personaje del poema acadio, estructurado perfectamente para alcanzar su clímax: la angustia obsesiva por la muerte, pero sentida en carne propia —existencial, pudiéramos decir—; y la suprema rebeldía: la expedición en pos de una vida eterna.

Ya hemos visto que el intento será vano, y la empresa un fracaso. El Gilgamesh que vuelve a Uruk y muestra a su acompañante Urshanabi las enhiestas murallas de la ciudad es el rey humano, es el hombre que aparentemente ha aprendido la lección de sabia resignación impregnada de hedonismo que encierran las palabras de Siduri, la hospedera que lo acoge antes de la travesía por mar en su viaje hacia Dilmum:

> ¿Gilgamesh, hacia dónde corres?
> La vida que persigues, no la encontrarás.
> Cuando los dioses crearon a la humanidad
> fue la muerte lo que le dieron (en suerte)
> La vida en sus manos (para sí mismos) la reservaron.
> Tú pues, Gilgamesh, llena tu vientre,
> Día y noche, entrégate a la alegría,
> Haz de cada día un gozo,
> Noche y día canta, toca música,
> Que tus vestidos sean inmaculados,
> Tu cabeza, bien lavada, tú mismo, bien bañado,
> Mira al niño que te tiene de la mano,
> ¡Que tu bien amada se regocije en tu seno!
> He aquí todo lo que puede hacer la humanidad.

(De la tablilla X, columna III de la versión paleobabilónica, Labat, p. 205.)

Conclusión: ¿proyección del individuo?, ¿proyección de la sociedad?

¿Qué pensar de este desenlace inusitado en un poema épico? No regresa a Uruk un héroe victorioso; tampoco muere Gilgamesh como un héroe trágico, engrandecido por el dolor, por la desgracia, por la desesperación. Vuelve el rey a su obra humana, a sus murallas. El héroe se ha desvanecido, ha muerto en cuanto tal. Queda el hombre. ¿Será el Gilgamesh acadio imagen del *no héroe*?

En las reflexiones iniciales creímos necesario insistir en la doble dimensión humana: individuo y ser social.

Si por héroe entendemos —según la imagen que evoca generalmente esa palabra— al individuo que, en cuanto tal, rebasa sus límites, logra o cree lograr trascender, sea en el éxito de sus hazañas o en la grandeza de una muerte trágica, el Gilgamesh acadio no responde a ese concepto.

Si en cambio, el héroe representa principal y fundamentalmente la encarnación de un prototipo social, la proyección no del individuo sino de una sociedad, sí podemos afirmar que Gilgamesh refleja la imagen que la sociedad semítica de la Mesopotamia se hacía de sí misma: autopercepción, profundamente pesimista, del ser humano intrascendente.

Thorkild Jacobsen, en un artículo clásico sobre el pensamiento mesopotámico,[34] avanza como explicación de esa conciencia de la limitación humana, el carácter violento de la naturaleza ante la cual el hombre mesopotámico experimentaba un sentimiento de gran impotencia. "*Siempre crece el río y todo lo arrolla*" (de la tablilla X, columna IV, verso 30, Labat, p. 212), dice Utanapishtim a Gilgamesh, como si adelantara que el diluvio no fue sino un arquetipo de esas catástrofes recurrentes que impresionaron tanto a los pueblos de la tierra de los dos ríos.

Tomada con precaución, evitando sus resonancias deterministas, la reflexión de Jacobsen es sugestiva; y lo es más aún si a esa violencia de la naturaleza se añaden otras que sufrió también el mesopotamio: la de una historia siempre conflictiva llena de choques de pueblos diversos y de estados rivales; la del tiempo, cuyo paso deletéreo —la historia del santuario Tummal es típica— proclamaba cada día la fragilidad de las obras humanas.

Conciencia de la intrascendencia y pesimismo frente a la vida son dos caras de una misma actitud psíquica; la segunda presupone a la primera. Ya el Gilgamesh de *El País del Viviente* proclamaba: *El hombre más alto no puede alcanzar el cielo*,

[34] Th. Jacobsen en *El pensamiento prefilosófico*, México, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 97, 1954, pp. 169-170.

el *hombre más vasto no puede abarcar la tierra*,[35] versos de los que se hace eco el Justo Paciente, el Job babilonio: *El secreto de Dios es recóndito como el centro de los cielos*; *muy difícil es escudriñarlo*; *los hombres no lo comprenden*,[36] como si concluyera así una larga, milenaria, reflexión.

¿Qué distingue pues al Gilgamesh sumerio del acadio? Que al primero la conciencia de la muerte, la constatación de la intrascendencia lo empujan a hacerse un hombre y la muerte engrandece, como trágico colofón, la soberbia empresa. Mientras que el segundo vuelve a Uruk conforme, resignado; cuanto más, triste. Prevalece en el Gilgamesh sumerio la conciencia de la intrascendencia, *frente a la que se rebela*. El semita, tras una lucha suprema, *sucumbe al pesimismo*.

La relación intrascendencia-pesimismo, implícita en el poema épico de Gilgamesh, aparece claramente explícita en el desenlace del irónico Diálogo del Pesimismo:

—¿Qué será bueno hacer? —pregunta el amo perplejo al siervo solícito.
—Que nos corten el cuello a ti y a mí y nos arrojen al río:
—¡Eso es bueno! —responde el segundo y concluye:
—¿Quién es tan alto para ascender a los cielos?
—¿Quién es tan ancho para abarcar la tierra?[37]

[35] *Gilgamesh and the Land of the Living*, v. 28 y 20.

[36] "Diálogo sobre la justicia divina - La teodisea Babilonia", XXIV, versos 256, 257. Tr. Jorge Silva C., *Estudios Orientales* VII, núm. 2, 1972, p. 223.

[37] "El diálogo del pesimismo", versos 80-84. Tr. Jorge Silva C., *Estudios Orientales* VI, núm. 1, 1971, p. 89.

UN ESTADO DE ANOMIA EN BABILONIA

Sociedad y literatura cuneiforme

JORGE SILVA CASTILLO
El Colegio de México

La historia de Mesopotamia no es un campo virgen por lo que se refiere al estudio de la sociedad a través de la literatura. La alta edad sumeria ha sido la más favorecida por este tipo de estudios,[1] ello se explica en gran parte porque carece casi totalmente del tipo de fuentes que han suministrado los datos para reconstruir la historia social de épocas posteriores.[2]

Sin embargo, la literatura no es únicamente un recurso de última instancia en el estudio de la historia social y de hecho ha sido de gran utilidad para iluminar períodos de la historia universal ampliamente documentados por otras fuentes.[3] Creemos, por tanto, que las obras literarias escritas en lenguas semíticas pueden, al igual que las sumerias, ser de gran utilidad para la comprensión de la sociedad mesopotámica.

Naturalmente, la metodología empleada para el estudio de

[1] Además de la atención que S. N. Kramer ha prestado al estudio de la sociedad sumeria en todos sus aspectos a partir del estudio de fuentes literarias en su mayor parte, aunque no exclusivamente (Cf. *The Sumerians*, capítulos III y VII. The University of Chicago Press, 1963. Chicago), los estudios clásicos al respecto son "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia"; *Journal of Near Eastern Studies II* (1943), pp. 159 *ss.* y "Early Political Developments in Mesopotamia", *Zeitschrift für Assyriologie*" LII; pp. 91 *ss.*, ambos de Thorkild Jacobsen.

[2] El *tipo* de fuentes a que nos referimos son las fuentes jurídicas que aparecen a partir de la tercera dinastía de Ur (2113-2006 a.c.) y se multiplican desde la época páleo-babilónica (primera mitad del II milenio a.c.). Aunque un enfoque demasiado *jurídico* y la deformación producida por las analogías con la problemática del Derecho Romano produjo errores de perspectiva inevitables en todo estudio incipiente, con el tiempo, y gracias al estudio de los *textos de la práctica legal* sobre todo, el estudio de la sociedad de la antigua Mesopotamia ha progresado enormemente en las dos últimas décadas. Para una bibliografía extensa (Cf. Cardascia, G. y Klima, J., *Droits Cunéiformes*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université de Bruxelles, 1966.

[3] Cf. Jacques Leenhardt, "La Sociologie de la Littérature: quelques étapes de son histoire", *Revue Internationale des Sciences Sociales*; XIX (1967), núm. 4; pp. 555 *ss.*

la sociedad europea a través de la literatura no podrá ser la misma que la que se debiera elaborar para el estudio de la sociedad antigua. La problemática que esta última presenta es totalmente diferente y exige la afinación de métodos diversos. Por tanto, ante la tarea de abrirnos camino en un territorio inexplorado, nuestro primer paso no pretende ser sino un gesto de tanteo, con el intento de demostrar las posibilidades que ofrece el filón de la rica literatura mesopotámica, más bien que de ofrecer el fruto maduro de un método probado.

En el presente artículo nos proponemos analizar dos obras producidas hacia finales del segundo milenio —*Ludlul Bel-Nemēqi* y *La Teodicea Babilonia*— y una tercera —*El diálogo del pesimismo*—, atribuida a los albores del primer milenio antes de nuestra era.[4]

Las dos primeras tratan del problema del mal y muestran una degradación de la confianza en el sistema ideológico sobre el que reposaba la milenaria cultura mesopotámica. Las formas en que sufre injustamente un hombre piadoso, podrían dar pie a un estudio minucioso sobre temas tales como la injusticia social, más bien que la divina, por ejemplo, a condición de someter los datos en que se basaría tal estudio a una crítica bien elaborada. No obstante, dejaremos de lado ese tipo de análisis; por el momento nos concretamos a tomar como punto de partida la crisis ideológica que ejemplifican estas dos obras para cimentar el estudio de la crisis del sistema de normas y valores que ilustra la tercera, *El diálogo del pesimismo*. En efecto, si existen relaciones íntimas entre la cultura de un pueblo y su integración social y si el sistema ideológico compartido por los miembros de una sociedad es la piedra angular de su cultura, es lógico esperar que una crisis ideológica sea el reflejo de una crisis social. Por tanto, creemos legítimo deducir que la crisis social, la total desconfianza en el sistema de normas y valores descrita en *El diálogo del pesimismo*, se encontraba en gestación en la época en que se produjeron el *Ludlul Bel-Nemēqi* y la *Teodicea Babilonia*.

[4] Para la edición crítica de las transcripciones del acadio y su traducción inglesa, en la que basamos nuestras citas, Cf. W. G. Lambert, *Babylonia Wisdom Literature*; Oxford. Clarendon Press, 1960. Esperamos tener la oportunidad de publicar en esta misma revista las traducciones directas al español de los tres poemas.

La historia política de esa época nos servirá, por una parte, para corroborar, a manera de *test*, lo dicho de la quiebra en el sistema social, pero también para comprobar que los datos suministrados por las obras literarias pueden ayudar a elaborar un interpretación sociológica de la historia meramente de acontecimientos.

Puesto que el problema del mal se plantea en dos de las obras que nos interesan, comencemos por hacer un somero esbozo de la visión que tenía del mundo el antiguo habitante de Mesopotamia, visión cuyos orígenes se remontan a la más alta edad sumeria.

Para los sumerios, los dioses eran representaciones de los elementos y fuerzas del cosmos.[5] Por otra parte, entre la sociedad humana y la divina no había una diferencia esencial;[6] los seres inmortales surgidos del caos primordial crearon a los mortales para hacerlos sus servidores, pero tanto los primeros como los segundos fueron el producto de un devenir natural regido por las mismas leyes. Los términos claves para la comprensión de este problema son: *me* y *nam*. El principio dinámico de todo lo existente, el *me* —norma, decreto y fuerza dinámica a la vez— era necesario para que todo *nam* —*esencia* y *destino* combinados— humano o divino, pudiera funcionar;[7] las tablas del destino eran el símbolo de ese *me*, sea porque constituían el *me* de todo el Universo, o porque controlaban cada *me* particular; por ello, cuando el pájaro *zu* roba las tablas del destino, todos los *me*, divinos y humanos quedan inactivos.

Nada más lógico, pues, que el hecho de que los sumerios

[5] Cf. S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*; Harper Torchbooks The Academy of Library; revised edition, 1961; Nueva York, pp. 40-41 y 74-75 y Th. Jacobsen en *El Pensamiento Prefilosófico;* Fondo de Cultura Económica, Breviario 97; 1954, México; pp. 182 *ss.*

[6] En realidad, el hecho de que los habitantes de Mesopotamia atribuyeran a los dioses la identificación con los fenómenos naturales, se deriva de una concepción más amplia según la cual el hombre personificaba los objetos, al ver en ellos, como dice Frankfort (Cf. "El Pensamiento Prefilosófico" en la introducción, pp. 13-44) un *tú* y no un *ello*, por lo cual se suprime toda diferencia esencial entre los órdenes naturales que el hombre moderno distingue.

[7] Para una discusión sobre los conceptos del *nam* y del *me*, Cf. E. A. Speiser en *The Idea of History in Ancient Mesopotamia*, R. C. Dentan (Editor); Yale University Press, 1955. New Haven y Londres, pp. 37 y 38.

y sus herederos asirio-babilonios, concibieran la fuerza dinámica de la historia, ley del movimiento de la sociedad humana, como una fuerza cósmica que regía con rítmica regularidad los fenómenos del proceso histórico.[8] La aparición casi regular de nuevos elementos étnicos, la sucesión de focos de poder político, el surgir y decaer de dinastías, la formación de centros urbanos y su desaparición periódica —fenómenos constantes en la historia de la Mesopotamia— parecían confirmar experimentalmente la creencia de que los ritmos de la naturaleza, manifiestos en la sucesión de las estaciones, en la periodicidad de la aparición de los astros, en el milagro cotidiano del renacer del día, se regían por las mismas leyes cósmicas.

Ahora bien, el hombre, comprometido por naturaleza en ese movimiento, de acuerdo con su condición de servidor nato de los dioses, era responsable de mantener el orden del mundo mediante el cumplimiento de los ritos establecidos.

De ahí que un buen gobernante, justo y piadoso de acuerdo con las normas de la época, asegurara la prosperidad material de su pueblo y viceversa, el impío fuera responsable moral de su decadencia y sus fracasos.[9]

La dinastía de Acad que establece un paréntesis de preponderancia semítica en el período sumerio, de prestigio insuperado a lo largo de la historia mesopotámica y suficientemente corta (*ca.* 2334-2154) para ser apreciada en su curva de ascenso y decadencia, constituyó un paradigma de esa *verdad.* Sargón, el rey piadoso por excelencia, propicia el surgimiento del poder acadio; Naram-sin, encarnación del impío, que llega a pretender honores divinos en vida, atrae la catástrofe. Pudiéramos decir que antes de Acad, el esquema estaba subyacente en toda explicación histórica; a partir de Acad, el hombre toma conciencia de su responsabilidad; presentía desde siempre ser parte del cosmos pero se percata entonces de que la sociedad, en su desarrollo y funcionamiento es una manifestación, una revelación, de las leyes cósmicas. A partir de entonces la rica literatura de los presagios se alimenta preferentemente de los sucesos fastos o nefastos de la dinastía de Sargón, relacionándolos con vínculos de concomitancia a los más variados fenómenos naturales

[8] *Ibid.*, p. 55.
[9] *Ibid.*, pp. 55 *ss.*

que los acompañaron.[10] Las cartas dirigidas a los dioses por diversos gobernantes desde la baja edad sumeria, prueban la preocupación del hombre por justificar su conducta ante los poderes divinos.

Esta doctrina ofrecía evidentes puntos débiles sobre todo cuando era aplicada al individuo: no siempre el apego a las exigencias de la moral era ratificado por el éxito material. Parece ser que durante la III Dinastía de Ur (*ca.* 2112-2004) se buscaba, si no una solución, por lo menos una explicación al problema del mal en la inescrutabilidad de la mente divina.[11] En todo caso, durante el período páleo-babilónico, si bien es cierto que hay pruebas de que el problema de la justicia divina inquietaba al hombre mesopotámico, el optimismo que rima muy bien con la edad de Hamurabi, parece prevalecer sobre pensamientos más sombríos. La muerte, mal inexorable que amenaza a todo hombre, es el núcleo del poema de Gilgamesh en su versión acadia que data de esa época, aunque sufre posteriormente modificaciones de forma. El héroe, después de embriagarse en el placer desmedido y de gustar el vino fuerte del poder, eleva sus ojos a miras más altas y busca la inmortalidad por la fama; ante la experiencia de la caducidad de vida, que ve truncada en la cumbre de la gloria en carne de su compañero de aventuras, Enkidu, se resuelve a ir en pos de la inmortalidad simplemente, de la evasión de la muerte física. Fracasa en su empresa, pero la enseñanza que obtiene de ello es la de la filosofía del "*carpe diem*":

> . . .Llena tu vientre,
> día y noche sé feliz,
> cada día ten placer,
> día y noche regocíjate;
> ponte vestiduras limpias,
> lava tu cabeza y báñate en el agua.
> Contempla al pequeño que toma tu mano,
> Deja que tu esposa sea feliz en tu regazo.
>
> [Poema de Gilgamesh, Tableta X, columna III de la versión páleo-babilónica.] [12]

[10] Cf. J. J. Finkelstein, "Mesopotamian Historiography", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, núm. 6, 1963, pp. 461 *ss.*
[11] Cf. Lambert, *op. cit.*, p. 10.
[12] *Ibid.*, p. 12.

Durante el período Casita (del siglo XVI a mediados del XII) la doctrina tradicional se mantiene, e incluso se desarrolla, pero al mismo tiempo aumenta la duda acerca de la solidez del sistema, como lo prueba el *Ludlul Bel Nemēqi* que aparece por entonces[13] y que no es otra cosa sino un largo monólogo que gira en torno del pensamiento torturante de los sufrimientos del justo.

Ludlul Bel Nemēqi (que se traduce literalmente: *Invocaré al Señor de la Sabiduría,* es decir, a Marduk, el dios tutelar de Babilonia) nos presenta a un noble potentado, Subsi Mešre Sakkan, quien se considera justo, según las normas de su época:

> He sido atento a la súplica y a la oración;
> para mí la oración era discreción, el sacrificio
> mi regla;
> El día de la procesión de la diosa
> era provecho y ganancia;
> la oración del rey —que era mi alegría—
> y la música que la acompañaba eran una delicia.
> Yo enseñé a mi tierra a guardar los ritos del dios
> e hice que mi pueblo honrara el nombre de la diosa.
> Rendí homenaje al rey como si fuera un dios,
> e inculqué reverencia a la plebe respecto del palacio.
>
> [Tableta II, versos 23-32.]

A pesar de ello, en lugar de la prosperidad y el bienestar que de ahí se debieran derivar, no recibe en cambio sino la desgracia social:

> Yo que paseaba como un noble,
> he aprendido a escurrirme como un desconocido;
> siendo dignatario, he venido a ser un esclavo.
> Para mis allegados soy como un recluso.
> Si camino por la calle, se levantan las orejas;
> si entro al palacio, se guiñan los ojos.
>
> [Tableta I, versos 77-81.]

Más aún, no sólo encuentra desprecio, sino positiva hostilidad:

[13] *Ibid.*, p. 26.

Mi ciudad me mira con el ceño fruncido,
como a un enemigo;
en verdad mi tierra me es salvaje y hostil.
Mi amigo se ha tornado enemigo,
mi compañero, malvado y ruin...
Mi amigo íntimo ha puesto mi vida en peligro;
mi esclavo, en público me ha denunciado.

[Tableta I, versos 82-85 y 88-89.]

Desprecio y maldad, se concretizan en el despojo de sus bienes y de sus cargos:

Todo me ha sido confiscado.
Los bueyes que yo... (Línea incompleta)
Han suprimido el grito de la cosecha
de mis campos;
han impuesto silencio en mi ciudad,
como en una ciudad enemiga.
Han dado a otro los puestos (que yo ocupaba).
Y han nombrado a un extranjero en mis ritos.

[Tableta I, versos 99-104.]

Por último, y puesto que no era posible hacer una distinción entre el mal moral y el mal físico, puesto que uno y otro eran considerados como provenientes de una misma causa —el abandono de los dioses— por concomitancia, se ve atacado por toda clase de enfermedades, sin que escape parte alguna de su cuerpo.

Ante esta situación y una vez admitida la doctrina de la retribución material como premio de una vida piadosa, nada más lógico que el constatar que es tratado como un impío (tableta II, versos 12-22). Subsi Mešre Sakkan, fiel en la adversidad, encuentra otra explicación que la de la inescrutabilidad de la mente divina:

Lo que es correcto para uno mismo,
es una ofensa para los dioses.
Lo que en su corazón (el hombre) considera despreciable,
es recto para su dios.
¿Quién conoce la voluntad de los dioses en el cielo?

¿Quién comprende los planes de los dioses del mundo
subterráneo?
¿Dónde han aprendido los mortales el camino de un dios?

[Tableta II, versos 34-42.]

El hombre no es capaz de discernir entre el bien y el mal; sólo los dioses pueden juzgar si un hombre es recto o no. La condición del hombre es inestable, su suerte variable y las razones de ello sobrepasan la inteligencia humana:

Quien ayer estaba vivo, hoy está muerto.
Por un minuto fue rechazado, de pronto está
exuberante.
Por un momento la gente canta en la exaltación,
inmediatamente después, gime como las plañideras...
En la prosperidad hablan de subir a los cielos,
bajo la adversidad se lamentan de descender
a los infiernos.
Me encuentro abrumado por estas cosas;
no comprendo su significado.

[Tableta II, versos 46-48.]

Por lo visto aquí, vemos que el hombre está desvalido ante su propio destino; sin embargo no es así, posee un recurso que si bien es cierto choca a la mente moderna, se halla en perfecta consonancia con los presupuestos del esquema conceptual del hombre antiguo; se trata del recurso a la magia ritual: el rito crea las circunstancias en que debe intervenir la salvación; los gestos simbólicos producen un efecto, no en el orden de la causa eficiente, como dirían los filósofos escolásticos, sino en el de la causa formal; no sólo se produce una realidad de la que se derivará otra, sino que se crea una realidad que no se puede dar sin otra.

La primera línea que sirve de título al poema —*Invocaré al Señor de la Sabiduría*—, nos anuncia ya el feliz desenlace. Insistimos una vez más, sin embargo, en que por "invocaré" debemos entender "recurriré a la magia". En efecto, el Justo en su desgracia no había olvidado que ese recurso le podía brindar la salvación y aun cuando en otras ocasiones lo había intentado sin éxito, la curación finalmente vendrá por ese medio. Puesto

que los pormenores del desenlace interesan menos al objeto del presente artículo, creemos más conveniente pasarlos por alto.

Antes de proseguir, hagamos una breve recapitulación sólo por lo que hace a la historia de las ideas. Esta composición, una de las más importantes de la época casita, nos hace ver que la doctrina tradicional sobre el orden del mundo y consecuentemente la de la responsabilidad moral ritualista son mantenidas y desarrolladas durante esa época, pero al mismo tiempo, podemos constatar que el mismo hecho de que se produzca una composición de tanta importancia y amplitud como el *Ludlul Bel Nemēqi* sobre el tema del problema del mal, nos hace pensar que existía una cierta desconfianza en la solidez del sistema: una apología supone una crítica.

La Teodicea Babilonia, que aparece algunos siglos más tarde —hacia el año 1000 a.c.—,[14] nos lleva a comprobar que en efecto, con el transcurso del tiempo aumenta la desconfianza y el milenario sistema conceptual mesopotámico se resquebraja.

Esta segunda composición en forma de poema acróstico nos[15] presenta un diálogo entre un Justo Paciente[16] —que, en contraposición al personaje de *Ludlul Bel Nemēqi*, parece nunca haber gozado de bienestar— y un amigo, este último, expositor fiel de la doctrina ortodoxa.

Los padres del Justo Paciente murieron dejándolo en la orfandad. No es, sin embargo, su condición de huérfano lo que constituye la primera de sus desdichas, sino el hecho de ser el menor de sus hermanos, muy comprensible en una sociedad patriarcal en la cual los derechos de primogenitura no eran nada despreciables:

> Un padre tira del bote a lo largo del canal,
> mientras el hermano mayor yace en el lecho.
> El hijo mayor sigue su camino como un león,
> el segundo se contenta con ser un conductor de mulas.

[14] *Ibid.*, p. 66.

[15] El poema está dividido en veintisiete estancias, compuestas de once versos; en cada estancia todos los versos comienzan por una misma sílaba y de la unión de las sílabas iniciales resulta la siguiente frase: "A-na-ku Sa-ag-gi-il-ki-na-am-ub-bi-ib ma aš ma šu ša i-li ú šar ri", que se traduce: "Yo, Saggil-kīnam-ubbib (soy), adorador de dios y del rey."

[16] Por analogía con el poema bíblico de Job se le ha llamado así al personaje de este poema.

El heredero avanza por el camino como un fanfarrón,
el menor dará de comer al desposeído.

[Estancia XXIII, versos 245-250.]

La respuesta del amigo no deja de ser curiosa; se basa en la inferioridad biológica de los primogénitos,[17] lo que sin ser muy convincente para nosotros, puesto que deja sin respuesta la objeción de la inferioridad social, lo era sin duda para los mesopotamios que no concebían ninguna división neta entre los órdenes social y natural.

¡Oh hombre discreto, oh sabio, que dominas
el conocimiento,
en tu angustia blasfemas contra Dios!
La mente divina, como el centro de los cielos,
es remota;
su conocimiento es difícil; las masas
no lo comprenden.
Entre las criaturas que Aruru formó
el vástago primogénito es completamente...
En el caso de una vaca, el primer becerro
es inferior,
el último es dos veces mayor.
El primer niño es débil,
el segundo es llamado guerrero heroico.
Aunque un hombre pueda observar cuál es
la voluntad de Dios, las masas no la conocen.

[Estancia IV, versos 254-264.]

Es importante hacer notar que en este argumento apunta ya un cierto *racionalismo;* la mente divina es remota; sobrepasa el entendimiento *de las masas,* pero no el del sabio; éste *puede* observar la naturaleza y deducir de esa observación conclusiones respecto del orden social que rige en el mundo. En ese tono de *empirismo sui géneris* se desarrolla el diálogo y por ello, también el Justo Paciente toma pie en la observación del

[17] Como observa Lambert, en una sociedad en la que las mujeres se casaban siendo casi niñas, los casos en que los primogénitos nacían afectados de algún tipo de debilidad, deben haber sido frecuentes (Cf. Lambert, *op. cit.,* p. 65).

mundo natural para avanzar en la línea de su crítica; el éxito, lejos de ser recompensa de la vida piadosa, es más a menudo el resultado inmediato de la maldad:

¿El onagro, el asno salvaje que se sació con...
Estuvo acaso atento al Dador de los divinos oráculos?
¿El león salvaje que devoró la carne selecta,
llevó acaso su ofrenda de harina para aplacar el hambre de la Diosa?
¿El nuevo rico que ha multiplicado su riqueza,
por ventura ha pesado el oro precioso para la diosa Mami?

[Estancia V, versos 48-53.]

El contraargumento no se hace esperar; hemos de pensar que el bien de los injustos es pasajero:

¡Oh palma, árbol de riqueza, valioso hermano mío,
dotado de toda sabiduría, joya de oro!
Eres tan firme como la tierra, pero el plan
de los dioses es remoto.
Mira el soberbio asno salvaje en la (llanura);
la flecha seguirá al sanguinario que una vez
holló los campos.
Ven, considera al león de que has hablado, enemigo del ganado;
por el crimen que el león cometió, la trampa
lo espera.
El opulento nuevo rico que amontona bienes,
será quemado en la pira por el rey, antes del
tiempo fijado.

[Estancia VI, versos 56-64.]

Pero el Justo Paciente no se convence e insiste:

Tu mente es un viento del norte, brisa agradable
para los pueblos
Amigo de elección, tu consejo es fino.
Sólo una palabra expondré ante ti.
Aquellos que descuidan a su Dios van por el camino
de la prosperidad,

mientras que quienes oran a la Diosa, son
empobrecidos y desposeídos.
En mi niñez busqué la voluntad de mi Dios;
con postración y oración, seguí a mi Diosa.
En cambio, soportaba una faena sin provecho,
como un yugo.
Mi Dios decretó en vez de riqueza, destitución.
Un tarado es mi superior, un lunático me extorsiona,
el pillo ha sido promovido, pero yo he sido rebajado.

[Estancia VII, versos 67-77.]

Y más adelante añade con mayor energía aún:

Pon atención, amigo mío, comprende mis ideas.
Atiende la expresión escogida de mis palabras.
La gente exalta la palabra del fuerte,
experimentado en el crimen,
pero rebaja al impotente que no ha cometido
mal alguno.
Confirma al perverso cuyo crimen es...
En cambio suprime al honesto que atiende
la voluntad de su Dios.
Llena los almacenes del opresor con oro;
pero vacía de sus provisiones la despensa
del mendigo.
Apoya al poderoso, cuyo (...) es culpable;
pero destruye al débil y desvía al impotente.
Por cuanto a mí toca, que estoy en la penuria,
un nuevo rico me persigue.

[Estancia XXV, versos 265-275.]

Ante tales argumentos, qué puede hacer el buen amigo, sino reconocer que la naturaleza humana es mala de suyo y que el hombre es cómplice del mal:

Narru, rey de los dioses, que creó al género
humano
y Zulumar, el majestuoso, que extrajo su barro
y Mami, la Señora, la Reina que lo modeló,
dieron un lenguaje perverso a la raza humana.
Con mentiras, no con verdad, lo proveyeron
para siempre.

Solemnemente, se habla en favor del rico,
Él es un rey —dicen—; los ricos van
a su lado;
pero se perjudica al pobre como a un ladrón;
se prodigan calumnias sobre él y se trama
su muerte;
haciéndolo sufrir lo llevan a su fin y lo
extinguen como una flama.

[Estancia XXVI, versos 276-286.]

En otra estancia del poema el Justo Paciente no halla otra salida que la del escapismo, la de la huida de la sociedad que ya no le ofrece seguridad alguna:

Abandonaré mi casa...
No desearé ninguna propiedad...
Ignoraré las reglas de mi Dios y pisotearé
sus ritos.
Mataré un becerro y (...) alimento,
tomaré la senda e iré a lugares alejados;
cavaré un pozo y desataré una inundación,
como un asaltante, vagaré por el vasto campo
abierto.
Iré de casa en casa para guardarme del hambre;
hambriento, caminaré y haré la ronda en las
calles...

[Estancia XIII, versos 1333-141.]

Aun cuando al final del poema un grito de esperanza —¿o de desesperación?— haga levantar al infortunado su voz hacia "Samas, Dios pastor, que guía a los pueblos" (estancia XVII), el problema en realidad no recibe solución y la patética queja queda en suspenso, como si el único consuelo consistiera simplemente en proferirla.

Como dijimos en la introducción, si en el *Ludlul Bel-Nemēqi* encontramos *desconfianza*, en *La Teodicea Babilonia* detectamos una crisis. La *duda* se convierte en *crítica* aguda e insistente; a los argumentos que nos atreveríamos a llamar de la fe, suceden los de la *razón*; a la queja dolorida, el grito de protesta; al feliz resultado de la salud, la invocación sin respuesta. Y como decíamos también en la introducción, una cri-

sis cultural supone paralelamente una crisis social. A un sistema cultural estructurado y coherente, corresponde en lo social un sistema de valores que justifica las normas que rigen la conducta. Los conceptos compartidos por una sociedad sobre el orden del mundo y la situación del hombre dentro de él son la piedra angular de una cultura, y ésta no es sino la ideación que sustenta la conducta social.[18]

El diálogo del pesimismo es de un tenor diametralmente opuesto al de las dos obras que hasta aquí hemos revisado. Con muy buenas razones se ha supuesto que estaba destinado a la representación escénica y se le ha atribuido una intención decididamente cómica.[19]

Ello sea dicho de paso, pues aquí lo que nos interesa no es el carácter cómico o serio del poema, sino algo que en uno u otro caso nos muestra: el desprecio absoluto por todo el sistema de normas y valores, perfectamente ejemplificado a lo largo del mismo. No creemos equivocarnos al afirmar que difícilmente podemos esperar de una composición de tal antigüedad un esquema, tan sucinto y vivo a la vez, de ese sistema tan revelador para la caracterización de una sociedad.

El diálogo del pesimismo nos presenta a un amo que conversa con su siervo y le propone llevar a cabo una tras otra, diversas actividades *propias* de su rango, es decir, de aquellas que acarrean la consideración de los demás, de aquellas que proporcionan *prestigio* social; el siervo comedido se apresura en cada ocasión a secundar a su señor, refrendando la conveniencia de hacer lo propuesto con muy buenas razones. Sin embargo, no bien termina el criado de hablar, cuando el amo se

[18] Robert Berkhofer, *A Behavioral Approach to Historical Analysis*. The Free Press & Collier McMillan, 1969. Nueva York y Londres, p. 117: "Both culture and society are... concepts referring to human social behavior, but in terms of different analytical aspects of that behavior. Culture is the shared ideation behind social behavior among groups, and society is the group or people in social behavioral interdependence."

[19] Cf. E. A. Speiser, "The Case of the Obliging Servant", *Journal of Cuneiform Studies VII* (1954), pp. 98 *ss*. Nos encontraríamos en ese caso ante uno de los más antiguos ejemplos, si no el más antiguo simplemente, de comedia, puesto que la composición de este diálogo debe provenir a más tardar de los albores del primer milenio a.c., si atendemos al cálculo de Lambert (*op. cit.*, p. 141), aunque pudiera ser incluso más antiguo, puesto que si el *terminus ad quem* es el siglo IX, el *terminus ante quem* es la edad casita.

muestra arrepentido; el siervo no experimenta dificultad alguna en buscar otras razones aún mejores para no hacerlo, muy de acuerdo con la versátil voluntad de su señor. Así a lo largo de esta composición se enuncian las siguientes proposiciones: *1)* preparar un carruaje para ir a palacio, *2)* ofrecer un banquete, *3)* salir de caza, *4)* construir una casa y fundar un hogar, *5)* permanecer en silencio, *6)* encabezar una revolución política, *7)* hacer el amor a una mujer, *8)* ofrecer un sacrificio público a los dioses, *9)* hacer préstamos, *10)* emprender una obra benéfica para el país.

Como podemos comprobar por esta enumeración, no hay un orden lógico estricto entre las proposiciones: hacer el amor —para poner un ejemplo— desentona al ser puesto entre la revolución y el sacrificio, a menos que maliciosamente aceptáramos que el amor tiene su dosis de violencia y de holocausto. En todo caso, las réplicas del siervo sólo parecen ganar en profundidad hacia el fin del poema. A la propuesta de ir de caza, por ejemplo, conviene el criado:

> Ve, señor, ve. El cazador tiene siempre
> su vientre lleno;
> los dientes de los perros romperán los huesos
> (de la piesa).
>
> [Versos 19 y 20.]

Y ante la negativa, se apresura él mismo a añadir:

> No vayas, señor, no vayas;
> la suerte del cazador es variable,
> los dientes del perro se romperán...
>
> [Versos 24-26.]

Con la misma ligereza reacciona a otras proposiciones, entre ellas a la de hacer un sacrificio:

> Siervo, atiéndeme —Heme aquí, señor,
> heme aquí.
> —Pronto, prepara agua para mis manos y dámela
> para que pueda sacrificar a mi Dios.
> —Sacrifica, señor, sacrifica.

Quien hace sacrificios a su Dios, sale ganando
en el regateo:
hace préstamo sobre préstamo.
—No, siervo, no haré de ninguna manera
un sacrificio de mi Dios
—No sacrifiques, señor, no sacrifiques;
tú puedes enseñar a tu Dios a correr
tras de ti como un perro;
sea que te pida ritos o que (te pregunte)
¿no sacrificas a tu Dios? O cualquier otra cosa.

[Versos 53-61.]

En verdad ante tales respuestas, no se sabe hasta qué punto tomar en serio la prudente advertencia: "El hombre que encabeza una revolución es muerto o desollado; se le sacan los ojos, es arrestado o echado a un calabozo". (Versos 44-45.) Cuando apenas dos líneas antes el mismo siervo decía: "Si no encabezas una revolución, ¿de dónde van a venir tus vestiduras?, ¿quién te permitirá llenar tu vientre?" (Versos 41-42.) La misma perplejidad nos dejan los consejos del siervo en materia de préstamos: "El hombre que como acreedor hace préstamos, su grano seguirá siendo su grano, pero su interés aumentará" (verso 64), para contradecirse en la forma más irónica posible, cuando dice que el préstamo es como el amor de la mujer ..."una trampa, un hoyo, una zanja, un cuchillo filoso que corta el cuello del hombre", citando al mismo pesimista (versos 51-52), y recobrar lo prestado es como tener hijos que...

Se comerán tu grano, [te] maldecirán sin cesar,
y te privarán del interés (que obtuviste por) él.

[Versos 68-69.]

El tono se hace grave únicamente cuando parece que por fin acierta con algo digno de llevarse a cabo:

—Siervo, atiéndeme. —Héme aquí, señor,
Héme aquí.
—Haré un beneficio público por mi país.
—Hazlo, señor, hazlo.
El hombre que hace tal beneficio público
por su país,

sus hechos son colocados en el anillo
de Marduk.
—No, siervo mío, de ninguna manera haré
un beneficio público por mi país.
—No, señor, no lo hagas.
Ve a las colinas de las ruinas antiguas
y paséate por ellas.
Ve los cráneos de arriba y de abajo.
¿Quién es malhechor, quién el bienhechor? [20]

[Versos 70-78.]

Viene entonces el inesperado desenlace:

—Siervo, atiéndeme. —Héme aquí señor,
Héme aquí.
—¿Qué es bueno entonces?
—Hacer que me partan el cuello a mí,
lo mismo que a ti;
y que entonces nos arrojen a los dos
al río; eso es bueno.
¿Quién es tan alto para ascender a los
cielos?
¿Quién es tan ancho para abarcar el
mundo subterráneo?
—No, esclavo, yo te mataré a ti y te
enviaré primero.
—Y mi señor no me sobrevivirá ciertamente
ni tres días.

[Versos 79-86.]

La reiterada negación de todo valor, la inutilidad de emprender cualquier cosa, desde la más banal hasta la más digna de encomio, lleva naturalmente al grado extremo del escapismo, al suicidio.

[20] Es interesante hacer la observación de que estos tres últimos versos parecen estar inspirados en la Epica de Gilgameš (tableta I, columna i, verso 16 y tableta XI, verso 303), "Sube y camina sobre las murallas de Uruk"... de donde se puede haber derivado un adagio popular que sería tomado por el autor del *Diálogo*. Sea de ello lo que fuere, tenemos aquí una clara alusión a los *tells*, montículos formados por las ruinas de antiguas ciudades abandonadas, un elemento característico del paisaje en las planicies de Mesopotamia.

Esta composición nos brinda abundantes datos para juzgar el grado de integración de la sociedad que la produjo. En primer lugar porque nos hace conocer cuál era la actitud ante la vida de un grupo social que en la Mesopotamia antigua desempeñaba un papel de máxima importancia, el grupo de los escribas.

En las sociedades modernas, el literato está mejor capacitado que el informante común para dar testimonio —dada su exquisita sensibilidad para captar en todos sus matices la vida humana— de los fenómenos sociales de su época y de ahí la máxima importancia del estudio sociológico de la literatura para comprender a fondo a la sociedad [21] En la sociedad antigua el papel del letrado era aún de mayor importancia, pues además de ser como en todos los tiempos el mejor expositor de los problemas que inquietan a sus contemporáneos, ocupaba todos los puestos claves de la vida pública, como lo pudiera demostrar la reconstrucción del *curriculum vitae* de tantos escribas que aparecen como signatarios de los múltiples archivos epistolares cuneiformes.[22] El escriba era el técnico en todos los campos; sacerdote, médico, adivino, administrador, dignatario, a lo largo de su vida iba conociendo todos los secretos de la existencia en todos sus niveles. Detectar cuál era su actitud ante la vida es, en cierto sentido, detectar cuál era la tónica de la actitud de sus contemporáneos. Si en la actualidad al literato se le puede tachar en ciertos casos de desapego respecto de la vida práctica, eso no podía suceder en la antigüedad mesopotámica. ¡Cuánto se suele apreciar la experiencia vivencial de ciertos literatos actuales!

[21] "Without appreciating good literature no one will really understand the nature of society" escribe Richard Hoggart en el capítulo *Literature and Society* de la excelente "Introduction to the Social Sciences", editado por Norman McKenzie"; Weindenfeld & Nicolson, 1966, p. 225. Más específica, para nuestro propósito, es la afirmación de A. C. Lewis: "The trained sensibilities of a novelist or a poet may provide a richer source of social insight than, say, the impressions of untrained informants. There is an intensity of perception in the first-rate novelist when he describes a locale, a sequence of action or a clash of characters which can hardly be matched by those observers on whom sociologists are usually wont to rely." (Cf. *Sociology through Literature;* Prentice Hall, 1966, p. 3.)

[22] Aun cuando, a nuestro conocimiento, no se haya hecho un estudio sobre la prosopografía de los escribas, tal estudio es factible y sería de gran utilidad para comprender los mecanismos de la movilidad en el *status* social, a través del *cursus honorum* de esos personajes.

¡De cuánto valor resulta el afirmar, por ejemplo, que Tenessee Williams pertenecía a una familia de ricos terratenientes, cuando se trata de juzgar el valor de *Un tranvía llamado Deseo!* Pues bien, podemos suponer, dado el conocimiento que tenemos del papel importantísimo que los escribas en general tenían en su sociedad, que las actitudes del personaje del *Diálogo del Pesimismo,* correspondían a las del escriba que lo concibió, y mediante su creación, a las actitudes de una parte importante de su sociedad; lo mismo cabría afirmar, por otra parte, de las otras dos composiciones que hemos analizado.

Ahora bien —y esto es importante desde el punto de vista metodológico—, la posibilidad que nos brindan estas tres composiciones de detectar tres momentos en las actitudes de un mismo grupo social, es de un valor inapreciable. Sabemos que los grupos que componen una sociedad comparten en diverso grado los valores y se sujetan en diversa medida a las normas que rigen el comportamiento individual. Por otro lado, si en los estudios *sincrónicos* que se realizan sobre una sociedad determinada es importante evaluar el diferente grado de integración al sistema social de cada uno de los grupos en la medida de lo posible, en un estudio diacrónico, como el presente, es indispensable tomar un solo grupo por separado. Con el transcurrir del tiempo, el cambio en el modo de integración del mismo nos ofrecerá un valioso índice para determinar la línea que sigue la sociedad en su evolución.

Si volvemos atrás, haciendo un paréntesis en el análisis del *Diálogo del pesimismo* para dar mayor relieve a lo que éste nos sugiere, podemos deducir que la actitud ante los problemas intelectuales que se nos planteaban en el *Ludlul Bel-Nemēqi* debía tener su contrapartida en problemas de tipo social. Así, la duda en la solidez del sistema conceptual de Subši Mešre Sakkan, puede traducirse también en una duda acerca de la solidez de los valores sociales en la vida práctica, puesto que la *actitud* es algo que afecta a la persona y sólo a través de la conducta se ve afectado el objeto de la misma; no se puede disociar el nivel de la actitud intelectual y el nivel de la actitud de la conducta. Por otra parte, el ritualismo, que es la solución en que el mismo personaje se refugia, a pesar de su *duda,* de su *falta de confianza* en los fundamentos del sistema intelectual, puede también interpretarse como la actitud propia

del conformista [23] en lo social, de aquel individuo que sin tener fe en los valores se aferra en mantener en todo su vigor la validez de las normas; este paralelismo es el que por otra parte hace llamar ritualista la actitud ante lo social del conformista.

Por lo que respecta a la actitud del Justo Paciente de la *Teodicea Babilonia,* constatamos que manifiesta una diferencia fundamental en comparación de la de Subši Mešre Sakkan. En efecto, el Justo Paciente no sólo duda, sino que *critica* acerbamente las bases del sistema intelectual y las rechaza enérgicamente; además, consecuente a su crítica, desconoce el valor de los medios; para él el ritualismo carece de todo valor y no recurre a él. Descendiendo al nivel de la actitud social, su negación total del valor del sistema en el orden intelectual tiene como resultado el escapismo, la actitud normal del individuo que se aparta a la vez de los valores y de las normas que su sociedad le ofrece.[24] "Huiré", dice el Justo Paciente y en esta palabra condensa su actitud ante la vida.

He ahí el esquema teórico. *El diálogo del pesimismo* nos ofrece la forma concreta en que se traduce la actitud del escapista. *El pesimismo* del diálogo es el tipo mismo del individuo que ya no tiene fe en nada; su siervo completa el retrato del escapista añadiendo al pesimismo del amo otra actitud de ese tipo social: el cinismo, matizado de ironía y amargura.

Negativismo y cinismo hacen que todas las actividades normales de la vida de un individuo *bien colocado* en la sociedad

[23] Robert K. Merton en su estudio sobre la conducta desviada y en relación con la estructura social llama "conformity" al tipo de adaptación individual del individuo que acepta tanto las metas culturales (valores) como los medios institucionalizados (normas), y "ritualism" al tipo de adaptación del individuo que teniendo desconfianza en los valores se aferra a ajustar su conducta por las normas. Por tanto, cuando hablamos aquí de conformidad y conformismo nos referimos a este último tipo de adaptación, el ritualista; si preferimos darle el término *conformista* es para que el *ritualismo* descrito en el poema en su sentido pimero no se confunda con el *ritualismo* en sentido figurado de Merton, aunque de hecho coincidan. Por otra parte, quizá sería mejor llamar *adaptación total* más bien que "conformity" a la adaptación del individuo que está completamente integrado con su sistema; pero la cuestión de la terminología es secundaria. Para una amplia discusión sobre los tipos de adaptación (Cf. R. K. Merton), "Social Theory and Social Structure", *The Free Press of Glencoe.* Edición revisada. Toronto, Canadá, 1964.

[24] Por el término *escapismo* queremos entender el tipo de adaptación que R. K. Merton llama *retreatism.* (Cf. *op. cit.,* p. 153.)

carezcan de razón de ser. Ir a palacio en su carruaje bien enjaezado tenía un valor simbólico que traía consigo prestigio social; pero también implicaba consecuencias prácticas más inmediatas en un medio en que el servilismo era la única moneda para pagar todo favor. El siervo lo sabe bien cuando a la proposición de su señor asiente y asegura: "te perdonará", que es la única frase que se descubre en esa línea rota. El símbolo de esa acción es un *valor*, que para un dignatario de la época se debe haber contado entre los más apreciables; la ventaja inmediata, por su parte, puede interpretarse como medio, y hace que la acción concreta caiga, por tanto, dentro del terreno de las normas de la conducta. El mal estado de la tableta nos impide conocer el comentario del siervo; pero, en todo caso, sí sabemos que niega el valor de la acción y por tanto no la emprende. Lo mismo se puede afirmar de proposiciones como las de hacer un banquete y salir de casa, aunque en estas ocasiones las respuestas del siervo son superficiales, lo que subraya el cinismo del criado. Construir una casa y fundar un hogar, parecerían en cambio sobrepasar el ámbito del prestigio social y representan actividades cuyo valor no parece objetable; pero en la antigua sociedad mesopotámica, con fuertes tintes patriarcales, construir una casa por cuenta propia significaba desvincularse del destino de su familia en lo económico y en lo social, como lo advierte muy justamente el siervo: "El hombre que sigue ese camino rompe la casa de su padre." Nuevamente, el desorden del texto en esta sección nos impide seguir el hilo del pensamiento con claridad; baste con hacer notar que una vez más nos mantenemos en el mismo orden de actividades. El encabezar una revolución nos haría pensar, por lo contrario, en la actitud del inconforme pero rebelde;[25] pero una vez más se niega el interés de emprender esa acción, y aquí la ironía, al igual

[25] Al calificarlo así queremos hacer hincapié en que esta actitud nos sugeriría la que Merton llama *rebellion*, es decir, la del individuo que rechaza normas y valores pero pretende institucionalizar otras. Nuevamente, como en el caso del *ritualismo* se trata de una analogía, de un sentido figurado; la rebeldía no es necesariamente revolucionaria, aunque aquí sí lo sería en ambos sentidos. Esta doble coincidencia de sentidos, recto y figurado, no hace sino acentuar más aún la significación sociológica que queremos encontrar en estos poemas, aunque lógicamente no pase por nuestra mente el pensamiento de que lo que es claro para nosotros lo haya sido en el mismo nivel de raciocinio para los autores de estas composiciones.

que en el caso de ofrecer un holocausto y hacer el amor a una mujer, es la mejor prueba de la inutilidad de toda actividad.

Tenemos pues en el *pesimista* el caso más agudo de la conducta desviada, el tipo del hombre *anómico* por excelencia. No sin razón el término *anomía* fue aplicado por vez primera al fenómeno que caracteriza la actitud del suicida, en cuanto fenómeno social.[26]

En resumen y antes de analizar las consecuencias que tuvo esta situación de desintegración del sistema cultural-ideológico y social, podemos ya presumir que la historia social y política mostrará una tendencia a la degradación, una curva descendente, puesto que el grado de desviación de la conducta que muestran las actitudes descritas parece deteriorarse; no se encuentran síntomas de un cambio en favor de un nuevo equilibrio como lo haría suponer algún otro de los tipos de conducta desviada, como la innovación o la rebelión, sino por lo contrario, la tendencia es la inversa: de la duda en los valores, pero con afirmación de las normas, se pasa a la negación de ambos órdenes y esta situación desemboca en su expresión más alarmante, el escapismo extremo, el suicidio.

Ahora bien, los datos que nos suministran otras fuentes de la historia de esos períodos pueden ser interpretados en los más diversos sentidos y es precisamente en la labor de máxima importancia de la interpretación, en donde el estudio de estas obras puede orientar al investigador.

Para comenzar tomemos ciertos datos generales sobre la edad casita en que apareció el *Ludlul Bel Nemēqi*. Las infiltraciones de grupos montañeses provenientes del Zagros [27] anuncian ya desde fines del siglo XVIII la invasión en masa que se había de producir durante el siglo XVII y que acaba con el período páleo-babilónico, durante el cual alcanzó la supremacía la primera dinastía de Babilonia. Ésta sucumbe, lo mismo que sus hermanos étnicos, los reinos amoritas de Siria; surgen en cambio el imperio hitita en Anatolia y el poderoso reino hurritamitano en Siria. A partir de la incursión del hitita Mursilis I a Babilonia (1595 a. c.), empieza la edad oscura de Mesopo-

[26] Nos referimos por supuesto a la introducción del término por Durkheim en 1897 en su obra clásica *Le Suicide: Etude de Sociologie*.

[27] Pueblo de origen asiático, cuyo habitat original era la parte central de la cordillera de los Zagros, moderno Luristán...

tamia: callan las fuentes históricas y la brillante civilización de los valles del Tigris y del Éufrates parece haberse extinguido. Volvemos a tener noticias de la milenaria civilización mesopotámica a mediados del siglo xv, gracias a los archivos diplomáticos de Tell el-Amarna en Egipto, a los que poco después acompañan documentos provenientes de la Mesopotamia misma.

Babilonia es nominalmente casita, pero el pueblo montañés ha asimilado la cultura heredada por los sumerios a sus sucesores semitas.

La situación ha cambiado; el prestigio de la cultura mesopotámica alcanza uno de sus puntos culminantes e irradia más allá de sus fronteras con singular esplendor: el acadio [28] es el idioma diplomático de la época y en él se redactan los tratados internacionales de mayor importancia; los hititas han adoptado la escritura cuneiforme y en Bogaz-Köy, su poderosa capital, se copian y traducen los mitos y las leyendas de Mesopotamia; en Ugarit, próspero puerto de la costa septentrional de Siria, aparece un sistema de escritura original, inspirado en su aspecto formal, por la escritura cuneiforme.[29] Por otra parte, los dinastas casitas emprenden con renovado entusiasmo grandiosas obras arquitectónicas que compiten e incluso sobrepasan en magnitud a los grandes monumentos del pasado.[30] La economía se con-

[28] Se ha llamado convencionalmente acadio a la lengua de origen semítico (rama oriental de las lenguas semíticas) cuyos dialectos principales fueron el asirio y el babilonio. Hagamos notar que se trata de una mera convención adaptada por razones prácticas de nomenclatura, puesto que la lengua del tiempo de Sargón no se dividió en los dialectos mencionados que tienen muchas influencias de semítico noroccidental (amorita). El acadio de los tratados de la edad de Tell-el Amarna, a su vez tenía ciertos rasgos que lo diferenciaban de los dialectos contemporáneos asirio y babilonio; era *otro* dialecto artificial empleado como lengua internacional de la diplomacia.

[29] Es éste el sistema que se ha considerado como el primer alfabeto de la historia, por el número reducidísimo de sus signos (30 en total); sin embargo, como lo prueba I. J. Gelb, se trata de un sistema silábico en el que cada signo puede leerse indiferentemente con cualquier vocal, lo que hace que se reduzca el número de sus caracteres. (Cf. I. J. Gelb, *A Study of Writing;* The University of Chicago Press. Chicago, 1963.)

[30] De esta época data, entre otros, la gran *Ziggurat* de Dur-Kurigalzu, conocida hoy por *Ziggurat de Aqarquf*, una de las más impresionantes de Mesopotamia. Además, en casi todas las grandes ruinas de Iraq se encuentran vestigios de la labor de los dinastas casitas.

solida y los archivos de la época nos hacen pensar nuevamente en un movimiento febril.

No obstante, presenciamos una característica crisis cultural y podemos interpretar otros datos en ese sentido para afirmar que en realidad la cultura mesopotámica estaba herida.

A juzgar por la actividad diplomática que mantienen los reyes casitas hacia fines del siglo xv y durante el xiv se podría pensar que Babilonia ha recuperado su importancia y lo mismo se puede deducir de los éxitos militares de Kurigalzu I en el Elam. Sin embargo, el tono mismo de la correspondencia nos hace ver que existía una desproporción entre el prestigio *tradicional* de Babilonia, del cual eran muy conscientes sus soberanos, y la solidez de su posición política real. En sus cartas al Faraón, el rey de Babilonia no exhibe la deferencia de otros corresponsales que extreman la expresión de su humildad en fórmulas tales como "Tu siervo X, el polvo sobre el que tú pisas, te envía el siguiente mensaje. Siete veces y siete veces más, me postro a los pies del rey, mi señor y mi sol." Burnaburiaš I de Kara-Dunyas (Babilonia) se limita, en cambio, a desear toda clase de bienestar en la escueta fórmula de cortesía "Yo y mi casa, mis caballos, carros, oficiales y mi país, estamos bien. Que todo esté igualmente bien con mi hermano y su casa, sus caballos, sus carros, sus oficiales y su país." El mismo contraste en la forma de tratar los asuntos referentes al envío de presentes, que no eran otra cosa sino transacciones comerciales —algo así como la transferencia de divisas. En una carta dirigida al Faraón por el rey de Alašia (Chipre) leemos: "Querido hermano, con ésta te envío a Egipto a mi mensajero, junto con tu mensajero. Mi hermano no debería tomar a mal que le envíe sólo quinientas libras de cobre —las envío únicamente como presente a mi hermano— porque, hermano mío, esto sea tan poco. Yo juro que la peste, la enfermedad de mi dios Nergal, estuvo en mi tierra y mató toda la gente de mi tierra, de tal manera que no ha habido quien produzca cobre. Por tanto, mi hermano no deberá tomarlo a mal. Envía pronto de vuelta a tu mensajero, junto con el mío y entonces, hermano mío, te enviaré todo el cobre que mi hermano quiera." (E.A.35.)[31]

[31] E. A. es la sigla convencional para designar los archivos de Tell el-Amarna, cuya más reciente edición es la de S. A. B. Mercer, *The Tell el-Amarna Tablets*. Toronto, 1939. El número indica el orden de serie

Burnaburiaš, por lo contrario, se muestra incluso altivo: "He dado a tu mensajero instrucciones y lo he despachado; instruye pronto a mi mensajero para que pueda partir. Puesto que me han dicho que la ruta es peligrosa, el agua escasa y el clima cálido. Yo no he podido enviarte finos presentes, pero sí he enviado a mi hermano cuatro minas de hermoso lapislázuli como don, en señal de buena fe. Cuando mejore el tiempo uno de mis mensajeros que partirá más tarde llevará finos presentes a mi hermano. Mi hermano debería también escribirme para cualquier cosa que necesite y ellos se la llevarán de sus propios almacenes." (E.A.7.) Esta actitud segura esconde, no obstante, debilidades y resentimientos; en la misma carta se queja Burnaburiaš de haber estado enfermo sin haber recibido de parte de Amenofis ninguna expresión de deseos de su recuperación; pero se muestra satisfecho de tal desacato cuando los mensajeros le informan que Egipto está muy lejos. Más elocuente es otra carta en la cual el monarca mesopotamio se muestra inconforme por no recibir de Egipto la cantidad de oro que él esperaba, pero sobre todo, por el hecho de que el Faraón haya recibido a los embajadores del rey asirio a quien Burnaburiaš considera su vasallo:

> Durante la vida de mi padre, Kurigalzu, todos los gobernantes de Canaán le escribieron diciendo: "Quisiéramos marchar a la frontera de la tierra (de Egipto) e invadirlo y hacernos tus aliados." Pero mi padre les respondió lo siguiente: "Perezca el pensamiento de que os pongáis a mi lado. Si vosotros os hacéis enemigos de mi hermano, el rey de Egipto, o unís vuestras fuerzas a cualquier otro, ¿no iría yo para hacer una expedición contra vosotros, puesto que el rey de Egipto está de mi parte?" Así pues, mi padre los desoyó a causa de tu padre.
>
> Ahora bien, no he sido yo quien envió a los asirios, mis propios súbditos, a ti; ellos actúan por cuenta propia. ¿Por qué han viajado a tu país? Si me tienes consideración, no deberán ellos efectuar ninguna compra allá; arrójalos con las manos vacías. (E.A.9.)

convencional de cada documento. Para una traducción inglesa de los documentos aquí citados, recomendamos la obra de A. L. Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*. The University of Chicago Press. Chicago, 1967; Capítulos V y VI de la Segunda Parte.

En realidad, la dependencia de los asirios respecto de Babilonia no era más que una ilusión del casita; Asiria se mostraba ciertamente independiente, mas no de Babilonia, de la cual había dejado de depender desde la desaparición de la primera dinastía. Si el rey asirio, Aššur-uballit, creía llegado el momento de actuar por *cuenta propia* era porque las crisis internas del reino mitano-hurrita al cual los asirios habían rendido vasallaje durante la edad oscura, le permitían emprender una nueva política e intentar el resurgimiento que convertiría a la larga a los asirios en la primera potencia del Fértil Creciente.

De hecho, mientras constatamos que Asiria poseída de un vigor que nace de la confianza en su destino y que la llevará a sobreponerse a todas las crisis internas y externas para llegar a ocupar el primer puesto en el Medio Oriente, Babilonia se refugia en el prestigio de su tradición, tal vez sin creer verdaderamente en la validez de la misma y sus alardes de grandeza parecen, a la luz de un examen más minucioso, la expresión de un cierto complejo de inferioridad, y no la certeza de su fuerza actual.

El servilismo, signo de una sociedad que se estanca, está a la orden del día y se refleja en las cartas de la época. Así, un oficial de Nippur, Kalbu —que curiosamente significa "perro"— se dirige a su superior en los siguientes términos:

> Di a mi señor, el perfecto, el magnífico, el vástago del cielo, nuestro ángel protector, el guerrero experto y eficaz, luz entre sus hermanos, gema brillante, confianza de todo personaje importante, dotado de nobleza, protector de sabios, mesa dispuesta para todo el mundo, preeminente entre sus semejantes, a quien los dioses Anu, Enlil y Ea y la diosa Belit-ili han confiado un tesoro de gracias y riquezas, di a mi señor: Kalbu, quien es polvo y ninguna otra cosa sino tu esclavo favorito te envía el siguiente mensaje... (BE 17-24.)

Si volvemos a establecer un paralelismo con la Asiria contemporánea, por lo que se refiere a las instituciones políticas de la época, vemos que en ambos reinos se desarrolló un sistema económico administrativo cuyas características hacen pensar en un cierto tipo de *feudalismo*, pero no deja de ser significativo el hecho de que en Asiria este fenómeno parece favorecer la expansión territorial, mientras que en Babilonia conduce a una peli-

grosa descentralización en mengua de la fuerza efectiva del poder central.

En resumen, quizá la diferencia, que a partir de la baja edad casita lleva a la decadencia al sur y a la cúspide del poder, al norte, tenga alguna relación con esa crisis del sistema de las ideas que se manifiesta desde entonces en Babilonia. En Asiria, a partir de la misma época, el sistema de ideas parece fuertemente operante y se tienen testimonios de que, en efecto, la concepción tradicional sobre el orden del mundo y la responsabilidad moral de los poderes del Cosmos, inspiró su expansión.[32]

El transcurso de los siglos trae consigo cambios dramáticos en la escena política: cae la dinastía casita (siglo XII), hay un momento de gloria por demás efímero bajo el reinado de Nabucodonosor I (siglo XI). Las invasiones de los arameos ponen en peligro los centros de poder de la Mesopotamia; Babilonia sucumbe, mientras Asiria resiste y se sobrepone a pesar de todo. Las condiciones sociales de la primera permanecen inmutables, lo que nos habla muy claro de la situación que rápida y peligrosamente se esclerotiza.

Nada más lógico que ante tal situación, la crisis que se venía gestando tome caracteres alarmantes. Si en la época casita, a pesar de la desconfianza en la solidez del sistema conceptual, éste se mantiene gracias a una actitud conformista, como nos lo hace ver el *Ludlul Bel-Nemēqi*, comprobamos que esa aferración a los medios, que en lo social se puede traducir como un énfasis en las normas por encima de los valores, no resiste la crítica siglos más tarde; *La Teodicea Babilonia* prueba que la magia ritual ya no parece ofrecer ninguna solución válida. En las dos primeras composiciones era sólo deductible, que la crisis intelectual tuviera su contrapartida en una crisis social —sin que se pueda discernir cuál de las dos precede a la otra. En *El Diálogo del Pesimismo* esta crisis del sistema social es evidente.

[32] Así lo prueban las leyendas épicas asirias originadas en la época casita, como la *Leyenda de Tukulti Ninurta* y la *leyenda del Dios Irra*, en las que los triunfos militares asirios aparecen como el resultado de la *justicia* de los reyes asirios. Además así lo demuestran las inscripciones reales asirias, lo mismo que la correspondencia de los sargónidas; los monarcas asirios se mostraron siempre cuidadosos de justificar sus campañas militares, cuyo éxito era prueba fehaciente del favor de los dioses y sus cartas dan testimonio de la firmeza con la que confiaban en el poder profético de los oráculos.

Si, por otra parte, nos servimos de lo que la sociología nos dice del desequilibrio de los sistemas sociales y lo aplicamos al fenómeno que parecemos constatar, descubrimos en el ritualismo del *Ludlul Bel-Nemēqi* un cuadro típico de la actitud conformista; en la *Teodicea Babilonia,* el escapismo que tiene su expresión extrema en la actitud típicamente anómica de la tendencia al suicidio, se manifiesta claramente en el *Diálogo del Pesimismo.*

Sin duda un estudio más minucioso deberá poner a prueba esta teoría que, a partir de los datos que nos ofrece la literatura, nos permite intentar una orientación para interpretar los datos de otras fuentes. Esta forma de análisis, lo repetimos, no pretende ser sino un gesto de tanteo, útil como punto de partida; y la literatura que nos ha dado pie para iniciar la marcha, podrá también sernos muy útil para complementar la información de los datos extraliterarios estudiados a lo largo del camino.

ESTUDIOS SOBRE LA SEXUALIDAD EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

JULIO CÉSAR PANGAS

DURANTE LARGOS AÑOS, EL TEMA DE LA SEXUALIDAD ha sido dejado de lado en los estudios asiriológicos,[1] en forma consciente o inconsciente. Este "olvido" ha sido provocado, indudablemente, por el rechazo que ha sentido hacia este tema el mundo académico en general y, por supuesto, por una actitud muy definida frente a lo sexual, a lo que se considera como algo de lo que "no se habla" en determinados círculos.

Desde sus inicios, nuestro siglo ha vivido una verdadera revolución sexual, a tal punto que hablar de sexo ha llegado a ser un signo de liberación. Tal liberación ha tardado bastante más en llegar a los círculos asiriológicos que al resto de la población en general. Esto es así a tal punto que sólo hace relativamente pocos años se han escrito los primeros artículos dedicados exclusivamente a la vida sexual de los antiguos mesopotámicos y, en particular, a temas que siguen siendo conflictivos para mucha gente como, por ejemplo, la homosexualidad.[2]

Hasta la aparición de dichos artículos, la actitud era prácticamente de negación total o bien de una censura moral explícita. Ejemplos de esto pueden encontrarse en afirmaciones como la de Boissier, quien se negaba a traducir algunos párrafos de una tableta vinculada con lo sexual por encontrar-

[1] Se designa con el nombre de asiriología a la ciencia que estudia las lenguas y culturas de la antigua Mesopotamia, esto es, el territorio ubicado entre el Tigris y el Eúfrates y cuyos límites geográficos coinciden aproximadamente con los del Iraq actual.

La ciencia que estudia la lengua y cultura de los primitivos habitantes de Mesopotamia, anteriores a babilonios y asirios, los sumerios, se llama sumeriología.

[2] Cf. Bottero, J.: *Homosexualität*, RLA IV y Biggs, R.: SHÀ.SI.GA., TCS 2.

los "repoussants"[3] o bien en la condena de un autor más moderno, Lambert, quien al hablar —púdicamente en latín— de *coitus per anum* sentencia "el precio de tal perversión se pagó parcialmente en enfermedades venéreas, y el resultado lo atestigua un gran *corpus de incantaciones* para recuperar la virilidad sexual perdida".[4] Afortunadamente estas concepciones están dando paso a trabajos más objetivos y científicos que intentan "reconstruir" la vida sexual de los mesopotámicos y comprenderla sin un encuadre moralista apriorístico.

En contraste con esta ceguera electiva de los estudiosos, no son precisamente las alusiones al sexo las que faltan en los textos. Existe, incluso, una tableta enteramente dedicada a los avatares de la vida sexual. Se trata de la tableta 104 de la *Colección adivinatoria*, conocida por sus primeras palabras en acádico como *Shumma âlu. . .* ("si una ciudad. . ."),[5] en la que se extraen numerosos presagios a partir de diversas circunstancias específicas de la actividad sexual del sujeto. Tenemos, también, una serie de textos, estudiados por Bigss,[6] relacionados con encantamientos destinados a preservar y recuperar, según los casos, la potencia sexual de un hombre.

Por otro lado, existen numerosos textos que están dedicados al "matrimonio sagrado"; es decir, a aquella ceremonia del comienzo del año donde el rey y una sacerdotisa, en representación de *Dumuzi* e *Ishtar*, consumaban una relación sexual con el objetivo de renovar la fertilidad para el año en curso.[7]

Al margen de todos estos textos específicos, existen numerosas alusiones en otras tabletas (médicas, onirománticas, jurídicas, etc.) que nos permiten hacernos una idea general sobre

[3] Cf. Biggs: SHÀ.SI.GA. p. 1, nota 6.

[4] Cf. Lambert W.G.; "Morals in Ancient Mesopotamia", JEOL núm. 15 (1957-58) p. 195.

[5] Cf. Nötscher, F.: *Orientalia* 31, 1928; 39-42, 1929 y 51-54, 1930 y *Orientalia* n.s. 3,1933, p. 177 sqq.; Weisberg, D.B.: "An old babylonian forerunner to *Shumma âlu*", HUCA 40-41 (1969-70), p. 83-104; Oppenheim, A.L.: *L'antica Mesopotamia, Ritratto di una civilita*, Newton Compton, Roma, 1980 p. 195 sqq.

[6] Cf. Biggs, R.: *op. cit.*

[7] Cf. Kramer, S.N.: *The Sacred Marriage Rite*, Bloomington, 1969.

algunos aspectos de la sexualidad en la antigua Mesopotamia.

Dados los objetivos del presente trabajo, destinado a un público no especializado en asiriología, pero interesado en la historia de las costumbres de la humanidad, he decidido encarar el tema sobre la base de un análisis de una serie de actitudes referidas a lo sexual, tal cual surgen de diversos textos. Es así que veremos, separadamente, la prostitución, la homosexualidad, las enfermedades "venéreas" y tocoginecológicas, etc. Dejaremos de lado, por consiguiente, el análisis de todo el contexto mágico, religioso, etc., ya que excedería ampliamente, por una parte, nuestras propias limitaciones y, por otra, las impuestas por el objetivo del presente artículo. También pasaremos por alto, en lo posible y por las mismas razones, las expresiones acádicas y el análisis filológico de los textos aquí mencionados. A este respecto digamos que los textos fundamentales han sido traducidos por el autor directamente del texto cuneiforme original. Los restantes casos han sido tomados de traducciones actualizadas, debidamente verificadas.

Una de las primeras imágenes que surgen en nuestra conciencia al evocar el tema de la sexualidad en las regiones de Oriente es la de los manuales de posturas amatorias, tales como el famoso *Kama Sutra*.

En Mesopotamia antigua no tenemos un texto similar, o al menos no ha sido encontrado hasta el presente. Esto no significa que no podamos saber algo sobre las posturas empleadas e incluso entrever, en cierta medida, qué reflexiones les sugerían las diferentes posiciones. A este tema nos referiremos a continuación.

El estudio de las posturas amatorias en la antigua Mesopotamia puede encararse sobre la base de los textos vinculados con la temática sexual, como por ejemplo la ya citada tableta 104 de la Colección Adivinatoira *Shumma älu...*, así como también a partir de una serie de representaciones gráficas, que han sido brillantemente analizadas por J. Cooper.[8]

La *postura de pie* aparece graficada desde los más anti-

[8] Cf. Cooper, J.: Heilige Hochzeit RLA IV, p. 259 sqq.

guos testimonios. Se la puede subdividir en tres subgrupos:

a) En pie, estando el hombre detrás de la mujer, pudiendo encontrarse desnudo o vestido, pero permitiendo ver, en ocasiones, aunque sólo sea parcialmente su pene. Adelante se encuentra la mujer, frecuentemente, pero no siempre, doblada a nivel de la cintura, en ocasiones bebiendo a través de un tubo que está sumergido en una vasija delante de ella, recordando una escena de tipo orgiástico. A veces el cuadro se completa con un tercer partícipe, masculino o femenino, o con otras parejas que mantienen relaciones sexuales.

Esta postura es problemática por cuanto no permite dilucidar si se trata en ella de una introducción vaginal o anal. De igual manera queda la duda de si en alguno de estos casos se trata de una relación homosexual. En ninguno de los posibles casos el partícipe pasivo es masculino. Por otro lado, la relación por vía anal con una mujer está certificada por un interesante texto: "Si un hombre le dice frecuentemente a su esposa: ofréceme tu ano: ese hombre estará sano; erección (?); pero después de su cópula y de su comida no estará bien" (*Shumma âlu*, 104, 1. 14).

b) El segundo subgrupo de la postura de pie está representado por siete relieves de época antiguo-babilónica en los que los partícipes se encuentran *de pie, frente a frente*. En general la mujer tiene una o las dos piernas levantadas, mientras que el hombre tiene un pie hacia adelante, implicando una postura de pie, a pesar de que algunos aparenten situarse en una cama. En todos los casos las parejas están desnudas.

c) Finalmente, en el tercer subgrupo de la postura de pie, los participantes se encuentran *espalda contra espalda* y está representado por un solo ejemplo: un relieve antiguo babilónico en el que un hombre y una mujer están casi tocándose por sus nalgas, mientras que la mujer, de forma poco verosímil, intenta introducirse el pene.

La postura de pie está atestiguada en los textos cuneiformes, en los que incluso se califica en cierto modo la postura como negativa: "Si un hombre tiene relaciones sexuales con una mujer, estando de pie: este (comportamiento) no es bueno; la (enfermedad) *sakikku* le está asignada (. . .); en el mismo caso: ese hombre estará bruscamente inquieto, después

enfermará. . ." (*Shumma âlu*, 104, 1.3). Señalemos que la enfermedad *sakikku* a que se hace referencia en el texto tiene manifestaciones, fundamentalmente, musculares que serían compatibles con la fatiga producida por tal postura.[9]

También está graficada la *postura sentada*, cara a cara, ya sea sobre la cama o sobre un banco, postura que es recordada también por un texto (AMT 65, 3, 15): "Si un hombre tiene relaciones sexuales con una mujer sobre una silla. . ."

Otra postura que se encuentra representada gráficamente es la *prono-supina*, estando ya sea el hombre arriba (lo más frecuente) o la mujer. En otras ocasiones, se observa al hombre en postura supina y la mujer en cuclillas, con las rodillas dobladas hacia arriba y las piernas abiertas, con las manos sobre las rodillas.

Es interesante señalar un texto en el que se menciona a la mujer "montando" al hombre, es decir, probablemente encima del hombre supino y que es acompañado por un presagio en el que se anticipa que dicha mujer le quitaría la virilidad, por un mes (*Shumma âlu*. . . 104, 1.17); como si la conducta "posesiva" o activa de la mujer entrañara para el hombre el peligro de la impotencia sexual.

Algunas de las escenas representadas gráficamente por los antiguos mesopotámicos y que acabamos de analizar sugieren, como ya anticipamos, escenas orgiásticas: el hombre ubicado detrás de la mujer, ésta doblada por la cintura y bebiendo a través de una larga canula alguna bebida y, en ocasiones. otras parejas manteniendo relaciones sexuales.

Uno de los lugares en los que, aparentemente, podían tener lugar estas escenas era la taberna o burdel (*bît ashtammi*),[10] en el que también se encontraban las prostitutas.

Sobre el fenómeno de la prostitución en la antigua Mesopotamia es mucho lo que se ha fantaseado y poco lo que se sabe concreta y científicamente, en especial en lo que se refie-

[9] La palabra *sakikku* (cf. AHw, p. 1012) tiene también el valor de "síntomas" en general. Cf. ABL 391; Oppenheim, A.L., Or. XXXI, p. 31 sqq.

[10] Sobre la *bit ashtammi* cf. AHw p. 85 "Wirtshaus, Gastwirtschaft" y Bottero, J.: *L'amour libre*. . . p. 31.

re a la prostitución vinculada con el culto a Ishtar,[11] la diosa del amor. A este respecto hay un testimonio de Herodoto (I, CXCIX) que ha dejado sus huellas a lo largo del tiempo:

> La costumbre más infame que hay entre los babilonios es la de que toda mujer natural del país se prostituya una vez en la vida con algún forastero, estando sentada en el templo de Venus. Es verdad que muchas mujeres principales, orgullosas por su opulencia, desdeñan mezclarse en la turba con los demás y lo que hacen es ir en un carruaje cubierto y quedarse cerca del templo, siguiéndolas una gran comitiva de criados. Pero las otras, conformándose con el uso, se sientan en el templo, adornada la cabeza de cintas y cordoncillos y al paso que las unas vienen, las otras se van. Entre las filas de las mujeres quedan abiertas de una parte a otra unas como calles, tiradas a cordel, por las cuales van pasando los forasteros y escogen la que les agrada. Después que una mujer se ha sentado allí, no vuelve a su casa hasta tanto que alguno le eche dinero en el regazo y sacándola del templo satisfaga el objeto de su venida. Al echar el dinero, debe decirle: "Invoco en favor tuyo a la diosa Mylitta", que éste es el nombre que dan a Venus los asirios: no es lícito rehusar el dinero, sea mucho o poco, porque se le considera una ofrenda sagrada. Ninguna mujer puede desechar al que le escoge, siendo indispensable que le siga y, después de cumplir con lo que debe a la diosa, se retira a su casa. Desde entonces no es posible conquistarlas otra vez a fuerza de dones. Las que sobresalen por su hermosura, bien presto quedan desobligadas; pero las que no son bien parecidas suelen tardar mucho tiempo en satisfacer la ley y no pocas permanecen allí por espacio de tres o cuatro años. Una ley semejante está en uso en cierta parte de Chipre.

No podemos saber, lamentablemente, de donde extrajo Herodoto su información ni cuánto hay de verídico en este cuadro que nos pinta de la prostitución. Tan sólo podemos entrever en su relato algunos elementos que se pueden confirmar por otras fuentes. Por ejemplo, el carácter "sagrado" de la prostitución. En efecto, más allá de lo exagerado o no que pueda ser la versión de Herodoto, la prostitución tenía cierta relación con la religión, a través de Ishtar, la diosa del amor, no sólo en el sentido lírico sino en el propiamente sexual. Varios de los nombres acádicos que designaban a las prostitutas señalan este vínculo, p. ej., las *ishtaritu*: "ofrecidas a Ishtar"

[11] Sobre Isthar, la diosa del amor, que tenía su centro de culto en el Eanna de la ciudad de Uruk, cf. WBM, p. 81; AGE p. 330; Bottero, J., *La religión*. . . p. 37.

y las *gadishtu*: "consagradas". Las actividades sexuales de Ishtar, a quien en más de una ocasión se llama "prostituta", no son dadas a conocer en ningún texto.

La alusión de Herodoto a la forma especial de peinarse se vería confirmada por el nombre de otras prostitutas, que está precisamente vinculado con un peinado en rizos (*kezertu*).

En cuanto al lugar de reunión, el templo de Venus sería lógico en función de la relación que acabamos de señalar con la divinidad.

La presencia de las prostitutas en las calles también se ve confirmada por algunos textos cuneiformes, como por ejemplo un texto bilingüe antiguo babilónico que dice: "¿Por qué has calumniado a la hija de un hombre, tu igual, y la has llamado mujer de la calle como consecuencia de lo cual su esposo la ha abandonado?"[12]

Esto en cuanto a confirmar ciertos puntos de los transmitidos por Herodoto. Pero veamos ahora qué es lo que nos pueden aportar sobre este tema los propios textos cuneiformes. En primer término, hay que señalar que el nombre más común en los textos para definir a la prostituta establece, de alguna manera, su aislamiento social. En efecto, la palabra *harimtu*, "prostituta",[13] proviene del verbo acádico *harâmu* que significa "separada", en el sentido de segregada del contexto social. En efecto, los diversos documentos que poseemos apuntan a demostrar que la prostituta era, en cierta manera, menospreciada. En esto existe cierta contradicción, porque otros textos demuestran que la prostitución, en tanto que institución, era valorada y se asociaba al elevado grado de desarrollo de la civilización.[14]

Al margen de la calle y el burdel, que como vimos eran los lugares frecuentados por las prostitutas, al igual que el templo de Ishtar, a éstas les estaba asignado también el confín del espacio social, las murallas de la ciudad, donde compartía con otros marginados sociales un destino particular.

[12] Citado por Lambert, W., *op. cit.*, p. 195.

[13] Sobre la *harimtu* cf. AHw p. 325; Bottero, J., *L'amour libre. . .* p. 31 sqq., *id. Homosexualität*, RLA IV.

[14] Cf. Farber-Flügge, *Der Mythos "Inanna und Enki"*, Roma 1973, Studia Pohl 10.

Ese destino es el que expresa Enkidu, el fiel amigo de Gilgamesh:

> Ven cortesana, que yo te diga (cuál será) tu destino y que yo te maldiga con una gran maldición. . . Jamás construirás un hogar feliz, jamás te introducirás en un harem, la cerveza ensuciará tu bello seno; tus arreglos serán salpicados por el vómito del borracho, habitarás en la soledad y te ubicarás en las murallas; las espinas lastimarán tus pies, los borrachos podrán abofetearte. . .[15]

Triste destino al que algunos mitos le encuentran una suerte de explicación. La prostituta había fallado al destino de toda mujer en la sociedad mesopotámica: formar una familia con un hombre, tener hijos y criarlos. . . La prostituta no cumplía con estas condiciones al tener relaciones con muchos hombres. Es por esto por lo que en el mito de Enki y Ninmah, Enki, el dios de la sabiduría, le encuentra un lugar a las mujeres estériles entre las prostitutas, asignándoles de esta manera un destino común a todas aquellas que no cumplen con el destino básico de la mujer.[16]

Ahora bien, ¿cuál era la visión popular de la prostituta? Quizás nada lo exprese tan bien como este consejo de la literatura sapiencial babilónica:

> No te cases con una prostituta, cuyos maridos son muchos; una *ishtaritu* reservada a la divinidad, ni una *kulmashitu* cuyos favores son muchos; en la desgracia ellas no te ayudarían, en la adversidad se burlarían de ti; ellas ignoran respeto y sumisión.[17]

Curioso retrato en el que al lado de elementos concretos y objetivos como son los numerosos "maridos" de una prostituta, figuran sentimientos como el de la inseguridad que brinda ante las adversidades y la falta de respeto y sumisión, características que harían sonreír socarronamente a nuestras feministas modernas.

Esta visión negativa es fortalecida aún más por algunos

[15] Cf. *Epopyea de Gilgamesh* VII III 6 sqq.; Bottero, J., *L'amour libre*. . . p. 40.

[16] Cf. Kramer, S.N., *Sumerian Mythology*, 1961, p. 71.

[17] Cf. Lambert, W.; *op. cit.*, p. 195.

textos adivinatorios que prometen enfermedades a quien mantenga contacto frecuentemente con ellas: "Si un hombre tiene la costumbre (de tener relaciones sexuales) con una prostituta en la calle: ya sea la (enfermedad) "mano" del dios, ya sea la (enfermedad) "mano" del rey lo alcanzará" (*Shumma âlu*, 104, 30).[18] Sin embargo, no todo es negativo ya que otros textos, como el mito de Inanna y Enki, enumeran la prostitución, tanto femenina como masculina, entre los grandes logros de la vida civilizada. Y es aquí donde encontramos ese valor de la prostitución como institución a la que hacíamos referencia con anterioridad. Y es, precisamente, un ejemplo de este poder civilizador de la prostitución aquella célebre escena de la *Epopeya de Gilgamesh* que cuenta cómo Enkidu es transformado de un ser prácticamente animalesco a un ser civilizado gracias a las artes amatorias de una *harimtu*, una prostituta: "Después que se hubo saciado de sus encantos. . . entonces, tiene sabiduría, más amplia comprensión. Volvióse, sentándose a los pies de la prostituta."[19]

Señalemos, finalmente, que tal vez en honor de estas características positivas de la prostitución es que algún código de leyes le reconoce ciertos derechos, como por ejemplo, recibir una especie de "pensión alimentaria" cuando la prostituta había dado hijos a un hombre, a quien su mujer legítima no se los había dado, declarando estos hijos como legítimos herederos del hombre.[20]

Vamos viendo ya algunos rasgos característicos no sólo de la sexualidad, sino también de la relación hombre-mujer en general en la antigua Mesopotamia, entre los que predomina la imagen del hombre sobre la mujer, de la que se espera, en definitiva, sumisión y un lugar relegado en la casa. En vista de lo cual, no ha de sorprender lo que diremos a continuación en relación con el adulterio.

[18] Sobre la enfermedad "mano de un dios" (cf. AHw p. 125; Kinnier Wilson, J.V., An. St. 30, p. 29) sabemos algo más que sobre la segunda. Por ejemplo, un texto (BRM IV, 37) define esta afección de la siguiente manera: "blasfema contra los dioses, dice palabras impías, golpea todo lo que ve: es la mano de dios".

[19] Cf. *Epopeya de Gilgamesh*, I IV 90. sff.

[20] Cf. Cod. de *Lipit Isthar*, ley § 27 en Steele, F.R. *The Code of Lipit Ishtar*, AJA LII (1948), 3, p. 425.

En general, las compilaciones de leyes castigan con severidad el adulterio. Representativo de esta situación es el artículo 129 del *Código de Hammurabi*: "Si la esposa de un hombre ha sido sorprendida mientras estaba acostada con otro varón, se los atará y se los echará al agua. Si el dueño de la esposa deja vivir a su esposa, entonces el rey dejará vivir (también) a su servidor."[21]

Esto implica, como lo dice el mismo texto, que la esposa haya sido sorprendida "in flagranti delicto" de adulterio.

Si tan sólo existían dudas y su marido la acusaba, pero no había sido sorprendida cometiendo adulterio, la mujer debía pronunciar juramento "por el dios" (evidentemente sosteniendo su inocencia) y podía volver a la casa de su padre (*Código de Hammurabi* § 131). Si la acusación no partía de un marido sino de otra persona, la mujer debía someterse a la ordalía del agua, vale decir que debía introducirse en las aguas del río y esperar a que el dios la absolviera, dejándola salir con vida, o la condenara, haciéndola ahogarse (*Código de Hammurabi*, § 132)

Una condición esencial para que se aplicaran estas leyes era que la mujer fuera la esposa, es decir la mujer legal del hombre, para lo cual debían haberse cumplimentado una serie de pasos que constituían el contrato matrimonial.

El artículo 28 de otro código de leyes, conocido como *Las leyes de Eshnunna*,[22] especifica claramente esta necesidad y establece que después de haberse cumplimentado todos los requisitos legales que transformaban a una mujer en "esposa", si ésta era encontrada yaciendo con otro hombre "se la matará, no podrá continuar viva".

De igual manera, en *las leyes medio-asirias* (§ 13),[23] se castiga a la esposa que, habiendo salido de su casa, se va a la casa de otro hombre, sabiendo éste que se trata de una mujer casada. En este caso se determina la pena de muerte para am-

[21] Sobre las leyes de Hammurabi cf. *Le Code de Hammurabi*, introducción, traducción y notas por Andre Finet, París, 1983.

[22] Sobre las leyes de Eshnunna, cf. E. Bouzon, *As Leis de Eshnunna* (1825-1787 a.C.), Petrópolis, 1981, Szlechter, E.: *Les Lois d'Eshnunna*, París, 1954.

[23] Sobre las leyes medio-asirias cf. Cardascia, G.: *Les Lois assyriannes*, París, 1969.

bos. En cambio, si el hombre desconocía que se trataba de una mujer casada, entonces no tenía castigo, en tanto que la mujer podía ser tratada por su marido como mejor le parecía (§ 14). Si el marido los llevaba delante del rey o de los jueces y después de habérseles demostrado su culpabilidad, el hombre decidía matar a la mujer, también debía matar al hombre. Si decidía cortar la nariz de su mujer, entonces transformaba en eunuco al hombre y además mutilaba su rostro, pero si dejaba a su mujer irse sin culpa, también debía dejar ir al amante (§ 15).

Esta condena social del adulterio se puede visualizar también en otros tipos de textos adivinatorios, médicos, etc. Así, por ejemplo, en *Shurpu II, 48*[24] el tener relaciones sexuales con una mujer casada figura en la lista de las posibles faltas cometidas por un hombre que, de alguna manera, podían justificar el origen de una afección. De igual manera, en el *Tratado acádico de diagnósticos y pronósticos médicos*,[25] en algunos casos se le asigna al adulterio la etioliogía de patologías muy variadas (42,32; 56,16; 114,38; etc.). Sin embargo, esta aparente condena social era simplemente el aparato represivo necesario para facilitar la convivencia social. No por esto desaparecen las tendencias humanas a apoderarse de la mujer del prójimo, tendencias expresadas en algunos textos adivinatorios en los que se extraen pronósticos positivos a partir del adulterio: "Si un hombre tiene relaciones sexuales con la esposa de (otro) hombre: un dios enfermará a su contrincante en un proceso; la buena fortuna le está prometida" (*Shumma âlu*, 104, 8).

Con el adulterio ingresamos directamente en el campo de lo condenado por la sociedad y, por consiguiente, de lo castigado ya sea desde el punto de vista "moral" o jurídico.

Como veremos a continuación éste no era el único tipo de actividad sexual sobre el que se ejercía un verdadero control social, descalificando la práctica de una u otra forma. Lo mis-

[24] Cf. Reiner, E.: Shurpu. *A collection of sumerian and akkadian incantations*, AFO Beiheft 11, 1958.

[25] Cf. Labat, R.: *Traité akkadien de diagnostics et pronosties medicaux*, París, Leyden, 1951, 2 vols.

mo sucede en el caso del incesto y de la violación.

En lo que se refiere al incesto, ciertos textos explicitan la negativa a las relaciones dentro de cierto círculo de consanguinidad. En el caso del *Código de Hammurabi*, en el artículo 154 se castiga el contacto sexual entre un padre y su hija con la expulsión del primero de la ciudad, sin que se haga referencia a la suerte corrida por la hija.

El incesto entre madre biológica e hijo se castiga en el mismo Código (art. 157) con la muerte de ambos: "se les quemará a los dos".

Si después de la muerte del padre, un hombre tenía relaciones sexuales con la que había sido la esposa principal del fallecido (pero que no era su madre biológica), éste sufría como castigo ser echado de la casa paterna (*Hammurabi* § 158).

Estas prohibiciones son reafirmadas por otros textos, según los que se expresa que determinados síntomas que sufre un individuo son consecuencia de haber infringido algunos de estos tabúes.

Así, por ejemplo, en el *Tratado acádico de diagnósticos y pronósticos médicos* (58 rv 25) se menciona como diagnóstico de una afección el haber tenido relaciones sexuales con la propia madre, y en otra ocasión (108,16), con la hermana. En este último caso el pronóstico es por demás negativo, ya que se prevé la muerte del paciente.

El ejercicio de la violencia, fundamentalmente física, para mantener relaciones sexuales con una mujer casada, es decir, la violación, era severamente castigada por las leyes antiguas, ya que se la penaba con la muerte del hombre. Nótese que en este caso se habla de violación de una mujer casada, debiendo entender el castigo como el que se aplica por un delito cometido contra el esposo y no contra la libertad sexual de la mujer. Esta idea se confirma si analizamos la situación de la violación de una mujer no casada. En líneas generales podemos decir que en este caso lo que se defiende es el valor económico de la mujer en una futura transacción matrimonial. Por ejemplo, vemos en *Las leyes Medio-Asirias* (art. § 55), que el caso de violación de una mujer no casada y que aún habitaba con los padres, el ofensor debía pagarles a éstos

una compensación económica en plata y debía tomarla como esposa si era soltero, sin quedarle el derecho a repudiarla. Si el ofensor era casado, el padre de la joven violada tenía derecho a tomar a la mujer del ofensor y hacerla violar, sin devolvérsela jamás.

El artículo 31 de *Las leyes de Eshnunna*, por su parte, legisla sobre el caso de la violación de una joven esclava, siendo la pena una compensación económica y permaneciendo la esclava como propiedad de su dueño. Casos similares, aun con las variables previsibles en cada situación, se encuentran en otras codificaciones (cf. YBT I 28, par. "a"; U 7739 par. 2; Lv. 19: 20; Dt. 22: 28 sqq.).[26]

Todas estas normas que estamos viendo tienden a un ordenamiento de la vida sexual compatible con la vida social. En efecto, se encaminan a una prohibición de la endogamia, a una defensa del orden de la familia y, en especial, de la filiación y, finalmente, a la condena de la violencia como método para obtener la satisfacción sexual.

Este ordenamiento, sin embargo, con todas las limitaciones que produce, tiene por objetivo encauzar la sexualidad dentro de ciertos cánones aceptados; esto es, la familia y la "sexualidad libre", con los personajes a ella dedicados, p. ej.: prostitutas e invertidos, sin que, de ninguna manera se tienda a favorecer la castidad o las actividades sexuales individuales tales como la masturbación.

De hecho, *la castidad* era desaconsejada en la sociedad mesopotámica. En efecto, si interpretamos correctamente la línea 12 de la ya varias veces mencionada tableta 104 de la colección *Shumma âlu*, se trataría allí del caso del hombre que "va raramente con una mujer", esto es, probablemente que tiene en forma esporádica relaciones sexuales y que, "constantemente está puro (?)".

El pronóstico que se extrae a partir de esta actitud de castidad no puede ser más desalentador, ya que, por un lado se le promete una enfermedad, *ilankul*,[27] de la que lamenta-

[26] Sobre el tema de la violación y otras ofensas sexuales cf. el artículo de Finkelstein, J.L., "Sex offenses in Sumerian Laws", JAOS 86.

[27] Sobre esta enfermedad cf. AHw p. 370.

blemente muy poco se sabe y, por otro lado, se le asigna la tristeza, confirmando un antecedente interesante de lo que, las tendencias psicoanalíticas, milenios después, interpretarían como el origen de la neurosis de angustia: la falta de canalización adecuada de las pulsiones sexuales.

En lo que se refiere a la masturbación, existen un par de textos de la misma tableta 104 en los que, muy probablemente, se haga mención a la misma, tanto en su variante masculina como femenina, pero no practicada sobre sí mismo, sino sobre la pareja. En la línea 28 de dicha tableta se hace referencia a un hombre que "hace agarrar frecuentemente (reiterativamente)" su pene por una mujer. La posibilidad de que se trate aquí de masturbación ya fue mencionada por Biggs,[28] aun cuando ciertas anomalías sintácticas de la frase han favorecido otras interpretaciones, más especulativas en nuestra opinión, como la de "vaginismo", aventurada por Hirsch.[29]

Es interesante el presagio que se extrae a partir de esta actividad sexual: en él se menciona *la impureza* ("no es puro"), *la pérdida de la mano y la falta de suerte en general.* Si bien los problemas sintácticos a que hacíamos referencias no nos permiten clarificar a fondo el tema, es evidente que se trata aquí de una conducta sexual desaprobada por la comunidad.

La otra línea del mismo texto en relación con el tema de la masturbación es la número 36, en la que parece mencionarse el caso de un hombre que, encontrándose de frente a una mujer le toca constantemente la vulva, no quedando claro si para ello utiliza sus propias manos o las de la mujer. De cualquier manera, el presagio presenta características muy similares al anterior, ya que se vuelve a hablar de impureza y de un problema con la mano, en este caso, un temblor permanente, que algún autor, algo apresuradamente, asimiló a la enfermedad de Parkinson.[30]

Vemos, entonces, que ambos textos nos confirman en la idea de que la actividad sexual masturbatoria, así fuera reali-

[28] Cf. Biggs, R. *op. cit.*, p. 1 n 6.

[29] Cf. H. Hirsch: *Eininges Nebenei Zu Akkadischen "Liebesbeschwörungen"*, p. 62 n. 6.

[30] Cf. AHw. p. 932 G1 a "(v. Parkinson-Krankheit)".

zada en pareja, era considerada negativamente por los antiguos mesopotámicos. Indudablemente, para ellos la actividad sexual era una actividad compartida a un nivel sexual profundo, sin que esto signifique, por ejemplo, que deba ser una actividad heterosexual, como ya tendremos oportunidad de ver.

Por este motivo, seguramente, les llamaba la atención el fenómeno de las poluciones sin un objeto sexual determinado. Varias líneas de la misma tableta 104 del *Shumma âlu* hacen referencia a las poluciones tanto durante el sueño como en vigilia. En las líneas 9 y 26 se extraen pronósticos a partir de la situación de quien ha tenido una polución durante el sueño. En el primer caso, el hombre en cuestión había tenido, previamente a dormirse, relaciones sexuales; mientras que en el segundo no. El pronóstico extraído de la primera situación es negativo ("ese hombre sufrirá una pérdida"), mientras que en el segundo es positivo ("ese hombre tendrá felicidad, tendrá una ganancia"). La diferencia entre ambos radicaría en el hecho de las relaciones sexuales previas. De haber existido éstas, la polución posterior sería una actividad sexual inútil, una "pérdida"; en tanto que, de no haber existido tal relación previa, se presumiría la capacidad de obtener una satisfacción sexual en el sueño.

En las líneas 10 y 25 se analiza el caso de un hombre que ha tenido relaciones sexuales y luego tiene una polución, sin explicitarse la manera en que dicha polución ocurre. La única diferencia entre ambos casos radica en que en uno se hace referencia a la noche, mientras que en el otro no. En el caso en que no se menciona la noche, el pronóstico es positivo ("es bueno, ese hombre tendrá una ganancia"), en el otro es negativo ("ese hombre sufrirá una pérdida importante). Finalmente, la repetición de poluciones con presencia o no de una mujer es considerada negativamente (líneas 11 y 27), extrayéndose de estas circunstancias pronósticos nefastos para el individuo ("en la plenitud de su fuerza morirá"; "sea una epidemia, sea una calamidad le está prometida").

Es de preguntarse si en el caso en que se menciona las frecuentes poluciones en presencia de una mujer no se está haciendo referencia a un caso de eyaculación precoz.

A continuación analizaremos los casos que en la medicina forense actual suelen llamarse "perversiones sexuales" y que nosotros preferimos denominar la "otra sexualidad" a fin de evitar la connotación peyorativa que en el vocabulario común tiene la palabra "perversión".

Se trata de aquellos casos en los que el interés sexual de los individuos se dirige primordialmente hacia objetos distintos de las personas del sexo opuesto, cuyos actos sexuales no se asocian usualmente al coito o que lo realizan bajo circunstancias extrañas, como en el sadomasoquismo.

Entre las modificaciones del objeto sexual nos referiremos al bestialismo, a la gerontofilia y a la homosexualidad. Sobre el *bestialismo* o *zoofilia*, es decir, la satisfacción sexual lograda en el contacto con animales, no tenemos testimonios directos provenientes de la misma Mesopotamia, pero sí de su zona de influencia: Palestina y Asia Menor. Son conocidos a este respecto los versículos que le dedica la *Biblia*, de entre los cuales sólo recordaremos Ex. 22:19 "Cualquiera que tuviera ayuntamiento con bestia, morirá" (cf. tb. Lv. 20:15; Dt. 27:21; Lv. 18:23 y Lv. 20:16).

En *la legislación hitita*[31] aparece también esta práctica sexual, siendo digno de mencionar que lo que aparentemente se castiga en ella no es tanto la actividad sexual en sí, sino el tipo de animal empleado. Así, si la zoofilia era llevada a cabo con una vaca, una oveja, un perro o un cerdo (art. § 187, § 188 y § 199), la pena era la muerte, mientras que si el animal elegido era un caballo o una mula (art. § 200 a) el texto dice "no habrá castigo" aun cuando el ofensor quedaba marcado como impuro y no podía efectuar ciertos actos, como por ejemplo, presentarse frente al rey o transformarse en sacerdote. Esta diferencia pareciera estar vinculada con el carácter sagrado de algunos animales.

En cuanto a la *gerontofilia*, en la que la satisfacción sexual es producida por el contacto con ancianos, podría haber un testimonio de esta tendencia en la línea 1 de la tableta 104 que dice: "Si un hombre tiene relaciones sexuales con una vieja (?): diariamente tendrá procesos judiciales." La duda

[31] Cf. Neufeld, E.: *The hittite Laws*, Londres, 1951.

radica en la lectura de los signos cuneiformes que corresponden a "vieja", ya que el texto está lamentablemente incompleto en ese lugar. De ser correcta nuestra interpretación del mismo, entendemos que el presagio que se extrae a partir de esta actividad sexual, el cual es negativo, podría estar trasluciendo una actitud condenatoria hacia la misma.

No es totalmente claro el valor adjudicado por la cultura mesopotámica a la homosexualidad, tanto masculina como femenina. En cuanto a esta última, existe un solo texto que la menciona como apódosis de un presagio en el que se producen relaciones homosexuales entre perros: "mujeres tendrán relaciones sexuales entre sí".[32]

La homosexualidad masculina, por su parte, es mencionada en relativamente más textos. En los textos adivinatorios, como la tableta 104 de *Shumma âlu*, hay varios presagios referidos a este tema. Por ejemplo, en la línea 15 se enuncia el caso de un hombre que es sometido sexualmente por otros en la prisión, de lo que se extrae un presagio negativo. Probablemente, en este caso, la negatividad está dada por la situación de violencia ejercida sobre él.[33] De igual manera, las líneas 33 y 34 extraen presagios negativos a partir de las relaciones sexuales de un hombre con un empleado doméstico y con un servidor, respectivamente. Tal vez en este caso entre en juego también el concepto de violencia, no ya solamente física sino también de coacción moral que puede ejercer el patrón sobre su dependiente.

Por el contrario, la línea 32 del mismo texto da un presagio positivo para quien mantenga relaciones sexuales con un *assinnu*, es decir, *un invertido profesional*. En este caso no hay violencia física ni moral sino relación voluntaria con un representante de una institución considerada como una adquisición positiva de la civilización urbana.

Entre los textos adivinatorios se encuentran también los *onirománticos*,[34] es decir, aquellos en los que se extrae un presagio determinado a partir de lo soñado por una persona.

[32] Cf. TCS 4,194: XXIV, 33. Bottero, J.: *Homosexualität*, RLA IV p. 468.

[33] Verbo usado "niâku". Cf. Bottero, *op. cit.*, p. 461.

[34] Cf. Oppenheim, A.L.: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia, 1956.

Entre ellos existe un grupo (*Dreams*, 290-291) en el que pareciera hacerse referencia a sueños de contenido homosexual en los que el sujeto pasivo es el rey, una persona importante, el hijo de otra persona, un hombre joven, un chico. Los presagios obtenidos están, lamentablemente, dañados como para extraer conclusiones a partir de ellos. Los pocos que quedan son algunos positivos y otros negativos. Lo importante, de todas maneras, es la aparición de este tipo de sueños de contenido homosexual y, en particular, la aparición como dato histórico de una referencia a la pederastia. Los textos legales son bastante parcos respecto a este tema. *Las leyes Medio-Asirias* castigan en los artículos 19 y 20 la relación homosexual con *un igual*, cuando se ejercía un cierto grado de violencia.

Otro texto, escrito en sumerio,[35] pareciera hablar a favor de cierto control social de la homosexualidad. Se trata en él de una mujer que, habiéndose casado con un hombre, lo sorprende a éste en plena relación homosexual, elevando el caso ante los jueces. El castigo impuesto no es demasiado claro, pero pareciera estar vinculado con ciertos estigmas vergonzosos como un determinado corte de pelo, una marca en la nariz y en el ser paseado por la ciudad.

Al margen de esta homosexualidad "privada", por así llamarla, existía otra, la "pública", que se ejercía con los personajes destinados a ello. Existen una serie de nombres acádicos para designarlos, pero había uno en particular que lo definía: el *assinnu*, el invertido profesional, con respecto al cual la civilización mesopotámica parece haber tenido un criterio ambivalente como con respecto a la prostitución femenina.

Por un lado, como institución su existencia era aprobada como un ejemplo de los logros de la civilización urbana.[36] Sin embargo, otros testimonios demuestran un verdadero desprecio hacia el invertido, expresado por ejemplo, en el *Poema del descenso de Inanna a los Infiernos*, al indicarse que los *kurgarrû* y los *kalaturrû* (otros nombres dados a los invertidos) fueron creados a partir de la suciedad de las uñas de Enki.[37] En el mismo poema se los maldice con una frase similar

[35] Cf. Van Dijk, ZA 55, 1963, 70 sqq.
[36] Cf. la lista de los *ME* en G. Farber-Flügge, *St. Pohl* 10 (1973).
[37] Cf. JCS 5,10: 219 sqq.

a la que ya viéramos que Enkidu empleara para maldecir a la prostituta en la *Epopeya de Gilgamesh*.

Así también una de *Las leyes Medio-Asirias*, la número 19, castiga a quien acusa, sin pruebas, a otro de homosexualidad pasiva y habitual. Vale decir que se castiga una calumnia, lo cual implica que ésta podía causarle daño moral y social a quien la sufría. De donde se concluye una cierta condena social a esta actividad.

Señalemos, finalmente, que el nombre del invertido podía servir de insulto y que en el poema de *Enki y Ninmah*, el dios de la Sabiduría encuentra la ocupación adecuada para los afeminados entre los invertidos profesionales.

Vamos a finalizar nuestro estudio sobre la sexualidad haciendo referencia a su aspecto médico; es decir, fundamentalmente a las enfermedades vinculadas con el sexo y que, en muchas ocasiones, entran como tema de las tabletas cuneiformes médicas. Las dividiremos en tres grandes grupos; en primer término, todo aquello que hoy en día forma parte de la tocoginecología, luego seguiremos con las enfermedades "venéreas", para finalizar con la impotencia sexual.

Tocoginecología

A excepción de las tabletas que se dedican específicamente a las enfermedades de las mujeres, afecciones a las que hoy en día llamaríamos expresamente ginecológicas, la mayor parte de los textos no hace referencia a la mujer como enferma, con alguna rara excepción, en la que se dice que una enfermedad es lo mismo para el hombre y la mujer (TDP 178,9). Sin embargo, a través de otro tipo de textos como, por ejemplo, las compilaciones de leyes, nos enteramos de lo trascendentes que podían ser algunas enfermedades sufridas por mujeres y sus consecuencias legales; así, por ejemplo, si una mujer sufría de una fiebre maligna, el marido podía tomar otra mujer aunque sin repudiar a la primera (CH § 148); de igual manera, si la mujer era estéril eso era causa suficiente para repudiarla (CH§ 138).

Las afecciones estrictamente ginecológicas se refieren en específico al aumento de las pérdidas sanguíneas, sea fuera del o durante el embarazo.[38]

La fertilidad de la mujer era un tema que también preocupaba a los antiguos mesopotámicos, al punto de que existen textos destinados a luchar mediante encantamientos contra la esterilidad femenina, la cual, como ya hemos visto, podía acarrearle serias consecuencias legales y sociales a la mujer.

Los mesopotámicos habían conectado la emisión del semen dentro de la mujer con el embarazo; así lo demuestran textos como por ejemplo BAM 240 rs 69 y 70: "Si una mujer recibió en su seno el esperma y tuvo un hijo. . ." o "si una mujer recibió en su seno el esperma y no tuvo hijos. . .", en los que asimismo se hace referencia al favor o al enojo, respectivamente, del dios. El embarazo, como otros momentos especiales de la vida del individuo y de la comunidad, estaba expuesto a la acción nefasta de demonios y hechiceras, especialmente del demonio "Lamashtu".[39] Para luchar contra estas influencias nefastas se hacía uso especialmente de amuletos, encantamientos y rituales. En opinión de Labat,[40] la mujer era considerada impura durante todo el embarazo hasta el parto. En lo que se refiere a la vida sexual de la embarazada, aparentemente el quinto mes tenía una significación especial, puesto que las relaciones sexuales con ésta durante ciertos días de dicho mes eran interpretadas adivinatoriamente, a veces favorable y a veces negativamente (TDP px 210, 106;113).

Los mesopotámicos pretendían predecir el sexo del niño por nacer a partir de ciertas características del cuerpo de la madre (color de distintas partes del cuerpo, la forma de la nariz, de los pezones, etc.) (Cf. TDP 200 sqq.).[41]

[38] Cf. especialmente BAM 237 y sqq.

[39] Sobre la "Lamashtu", demonio de las fiebres post-parto y de la lactancia, cf. AHw. p. 533; CAD L p. 66; WBM p. 48; Von Soden, *Orient* 23 (1954) p. 337 sqq.

[40] Cf. Labat, R.: Frauenkrankheiten, RLA III p. 109.

[41] Señalemos a este respecto que los mesopotámicos no fueron los únicos en preocuparse por estos temas. Los egipcios usaron con este fin numerosos métodos, algunos de los cuales fueron retomados por la tradición griega; entre ellos son dignos de señalar: la acción de la orina de la embarazada sobre diversos granos (Pap. Berlín,

El momento del parto era, evidentemente, especial y podía presentar ciertas complicaciones. Existen algunos textos que reseñan encantamientos, rituales y recetas para superar estas contingencias, en particular para "un parto difícil".[42] Vinculado con este tema se encuentra el de la posibilidad de que se haya practicado entre los mesopotámicos una operación de cesárea *post-mortem*, conocida por otras fuentes y en otras épocas y regiones.[43] El texto que permite entrever esta posibilidad es un contrato privado de adopción de un niño, que fue publicado por Szlechter y estudiado por Oppenheim.[44] El texto llama al niño "arrancado del vientre de la madre", evidenciando de esta manera la práctica de algún tipo de maniobra tendiente a provocar la salida del feto del útero materno, pero sin hacer referencia alguna al hecho de "cortar" el vientre materno. Oppenheim basa su tesis sobre la práctica de la sección cesárea en una serie de comparaciones, referidas especialmente a la época grecorromana. Aunque Oppenheim aclara que la incisión habría sido efectuada sobre la madre ya muerta —acción que, como lo señalara Ackerknecht,[45] era conocida no sólo en Roma (715 a.C.) sino también en diferentes partes de África y Oceanía y que difícilmente pueda ser calificada de cirugía—, la evidencia presentada por el autor en el caso mesopotámico dista mucho de ser convincente, tanto desde un punto de vista filológico como histórico-médico. En efecto, en ningún momento el texto hace uso de alguna palabra que tenga la connotación de

---

va. 2,2-5 no. 199), el método del pesario de ajo (Pap. Kahun 3,17-19 no. 28 y Pap Carlsberg IV), reproducido en la *Colección hipocrática* (Sobre las mujeres estériles III, 214, L. VIII, p. 416-417), la fumigación de los órganos sexuales de la mujer con excremento de hipopótamo (Pap. Berlin vs. 1,7-8 no. 195 y Pap. Carlsberg V), también retomado por la *Colección hipocrática* aunque con ciertas modificaciones (*Aforismos* V, 59, L. IV p. 555), el examen del color de los ojos de la mujer (Pap. Berlin núm. 198 y Carlsberg VI) y finalmente, la forma como una mujer soportaba una cierta bebida (Pap. Carlsberg VII y Berlin vs. 1, 3-4 no. 193.).

[42] Cf. Finkel, I. *The Crescent Fertil*, Afo XXVII p. 37 sqq.; BAM 244, 248, etc.

[43] Cf. Ackerknecht, E.: *Primitive Surgery in Brothwell*, D. y Sandison A. eds.: *Diseases in Antiquity*, Springfield, 1967, p. 641.

[44] Cf. Oppenheim, A.L.: "A caesarian section in the second millenium b.C.", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* XV, 1960, n. 3., p. 292.

[45] Cf. Ackernecht, E.; *loc. cit.*

"cortar", como en el caso del latín *caeso matris utero*.[46]

No debe olvidarse, por otro lado, que se ha planteado la posibilidad del uso en Mesopotamia de instrumentos parecidos a nuestros fórceps.[47]

Si bien el *aborto* cometido contra otra persona y sin el consentimiento de ésta era castigado por las leyes,[48] aparentemente se aceptaba que una mujer acudiera a un practicante para que le administrara una poción a fin de deshacerse de un embarazo indeseado. Esto es lo que parece sugerir por lo menos una receta, lamentablemente incompleta, que indica la manera de preparar una serie de remedios para que "una embarazada arroje su feto" (BAM 246). Una de las indicaciones más claras consiste en el uso de ocho ingredientes disueltos en vino que debían hacérsele tomar a la mujer con el estómago vacío (1.1-7), siendo la conclusión que "arrojará su feto".

Ya que hemos mencionado la palabra "feto", recordemos que los mesopotámicos diferenciaban entre el feto normal, el eliminado antes de tiempo y finalmente el defectuoso. El nombre con el que designaban al eliminado antes de tiempo, *kubû*, también nombraba a un demonio vinculado precisamente con los abortos,[49] al que se asignaba una parti-

[46] Por otro lado recordemos que en otra medicina del Antiguo Cercano Oriente, la egipcia, no encontramos tampoco ninguna referencia explícita a este procedimiento, siendo por el contrario común encontrar indicaciones para el uso de compresas y cataplasmas (cf. Pap. Ebers 800) sobre el bajo vientre. Cuando estos métodos no eran suficientes debían hacerse compresiones violentas, de las cuales sería testimonio una momia de la dinastía XI que presenta una fístula vesico-vaginal, debida probablemente a la anormal estrechez de la pelvis a través de la cual debe haber sido necesario extraer brutalmente al niño. Es precisamente en relación a maniobras manuales y compresiones de este tipo, que hoy en día es posible ver todavía en ciertos medios hospitalarios, a los que preferiríamos referir la frase "arrancaod del vientre de la madre" del texto mesopotámico, sin por ello negar totalmente la posibilidad de una sección cesárea que preferiríamos mucho más claramente explicitada en los textos.

[47] Cf. Kinnier Wilson, J.V.: *Organic Diseases of Ancient Mesopotamia en Diseases in Antiquity*, p. 203. Se trata sólo de una hipótesis basada en la interpretación que hace el autor de dos pasajes de textos no médicos: *Enuma Elish* VII 43 y *Etana* tab, I.; interpretación que, por otra parte dista de ser la única aceptada.

[48] Cf. los artículos 209 a 214 de las leyes de *Hammurabi*; leyes hititas art. 17 y 18; Ex. 21:22.23.

[49] Sobre *kubû* cf. AHw. p. 498 I; CAD K p. 487 A 2; WBM p. 93; Labat, R.; RLA III p. 98.

cipación en la etiología de diferentes patologías, no solamente de adultos sino también de niños.

En cuanto al feto deforme (*izbû*) existe toda una colección de pronósticos vinculados con ellos, cuyo interés para la actual teratología no es poco.[50]

Las complicaciones del parto, tanto para la madre como para el niño son mencionadas en diversas tabletas terapéuticas y de pronósticos. Así, por ejemplo, en BAM 240 se dan una serie de recetas para distintos estados patológicos de la madre después del parto, como por ejemplo el picor de la parte superior de la vulva y el bajo vientre "tomado" (vs. 17), gases (vs. 25), distensión y gases (vs.. 26), erupciones (vs. 29), desenrollamiento del ombligo (vs. 30), ptosis intestinal (vs. 34); inflamación intestinal acompañada de defecación pútrida y de descarga de sangre de tipo menstruante (rs. 39-40), etc. Es interesante señalar la presencia de una tableta (BAM 248) en la que a continuación de encantamientos y ritos para facilitar un parto se indica una receta para alejar del niño las fuerzas mágicas. La tableta final del *Tratado* (tabl. XL) se dedica a pronósticos y diagnósticos del bebé, entre los cuales es posible encontrar algunas descripciones semiológicas interesantes.

En la semiología de la mujer embarazada destaca la descripción de los vómitos frecuentes (TDP 208, 81) y la edematización de los miembros inferiores (TDP 206, 71).

Enfermedades venéreas

Al encarar el tema de las enfermedades venéreas es necesario anticipar que los babilónicos no tenían los conocimientos actuales respecto a la relación causa-efecto entre las relaciones sexuales y ciertas enfermedades. No obstante, hicieron ciertas observaciones inteligentes relacionando las afecciones con la sexualidad.

Ciertos textos del TDP relacionan algunos trastornos de

[50] Cf. Leichty, E.: *The Omen Series Shumma izbû* TCS IV, N. York; 1970.

testículos y pene con la infracción de un tabú sexual: "si sus testículos están inflamados, estará ansioso: ha tenido relaciones sexuales con la *entu* ("gran sacerdotisa") de su dios" (TDP 136 II 65). "Si sus testículos están muy inflamados, si su pene está cubierto de ulceraciones: ha tenido relaciones sexuales con la gran sacerdotisa de su dios" (TDP 136 II 66) (cf. tb. 136 II 62.67).

En otras ocasiones se relacionan ciertas *dermatosis* con las relaciones sexuales: "Si de la cabeza a los pies él está cubierto de pústulas rojas y si su cuerpo está blanco. . . ha sido afectado (cuando estaba) en la cama con una mujer, 'mano' de *Sîn*" (TDP 28,91) (cf. 28, 92, 93).

Aunque teñido del contexto mágico-religioso cultural, se observa un cierto indicio de conexión entre la sexualidad y ciertas enfermedades. Al margen de esto, en los textos cuneiformes se describen ciertas enfermedades a las que se llamó "enfermedad de las relaciones sexuales" y "enfermedad del amor".

La primera de ellas, llamada en acádico *murus nâki* tiene una sintomatología parcialmente genital (la inflamación del pene y del epigastrio (TDP 134, 34), el dolor del bajo vientre (TDP 134,34) y general: la fatiga constante (TDP 110,7), el ardor del epigastrio (110,9), la ictericia (110,10), etc.) e incluso síntomas psicológicos: la falta de placer en el comer y en el beber (110, 9;10), las blasfemias (110,8), etc. Como se ve, se trata de una sintomatología muy variada y difícilmente encuadrable dentro de los límites de nuestra patología actual. Los babilónicos asignaban esta patología en particular a Ishtar, la diosa del amor (134,36; 178, 15). Lo positivo que resta de esta interpretación, es la asociación directa que hacían entre una relación sexual y una sintomatología, por más variada que ésta fuera.

La otra enfermedad a la que hicimos referencia era llamada por los antiguos mesopotámicos "la enfermedad del amor": *murus rami* (en acádico) cuya descripción sintomatológica nos hace recordar las célebres descripciones de poetas griegos como Arquíloco, Safo o Alceo: "Si él corre de un lado a otro, si la palabra le hace defecto, si reflexiona constantemente, si ríe con una risa sin razón: él sufre de la enfermedad del amor,

para el hombre y la mujer es la misma cosa" (TDP 178,8-9).[51] Interesantes observaciones que parecieran confirmar que las emociones humanas han permanecido extrañamente inmutadas a lo largo de los milenios.

Si incluimos esta descripción entre las enfermedades venéreas es sólo porque algún asiriólogo ha traducido *murus rami* por "enfermedad venérea". Para nosotros, que quede claro, se hace aquí referencia a todos los trastornos físicos y psíquicos que trae el amor-emoción y pasión más allá del mero factor sexual. Otra manera de encarar el problema de las enfermedades venéreas en la antigüedad es a partir de nuestros conocimientos actuales sobre ellas, intentando descubrir en los restos óseos o en los textos elementos que justifiquen su presencia. La sífilis, por ejemplo, deja numerosas marcas muy características en los huesos.[52] Lamentablemente en Mesopotamia la paleopatología no ha tenido la importancia que ha adquirido en otras medicinas como la griega, por falta de material óseo y por falta de interés en estos estudios. Así pues, tenemos que reducirnos a lo que podamos entrever en los antiguos textos cuneiformes. En ellos es posible encontrar la descripción de una enfermedad que, si bien los mesopotámicos no relacionaron con el sexo, presenta una sintomatología que parece acercarla a lo que hoy en día llamamos "gonococcia": *musu*, dolores en los riñones y en el pene, trastornos de la potencia sexual, espermatorrea, hematuria, orina blanca, siendo común la comparación con la "orina de asno" (AMT 58,4, 1-5; Bam 396 I 24; 112 I 13.19.36; AMT 58,6,3; etc.). Señalemos que de cualquier manera estas identificaciones son precarias e inseguras; tal es así que otros autores han visto en esta afección una descripción de la *bilharziasis*.[53]

[51] Cf. Grmek, M.: *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, París, 1983, p. 74.

[52] Cf. Especialmente Ortner, D. y Putschar, W.: "Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains", *Smithsonian Contributions to Anthropology*, núm. 28, p. 180 sqq.

[53] Sobre *musu* cf. AHw p. 679; CAD M IIp 246 A 1; Labat, R.; RLA III p. 221; Köcher, F.: BA℄M 114,117; Biggs, R.: SHA.ZI.GA. . . p. 3 n. 16; Kinnier Wilson, *Organic Diseases*. . . p. 195 sqq.

Impotencia sexual

¿Cómo denominaban los babilonios a la "potencia sexual"? Con su manejo de las metáforas, llamaban a la erección "levantamiento del corazón" (*nish libbi*), expresión que sólo se usaba para el hombre, y que significaba también su orgasmo y eyaculación ("que mi *nish libbi* sea como el agua corriente de un río"). Esta frase "levantamiento del corazón" cuyo sentido fundamental es, tal como señalamos, el de la potencia sexual masculina, tenía también un sentido más amplio en el vocabulario erótico babilónico en el que significaba el deseo sexual de cualquiera de los dos miembros de una pareja. Evidentemente, los babilónicos habían observado la impotencia sexual. ¿Cuál fue la explicación que le dieron a este fenómeno?

Como en el resto del amplio espectro de las enfermedades conocidas y descritas por los antiguos mesopotámicos, se mezclan en la etiología de la impotencia sexual algunas causas de orden empírico, de simple observación y otras netamente mágicas. Entre los efectos etiológicos empíricos son de destacar los efectos de la edad, las secuelas de *shocks* o de heridas, los "temores" y las consecuencias de ciertas enfermedades.

Un texto interesante, aunque de difícil interpretación (AMT 88,3:1 y sqq.; y su duplicado LKA 96 r 10 y sqq.), menciona algunos de estos elementos: "Si un hombre es impotente con una mujer, ya sea a causa de la vejez (?), o (por haber sido golpeado) con un palo, ya sea por un ataque de fiebre o por (haber sido golpeado) por un carro. . ." y continúa con la acción terapéutica que debe llevarse a cabo para curarlo. De ser aceptable la traducción aquí ofrecida del texto acádico, son interesantes las descripciones de las impotencias sexuales producidas, ya sea por factores fisiológicos (la vejez), traumatológicos (el atropello del carro, el golpe del bastón(?) y de enfermedades febriles.

Veamos otra enfermedad que ya hemos citado previamente, invocada como causa de impotencia y que está mucho más circunscrita a la esfera urogenital en las mismas descripciones babilónicas: se trata de la enfermedad que ellos denominaban *musu*. Veamos uno de los textos en los que se la

describe: "Si el pene de un hombre le pica cuando orina, su semen (le) sale (espontáneamente), está impotente (lit.: 'su potencia sexual está tomada'), no puede tener relaciones sexuales con una mujer, le sale pus de su pene, ese hombre está enfermo de (la enfermedad) *musu*" (BAM 112 I 17 sqq.; dupl. AMT 58,6,2 sqq.). Lo cierto es que la enfermedad *musu* está asociada en los diferentes textos que la mencionan con trastornos de la esfera urogenital (también se describen como síntomas, al margen de los arriba mencionados, la orina hematúrica, los dolores en zona lumbar y genital, la orina blanca como "de asno"; cf. AMT 58,4,1-5; BAM 396 I 24; etc.) entre los cuales es frecuente la mención de la impotencia sexual.

Un aspecto interesante en la descripción de la impotencia sexual por parte de los babilónicos y que hoy seguramente incluiríamos entre los factores psicológicos consiste en la observación realizada en un texto adivinatorio, que ya hemos visto en las posturas amatorias, en el que se dice: "Si un hombre, una mujer lo monta (sexualmente) esa mujer le quitará su potencia sexual por un mes; no tendrá suerte" (Sh. âlu 104,17), en el que la mujer parecería tomar la actitud activa en la relación sexual, de lo que surge el temor del hombre a ser despojado de su "virilidad".

Sin embargo, en la mayor parte de los ejemplos la impotencia sexual está vinculada con fenómenos de índole mágica, en los que ya sean brujos, ya sean espíritus o dioses, quitan al hombre su potencia sexual. El temor y la inseguridad subyacente a la pérdida de la virilidad se extendía también a la acción de la mirada, ya que en un presagio se hace referencia a la inseguridad vinculada con la acción de una mujer que mira constantemente el pene del hombre (cf. Sh. âlu 104,20). Señalemos en este sentido que existen rituales específicamente destinados a luchar contra este peligro, ver KAR 61,7 "Encantamiento: Si una mujer mira el pene de un hombre". También aparece esta tendencia en otros textos como las hemerologías en los que no son raras las advertencias referidas a la posible pérdida de la virilidad en determinados días (cf. Labat p. 56 a 13; 168 B 3-4; 170 B 33.34 etc.).

La mayor parte de las expresiones utilizadas por la lengua de los babilónicos para expresar la pérdida de la potencia se-

xual, está vinculada con el fenómeno de "tomar", "sacar", "arrebatar", pero junto a éstas se encuentran otras más objetivamente descriptivas, tales como que la potencia está "disminuida" o bien que el "hombre no puede ir (sexualmente) con una mujer".

Esta intervención divina, que por otro lado es común con la mayor parte de las explicaciones que de las causas de las enfermedades daban los babilónicos, podía expresar ya sea la acción directa de un dios ("la cólera de Marduk y de Ishtar está sobre ese hombre" STT 280 II 1;3; "que él (Marduk) le quite su potencia sexual. . ." Streck Asb 302 IV 27), su intervención a través de cierta enfermedad ("mano de Ishtar" KUB 37,82,4) o bien la acción de brujos. He aquí algunos textos que hacen referencia al efecto del embrujamiento: "ellos (los brujos) han "tomado" mi potencia sexual" (KAR 80 r 28; cf. tb. STT 76,23; Maqlû I 99); "tu (bruja) me has sacado mi potencia sexual" (KAR 226 I 9); "si un hombre está embrujado, sus carnes están 'flojas', su semen le sale cuando está caminando, o de pie o en su cama o cuando está orinando, él está. . . como una mujer, está (ritualmente) impuro; el semen de ese hombre ha sido colocado en la tierra con un muerto" (STT 280 I 22-25). Señalemos que, lamentablemente, no se puede traducir, por desconocerse el sentido de una palabra (*su'su*; cf. AHw p. 1064), la frase vinculada con la impureza en la que se la relaciona con la mujer.

He aquí sucintamente tratadas las principales causas de la impotencia sexual según el pensamiento de los antiguos babilónicos. Ahora bien, una vez descrito el fenómeno de la impotencia, ¿cómo se intentaba en aquellos tiempos remotos remediarlo? Digámoslo desde el principio, los métodos eran especialmente exorcísticos, esto es, fundados en encantamientos y en los rituales que los acompañaban. Tan sólo en los casos, como los mencionados más arriba, en los que la impotencia era uno de los síntomas de una "enfermedad", tal como el ataque de fiebre o la enfermedad *musu* se observan tratamientos que podríamos definir de "empíricos", en el sentiod que la base del tratamiento es una combinación de plantas y/o minerales y/o partes animales. Pero indudablemente lo más representativo de la terapéutica para la impo-

tencia sexual se condensa en los rituales llamados *SHÀ.ZI.GA.* y que han sido reunidos por Biggs en un interesante volumen. Se trata de encantamientos destinados a ser recitados en particular por una mujer a fin de restablecer la potencia sexual de su compañero o a lograr el mantenimiento de su erección hasta el completamiento del acto sexual. En estos encantamientos se evocan con suma frecuencia animales cuya actividad sexual es reputada como muy intensa, tales como por ejemplo el asno salvaje y el onagro (Biggs, 1.12; 2,7; 3); el caballo (Biggs, 1.13; 15.16); el cerdo (Biggs, 12,19); el león (Biggs, 6,3); el búfalo (Biggs, 6,2; 7,7; 8,2; 13,48); el carnero y el macho cabrío (Biggs, 5,15; 8,5; 9,11; 13,46; etc.). La mención de estos animales se hace con frecuencia mediante la frase: "hazme el amor con (la manera de) hacer el amor de. . ." (aquí sigue el nombre del animal).

Estos encantamientos van acompañados por rituales cuyo contenido a veces está íntimamente relacionado con los textos del encantamiento. Por ejemplo, uno de los encantamientos dice: "pueda mi pene ser una (tiesa) cuerda de arpa, de tal manera que no salga de dentro de ella" (la mujer). El ritual correspondiente (no. 15) implica el uso de una cuerda de arpa. En otros casos, el ritual consiste simplemente en la preparación de cierto remedio, mediante el empleo de diferentes elementos (vegetales, minerales y/o animales) en un vehículo, generalmente líquido y que puede ser vino, cerveza, agua, y que se da a beber en forma de poción. Forma parte de estos rituales también el frotamiento de los genitales tanto del hombre como de la mujer con una sustancia oleosa (cf. LKA 101 rv (!) 10 sqq.; LKA 98,16; KAR 236,16 sqq.; LKA 98,12; passim *SHÀ.ZI.GA.*). En ocasiones estos tratamientos debían realizarse durante varios días seguidos (cf. AMT 88,3,8).

No quisiéramos finalizar esta breve descripción de la impotencia sexual entre los babilónicos sin hacer referencia a la observación de otros rasgos que hoy en día podríamos llamar "psicológicos"; en efecto, en los textos se describe la impotencia de aquel que no puede "ir" con su mujer, así como tampoco con otra mujer cualquiera (no. 11,18), pero también la de aquel otro que puede "ir" con "su" mujer, pero no con "una extraña" (cf. AMT 66,1,1-2); de igual manera

el trastorno de aquel que se excita al pensar en una mujer, pero que se vuelve impotente al verla (cf. p. 69 1.10-11), sin olvidar aquel texto que pareciera poner en relación la impotencia sexual y la angustia (*nissatu* p4).

Conclusiones

Podemos decir, en síntesis, que la sexualidad en la antigua Mesopotamia estaba íntimamente ligada a la reproducción y a su valor en cuanto a fertilidad, siendo un elemento más de las manifestaciones vitales de la naturaleza.

Se observa en los distintos textos una tendencia a un ordenamiento de la sexualidad según ciertos cánones que implicaban la exogamia, la fidelidad de la mujer hacia su esposo (por la importancia de la filiación) y la necesidad de castigar la violencia como método de obtención de satisfacciones sexuales.

Al lado de estas tendencias que pueden ser similares a las de cualquier cultura "primitiva", existía toda una sexualidad "libre" que era considerada un adelanto de la civilización y que tenía sus máximos representantes en la prostituta y el invertido.

Finalmente, la sexualidad comenzaba a ser vinculada de una forma u otra con la enfermedad y empezaba a hacer su tímida aparición en los textos médicos.

ABREVIATURAS

ABL: R.F. Harper, *Assyrian and Babylonian Letters*, Chicago.
AfO: Archiv für Orientforschung.
AGE: Tallquist, K.: Akkadische Götterepitheta, *Studia Orientalia* VII, Leipzig.
AHw Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden.
AJA: *American Journal of Archaeology*.
AMT: *Assyrian Medical Texts, Londres*.
An.St.: *Anatolian Studies*.

BAM: F. Köcher, *Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen.*
Bottero, *L'amour libre. . .*: J. Bottero: *L'amour libre a Babylone et ses servitudes.*
Bottero, *La religion. . .*: J. Bottero: *La religion babylonienne, París.*
BRM: Babylonian Records in the Library of Pierpont Morgan (New Haven).
CAD: *Chicago Assyrian Dictionary.*
CH: *Código de Hamurabi.*
Diseases in Antiquity: Brothwell y Sandison, eds.: *Diseases in Antiquity*, Springfield, 1957.
Dreams: A.L. Oppenheim: *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia, 1956.
Dt.: *Deuteronomio.*
Enuma Elish: R. Labat, *Le Poeme Babylonien de la Creation*, París.
Ex.: *Éxodo.*
HUCA: Hebrew Union College Annual, Cincinnati.
JAOS: *Journal of the American Oriental Society.*
JCS: *Journal of Cuneiform Studies.*
KAR: *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.*
Kinnier Wilson, *Organic diseases. . .*: Kinnier Wilson, J.V.: Organic diseases of Ancient Mesopotamia en *Diseases in Antiquity.*
KUB: *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Berlín.
L.: Littré, E.: *Oeuvres Completes d'Hippocrate*, 10 vols.
LKA: E. Ebeling, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, Berlín.
Lv.: *Levítico.*
Maqlu: G. Meier, AfO Beihefts, Berlín, 1937.
Or.: *Orientalia.*
RLA: *Reallexicon der Assyriologie*, Berlín-Leipzig.
SHÀ.ZI.GA: Biggs, R.: SHÀ.ZI.GA., *Ancient Mesopotamia Potency Incantations*, TCS 2, Nueva York, 1967.
Streck Asb: Streck, M.: *Assurbanipal*, 3 vols., Leipzig.
STT: O.R. Gurney y J.J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, Londres.
TCS: Texts from Cuneiform Sources.
TDP: Tratado: *Traité akkadien de diagnostics et pronostics medicaux*, Leyden, 1951, 2 vols.
WBM: Edzard, O.: Wörterbuch der Mythologie. *Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, Stuttgart.
YBT: Yale Babylonian Texts.
ZA: Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.

EN TORNO A LOS APORTES DEL EGIPTO ANTIGUO A LA CULTURA OCCIDENTAL*

JOSÉ CARLOS CASTAÑEDA REYES

> Del Egipto nos vinieron además a la Grecia los nombres de la mayor parte de los dioses: pues resultando por mis informaciones que nos vinieron de los bárbaros, discurro que bajo este nombre se entiende aquí principalmente a los egipcios... Estas y otras cosas de que hablaré introdujéronse en la Grecia tomadas de los egipcios...
>
> Herodoto de Halicarnaso (*c.* 485-420)
> *Historia*: II, 50-51

Es así como el heleno Herodoto señala la deuda adquirida por la civilización griega con la cultura egipcia, una de las culturas antiguas más notables en la historia de la humanidad, creadora de conocimientos y puente entre Europa y Asia. Desde etapas muy tempranas (al menos desde mediados del quinto milenio a.n.e.)[1] el gran valle del Nilo constituyó un área que irradió su influencia hacia las regiones circundantes. Diversos campos, como la filosofía y las matemáticas, las artes plásticas y las manifestaciones literarias, se cultivaron en el Egipto antiguo. Las primeras inscripciones en escritura jeroglífica, de *ca.* el 3000 a.C., habrían de ser uno de los vehículos fundamentales de los contactos de los habitantes del valle del Nilo con los de otras regiones, primero Mesopotamia, Siria y Palestina y luego importantes áreas de la cuenca del Medite-

* El autor agradece los valiosos comentarios y sugerencias del doctor Jorge Silva Castillo durante la elaboración de este trabajo. Desde luego, las ideas que aquí se presentan son responsabilidad del que esto escribe.

[1] Las fechas que consignaremos en estas páginas se basan en Bruce G. Trigger *et al., Historia del Egipto antiguo* (traducción de J. Faci, notas de Josep Padró), Barcelona, Crítica, 1985, 548 pp. (ilustraciones, mapas, planos) (Crítica/Historia, 37): *passim*.

rráneo en general. Hacia principios del tercer milenio, Egipto constituyó el primer estado unificado bajo un solo gobernante en la historia de la humanidad. Y como veremos, el principio de la divinidad del rey no sería el único aporte realizado por Egipto a los reinos helenísticos muy posteriores.[2]

Por lo demás, la herencia egipcia ha sido estudiada en diversas obras y en relación con distintos campos.[3] Existen, aspectos que, no obstante su importancia, no han sido estudiados con amplitud como los aportes a la conformación de una conciencia humana, capaz de favorecer y no destruir la vida del hombre sobre la tierra, según señala el egiptólogo James H. Breasted.[4] Esta conciencia es la manera como el hombre aprendió a conocerse, a levantar la voz y a escucharse en la búsqueda de formas de organización y convivencia social más justas y dignas. Y ello, como resultado de su propio devenir histórico. A decir de Breasted: "El hecho de que las ideas morales de los primeros hombres fueran el producto de su propia experiencia social es uno de los más profundos significados para la gente consciente de hoy en día".[5] De ahí el surgimiento de los primeros "profetas sociales" en la historia de la humanidad, aquellos que escribieron tratados que discutían a su propia comunidad y buscaban, según Breasted, una verdadera "justicia social".[6]

Desde luego, estos aportes y otros muchos parecen diluirse ante lo que a veces se sigue considerando como el "milagro griego". De esta manera, el gran historiador de la filosofía griega, Edward Zeller, afirma que el pensamiento griego es completamente original, y si el genio y el espíritu griegos deben algo al Oriente, ese problema no compete a los historiadores. En cambio, la tarea de éstos consiste en considerar la sabiduría griega como un producto original de la civilización griega. Zeller concluye señalando:

[2] S.R.K. Glanville (comp.), *El legado de Egipto* (traducción de J. M. Fernández), Madrid, Pegaso, 1944, XII+612 pp. (ilustraciones, mapas), pp. 52, 91-92, 437.

[3] *Cfr. ibid., passim.*

[4] James Henry Breasted, *The dawn of conscience*, Nueva York-Londres, Charles Scribner's Sons, 1934, XXVIII+431 pp., fots. IX-X.

[5] *Ibid.*; XV.

[6] *Ibid.*; XIII.

> El estudio del elemento oriental no nos concierne sino en cuanto tal elemento se conservó con su carácter propio junto al elemento griego. Para que pudiéramos derivar pura y simplemente la filosofía griega de las ideas orientales, haría falta que fuese cierto, como lo afirma Roeth, que la filosofía no salió de la civilización y de la vida intelectual de los pueblos griegos, sino que fue implantada en Grecia como algo exótico.[7]

Sin caer en este extremo, la investigación en nuestro tiempo ha echado por tierra estas ideas exageradas, observando en cambio las innegables deudas de los helenos hacia las civilizaciones que los precedieron, sobre todo con la del valle del Nilo. Lo que es más, nuestras instituciones sociales, económicas y políticas presentan, en sus rasgos generales, gran influencia de las de Egipto y Mesopotamia. Hasta el inicio de la revolución industrial y el descubrimiento de nuevas fuentes de energía, nuestro tipo de vida fue como el suyo.[8] Curiosamente, los griegos reconocían abiertamente esta influencia en su ciencia, en su arte y su arquitectura. El saber antiguo se aunó así con la libertad de pensamiento de este pueblo joven; libertad no restringida por el capricho divino.[9] Grecia aportaría un "desarrollo teórico y racional trascendente" a un saber positivo y humano, observador y lógico, pero técnico y "sin filosofía", a decir de A. Rey.[10]

Esta última afirmación parece poco creíble. En efecto, Egipto no sólo aportó al mundo el uso del papiro como material de escritura sino también el principio de la escritura fonética, que retomarían luego Ugarit y los fenicios para la creación de su alfabeto, base del abecedario griego.[11] Pero también la misma tradición griega recoge, si bien de manera vaga, el conocimiento que de la antigua sabiduría egipcia tuvieron Tales, Solón, Pitágoras, Demócrito y Platón.[12] Al menos la

[7] *Apud*, Abel Rey, *La juventud de la ciencia griega*, prólogo de Henri Berr, traducción de J. Almoina, México, UTEHA, 1961, XXII+391 pp. (La evolución de la humanidad, 162), p. 2.

[8] John Wilson, *La cultura egipcia* (trad. M. Torner), México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 483 pp., ilus. (Breviarios, 86), p. 438.

[9] *Ibid.*, pp. 443, 448.

[10] Abel Rey, *La ciencia oriental antes de los griegos* (trad. J. Almoina, México, UTEHA, 1959, XVI+369 pp. ("La evolución de la humanidad", 161), p. 243.

[11] Glanville, ed., *op. cit.*, pp. 96, 100, 103, 105, 109-110.

[12] *Ibid.*, p. 110.

escuela filosófica milesia, surgida *ca.* de los siglos VII y VI a.C., parece haberse formado bajo el influjo egipcio y asiático. Tales se nutrió de la geometría y la astronomía egipcias y conoció las ideas religiosas de los egipcios. Su idea del dualismo entre la materia y el espíritu es de origen egipcio, igual que la creencia de que un alma penetra por completo el mundo entero, lo que para los egipcios era la fuerza consciente y creadora del dios Ra y de otras divinidades, como se aprecia en textos como el de la creación por Atum de la Dinastía VI (s. XXIV a.C.) o en los textos de la "Teología de Menfis", aun anteriores, de alrededor del 2700 a.C.[13]

Anaximandro, sucesor de Tales, retoma por su parte ideas egipcias en torno al "caos primordial" de donde surgen los elementos formativos de la vida, igual que la noción de que cuando el hombre muere, su *ba* —su alma unida a su *ka*, la razón divina existente en todo individuo— regresa al propio *ka* del mundo, que no es otro que el dios supremo, siempre y cuando el *ba* se haya desprendido de la parte material que forma su cuerpo para unirse al elemento espiritual, el *ka*. A través de estos elementos de la antigua religión egipcia, los griegos, a decir de Pirenne, explican el mundo recogiendo el fruto de tres mil años de civilización que los habían precedido.[14] Jenófanes, creador del pensamiento monoteísta griego y Platón mismo, reciben esta influencia fundamental en la conformación de su pensamiento.[15]

De esta manera, el origen de una reflexión idealista, tan apreciada por los griegos, e incluso el origen del mismo pensamiento abstracto, se encuentra en Egipto. En efecto, en el documento que citamos antes, la piedra de Sabaka del Museo Británico (núm. 498), que contiene la "Teología de Menfis", se lee: Él [el dios] es el hacedor de todo trabajo, de toda obra

[13] *Cfr.* James Pritchard, *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1974, XXV+710 pp. (En adelante ANET.) La traducción de los textos egipcios se debe al egiptólogo John Wilson.

[14] Jacques Pirenne, *Historia del antiguo Egipto* (trad. de Juan Maluquer de Motes), 6 v., Barcelona, Océano, 1989, ilus., maps., plans., pp. VI, 1375-1380.

[15] *Véase ibid.*, VI, 1392-1394. *Cfr.* Albert T. Olmstead, *History of the Persian empire*, 4a. reimpr., Chicago, The University of Chicago Press-Phoenix Books, 1963, XXXII+568 pp., ilus., maps., plans., pp. 448, 450.

manual, la labor de las manos, el movimiento de los pies; el movimiento de todo miembro está de acuerdo a su deseo, es la expresión del pensamiento del corazón, lo que viene a ser a través de la lengua y lo que hace la totalidad de todo.[16]

A decir de J. Breasted —quien analizó a fondo este documento por vez primera— es claro que todo existe primero en la mente como pensamiento y que el corazón es el asiento. Luego, la realidad llega a ser real y objetiva a través de la expresión oral cuyo canal es la lengua. "Corazón" es, por metonimia, el término concreto para "mente" y "lengua"; es la forma concreta de "palabra" u "orden". Con ejemplos de este tipo, tomados del documento mencionado, Breasted demuestra que los egipcios desarrollaron formas de pensamiento abstracto que constituyen una verdadera concepción filosófica del mundo de los hombres y de las cosas, milenios antes de que los griegos se ocuparan de esos aspectos, por no hablar de las especulaciones egipcias sobre sus dioses, en lo cual preceden a los griegos también.[17]

Por otro lado, algo que asombra es el clima de intolerancia a lo que llamaríamos un discurrir filosófico y científico en la Grecia de Sócrates. El mismo filósofo condenó acremente a pensadores como Anaxágoras que pretendían explicar "los mecanismos de las divinidades".[18] Por lo demás, los estudios del cosmos estaban prohibidos legalmente como blasfemia y sujetos a castigos rigurosos. El mismo Anaxágoras —nativo de Clazomene, en Jonia— siendo residente en Atenas, fue juzgado por impiedad, al proponer teorías "revolucionarias" (para los atenienses de la época de Pericles) sobre las características del sol y de otros cuerpos celestes. Por su lado, Platón criticaba "el amor por la riqueza", un supuesto utilitarismo exagerado que reinaría, según él, entre los egipcios, y lo oponía al "amor por la sabiduría" característico de la cultura griega. Esta crítica nunca impidió que los griegos se aprovecharan todo lo

[16] James Henry Breasted, "The philosophy of a Memphite priest", en A. Erman y G. Steindorff (comps.), *Zeitschrift für ägyptische sprache und Altertumskunde*, Leipzig, XXXIX, 1901, p. 45.

[17] *Ibid.*, p. 54.

[18] Olmstead, *op. cit.*, pp. 446-447.

que pudieron de los conocimientos de las antiguas naciones orientales.[19]

Egipto antiguo, en efecto, aportó el conocimiento astronómico sobre el movimiento de diversos planetas y un calendario de 365 días y cuarto, el más científico de la antigüedad, que estuvo en uso entre los diversos pueblos del mundo a lo largo de los siglos. De hecho, el calendario juliano era tan sólo el viejo calendario egipcio —reintroducido por Julio César por consejo de Sosígenes, el sabio de Alejandría— que como se sabe estuvo en uso en Inglaterra hasta 1752.[20] También Egipto aportó métodos matemáticos entre los que destaca el de la "posición falsa", en uso hasta muy avanzada nuestra época, que fue sustituido por los métodos algebraicos. Con este método se resolvían problemas, contenidos en diversos papiros y utilizados por los matemáticos griegos, como el siguiente: "¿Qué número añadido a su séptima parte nos da 19?" Se añade al 7 la séptima parte y el resultado 8. Se divide entonces la cifra 19 entre 8 y el resultado se multiplica por 7, lo que arroja la cifra correcta de $16^{1/2\ 1/8}$ o $16^{5/8}$ como lo escribiríamos actualmente.[21] El papiro Rhind, de la Dinastía XII, aporta amplia información para observar los avances de las matemáticas y de la geometría en el Egipto antiguo.

El pensamiento general de Pitágoras y su teorema mismo parecen haberse originado en Egipto, o al menos en fuentes asiáticas. Plutarco reconocía que la mayor parte de los escritos de aquél procedían de los documentos egipcios, concretamente del llamado *Libro de los muertos* como la crítica moderna ha demostrado.[22] Nuestra relación continúa con la mención

[19] René Taton *et al.*, *La science antique et médiévale (des origines a 1450)*, París, PUF, 1957, VIII+627 pp., ilus., maps., plans. (Histoire générale des Sciences, 1), pp. 18-19. *Cfr.* Jim Hicks *et al.*, *Los persas*, pról. por P.R.S. Moorey, México, Time-Life, 1981, 160 pp., ilus., maps., plans. (Orígenes de la civilización), p. 144.

[20] Glanville, *op. cit.*, pp. 17, 26-27. *Cfr.* John Wilson, *La cultura egipcia* (trad. M. Torner), México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 483 pp., ilus. (Breviarios, 86), pp. 442-443.

[21] Glanville, *op. cit.*, p. 260. *Cfr.* ejemplos de problemas matemáticos en Battiscombe Gunn y T.Eric Peet, "Four geometrical problems from the Moscow Mathematical papyrus", *Journal of Egyyptian archaeology*, Londres, XV, 1929, pp. 168, 176, *passim*.

[22] *Cfr.* Pirenne, *op. cit.*, pp. VI, 1387-1391; Taton *et al.*, *op. cit.*, p. 202.

de los conocimientos egipcios en anatomía y fisiología, y su influencia sobre la medicina griega.[23] En cuanto a la alquimia, también el origen de ésta se haya en el Egipto antiguo.[24]

Algunos de los ejemplos más antiguos de la literatura griega, y que además se encontrarían en la base del desarrollo de ésta, adoptan temas egipcios. Tal es el caso de la *Odisea*, cuya forma literaria está prefigurada en la *Historia de Si-nuhe*, de inicios del segundo milenio a.C. (D. XII), según la opinión de V. Vikentiev.[25] Se ha señalado que la literatura egipcia y caldea pudieron ser las fuentes de la poesía homérica, como apunta V. Bérard;[26] y si se comparan los contenidos de la historia del "Viaje de retorno de Ulises" se verán notables parecidos con la historia del dios egipcio Osiris, según consigna el papiro Chester Beatty I (Imperio Nuevo, c. siglos XVI y XV a.C.).[27]

Algo similar puede decirse del arte y de la arquitectura egipcios, que se encuentran en la base del desarrollo de tales manifestaciones en Grecia. En efecto, ejemplo de ello lo encontramos en los vasos del siglo IX descubiertos en las tumbas de Dípilo, en el Ática, con claros diseños egipcios; en la avenida sagrada de Mileto, cuya concepción urbanística y escultórica es completamente egipcia, con sus donantes sentados y apoyados en las rodillas, al estilo de los faraones en los santuarios del Nilo; en la planta del templo clásico jonio, adoptado por toda Grecia y presente siglos antes en los templos egipcios como el de Sesostris, de la D. XII; en el uso de las columnas "protodóricas" de los templos del Imperio Nuevo como el de la reina Hatshepsut (1490-1468) o el de Buhen, copiado exactamente en el Artemisión de Efeso. Aspectos similares pueden encontrarse en la decoración y otros elementos sustantivos del arte arquitectónico y escultórico griego.[28] Después de todo,

[23] *Cfr.* Glanville, *op. cit.*, pp. 288, 292-293, 300-302 y Olmstead, *op. cit.*, p. 451.

[24] Robert J. Forbes, *Studies in ancient technology*, Leiden, E. J. Brill, 1964, ilus., maps., plans., pp. VI, 126.

[25] Vladimir Vikentiev, "Le retour d'Ulysse du point de vue egyptologique et folklorique. Parallèles anciens et moyenageux", *Bulletin de l'Institute d'Egypte*, Cairo, XXIX, 1948, pp. 184, 220-234.

[26] *Ibid.*, p. 188. Esta interpretación se critica ampliamente en la actualidad, dudándose de tal posibilidad (Jorge Silva, 1996, comunicación personal).

[27] Algunas de las similitudes son asombrosas. *Cfr. ibid.*, pp. 195-214.

[28] Pirenne, *op. cit.*, pp. VI, 1395-1400.

la vida griega de los siglos VII y VI a. C. "resulta inconcebible [...] si se la separa de las estrechas relaciones que la unían con Egipto".[29]

Egipto, por otra parte, le dio a griegos y romanos la herencia del papiro, un material relativamente barato y de enorme relevancia para permitir el desarrollo y la difusión de la literatura y de la ciencia clásica. Asimismo, la conservación fortuita, debido al clima seco del valle del Nilo, de importantes masas de documentos, es fundamental para el conocimiento de la organización e historia económica y social del Imperio romano,[30] a la vez que permitió fundar el derecho internacional a través del tratado de Kadesh, establecido ca. 1284 y 1272:

> [...] bajo la majestad del Rey del Alto y del Bajo Egipto: User-ma-Ra, hijo de Ra: Rameses Meri Amón (Rameses II), a quien se dio vida para siempre, amado de Amón -Ra... < y > Hattusil, el gran rey del país de Hatti (hitita) para establecer paz (ventajosa) (y) genuina fraternidad (digna de) un gran (reino) para siempre.[31]

Al inicio de estas páginas hacíamos referencia al profundo significado social de la historia egipcia o, mejor dicho, al ejemplo que representó el pueblo egipcio para las generaciones futuras. No en balde J. Breasted concebía al Egipto antiguo como la más antigua "arena social" de la historia de la humanidad.[32] Sin coincidir plenamente con la interpretación de Breasted en este campo y del propio J. Wilson, quien habla con admiración de la "democratización" de las costumbres y de la vida de ultratumba a partir del Reino Medio,[33] sí hemos

[29] *Ibid.*, pp. VI, 1395; *cfr.* Glanville, *op cit.*, pp. 184-188 y Wilson, *op. cit.*, pp. 440-442.

[30] Glanville, *ibid.*, pp. 380-382.

[31] El famoso tratado ha sido estudiado y traducido por diferentes egiptólogos. *Vid* la versión de J. Wilson en ANET, pp. 199-201. *Cfr.* el interesante estudio de Luis Malpica de Lamadrid, *La historia comienza en Egipto con un acto de derecho internacional. El tratado más antiguo del mundo de acuerdo con fuentes arqueológicas y epigráficas*, México, Grijalbo, 1981, 160 pp., ilus., plans. (Tratados y manuales Grijalbo), *passim*.

[33] H. y H. A. Frankfort *et al.*, *El pensamiento prefilosófico. I. Egipto y Mesopotamia* (trad. por E. de Gortari), México, FCE, 1980, 286 pp. (Breviarios, 97), p. 144.

podido observar[34] que las masas populares egipcias alcanzaron importantes logros sociales que constituyen quizás uno de los ejemplos más tempranos de estos fenómenos que se registran en la historia de la humanidad.

A finales del Reino Antiguo se produjo en Egipto una importante insurrección popular que contribuyó a la caída de aquél e inició la etapa de inquietud social del Primer Periodo Intermedio. Las causas que provocaron este acontecimiento parecen haber sido diversas. Entre ellas podemos mencionar el debilitamiento del poder real a lo largo del extenso reinado de Fiope o Pepi II (*ca.* fines del segundo milenio a.C.), lo cual permitió el desarrollo de tendencias separatistas entre los nobles provinciales que, como repercusión, acrecentaron su explotación del pueblo egipcio. Asimismo, cabe señalar que la fuerza productiva básica del país, su población, se encontraba agotada luego de siglos de trabajo para edificar las grandes obras arquitectónicas del Reino Antiguo y para mantener en pie la vida económica, fundamentalmente agrícola, del país. Las deficientes condiciones de trabajo y de vida de las masas populares fueron otro de los factores que pudieron haber contribuido a provocar el estallido. Por otra parte, es factible que un acontecimiento coyuntural pero cíclico en la historia egipcia como es el desarrollo de una hambruna, haya actuado como detonante final del proceso. Además, durante el Reino Antiguo egipcio no existía un ejército profesional y la población del país debía participar también en el servicio militar, lo cual pudo contribuir al descontento que se puso de manifiesto en la "revolución social" que comentamos.

El proceso de desarrollo de este hecho histórico se conoce a través de un importante documento, el papiro Leyden I 344

[34] *Cfr.* José Carlos Castañeda Reyes, "Sociedad antigua y respuesta popular. Movimientos sociales en Egipto faraónico, I. La Revolución social (Reinos Antiguo y Medio)", México, tesis para optar al grado de maestro en estudios de Asia y África, esp. Medio Oriente, El Colegio de México, 1988, 307 pp., y José Carlos Castañeda Reyes, "*Nefer sedem er entet neb*, Intento de clarificación del movimiento popular durante el Imperio Nuevo y el Postimperio en el Egipto antiguo", México, tesis para optar al título de licenciado en arqueología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1992, 447 pp.

recto, conocido comúnmente como las "Admoniciones de un sabio egipcio" o las "Profecías de Ipu-wer". El documento fue publicado inicialmente por Leemans en 1841-1842, si bien el estudio definitivo del mismo es de Alan Gardiner, que se publicó en 1909.[35]

Todo parece indicar que el movimiento provocó una anarquía total en el país y que se dirigió fundamentalmente contra los nobles: "Realmente, la tierra gira como una rueda de alfarero; el ladrón es poseedor de riquezas y [el rico ha llegado a ser(?)] un saqueador (2,8-2,9) [...] Realmente, los hijos de los príncipes son estrellados contra las paredes y los niños de cuello [o sea, de brazos] son arrojados a la tierra (4,3) [...]."[36]

Incluso parece que el rey mismo, un rey anónimo, que quizás fue Pepi II, al que se le reprocha su debilidad y su falta de previsión, no se libró de los ataques: "La Autoridad, el Conocimiento y la Verdad están contigo, [pero] tan sólo confusión es lo que tú estableciste a través de la tierra, también la gritería del tumulto[...]."[37]

La lucha fue tal, que alcanzó a gran parte del país y no solamente el Delta, como se ha supuesto: "Realmente, Elefantina y Tinis(?) [son el dominio de(?)] el Alto Egipto, pero no tributan debido a la lucha civil" (3,10).[38]

La lucha fue muy violenta y tal parece que pronto habría de lograr uno de sus posibles objetivos: el reparto de los granos para saciar el hambre del pueblo, terminando así con el

[35] Alan Gardiner, *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*, Leipzig, J. C. Heinrich'sche Buchhandlung, 1909, VII+116 pp., 19 láms., ilus., *passim*.

[36] Las citas que consignamos se hicieron con base en el estudio de Gardiner ya citado y nuestra propia traducción del documento. Los números entre paréntesis remiten a la subdivisión de Gardiner del texto.

[37] *Idem*.

[38] *Idem*. Sobre la ubicación de la lucha en el Delta tan sólo, *cfr.* Adolph Klasens, *A social revolution in ancient Egypt*, Warszawa, Centre d'Archeologie Méditerranéenne de la Academie Polonaise des Sciences, 1968, 13 pp. (Études et Travaux, 2), p. 8. Elena Cassin *et al., Los imperios del antiguo Oriente. Del paleolítico a la mitad del segundo milenio* (trad. por G. Dieterich y J. Sánchez), Madrid, Siglo XXI, 1972, X+342 pp., ilus., maps. (Historia Universal, 2), p. 257. Pirenne, *op. cit.*, pp. I, 327-328. Según estos últimos autores, la lucha surgió también en el Delta y luego se extendió a otras zonas.

control estatal: "El Bajo Egipto llora; el almacén del rey es propiedad común de todos, el palacio entero está sin sus rentas. A él pertenecen el trigo y la cebada, las aves y el pescado[...]" (10,3-10,6).[39]

Es casi imposible saber con seguridad si el movimiento tuvo dirigentes, o al menos individuos que se beneficiaran de él; sin embargo, se ha pensado en la existencia de un grupo o partido que habría dirigido la rebelión.[40] En diversos pasajes del texto, Ipu-wer condena a estos líderes, llamándolos "hombres que no tienen planes", que según el sabio, son irresponsables.[41]

De una u otra forma, al menos durante un lapso corto la situación social del país cambió radicalmente. De todos modos, podría pensarse que el gobierno que surgió del movimiento nunca pudo consolidarse ni afirmarse por los embates de la invasión externa y por la reacción de los nobles, que habrían pugnado por la supresión de medidas "anárquicas" para ellos, como el hecho de que las masas populares del país se convirtiesen en poseedoras de tierras y otros bienes: "Realmente, los pobres han llegado a ser propietarios de riqueza, y aquél que no podía hacer sandalias para sí es ahora poseedor de riquezas (2,4-2,5) [...] El servidor se ha convertido en propietario de sirvientes (6,8) [...] aquél que una vez mendigó los desperdicios para sí es ahora el poseedor de escudillas rebosantes" (7,10).[42]

Los sublevados repudiaron también las leyes anteriores, destruyendo las bases de la administración pública como los registros catastrales, instrumentos básicos del fisco, y violaron también los "secretos reales" (de la administración pública). Es interesante observar también la ideología de la insurrección, que parece haber enarbolado un grito popular de igualdad: "Cada pueblo dice : 'Suprimamos a los poderosos de entre nosotros...'" [43]

[39] *Ibid.*, nota 36.
[40] Klasens, *op. cit.*, p. 11.
[41] ANET, p. 442.
[42] *Ibid.*, nota 36.
[43] "Admoniciones", 2,7-2,8.

A pesar de sus éxitos iniciales, parece que el movimiento no se pudo consolidar pues fue eliminado por la reacción de los nobles, que habrían de abrir a su vez un periodo de enfrentamientos y de lucha por el poder a lo largo del Primer Periodo Intermedio, periodo que sólo el ascenso de los reyes del Reino Medio habría de cerrar (*ca.* 2160 o 2130).

Ante el fracaso de la insurrección popular, los logros concretos del movimiento seguramente fueron mínimos. Empero, en busca de apaciguar los ánimos de los sectores populares y de retomar parte de la ideología de éstos, los grupos dominantes de la sociedad egipcia antigua habrían de conceder a estos mismos sectores sociales ciertas prerrogativas.

De esta forma, en los documentos que se conocen de la época del Reino Medio parece presentarse una nueva visión que habría implicado la revalorización del trabajo humano y un mejoramiento coyuntural de la situación del campesinado, todo ello para apaciguar a las grandes masas de la población del país.[44] Documentos como el del "Campesino elocuente" (papiros Berlín 10499-"R", 3023-"B1" y 3025-"B2" y Museo Británico 10 274) han sido interpretados como la muestra de la nueva consideración y "trato justo" por parte de los sectores dominantes hacia la población del país. Empero, situaciones como ésta parecen mostrar, sobre todo, un manejo ideológico para el control social de los grupos populares. Este aspecto será muy claro en los periodos posteriores.[45]

Puede decirse que hubo pocos logros concretos del movimiento obtenidos a partir de la movilización del pueblo: la posibilidad de acceder a la vida eterna, privilegio reservado hasta entonces para el faraón y los miembros de los sectores superiores de la sociedad egipcia, y que a partir del Reino Medio parece extenderse a toda la población del país.[46] Por lo demás,

[44] Ciro Cardoso, "La révolution sociale de la Prémiére Période Intermédiaire, eut-elle lieu?", *Agyptus antiqua*, Buenos Aires, V, 1984, p. 14.

[45] *Cfr.* Castañeda, "*Nefer...*", *op. cit.*, caps. IV y V.

[46] Sobre la democratización de la vida funeraria, *cfr.* Alexandre Moret, "L'accession de la plèbe égyptienne aux droits religieux et politiques sous le Moyen Empire", en *Recueil d'études égiptologiques dédiées à la mémoire de Jean-Françoise Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier relative à l'alphabet des*

parece manifestarse un fuerte sentimiento antirrebelde, aparejado con el desarrollo de una serie de medidas tendientes a consolidar el control de los diversos sectores sociales del país. Por ejemplo, en un documento que se supone da cuenta de la situación social del Primer Periodo Intermedio, el papiro Leningrado 1 116A, conocido como la "Instrucción para el rey Meri-ka-Ra", se lee:

> Promueve a tus grandes hombres, para que ellos puedan cumplir tus leyes [...] Grande es un gran hombre cuando sus grandes hombres son grandes. Valiente es el rey que tiene cortesanos; augusto es aquél que es rico en sus nobles [...] [Si] tú [encuentras a un hombre quien] [...] cuyos seguidores son muchos en total [...] y él es grato para sus partidarios [...] y él es excitable, un hablador, remuévelo, mátalo, borra su nombre [destruye] su facción, proscribe la memoria de él y de sus partidarios que lo aman. El hombre contencioso alborota a los ciudadanos; él produce dos facciones entre la juventud. Si tú encuentras que los ciudadanos lo siguen [...] denúncialo en presencia de la corte y remuévelo. Él es también un traidor. Un charlatán es un agitador de una ciudad.[47]

Por otro lado, se exaltan virtudes como la paciencia, el silencio y la obediencia, el respeto a la propiedad y los bienes de otros, todo lo cual serán reglas de conducta que se inculcan constantemente.[48] En documentos también del Reino Medio, como los llamados *Textos de execración* (en fragmentos de cerámica del museo de Berlín), se insiste en la condena de la rebelión a base de exorcismos mágicos:

> [Maldito sea] Todo aquel que sea rebelde, que conspire, que luche, que hable de pelear o que mencione el rebelarse en toda esta tierra.

---

hièroglyphes phonétiques lue à l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres, París, H. Champion, 1922, pp. 331-360, *passim*.

[47] ANET, p. 415. Debemos decir que ya en el Reino Antiguo se hablaba de las virtudes de obediencia, silencio, etc., y también se escribía contra los posibles rebeldes, pero a nuestro juicio, sin tanta dureza como en los escritos del Primer Periodo Intermedio y Reino Medio. *Vid.* como ejemplo, "Instrucción del vizir Ptah-hotep", ANET, pp. 412-414.

[48] ANET, pp. 415-417. Sobre esta "Instrucción", *vid.* los comentarios de Jacques Pirenne, "Une nouvelle interprétation des 'Instructions du roi Kheti à son fils Merikara'", *Revue d'Egyptologie*, París, 1938, pp. 1-16.

> Todos los hombres, la gente toda, todo el pueblo, todos los varones, los eunucos, las mujeres y todos los magistrados que puedan rebelarse, conspirar, luchar, hablar de pelea o de rebelión en toda la tierra entera.[49]

De la misma forma, a lo largo del Reino Medio la represión física y violenta contra la disidencia se manifestó de manera común a través de castigos diversos, como los "campos de trabajo" para los rebelados, disidentes y remisos en el cumplimiento de sus obligaciones laborales,[50] o la "caza" de los fugitivos del trabajo,[51] mecanismos entre otros empleados para el control de la oposición y de la disidencia popular. De la misma forma, el cuerpo policial de los *s3 pr*, encargados de reprimir a los arrendatarios o a los servidores domésticos que intentaban escapar de sus cargas fiscales o no tenían un buen rendimiento en el trabajo, son muy nombrados en las inscripciones del Reino Medio y según J. Yoyotte, en esa época son agentes del fisco y forman un cuerpo de represión provisto de una organización de tipo militar.[52]

Como se ve, esta situación está lejos de los ideales de "justicia social" y "democratización" del país durante el Reino Medio que observan ciertos autores como J. Wilson[53] y el mismo J. Breasted,[54] y en cambio sí muestra los nuevos meca-

[49] ANET, pp. 328-329.

[50] Estos "campos de concentración" se conocen desde la Dinastía IV, como fuente de mano de obra para las obras del estado. Véase Alessandro Roccati, "Su un paso di Hardjedef", *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres, LXVIII, 1982 pp. 16-18. Pero en el Reino Medio vuelven a ser mencionados con más detalle y se habla de uno en Tebas, nombrado "Gran Prisión" en donde se recluye a los fugados de los trabajos forzados. Véase William Hayes (comp.),*A papyrus of the late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum <Papyrus Brooklyn 35.1446>*, Brooklyn, The Brooklyn Museum, 1955, 165 pp. +14 pl., ilus., *passim*.

[51] James Henry Breasted, *Ancient records of Egypt. Historical documents from the earliest times to the Persian conquest*, 5 vols., 3a. Chicago, University of Chicago Press, 1927, ilus., maps. (Ancient Records), I, pp. 217 (en adelante ARE. Texto de la dinastía XI).

[52] Jean Yoyotte, "Un corps de police de l'Egypte pharaonique", *Revue d'Egyptologie*, París, IX, 1952, pp. 144, 146, 148-149, 151. Para este autor, el bastón o garrote en Egipto fue uno de los "principales factores del orden económico y social".

[53] Sobre la idea de democratización, *cfr.* Moret, *op. cit., passim* y Wilson, *op. cit.*, pp. 160-189, principalmente.

[54] Breasted, *Dawn..., op. cit., passim*.

nismos de dominación social y el manejo de los antiguos ideales populares de la "revolución social" en beneficio de los sectores dominantes de la sociedad egipcia.

Por las limitaciones de espacio inherentes al presente ensayo no es posible que citemos aquí ejemplos sobre la problemática social y de respuesta popular que hemos analizado para otras etapas de la historia egipcia antigua. Baste señalar que las masas populares egipcias habrían de lograr en etapas posteriores diversas conquistas: la práctica posible de huelgas ante problemas laborales;[55] la asistencia médica de las cuadrillas de trabajadores del Estado; la posibilidad de queja contra los supervisores deshonestos; obtener mejoras "salariales" que les permitieran una vida más desahogada; ser propietarias de sus casas y estar exentos del pago de impuestos sobre tales posesiones; jornadas de trabajo establecidas bajo contrato, con 8 días de labor por dos de descanso en una semana de 10 días, entre otras prestaciones.[56] En general, el Estado observa para con ellos una consideración notable, como reflejan documentos como el decreto del faraón Horemheb de la Dinastía XVIII (1333-1305),[57] al igual que discursos en pro de los trabajadores del Estado y la preocupación de faraón por ellos, como se observa en la época de Rameses II (D. XIX, 1289-1224),[58] o las declaraciones de benevolencia y preocupación por el bienestar de la población más desposeída del país por parte de Rameses III (D. XX, 1184-1153) que consigna el papiro Harris.[59] El

[55] *Vid.* William F. Edgerton, "The strikes in Ramses III's twenty-ninth year", *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, X, 3, julio de 1951, pp. 137-145.

[56] *Cfr.* Pirenne, *op. cit.*, pp. IV, 925-932, 951.

[57] *Cfr.* entre otros traductores de este documento, a Jean-Marie Kruchten, *Le decret d'Horemheb.Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*, Bruselas, Faculté de Phiolosophie et Lettres. Université Libre de Bruxelles, 1981, X+252 pp., ilus., plans.

[58] La estela en donde aparece este importante discurso de Rameses II procede de Mansi-yet al-Sadr y ha sido estudiada por Madelleine della Monica, *La classe ouvriére sous les Pharaons. Étude du village de Deir el Medineh*, París, Adrien et Jean Maisonneuve, 1975, 199 pp., ilus., maps., plans. (Librairie d'Amérique et d'Orient), pp. 69-70, entre otros autores. Seguimos aquí la versión de este documento de Pirenne, *op. cit.*, pp. IV, 928-930 y Christopher Eyre, "Work and organization of work in the Old Kingdom", en Marvin Powell (ed.), *Labor in the ancient near east*, New Haven, AOS, 1987, XIV+287 pp. (Series, 68), p. 183.

[59] ARE, pp. IV, 204-205.

mismo uso de la forma sagrada de la pirámide, reservada para el faraón durante el Reino Antiguo, aparece comúnmente en las capillas de los trabajadores de Deir el Medina, constructores de las tumbas y monumentos reales de Tebas en el Valle de los Reyes y el Valle de las Reinas al oeste del Nilo.[60]

Como se ve, desde las etapas más antiguas de la historia, la movilización del pueblo logra arrancar las concesiones que éste requiere para lograr una vida mejor, al construir su propia historia.

La presencia y el legado de la cultura egipcia se revelan en los aspectos más diversos de las civilizaciones posteriores, incluyendo, desde luego, a la orgullosa civilización griega. El llamado "milagro griego" debe entenderse tomando en cuenta los notables aportes de la Hélade a la cultura mundial, y no como un mito historiográfico e ideológico creado por razones que no tienen nada que ver con el verdadero conocimiento científico y humanista del pasado.

No hablamos en estas páginas de la influencia egipcia sobre otras culturas, como la hebrea, cuyo máximo aporte a la civilización occidental, el monoteísmo religioso, también pudo haber sido de origen egipcio.[61] La literatura hebrea plasmada en la Biblia recibió un influjo claro de esta civilización.[62] Tampoco nos referimos aquí a obras representativas de periodos posteriores —como la leyenda de *Tristán e Isolda*—, que mues-

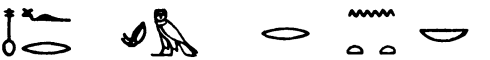
[60] Observaciones personales *in situ* y doctora Tohfa Handoussa, Faculty of Archaeology, Cairo University, comunicación personal, 1988. *Cfr.* al respecto, de Deir el Medina y Jaroslav Cerny, *A community of workmen at Thebes in the Ramesside period* (pref. por Serge Sauneron), Cairo, IFAO, 1973, V + 383 pp., ilus. (Bibliothèque d'étude, 50), y Jac.J. Janssen, *Commodity prices from the Ramessid period. An economic study of the village of necropolis workmen at Thebes*, Leiden, E. J. Brill, 1975, XXIV + 601 pp.

[61] La bibliografía al respecto es muy amplia. *Cfr.* Pirenne, *op. cit.*, pp. V, 1372-1374; Ralph Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, 3a. reimpr., 2 v., trad. F. Delpiane y R. Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, ilus., maps., plans. (Sección de obras de historia), pp. I, 259-260.

[62] Glanville, *op. cit.*, pp. 112, 114, 118, sobre la famosa comparación entre la "Instrucción de Amen-em-Opet" (papiro Museo Británico 10474 y Tableta de Turín, de los siglos VII a VI a.C.) y el *Libro de los Proverbios*. La "Instrucción" puede verse en ANET, pp. 421-425.

tran similitudes con documentos egipcios.[63] Sería interesante retomar posteriormente estas posibilidades de investigación.

El Egipto antiguo, pues, con toda su grandeza, sigue presente de un modo u otro dentro de nuestra propia civilización "occidental", cuyas bases, adoptadas por otros pueblos que los siguieron, las encontramos en el antiguo Valle del Nilo[64] y en otros territorios de Asia y de África antiguas. Tal vez la misma búsqueda secular, de igualdad y de justicia social fue por vez primera formulada en Kemet, como los egipcios llamaban a su país. Porque el viejo precepto del Reino Antiguo —recuperado con renovados bríos durante el Reino Medio, pero matizado por el hábil manejo ideológico de los sectores dominantes— que decía:



Lo que literalmente significa "Bueno es obedecer más que todo", o sea, "Obedecer es mejor que todo", fue olvidado cuando el pueblo egipcio faraónico dijo "¡Basta!"... y se echó a andar, al exclamar: "¡Suprimamos a los poderosos de entre nosotros!" Y se lanzó a la creación de su propia historia.

[63] *Cfr.* Vikentiev, *op. cit.*, p. 235.

[64] *Vid.* Frankfort *et al.*, *op. cit.*, pp. 162-163. *Cfr.* Jean Yoyotte, "El pensamiento prefilosófico en Egipto", en Brice Parain *et al.*, *El pensamiento prefilosófico y oriental* (trad. M. Benítez *et al.*), Madrid, Siglo XXI, 1978, 391 pp. (Historia de la filosofía, 1), pp. 26-28.

[65] E. A. Wallis Budge, *Egyptian language*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1966, IX+246 pp., ilus., p. 127.

LITERATURA

LAS RELACIONES LITERARIAS HISPANO-ÁRABES CONTEMPORÁNEAS

Planteamiento del Tema

PEDRO MARTÍNEZ MONTAVEZ
Universidad Autónoma de Madrid

1. *Necesidad de unas mínimas exigencias de planteamiento*

CREO QUE DEL ENUNCIADO mismo de esta conferencia cabe deducir muy claramente, desde un principio, que va a discurrir por cauces de reflexión, fundamentalmente, y que está animada de una intención metodológica. Desde luego, mi propósito es mantenerme muy alejado de tanta elucubración fantasmagórica y pueril sobre el tema, repleta de tópicos y manipulaciones insustanciales, carente del menor contraste y sentido crítico válido, como habitualmente tenemos estoicamente que soportar los que nos dedicamos a estos menesteres. Y trataré de evitar, asimismo, el que tengo por principal defecto de la mayor parte del arabismo español que ha abordado hechos de interpretación literaria: su estricto, contumaz y ya fosilizado positivismo historicista, bastante escaso del andamiaje teórico pertinente y de la oportuna inquietud intelectual, dócilmente plegado a una interpretación aplicada y utilitaria (es decir, fundamentalmente a-literaria) del hecho literario, rígidamente supeditado a su ámbito universitario de realización y a su placer erudito. De ello, que es por otra parte característica común a todos los arabismos occidentales, y que quizá desde hace pocos años comienza tímidamente a remediarse, bien que ha su-

frido la literatura árabe en sus aspectos principales: los críticos y estéticos, aunque le haya servido también de provecho en los puramente documentales. En realidad, la denuncia que Roland Barthes efectuaba el año 1963, en su famoso y polémico artículo acerca de "las dos críticas", sigue aún siendo perfectamente aplicable a casi la totalidad de la obra de este arabismo literario. En primer lugar, limita voluntariamente sus investigaciones a las "circunstancias" de la obra, incluso cuando se trata de circunstancias interiores. En segundo, sigue guiándose por lo que Barthes llama el principio de analogía, obsesionado como está en su labor por la búsqueda de las "fuentes": se trata siempre de relacionar la obra estudiada con *otra cosa,* con *algo distinto* de la literatura. En cualquier caso, partir de estos postulados supone tener una idea muy parcial de la literatura. Y por ello, en no pocas ocasiones lo que se alcanza a realizar son acabados ejemplos de eso que, con insuperable acierto, Pedro Salinas definió de crítica "hidráulica", naturalmente, atendiendo a esa apremiante preocupación por "las fuentes" que evidencia.

Creo también, cada vez más firmemente, que nuestras modestas aproximaciones interpretativas a la literatura experimentan una ineludible exigencia de inicial clarificación metodológica, necesitan plantearse rigurosamente los "¿qués?" y los "¿porqués?" básicos de los hechos literarios, y reducir el número de tanta aportación estrictamente acumulativa como nos acosa. Evidentemente, fantasmagoría y positivismo no resultan los elementos más adecuados para facilitar que este cambio se produzca, y de ahí el que desde hace tiempo se esté avisando sobre el peligro de su imperturbable mantenimiento. Es algo más que una episódica cuestión de escuelas, tendencias o posturas; es una cuestión de reivindicación de la propiedad y la dignidad de la interpretación literaria, sin personalismos ni petulancias intolerables. No menos evidentemente, acometer tal labor no resulta desde luego cómodo, ni espectacular, ni lúcido, y entre otras cosas exige tanto una rigurosa disposición especulativa como

una justa comprensión de la realidad y un decidido espíritu de diálogo y controversia. Pero estoy absolutamente convencido de que no nos queda otro camino si, de verdad, pretendemos efectuar aportaciones que de alguna manera signifiquen algo dentro del panorama general de inquietudes y objetivos que ahora anima a la interpretación literaria. Lo contrario será mantenernos en el rincón exoticista y marginal, ignorado, sólo episódica o anecdóticamente iluminado y atendido, que habitualmente venimos ocupando. Plantearnos estas cuestiones de base no servirá sólo para promover métodos y cauces interpretativos, para abrir trochas en el frondoso bosque, para instalar sólidos asentamientos, sino que servirá también para que tratemos parcialmente de responder a la gran pregunta: ¿qué es la literatura? —y en nuestro caso concreto, ¿qué es la literatura árabe?— y no sólo de informar sobre algunas de sus circunstancias peregrinas, pintorescas o diferenciales. Servirá también para que nos proporcionemos auténticos principios de comprensión del hecho literario, y no sólo de su periferia. Ahora, el arabista preocupado por la literatura se encuentra casi siempre ubicado en una desasosegada situación sometida a bruscas y dramáticas alternativas cambiantes: el objeto de comprensión se le aproxima unas veces, casi lo tiene y lo palpa, lo conoce y lo sitúa, se le distancia en otras ocasiones terrible, dolorosamente; ahora se le ilumina y va mostrando nítidamente sus perfiles, ahora se le oscurece por completo. Si de verdad está volcado en su quehacer, entra en una tensión agotadora, tormentosa: de duda, de alternancia, de vacilación, de espera/desesperanza estremecedora. Sobre su labor parecen constantemente gravitar aquellos espléndidos versos del malagueño Emilio Prados:

> Te voy siguiendo paso a paso
> ¿Acaso no lo ves?
> Me voy perdiendo paso a paso.

Y aunque en todo ello hay mucho de presencia del insuperable elemento de misterio, de irreductibilidad última a

la interpretación total, que la manifestación literaria comporta naturalmente, y en ella siempre ha de mantenerse, también no poco, sin embargo, puede comenzar a entenderse precisamente como resultado consecuente de esa ausencia de reflexión metodológica, de plataforma teórica, que apreciamos y denunciamos.

2. *Diferenciación de dos hechos: el medieval y el contemporáneo*

Al abordar la cuestión de las posibles relaciones literarias hispano-árabes, en época contemporánea, conviene establecer las diferencias pertinentes que brinda objetivamente —es decir, por el propio objeto de estudio— respecto a otro, parcialmente similar, y que quizá a muchos pudiera servir como único término de posible referencia o comparación: aludo con ello, naturalmente, a las indudables relaciones literarias hispano-árabes establecidas a todo lo largo de la época medieval, aunque fuera con las naturales alternativas y diferencias. No hacerlo así llevaría a cometer desde el principio el grave error de efectuar un planteamiento absolutamente falso y desplazado, y provocaría, por consiguiente, interpretaciones y deducciones sumamente distorsionadas.

Hay un hecho esencial que los distingue y singulariza en cada caso, y que en buena medida, también, opone a ambos fenómenos, produciéndose además tal diferenciación esencial tanto en el espacio como en el tiempo: durante la época medieval se trata de una relación directa, en líneas generales, y de muy larga duración. Aunque tanto en uno como en otro aspecto habría que hacer, sin duda, alguna que otra matización más oportuna, es lo cierto sin embargo que, como característica común y general, la afirmación que antecede puede totalmente suscribirse, especialmente hablando en términos comparativos, como son los que ahora nos interesan. En época contemporánea, sin embargo, tal relación directa no se produce, y si se da, lo hace de una manera muy escasa y en última instancia ejemplificada en

hechos y nombres de muy poca relevancia. Y de otro lado, el marco temporal se acorta extraordinariamente, y no sólo eso, sino que aún está en plena vigencia. El fenómeno antiguo se presenta, a pesar de todo, como hecho de convivencia y de localización preferente en un espacio tanto concreto como de reducidas dimensiones: la Hispania islámica, al-Andalus, a lo más con su prolongación cultural norteafricana. El fenómeno moderno es casi exclusivamente un fenómeno, por el contrario, de des-vivencia (en muchas ocasiones, sencillamente de total ignorancia o desconocimiento) y de manifestación sumamente dispersa y variopinta. Dadas las condiciones en que el tema antiguo se planteaba, resulta en parte justificable que, frecuentemente, los investigadores dedicados a estas indagaciones hayan estado por mucho tiempo obsesionados más por hechos "de influencias" que "de relaciones". Así, su entusiasmo genetista y filológico, buceador incansable en pos del origen, de la fuente (casi como una nueva piedra filosofal) de los elementos de la cadena de transmisión, encontraba campo más que abonado para solazarse. Aún hoy, algún que otro colega continúa con sus viejas armas de cazador decimonónico persiguiendo incansablemente, y casi también como hurón intelectual, esta clase de volátiles más bien insípidos, pero eso sí, de brillante y espectacular plumaje. Pero para el fenómeno moderno conviene utilizar más la red de la sensibilidad y la meditación que el zurrón o mosquetón de la memoria. En conclusión, pues, nos encontramos ante dos hechos diferenciados, con su contexto propio de realización en cada caso, y resulta totalmente improcedente establecer relaciones absurdas o promover comparatismos desplazados.

3. *Un único fenómeno, no cuajado, de relación directa*

Acabo de afirmar que, en época contemporánea, no se producen prácticamente fenómenos de relación directa entre las literaturas española y árabe, y que si en algún caso se dan, resultan muy escasos y ejemplificados en hechos y

nombres de muy poca relevancia, de mínima entidad y repercusión, casi nulas, en el marco de esas literaturas. Pienso que no necesito extenderme en la aclaración de que, al expresarme así, me estoy moviendo dentro de un ámbito de generalización, y atendiendo a la importancia que siempre reviste una característica absolutamente definitoria y relevante. Esto no significa, sin embargo, que el ejemplo contrario no tratara de apuntar en algún momento, buscara concretarse (aunque a la postre no llegara a conseguirlo, a mi modo de ver) y en última instancia, esté todavía necesitado del análisis y estudio pertinentes, en profundidad estimativa, renunciando a la repetición mostrenca de frases hechas y afirmaciones huecas, por estar muy insuficientemente contrastadas todavía.

Estoy aludiendo, naturalmente, a la época de protectorado español en la zona norte marroquí. En principio, aquello sí que pudo constituirse en coyuntura apropiada para que esa relación literaria directa se produjera y diera los frutos adecuados, y sin embargo no fue de esta manera. Al estudioso le interesa sólo, de momento, señalarlo así, y no entrar en inútiles ponderaciones de ningún signo; quizá, sí adelantar también algún modesto atisbo de explicación parcial del hecho, que en principio pudiera parecer un tanto sorprendente. Por otra parte, dejando sentada aquella afirmación, tampoco pretendemos desmerecer la labor honesta y entusiasta de algunas personas que, evidentemente, intentaron crear un clima de positiva relación literaria, aunque ésta no llegara plenamente a realizarse y los puentes, repito, resultaran a la postre frágiles y quebradizos: el recuerdo de las revistas *Almotamid* y *Ketama,* por ejemplo, resulta en este sentido principal, y el grupo de escritores que las alentaron no merece sino nuestro mayor respeto.

Realmente, el marco político-social no era el más adecuado para que se produjera una óptima situación de relación literaria destacada y valiosa. A pesar de posibles apariencias engañosas que abonarían la opinión contraria, el colonialismo no ha favorecido mucho al desarrollo de pro-

ductos de esta especie, y en especial si se ha tratado —como fue el caso español en Marruecos— de un colonialismo inconsistente y relativamente breve. Insisto en que me estoy moviendo en un ámbito de reflexión de intención absolutamente pragmática, atendiendo al producto literario, y que por ello omito cualquier connotación pertinente, de raigambre político-social, que pudiera también establecerse: por ejemplo, en qué medida los sistemas educativos que se adoptaron pudieron favorecer o no la promoción de relaciones como las que ahora nos interesan. Y aunque las experiencias colonialistas española y francesa, en Marruecos, no resulten en ningún aspecto comparables, cabe también precisar que en el terreno que nos ocupa, sin embargo, no parecen muy diferenciadas. En un reciente libro sobre la "poesía nacionalista marroquí durante la época del Protectorado" *(al-Siᶜr al-waṭanī al-magribī fi-ᶜahd al-himāya.* 1912-1956), Ibrāhīm al-Sūlāmī lo comprueba así: "Un fenómeno que queremos señalar es que las culturas extranjeras, y la literatura extranjera en especial, no influyeron claramente en la literatura árabe moderna de Marruecos, pues la mayor parte de los que produjeron literatura sabían poco de lenguas extranjeras".

En el caso concreto hispano-marroquí, además, me parece importante hacer al menos dos observaciones de base, que sirven para aclarar parcialmente algunas de las facetas del problema. Sin duda, el desarrollo de la literatura marroquí era aún muy escaso, casi insignificante, dentro del panorama general de la literatura árabe moderna. De otra parte, la producción literaria que mayormente iba a dar a conocer la potencia colonizadora no resultaba tampoco la que ella misma poseía de mayor calidad y reconocimiento internacional. Me estoy refiriendo, naturalmente, a la literatura española contemporánea en especial. Dentro de un marco político de realización exterior, se atiende especialmente a presentar una literatura "oficial", y nadie puede tacharnos de partidistas o falaces si afirmamos, que, en el caso concreto de nuestra literatura contemporánea, los ejem-

plos "no oficiales", y asimismo los "oficialmente menos favorecidos", suelen significar y valer bastante más que los otros. Y hasta esto mismo se comprueba en las pequeñas muestras de preferencias que los propios indígenas podían señalar.

En conclusión, cabe repetir que la literatura contemporánea española fue parcialmente conocida por bastantes de los jóvenes escritores marroquíes de la zona norte, y parece que ciertas influencias de tal procedencia es posible observar también en su obra: sería el caso, por ejemplo, de Aḥmad al-Baqqālī o Muḥammad al-Ṣabbāg, seguramente el más representativo a este respecto. Y digo "parece" porque, en este tema, nos seguimos moviendo principalmente a base de declaraciones personales del propio autor o de afirmaciones rutinariamente repetidas que no cuentan todavía, insisto, con el refrendo del estudio pormenorizado de comprobación. En este sentido, el librito que recientemente ha dedicado a la literatura de Ṣabbāg, ᶜAbd al-ᶜAlī al-Wadgīrī: *Qirā'āt fī-adab al-Ṣabbāg* ("Lecturas en la obra literaria de S.") resulta un ejemplo de lo más adecuado: el autor no hace más que volver a referirse a influencias generales de la poesía española —junto a las influencias, también ya declaradas, de la poesía sirio-libanesa del *Mahŷar*— sin añadir nada nuevo ni proporcionar ejemplos fehacientes y concretos, excepto la mención no menos generalizadora de Vicente Aleixandre. Y en última instancia, habría que indicar asimismo que estas posibles influencias se observan en la obra juvenil de Ṣabbāg (algunos de cuyos títulos, recordemos, aparecieron en versión castellana antes que en árabe) y parece desaparecer en la posterior, que el crítico tiene por obra de mayor madurez de estilo y personalidad.

Reitero, pues, que se trata fundamentalmente de un intento que no llegó a cuajar en realizaciones concretas e importantes, decididamente destacables no ya en el marco general de la literatura árabe contemporánea, sino tampoco en el local de la literatura marroquí. Notables deficiencias de planteamiento de la labor de transmisión de nuestra pro-

pia cultura debieron de contribuir para que esto se produjera así, y sería absurdo silenciarlo. De hecho, nuestra literatura en general, y en especial la contemporánea, fue menos dada a conocer en Marruecos de lo que merecía. La encuesta que Fernando de Agreda ha dedicado a la literatura marroquí actual —aunque se trate de un documento fragmentario— sirve para acreditarlo todavía así. En conjunto, todo contribuyó para que se tratara fundamentalmente, como he adelantado, de una posibilidad sin maduración, y que sigue denunciando un hecho tan lamentable como cierto: la relación, siempre mucho menor de lo que debiera ser, que habitualmente han venido sosteniendo las literaturas española y marroquí, la árabe que nos cae más inmediata, no se olvide.

4. *El "caso" García Lorca*

Sin duda alguna, el universal poeta granadino es el nombre español que mayor repercusión ha obtenido en la literatura árabe de nuestra época, y el que puede ejemplificar de manera apropiada la mayor parte de la posible problemática subyacente en la cuestión que nos preocupa: las relaciones literarias hispano-árabes contemporáneas.

Lorca y lo árabe es cuestión a analizar y discutir muy fina y desapasionadamente, y que cae en buena parte dentro del campo de la literatura comparada, aunque bueno será también precisar que tan sólo es así en parte; y asimismo teniendo en cuenta que, desde hace ya tiempo, la crítica comparatista transita por vías muy diferentes a las que acostumbró en tiempos anteriores, bastante más estrechas en criterios y ambiciones. A lo largo de unas breves y penetrantes páginas de sus *Nuevas direcciones de la crítica literaria,* en las que explícitamente hace suyos opiniones y juicios de J. M. Carré, Guillermo de Torre precisa y resume este hecho, señalando que, al ser lo propio de este comparativismo examinar obras y autores no aisladamente, sino en función de sus correspondencias y analogías con otras leja-

nas en el tiempo y en el espacio, estudiando influencias, parecidos y transmisiones, "no considera tanto las obras en su valor original, sino que se aplica especialmente a las transformaciones que cada nación y cada autor hacen sufrir a sus débitos". Sin embargo, aun reconociendo y valorando lo anterior, parece interesarle propulsar más otro aspecto: que también quepa interpretar así, orgánicamente, la historia de la literatura, exponiendo los fascinantes paralelismos que pueden producirse en el desarrollo de los géneros literarios y de las personalidades lejanas.

A mi modo de ver, pues, y teniendo en cuenta los mínimos precedentes sentados, los tres puntos fundamentales que habría que discutir y analizar a fondo, a fin de ir desentrañando la veracidad y alcance de la posible relación establecida entre Lorca y lo árabe, serían éstos: *a)* el "arabismo" de la obra de Federico; *b)* la imagen que se forja del poeta en la literatura árabe actual, y que en buena medida casi le introduce ocasionalmente en la categoría de mito, o al menos de símbolo; *c)* paralelismos fundamentados que cabría establecer entre su personalidad, su obra, y la función que cumplen en el ámbito de la literatura española contemporánea, y ejemplos pertinentes de la árabe. Cada uno de estos puntos, evidentemente, requiere tratamiento minucioso y especial, amplia y rigurosamente desarrollado, aunque los tres se integren en el tema total y común. No menos evidentemente, en la presente ocasión yo no puedo hacer otra cosa que señalarlos, como programáticamente, añadiendo algunas reflexiones y sugerencias pertinentes, que quizá también en parte, inicialmente, aclaren y sitúen algo la cuestión.

Permítaseme sin embargo que al segundo de ellos no haga mayor referencia. En principio, lo tengo ya modestamente tratado en un trabajo publicado, que versa sobre esa presencia de Federico en la literatura árabe contemporánea, y que al menos sirve para demostrar cumplidamente —creo— el profundo y entrañable impacto que la extraordinaria personalidad del genial poeta granadino ha ejercido en mu-

chos poetas árabes de hoy, y precisamente en algunos de los más significativos y destacados. A este estudio, pues, remito en principio a la persona interesada en el tema, aunque no sin advertir que, preparado y redactado hace aproximadamente diez años, exige una continuación oportuna en la que precisamente ahora estoy ocupado. Yo sospecho que al fin podrá comprobarse que, aun cuando quepa señalar diferencias de cierta entidad y significado respecto a esos ejemplos anteriores, los poetas árabes de los últimos años han seguido cantando a Lorca, y haciéndose eco sensible y emocionado de su personalidad, de su naturaleza de arcángel sacrificado. En realidad, continúan aún sintiéndolo mayoritariamente en la línea en que, por ejemplo, Luis Cernuda lo cantó en su elegía "A un poeta muerto":

Así como en la roca nunca vemos
la clara flor abrirse,
entre un pueblo hosco y duro
no brilla hermosamente
el fresco y alto ornato de la vida.
Por eso te mataron, porque eras
verdor en nuestra tierra árida
y azul en nuestro oscuro aire.

Pasemos por tanto al primero de los tres puntos antes programados: el del posible "arabismo" de la obra lorquiana. Quien tenga cierta frecuentación y conocimiento de lo que los comentaristas y críticos árabes actuales han escrito y siguen escribiendo sobre García Lorca, sabe perfectamente que no es raro encontrar en sus escritos la afirmación tajante e incontrastada —en ocasiones avalada tan sólo con leves matizaciones— del "indudable arabismo" de la obra de Federico. Por poner tan sólo el ejemplo más reciente y documentado al menos en la interesada y vasta lectura de la producción del poeta, me remito al trabajo del Prof. Maḥmūd Ṣubḥ acerca de "los temas árabes en Lorca", aparecido en la revista siria *al-Maʿrifa,* ns. 191-192, enero/feb. 1978. A todo lo largo de este extenso trabajo, el autor se guía casi exclusivamente por criterios estadísticos para

llegar a la conclusión que le interesa y cree así demostrable y demostrada: ese indudable arabismo de la obra lorquiana. En definitiva, será la presencia, repetición o abundancia proporcional de temas de esta índole, o de la simple terminología hispánica de raíz arábiga, la que para él lo demuestre y asegure.

Yo considero que análisis fragmentarios de esta índole pueden brindar, indudablemente, sugerentes atisbos de indagación, y poseen un evidente interés complementario: pero me parece sumamente arriesgado adoptarlos como factor principal, o casi único, de teoría crítica literaria. De hecho, la creación literaria, y mucho más aún en su parcela puramente poética, es el resultado de todo un proceso enormemente sutil, alambicado, polifacético y complejo como pocos, y para cuya crítica ponderada y consecuente hemos de imponernos múltiples cautelas. Si hay algo diamantino e irisado, sustancialmente dotado de innumerables reflejos, de fúlgidos destellos deslumbrantes y cegadores, eso es la poesía, y más aún en el caso de un "poeta luminoso", como lo es nuestro Federico. En lo que a ellos respecta, no parece aconsejable dejar sentadas afirmaciones excesivamente rotundas y tajantes, y menos aún cuando se ha transitado exclusivamente por vías de indagación parciales, fragmentarias. En tales casos, la afirmación categórica gana en impacto retorizante lo que pierde en profundidad y validez metodológica. Y creo sinceramente que la aparente pregunta —en realidad, firme convicción personal— con que el profesor Ṣubḥ cierra su trabajo: "Así pues, ¿exagerábamos acaso al afirmar que Lorca es un poeta árabe que escribía en español?" se presta mucho más a la fuerte polémica que al convencido asentimiento. Fijémonos bien: no se trata de marcar posibles "influencias" o "relaciones". Por el contrario, es algo mucho más drástico y tajante: de definir una "esencia" formalmente disfrazada. Vuelvo a insistir en ello: sinceramente, esto exige tener en cuenta muchísimos más elementos componentes, muchísimas más circunstancias y realidades conformadoras de la obra poética. En definitiva:

asumir la dificilísima, casi insuperable tarea, de interpretar esa obra en su totalidad. Y quizá no huelgue advertir que, en lo que va dicho, no me anima la menor intención localista o nacionalista en la valoración de Lorca, ni tampoco anti-árabe. Siempre puede haber gentes que interpreten torcida o malintencionadamente las cosas, o que, sencillamente, no entiendan. Y olviden también que, fundamentalmente, los grandes poetas son patrimonio, ante todo, universal.

Planteadas así las cosas, me gustaría llamar brevemente la atención sobre la postura más prudente y analítica que, en torno al tema sugerido, mantiene la crítica española, que busca y bucea además en un material testimonial bastante más amplio y variado. De hecho, el planteamiento más o menos centrado o incidental del tema podemos encontrarlo ya en comentarios ocasionales o sólidos trabajos críticos sobre la obra del poeta, contemporáneos a él o posteriores. Como sabemos, la bibliografía sobre García Lorca es inabordable e inagotable. Pero muy recientemente ha tenido el gran acierto de volver a plantearlo Mario Hernández, profesor y poeta altamente especializado en la obra lorquiana, en tres breves estudios monográficos al menos: "La muchacha dorada por la luna", ap. *Trece de nieve,* dic. 1976, pp. 211-220; "Huellas árabes en el Diván del Tamarit", ap. *Ínsula,* núm. 370, set. 1977, pp. 3 y ss.; "Adivinación de lo oriental en García Lorca", texto que conozco en su redacción inédita, por amabilidad del propio autor, y que no sé si habrá visto ya la luz en la revista *Guadalimar,* para la que estaba destinado.

Evidentemente, las aportaciones de Mario Hernández son un valioso ejemplo de crítica poética precisamente: por un lado, valiente tentativa documentada de "situación" y "encaje" del texto original, desde múltiples perspectivas; por otro, entrada en el estudio de los recursos y mecanismos propios de la máquina poética, en parte desmontándolos y en parte aproximándolos. Y sin embargo, después de su lectura sacamos la conclusión de que el problema sigue planteado en términos que, en buena medida, tenemos por

ya conocidos o habituales y que ha de seguir haciéndose con esa intención fundamental de sugerencia, de atisbo, de silueteo, que le corresponde, que se presenta como firmemente respetuosa del "misterio final de la poesía" —como decíamos— y que acierta a cifrarse estupendamente en esa palabra: adivinación, que recoge uno de los títulos. Para Lorca hay que seguir empleando preferentemente todavía, y bastante difusa y vagamente también, conceptos en buena medida aún asimismo vagos y difusos, polisémicos, cambiantes, subjetivados en grado sumo, casi proteicos y aún indefinibles, y precisamente por ello tremendamente cargados de poesía y de "oscura verdad luminosa"; hay que seguir hablando de "tradición arábigo andaluza" por un lado, y de "tradición oriental" por el otro. En este último ámbito, recordemos que María Zambrano ha hecho algún apunte sugerente sobre el empleo del "azul" en Lorca, recordando el azul como "primer despertar del hombre en el sufismo iraniano", y remitiendo a Henri Corbin.

Aquel que de verdad ama la poesía, como únicamente se puede amar: con tanta carga de fervor como de respeto, con tanta pasión de ofrenda personal como de esperanza y desvelo inextinguibles, sabe muy bien que el problema suscitado es serio, enorme, apasionante, trascendente. Definir el "arabismo" de Lorca supone definir también, armónica y conjuntamente, diferenciadamente, lo que son los dos fenómenos con él naturalmente implicados: lo que son "lo andaluz" y "lo oriental", las indudables zonas de concomitancia y coincidencia, de distinción también, que estos posibles fenómenos genéricos entre sí tienen. Y hacerlo ya en términos básicamente literarios, sin las interferencias desvirtuadoras de nacionalismos o localismos trasnochados. Y no digo yo que tamaña empresa sea imposible; sí, que prácticamente me lo parece, o que sólo puede ser el resultado de esfuerzos gigantescos, casi absolutamente sobre-humanos. Por muy diversas razones: casi absolutamente sobre-humanos.

Con razón ha podido afirmar José Ángel Valente que "Lorca es un poeta especialmente mal leído". Con razón, al

tratarse de un poeta absolutamente genial, permite las más dispares y encontradas interpretaciones: Cernuda, por ejemplo, puede decir que "no es un poeta español ... sino hombre de otro espíritu, de otro temperamento, casi diría de otra raza, cuyos antecedentes definitivos no podemos hallarlos aquí, en la tradición española", y Dámaso Alonso, por el contrario, tenerlo por uno de los ejemplos más egregios de esa tradición española, junto a Lope de Vega. No ha de extrañarnos ni confundirnos. Son los privilegios de un poeta singular, genial, que lo único que no admite es ser mezquina o esquemáticamente interpretado, que con "el panel de oro de sus labios", nos seguirá arrastrando y desafiando, consolándonos, interminablemente.

Creo además que el problema suscitado con García Lorca no es único, dentro del posible marco de interés de las relaciones literarias contemporáneas hispano-árabes, aunque sí resulte, con mucho, el más significativo e importante. Salvando las naturales distancias, cabría recordar que básicamente coincide con el planteado en referencia a uno de los "apóstoles del modernismo": Francisco Villaespesa. En el fondo, la comprobación de una carencia: la definición suficiente de "lo andaluz", como decía, tema desafiante y apasionante como pocos, lastimosamente supercargado de palabrería hueca y farragosa, de divagación vana e inconsistente, casi huérfano de auténtica meditación y aproximación tanto sensitiva como científica. En el fondo, es esa indefinición del "fenómeno andaluz", y de lo específicamente "andalusí" que en él haya, lo que en todo esto, irremediablemente, se comprueba una y otra vez, lo que subyace y lo mantiene. Y es esa imagen cambiante y tornasolada, consecuentemente manipulable por ser intrínsecamente rica y polifacética, de lo andaluz, lo que permite interpretaciones de lo más diverso y apoyaturas críticas parciales sumamente variadas. Por poner otro ejemplo recientísimo que cae también dentro de nuestro campo de preocupaciones: el breve trabajo de presentación al lector árabe de nuestro último Premio Nobel, Vicente Aleixandre, que el profesor egipcio al-Ṭāhir Makki

publica en el vol. III, 12, agosto 1978, pp. 68-73, de la revista iraquí *Āfāq ᶜarabiyya*.

5. *La vía de los posibles paralelismos*

Estoy persuadido de que, como conclusión básica, cabe sentar esta afirmación: la escasez y mínima relevancia de las relaciones directas literarias hispano-árabes contemporáneas y de sus posibles inter-influencias. Algún ejemplo pertinente ya ha ido apareciendo a lo largo de esta charla, y algunos más podrían añadirse, aunque en el fondo vendrían a apoyar la afirmación hecha. Así, por ejemplo, las posibles fuentes españolas —concretamente, Unamuno y Jacinto Grau— que el profesor Samsó cree encontrar en algún título de Tawfiq al-Ḥakīm, y asimismo las nebulosas filiaciones que la crítica árabe ha pretendido denunciar entre la que pudiéramos denominar "literatura de borriquitos" del mismo autor egipcio respecto de Juan Ramón Jiménez. En cualquier caso, se trataría preferentemente de casos más bien episódicos u ocasionales, y concretados en general a base de un elemento lingüístico de relación intermediario o puente.

Por el contrario, sí creo que pueda hablarse, fundamentadamente, de paralelismos y afinidades entre ambas literaturas generales, y posiblemente en grado tal que, en algunos casos concretos, podrían tenerse como auténticamente sorprendentes. Se trata así de insistir en la línea de interpretación literaria que Guillermo de Torre propugnaba y apetecía, y que sustancialmente coincide con la defendida también, por ejemplo, por René Wellek, y que no son sino maneras coherentes y lúcidas de superar el corto comparatismo a ultranza predominante en épocas anteriores, planteando una teoría más general, orgánica y humana del fenómeno literario, aunque también esto, pomposa y engañadoramente, corra el riesgo de convertirse en la pretenciosa formulación de una "literatura universal" exagerada.

A mi modo de ver, las posibilidades que así se abren son bastante más amplias, ricas y sugerentes, puesto que

proporcionan una dimensión mayor al hecho literario y lo contemplan desde más variadas perspectivas. Aunque bueno será tener previstas desde un principio posibles fórmulas reductoras de la mera divagación fantasmagórica, tan frecuente en la manifestación crítica literaria, y que también aquí pueden producirse.

Efectivamente, esta nueva manera de entender la cuestión contribuye para terminar con una importante deficiencia: la de dejar prácticamente reducida la labor interpretativa a una simple señalización monográfica de nombres o de tópicos, al par que le exige, sencillamente, una mayor cantidad y cualidad de elementos, datos y conocimientos; aunque quizá corra también el riesgo de caer, por el contrario, en un enciclopedismo hueco y sin sentido. Indudablemente, la propia creación literaria queda asimismo dotada de una dinámica especial, de la que antes prácticamente carecía, y, lo que es aún más importante, se problematiza y socializa extraordinariamente. Es decir: la obra literaria no se mira como producto desgajado y singular, desvinculado casi por entero de todo el contexto en el que se sitúa, merecedora tan sólo de una aproximación interpretativa estetizante, sino que precisamente recibe su interpretación más plena y puntual en función de ese contexto. En resumen: al no estar sólo abusivamente interesados en la singularidad de nombres y de títulos, sino en la dinámica global de tendencias literarias, de situaciones sociales, de cuestiones humanas, cabe también hablar de paralelismos y afinidades de desarrollo, de reacciones y respuestas similares, de coincidencias parciales de solución, de analogías y univalencias. Para mí, mediante la aplicación de tales métodos y criterios, la propia literatura gana indudablemente tanto en profundidad como en superficie, tanto en extensión como en intensidad; y también, se hace más humana y entrañable.

Soy consciente, sin embargo, de que abordo ahora la parte más espinosa y ardua de mi exposición, también la más problemática y susceptible de resultar, a la postre, más polémica y menos convincente. Todo ello resultaría absoluta-

mente congruente, pues no oculto que las pocas ideas y sugerencias que ahora voy a plantear son aún, más bien, resultado de un esfuerzo combinado inductivo/deductivo que sólida aportación positivista corroborante. En este terreno, yo me muevo también aún, fundamentalmente, en un ámbito de iniciales pesquisas e indagaciones, aunque estén desde luego avaladas por un esfuerzo mantenido de muy variadas lecturas, y creo que de profunda reflexión sobre los propios textos. Pero esta nueva perspectiva desde la que enfoco el tema que me ocupa puede aportar tanto hallazgos de cierta entidad, importancia y novedad, como arrastrarme a decir las más soberanas simplezas, sencillamente, a "descubrir Mediterráneos". Y por último, el inevitable sentido de cautela y la aplicación del prurito de desconfianza y vanidad que siempre anima al investigador, contribuyen también para que brinde unos reducidos ejemplos en apunte, simplemente, de momento. He aquí los que selecciono.

En alguna ocasión he aludido al carácter claramente "unamuniano" que para mí presenta la personalidad y la obra de ᶜAbbās Maḥmūd al-ᶜAqqād. En ellos había algo más que la deliberada intención de acercar directa y gráficamente, al lector español, la figura gigantesca de este escritor egipcio, facilitándole además su ubicación; había una sospecha, fundada en la lectura de ambas producciones y el análisis de los contextos socio-culturales respectivos. Sé que esta alusión no ha caído en saco roto, y que la comparten algunos jóvenes investigadores árabes: en concreto, y si no son inexactos mis informes, el argelino Kamal Berraghda abordará en su tesis doctoral los paralelismos existentes entre ambos escritores, centrados en su pensamiento político y doctrinal principalmente, y el egipcio Abdel-Latif Abdel-Halim, en la faceta estética y crítica.

En efecto, tanto para Unamuno como para al-ᶜAqqād la obra literaria es ante todo el resultado de una vivencia, tanto apasionada como contenida, y sin ella sería prácticamente inexplicable. Ambos sorprenden, apabullan, encrespan al lector tanto por su poderoso empeño racional como

por el arrebato incontenible de irracionalismo que con frecuencia les sacude. Son una simplificación típica de radicales y fecundas contradicciones. En sus obras de ficción, los dos siguen un camino similar de pudorosa semi-confesión personal, y progresivamente van siendo asediados por un proceso creciente de identificación con sus héroes, de asunción de su problematicidad vital, inter-transferible. Ambos son espléndido testimonio de increíble enciclopedismo, en sorda pugna siempre con su propia personalidad creadora, monolítica, imponente. Tanto para su semblanza física como literaria valdría la misma representación simbólica: el águila magnífica.

Pasemos a un segundo posible botón de muestra, que puede parecer aún más imprevisible y sorprendente. Sin embargo, animo a emprender la lectura del epistolario amistoso/amoroso de Yubrān Jalīl Yubrān a Mayy Ziyāda, recopilado recientemente por Salma al-Kuzbarī y Suhayl Bašrūʿī con el título de *Llama Azul,* y traducido hace muy poco al español por la profesora Carmen Ruiz. Y animo a hacerlo, contrastándolo con el no menos delicado y hondo epistolario *"De Antonio Machado a su grande y secreto amor"*, dado a conocer hace ya años por Concha Espina. Es evidente que la situación parcialmente coincidente en lo esencial, en la propia médula del hecho que encanta y que se canta: el intento serenamente desesperado de acercar y entrañar una pasión amorosa, más que lejana finalmente imposible, posibilita la concreción de similitudes de forma y contenido, por encima de las innegables diferencias existentes entre los propios personajes y los contextos precisos en que se mueven. Pero hay algo más: la indudable semejanza en la misma manera de mirar a la amada y dirigirse a ella, oscilante entre la reverencia y la pasión, entre el deslumbramiento divino y el contenido deseo corporal; mezclando hermosa y sobrecogedoramente tanto sentimientos paternales y filiales como poderosos impulsos eróticos, aunque siempre tímidos y embridados, de hombre amante en busca de correspondencia directa e inmediata. No niego que se trata, en el fondo, de

una misma, impecable y traslúcida, traspasada manera de amor, perennemente reflejada en la literatura; pero estoy también persuadido de que los posibles paralelismos detectables entre estos dos concretos ejemplos, analizados a fondo, superarían con creces esa simple e innegable semejanza de base. Y curiosamente, los paralelismos podrían ampliarse aún también a la propia manera de presentación de los textos que sus respectivas recopiladoras efectúan.

Y volvamos brevemente a Lorca, como cierre. Hagamos simplemente dos referencias fundamentales. Recordemos que según José Manuel Rozas, "Lorca era consciente de esa dinámica armonía, de ese duelo inhumano y apetecido por todo gran creador. En su poema 'Este es el prólogo' había visto 'La vida y la muerte/la síntesis del mundo/que en espacios profundos/se miran y se abren'. Y por lo mismo, el creador sintetiza en armonía dinámica todos los contrarios". Y añadamos los no menos reveladores y significativos juicios de José Ángel Valente: "La poesía de Lorca arrastra muy primitivos fondos religiosos que tienden a la configuración mítica, tan característicos de su obra. Esos fondos primarios parecen hundir muy oscuras raíces en las que se han llamado religiones del origen, fundamentalmente orientadas a la creación y a la generación". Resulta pasmoso comprobar que los puntos claves y fundamentales en cada una de estas dos interpretaciones: la síntesis armónica y dinámica de los contrarios, y el enraizamiento en las religiones del origen, pueden aplicarse puntualmente, y sin variar en lo más mínimo su intención y su valor, para la interpretación de la poesía del, para mí, mayor poeta árabe contemporáneo: el iraquí Badr Sākir al-Sayyāb. Y aquí me permitiría abrir un nuevo horizonte de sugerencia, flechado ahora hacia otra excepcional figura de la actual literatura latino-americana: el mexicano Octavio Paz. Culquiera que aborde asimismo la lectura de algún libro crítico sobre la obra poética de este autor, y pienso en especial en *Las estaciones poéticas de Octavio Paz,* de Rachel Phillips, y *Octavio Paz, Poesía y poética,* de Monique J. Lemaitre, se quedará

no menos asombrado al comprobar también en qué medida son válidas asimismo, para el poeta español, para el poeta iraquí, gran parte de las conclusiones que, para cada una de estas autoras, siguiendo caminos de interpretación diferenciados, merece el mexicano. Tomemos tan sólo, como ejemplo, estas frases del libro de Lemaitre: "Hemos también tratado de comprobar cómo Paz, en su afán por reconciliar los contrarios y probar que la verdad no es diáfana, transparente y unidimensional, sino paradójica, ha participado en las aventuras intelectuales y artísticas más significativas de este siglo: el marxismo, el surrealismo y la filosofía de Heidegger".

Quien esté dotado de una mínima información y preocupación sobre la poesía, y en concreto sobre la poesía de nuestro tiempo, sabe muy bien que es inmensa la cantidad de preguntas, de inquietudes, que en toda esta problemática subyace, tiemblan como la tierra, aletean como pájaros heridos. Pero sabe no menos bien que, desde hace tiempo, la poesía ha de sentirse e interpretarse también como fenómeno humano y universal y encierra las más hondas resonancias antropológicas. Sabe, por ejemplo, que Mesopotamia, México, Andalucía, no son simples denominaciones sobre un papel, vacías de contenido, sino germinales, viejísimas y siempre vivas realidades culturales, interminables fuentes inspiradoras.

EN CUALQUIER PARCELA de la investigación de que se trate, cada vez estoy más lejos del desarrollo de una labor meramente acumulativa y yuxtapuesta que aporte tan sólo un saber de índole cuantitativa, producto de datos heterogéneos o dispersos, las más de las ocasiones decididamente inconexos; es decir, justamente todo lo contrario a un auténtico "saber". Más aún, cuando se trata de una labor que no discute, que no revisa a fondo y transforma rigurosamente sus propios postulados, sus métodos y criterios de trabajo, una labor no dotada de la suficiente infraestructura de planteamiento teórico y reflexivo. En el estudio de la literatura esto es también absolutamente necesario.

En la presente ocasión me he propuesto primordialmente someter a seria revisión uno de esos criterios metodológicos, que yo tengo por francamente superado: la adopción del nexo directo, o de la cadena de nexos, como factor único y excluyente en el abordaje de temas de literatura comparada, mejor aún, de relaciones literarias. Es decir, lo que podríamos denominar la "relación por contagio". Y abogo más bien, como ha debido quedar claro a lo largo de estas páginas, por una relación de correspondencias, analogías, paralelismos o convergencias. Aplicado al marco de las literaturas árabe y española —genéricamente consideradas— pienso que es criterio susceptible de alcanzar amplio y fecundo desarrollo y de proporcionar excelentes resultados.

Concluyamos, de momento, estas reflexiones. Y traigamos al recuerdo aquellos espléndidos y profundos versos de Hafez (lo sufí, como cualquier misticismo, siempre fuente de auténtica sabiduría) que dicen:

> Porque no hay ruiseñor que no sepa
> que en el capullo duerme la rosa.

Armonía de adivinación y realidad, de insinuación y madurez. He ahí la esencia de una de las más hermosas y constantes aventuras humanas: la creación artística. En este caso, la literatura.

DANTE Y EL ISLAM. ENFOQUES A PARTIR DEL TEXTO DE LA *COMMEDIA*

FERNANDO CISNEROS
El Colegio de México

Desde la publicación de *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919) por Miguel Asín Palacios, a lo largo del siglo XX la relación de Dante con el islam se ha enfocado en la influencia que éste último haya podido ejercer sobre el gran poema dantesco. Se trata de un tema que elevó desde un principio la controversia y produjo lo mismo la adhesión que el rechazo apasionados, pues parecía hecho para sucitar conflictos tanto con el etnocentrismo cultural como con los nacionalismos, especialmente italiano, español o árabe.

Al respecto, es necesario recordar que la búsqueda de las fuentes de la *Commedia* parece sólo en raras ocasiones evidente: por ejemplo, se sabe de la predilección en que tenía Dante a la *Eneida*, cuya influencia es notable desde la elección misma del guía del inframundo —Virgilio—. Sin embargo, aun en el caso de otros autores clásicos las referencias en el poema no son demasiado obvias, lo cual respecto al islam será particularmente cierto. De tal manera, las explicaciones propuestas por los detractores de la tesis musulmana, elaborada a partir de los relatos del *mi'râj*, o ascensión del Profeta, las cuales sugieren fuentes alternativas, también deben apoyarse, al igual que ésta, en símbolos o alusiones por lo general aislados, o indagar las semejanzas en cuanto al plan, haciéndose igualmente necesario un esfuerzo de reconstrucción del esquema. Así, la afirmación en *Inferno* II-32: "*Io non Enea, io non Paolo sono*" además de renovar su mayor referencia clásica, alude al llamado *Apo-*

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 24/01/2000 y aceptado para su publicación el 04/05/2000. Una versión previa ha aparecido en las V Jornadas Italianas Italo Calvino, UNAM, agosto de 1999.

calipsis de Pablo (*Visio Sancti Pauli*), apócrifo que se remonta a un original grecoegipcio del siglo III, el cual fue popular a lo largo de gran parte de la Edad Media.

Lo anterior revela en Dante diferentes formas de apreciar sus fuentes, por lo que revisar los principales pasajes de la *Commedia* en que se alude al islam —la cual es la primera intención de este escrito—, representa una tarea capaz de contribuir a la definición de nuevos planteamientos. Empero, ello hace necesario ubicarlo dentro de las concepciones de su época, el siglo del triunfo de la escolástica, dentro del cual se encuadra la *Commedia*, como una *summa*,[1] un compendio razonado de nociones teológicas, filosóficas y morales, lo que en el caso de un poema, y en particular una de las obras más ricas que ha producido el espíritu humano, incluye a la vez símbolos e imágenes e implica referencias iconográficas.

Herejía y asesinos

En cuanto al concepto que se forma la Europa cristiana medieval acerca del islam, en primer lugar no es el de una religión diferente —tal como lo es para la generalidad de los cristianos contemporáneos seguidores de cualquier tendencia— sino el de una herejía del cristianismo, sobre el mismo giro, por ejemplo, que el arrianismo. Tal idea había sido elaborada en la cristiandad oriental, donde su posible introductor fue Máximo el Confesor (muerto en 662 —treinta años después que el Profeta—) y es retomada por San Juan Damasceno (m. *ca.* 749), padre de la iglesia ortodoxa, el cual consideraba a Mahoma precursor del Anticristo —lo que no constituía para él algún impedimento en aceptar ser ministro de los califas omeyas, es decir, convertirse en pieza del poder islámico—. Dicha concepción se mantuvo por varios siglos, prácticamente sin cambio alguno, pues se encuentra en la *Panoplia dogmática* del monje Euthymio Zygabeno (s. XII), el que pretendía hacer una anto-

[1] La semblanza del poema dantesco con la *Summa theologica* aquiniana como un hecho aceptado la menciona, entre otros, Georges Minois, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 211.

logía enciclopédica que contuviera todas las herejías y los argumentos para rebatirlas, y agregaba el islam después de los bogomiles. En Occidente, el abad cluniacense Pedro el Venerable (m. 1156), interesado en los "sarracenos", afirmaba ya que "la herejía de Mahoma, la hez de las herejías, excede todas aquellas sublevadas por el espíritu diabólico desde la muerte de Cristo", más aun Alain de Lille —erudito posterior, pues muere en 1202—, considera a los musulmanes entre los "paganos".[2]

Aparentemente, la preeminencia del cristianismo oriental durante la Edad Media respecto a la controversia islámica llevó a Occidente a asimilar la misma concepción, incluso en los detalles argumentales, aunque un posterior desarrollo dentro de una literatura influida por la apologética tenderá a introducir nuevos elementos, especialmente en lo que se refiere al contexto, a medida en que va haciéndose popular a partir de las cruzadas, para conformar una leyenda viciosa, contraria a los relatos de las vidas de los santos: el más antiguo se debe a Embricón de Maguncia, quien escribe en el s. XI una *Vita Mahumeti*,[3] y Gautier de Compiègne compone los *Otia de Machomete*, un siglo más tarde, alrededor de 1140. Un poema en lengua vernácula —francés del norte—, el *Roman de Mahon*, aparece por fin en el siglo XIII, hacia 1258, lejos del mundo mediterráneo, el punto de contacto con la cultura del islam, lo cual podría no ser tan sorprendente, si se toman en cuenta los nutridos contingentes que la región entre Flandes y Champaña habían proporcionado a las cruzadas. Resultaría difícil en verdad determinar si Dante conoció específicamente alguna de las referencias eruditas o las leyendas mencionadas, incluso a pesar del renombre y la importancia de, por ejemplo, Pedro el

[2] J. Pelikan, *La tradition crétienne 600-1700: II, L'Esprit du chistianisme oriental; III, Croissance de la théologie médievale*, París, PUF, 1994, pp. 248 y 255, respectivamente.

[3] La *Vita Mahumeti* fue por muchos atribuida a Hildeberto de Tours (1055-1133). Sin embargo, Embricón (1010?-1077) parece ser el introductor del género, siendo su obra anterior incluso al pequeño relato biográfico de "Mathomus" que Guibert de Nogent (m. 1124 o 1130?) incluye en su *Gesta Dei per Francos*, donde se manifiestan ya el esquema y la actitud que privarán en los relatos de vida. Sin embargo, el cronista de la Primera Cruzada reconoce no haber podido consultar fuentes escritas a ese respecto (Richard W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard U. P., 1962, pp. 30-31).

Venerable. Con todo, en ellas se representan los rasgos sobresalientes de la caracterización de la figura de Mahoma y el islam de su época: la creencia de que el Profeta del islam había nacido en un medio cristianizado del todo —lo llegaron a describir como un obispo apóstata, el cual había abjurado, decidiendo propalar una herejía—. Desde el punto de vista cristiano, quizás la mayor "aberración" consistía en el "retorno de la vieja ley" —es decir, era señalado como judaizante—, a lo que se venía a agregar otra creencia, de importancia grave para la mentalidad medieval: dentro de esa ley herética, supuestamente se practicaban la poligamia y la poliandria,[4] resultando estas últimas ideas exageradas, si no totalmente erróneas.

Por su parte, Dante en una primera instancia parece ajustarse a la imagen hostil al islam que predominaba en su medio; de tal manera resulta notable, en *Inferno* VIII-67 y ss.:

> ...Omai, figliuolo,
> s'apressa la città c'ha nome Dite
> coi gravi cittadin, col grande stuolo
> ...già le sue meschite
> là entro certe ne la valle cerno
> vermiglie come se di fuoco uscite fossero.[5]

La ciudad infernal tiene entonces mezquitas de color bermejo por causa del fuego eterno, semejantes a los castillos de fuego de algunos relatos del *mi'râj*. Por desgracia, Dante no describe los rituales que ahí se celebran, con lo que solamente queda la referencia reveladora de una condena *a priori*. Así, a pesar de que la mezquita sea un lugar de reunión comunitaria, y además monoteísta —en un culto por lo tanto emparentado con el cristianismo—, la actitud de negativa rotunda llevaría a denominar con ese nombre todo lugar de adoración extraño o

[4] Alexandre Du Pont, *Le roman de Mahomet*, edición, traducción y notas de Yvan G. Lepage, Peeters, Lovaina, 1996, Ktêmata n. 14, pp. 140-141: "haciendo lícito que un hombre despose diez mujeres, y una mujer a diez hombres". La idea del retorno al judaísmo se basaba tanto en elementos teológico-filosóficos —afirmación de la unidad de Dios y el rechazo al dogma de la trinidad—, como rituales, o bien, basados en la costumbre —la circuncisión, el sacrificio de animales—.

[5] Las citas han sido cotejadas con: *La Commedìa: nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*. A cura di Antonio Lanza, De Rubeis, Anzio, 1995.

diferente de una iglesia. Una postura de rechazo semejante aparece más adelante, en la forma en que denomina el círculo infernal más bajo: la Giudecca.

Con todo, no se trata de la única citación adversa: la más importante es la del mismo Profeta en *Inferno*. Sin duda, el profetismo de Mahoma es negado, y ya el cristianismo oriental lo había caracterizado como falso y herético. Sin embargo, Georges Minois hace resaltar el hecho de que no aparezca en el círculo que contiene a los heresiarcas, sino en el de los sembradores de discordia.[6] El primero, destinado a los herejes, se encuentra a la entrada de la ciudad de Dite;[7] empero, Dante descenderá aún por varios parajes más, hasta que por fin aparezca en las profundidades de Malebolge (XXVIII-23):

> ...com'io vid'un, cosí non si pertugia,
> fesso dal mento infin là've si trulla.
> Tra le gambe pendevar le minugia;
> la curata pareva e'l tristo sacco
> che merda fa di quel che si trangugia
> [...] (31) vedi come storpiato è Mäometto!
> Dinanzi a me se'n va piangendo Alí,
> rotto nel volto dal mento al ciuffetto.

A semejanza de los relatos populares del *mi'râj*, hay un castigo para los creadores de división: *tutti li altri che tu vedi qui, seminator di scandalo o di scisma fuor vivi...* (*ibid.*, 34-36). Siendo Mahoma para los cristianos el autor del máximo cisma —de acuerdo con la concepción medieval— muestra, acorde con las leyes del *contrapasso*, la mayor hendidura; cortado en canal, despanzurrado, deja salir los contenidos del vientre.[8]

[6] Minois, p. 219. Es necesario hacer notar, sin embargo, que varios personajes asimilables a la categoría de los heresiarcas se encuentran distribuidos en diferentes círculos, como aquellos mencionados *infra*, n. 51.

[7] No es mencionado el nombre de ningún verdadero heresiarca en lo que resta del canto. Los comentadores introducen en esta categoría a los condenados subsiguientes, como los epicúreos, pues Federico II (m. 1250) aparecerá al final del canto X, junto con un cardenal gibelino, y Anastasio II (Papa entre 496 y 498), sólo hasta *Inferno* XI-8.

[8] Mahoma ocuparía en alguna forma el lugar central en la simbología del tracto digestivo dentro del Infierno dantesco, la cual se iniciaría en Reginaldo degli Scrovegni, epítome de la avaricia, con la lengua de fuera (XVII:74), y concluye con el archide-

Retruécano horrendo, la escena resulta escandalizante para los musulmanes, mientras que Asín Palacios, sacerdote católico, la reprueba.

En la descripción dantesca resulta notable la presencia —junto al Profeta—, de 'Alî, su yerno, origen de la corriente musulmana shií, nacida del partido que lo consideraba el sucesor legítimo, con derecho al poder mundano posterior a Mahoma. Sobre los hechos, y en contra del parecer de sus seguidores, hacia la época de la Primera Cruzada, era el califa de la dinastía 'abbásida, instalado en Bagdad, aquel que gozaba de la anuencia del *establishment* religioso musulmán sunní, aunque poseía un temible rival en el califato fatimida instaurado en El Cairo. Su representante, basándose en una genealogía que lo hacía descendiente de 'Alî y de Fâtima, la hija del Profeta —filiación puesta en duda por los sunníes—, constituía una especie de "anticalifa" shií que sustentaba idénticas aspiraciones a la soberanía universal, y con el fin de obtenerla alentaba la subversión en los estados que reconocían al califato de la *sunna*. Entre 1094 y 1095 —fenómeno contemporáneo a la proclamación de la cruzada en el Concilio de Clermont—, la enorme maquinaria de propaganda fatimida sufre una ruptura en torno a la personalidad del *imâm* de su tiempo, al cual el mundo tenía deber de pleitesía, lo que provocaría un cisma según el mecanismo que consagra un esquema recurrente en las sucesiones de las ramas descendientes de 'Alî: Ahmad asciende al trono, adoptando el nombre de al-Musta'lî, pero no puede evitar que ciertos disidentes, partidarios de su hermano Nizâr, establezcan una organización gobernada desde la fortaleza de Alamût, en las montañas de Elburz, en el Irán actual, con importantes ramificaciones en Siria. Es en este país donde los ocupantes cruzados llegan a establecer contactos con los nizaríes, los cuales comenzarán a ser conocidos en Europa bajo el término despectivo de "tomadores de cáñamo" —*ḥashshâshîn*, vocablo de-

monio, en la eternidad de engullir y excretar a los tres mayores condenados (Carlo Fumagalli, "Poesia addominale di Malebolge", en *Annali dell'Istituto di studi danteschi*, vol. I, Milán, Vita e Pensiero, 1967, pp. 359-372). Anterior a ellos aparece un personaje dudoso al que algún comentarista acusa de propagar falsos presagios —como alusión al profetismo— apodado Ciacco (VI-52 y ss.), nombre que puede significar cerdo —*chancho*—, y ejemplifica la gula.

rivado de hierba, *ḥaṯîṯ*— con el que habían sido apodados por la población —predominantemente sunní— de esas regiones. Varios autores europeos hicieron eco de tal denominación, creando historias que tienen mucho de fantasía —y de hecho pertenecen al género de *mirabilia*—, sobre la devoción de los asesinos a su líder o "Gran Maestre", el "Viejo de la Montaña",[9] haciéndola depender del consumo de una droga —hecho que históricamente nunca se ha comprobado, si bien pasó a formar parte del imaginario occidental al respecto—. Estos relatos culminan en el de Marco Polo, contemporáneo de Dante, quien intercala entre otras narraciones en apariencia confiables, un episodio en donde equipara la semblanza del jardín de las delicias del jefe de la secta con la concepción musulmana del paraíso.[10] El pasaje tiene rasgos de sobra de *mirabilia*, y al igual que el episodio milagroso en Bagdad, identificada con Babel —Baldacco, Baudac, Baudás—, está profundamente influido por el estilo de las leyendas medievales de los santos. De tal manera, incluye pasajes que no podrían ser tomados en serio como información histórica, e incluso podrían llevar a poner en duda la ruta por Iraq del viajero hacia China.[11]

Siguiendo ese tipo de descripciones, la palabra "asesino" se incorporó al vocabulario de las lenguas del occidente de

[9] Los autores citados por Bernard Lewis (*Les assassins. Terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, París, Berger-Levrault, 1982, cap. I, p. 35 y ss), son un tal Gerhard —o Burhard— enviado de Federico II, Guillermo, arzobispo de Tiro, Arnold de Lübeck, Jacques de Vitry, obispo de Acre, el monje Yves le Breton, y Guillermo de Rubruk, todos anteriores a Dante y Marco Polo. La leyenda de los asesinos se mantuvo durante los siglos XIV y XV, continuada por los relatos de Odorico de Pordenone (m. 1331) y Felix Fabri (m. 1484). Se ha encontrado además una obra apócrifa en árabe que la retoma, por lo que Farhad Daftary (*The Assassins Legends*, Londres, Tauris, 1977, pp. 117-122) adelanta la hipótesis —en verdad aventurada—, de que las poblaciones árabes continuarían el mito elaborado por los europeos.

[10] La imagen del paraíso de los musulmanes es, para los apologistas cristianos, la de un lugar de perdición, e incluso llegan a atribuir el uso de drogas al mismo Mahoma, lo cual encontramos en Bartolomé de Edesa, de acuerdo con quien: "consiguió una hierba que excita al desorden inmoderado e indomable, de modo que no se saciaba jamás de concupicencia y desvergüenzas" en Adel-Théodore Khoury, *Polémique Byzantine contre l'Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1972, p. 93.

[11] *Il milione*, Milán, Rizzoli, 1970, pp. 23-25, y pp. 24-25, sobre el milagro (pp. 31-33 y 36-38, respectivamente en la edición de Porrúa, 1982, Colección Sepan cuántos n. 371). Donde el *Veglio de la Montagna*, es llamado "Aloodyn", "Aladino", nombre que no llevó ninguno de los grandes maestres de Alamût, pero puede sin embargo ser la corrupción parcial del nombre de Râshid al-Dîn Sinân, el gobernante de los

Europa a partir de las cruzadas. Empero, el proceso de aceptación fue largo, y al comienzo la palabra estaba ligada a dos esferas de significación distintas: la de entrega absoluta y aquella de matador a sueldo. Bernard Lewis afirma que la primera ascepción predominaba cuando menos en las "cortes de amor", como en aquel poema donde el trovador asegura a su dama ser "su asesino",[12] pero el mismo autor también describe el temor que esos sectarios habían comenzado a inspirar: tanto Federico Barbarroja, durante el asedio de Milán en 1158, como en Chinón más tarde (1195) Ricardo I de Inglaterra "Corazón de León", atraparon a "auténticos Asesinos" —es decir, en ambos casos, supuestos enviados por el Gran Maestre de la secta— pero al servicio respectivamente de los intereses de los sitiados y de Felipe Augusto de Francia, lo que podría haber dado a la palabra un sentido similar a "magnicida" o asesino exclusivamente político. Tal empleo del término y el recelo que provocan parecen nutrirse en especial de la muerte de Conrado de Montferrat, rey de Jerusalem, en 1192, que varios cronistas atribuyen a los nizaríes.[13]

De acuerdo con L. Olschki, Dante habría escrito en un soneto de su juventud el término *asesino*, dándole el mismo significado que le prestaban los trovadores.[14] Sin embargo, se lee en el fragmento de *Inferno* XIX-49 y 50, aparentemente el único lugar en que aparece en la *Commedia*:

---

castillos sirios durante la segunda mitad del siglo XII; es decir, anterior en un siglo al viaje y la redacción de *Il milione*. Bernard Lewis, por su parte, remarca el hecho de que tanto el título de "Viejo de la Montaña" —*Shaykh al-Jabal*—, como la denominación de "tomadores de cáñamo" —*hashshâshîn*, sing. *hashshâsh*—, que utiliza Marco Polo, provienen asimismo de Siria.

[12] Tres ejemplos en que el significado alude a esta consagración: "Je suis votre Assassin qui espère gagner le paradis en exécutant vos ordres", "Vous m'avez bien plus en votre pouvoir que le Vieux n'a en les siens ses Assessins"..."Tout comme les Assessins servent leur maître sans faillir, j'ai servi l'amour avec une loyauté inébranlable": F. M. Chambers, "The troubadours and the Assassins" en Modern Language Notes, LXIV, 1949, pp. 245-251, *apud* Bernard Lewis, cap. 1, nota 6.

[13] Lewis, *ibid*, pp. 38 y 43. En realidad, no resulta demasiado claro que los nizaríes de Siria, ni aún menos los de Irán, hayan sido los autores del crimen, siendo favorecidos por éste tanto Ricardo de Inglaterra como Salâh ud-Dîn (*infra*, n. 35). También les ha sido atribuida la muerte de Raimundo II de Trípoli (1152), mientras que sus relaciones con San Luis IX de Francia, bajo la posible intermediación de los Templarios, quedan aún por dilucidar.

[14] Lewis, p. 191, nota 6.

> Io stava come l'frate che confessa
> lo perfido assessín, che, poi ch'è fitto
> richiama lui per che la mort'è cessa...

Lo cual sucede dentro del círculo de los simoniacos, y el alma semidevorada por el mismo suelo, de acuerdo con los comentaristas, sería la del Papa Nicolás III, acompañado por Bonifacio VIII, y se anuncia a Clemente V; torturados en una forma que guarda alguna semejanza con el tormento sufrido por los heresiarcas en los umbrales de Dite. La palabra no aparece ligada de una manera simbólica directamente con pasión alguna, ni siquiera con la violencia —los coléricos, por ejemplo, se encuentran en los accesos de la ciudad infernal, pero del otro lado de sus muros y de la Estigia—, y aunque la perfidia sea uno de los discutibles atributos de Mahoma en las fuentes europeas que lo describen, como el *Roman de Mahon*, el adjetivo *perfido* parece aquí solamente sugerir a alguien que actúa a traición o mansalva, sentido que ha perdurado en algunas lenguas europeas contemporáneas para "asesino". Los comentadores tratan el pasaje, dotado de un notable valor plástico y descriptivo, como una escena previa al ajusticiamiento, en la que el reo homicida estuviera atrapado en un cepo, pidiendo clemencia. Con todo, Francesco da Buti creyó necesario explicar el término para sus lectores, lo que sin embargo tan solo revela que hacia el s. XIV la noción de sicario se había impuesto como la principal, si acaso no la única.[15] Resulta así ambivalente el uso de una palabra cuya comprensión se desliga de sus orígenes sectarios, y a pesar de ello se manifiesta como el lazo conductor que establece la continuidad de los heresiarcas a través de diferentes círculos infernales en la *Commedia*.

La actitud discreta de Dante, llevada al mutismo, para con los asesinos —cuando se trata de la fracción musulmana que más frecuenta el imaginario europeo de su época—, obliga a la

[15] "...colui che uccide altrui per danari" (*apud* Lewis, p. 36). El cronista Giovanni Villani (m. 1348) cuenta que el señor de Lucca envió "...i suoi assassini..." para acabar con uno de sus enemigos que había huido a Pisa (Daftary, *ibid*). Al mismo tiempo que se ha fijado el sentido del término, es abandonada la referencia al Viejo de la Montaña, la que parecía aún necesaria en el caso de Federico I Barbarroja y Ricardo Corazón de León. Empero, parece seguirse relacionando exclusivamente con quien lo envía, y no con la víctima, como es hoy común.

revisión de la forma en que el poeta presenta la personalidad del mismo Mahoma: en el episodio correspondiente, un largo parlamento (a partir de XXVIII-55) destaca en primer lugar que el tema tratado sea el anuncio del final de Dulcín —Dolcino Tornielli de Novara—:

> ... Or dì a fra Dolcin dunque chè s'armi,
> tu che forse vedrà il sole in breve,
> s'elli non vuol qui tosto seguitarmi,
> sì di vivanda che stretta di neve
> non rechi la vittoria al Noarese,
> ch'altrimenti acquistar non saria lève...

Los detalles de la advertencia se refieren a hechos que se verificaron cuando la captura del personaje, en pleno invierno, durante la represión de su movimiento, contra el cual el mismo Clemente V había proclamado la cruzada en 1306. Dulcín fue llevado a la hoguera junto con Margherita, su amasia.

Desde el punto de vista de un lector contemporáneo, lo grande vendría a propósito de lo pequeño, con la atención del autor puesta en los hechos más cercanos: la figura esencial de una de las grandes corrientes del monoteísmo se preocupa por la suerte de un oscuro movimiento.[16] Aparentemente, no debe tomarse como alusión a atributo profético alguno, si no es por ironía: está sobreentendido en el canto X (100-107) que otros —si acaso no todos los habitantes de las regiones del inframundo— conocen el pasado y el futuro, aunque sufran el presente sin lograr comprenderlo; y la advertencia fue compuesta una vez que Dante hubo conocido el evento. La relación entre ambos personajes antes bien se apoya en la imagen de incontinencia y depravación que tiene la Edad Media de Mahoma y sus seguidores, rasgo que también había sido urdido por el cristianismo oriental como uno de los puntos para inhabilitarlo como profeta e invalidar su mensaje,[17] intentan-

[16] Resalta el hecho de que Mahoma advierta a Dulcín que vendrá a hacerle compañía. El movimiento que éste encabezaba era al parecer un brote tardío de maniqueísmo, emparentado, en consecuencia, con los bogomiles. Al relacionarlo con el islam, recuerda la clasificación de la *Panoplia dogmática*, separándolos al mismo tiempo de los restantes heresiarcas.

[17] Adel-Théodore Khoury, en la introducción y primera parte de su *Polémique*, muestra la larga serie de argumentos *ad hominem*, tendientes a atacar el islam

do justificar el rechazo a un "falso profeta", al cual tildaba de "libidinoso, carnal e incitador a la pederastia y la lascivia; impuro, infame".[18] Los comentadores más cercanos a la *Commedia* comprendieron así la relación, e incluso Iacopo Alighieri afirmaba que "Maometto" era un "prelado español" entregado a la depravación, pensando quizás en Prisciliano —el primer acusado de herejía condenado a muerte por el poder eclesiástico (s. IV)—, cuya imagen condensaba asimismo una especie de leyenda *non sancta*, con lo que renueva el tema de la herejía aunada a la lujuria. Por su parte, Fazio degli Uberti, sin caer en ese error respecto a los personajes, pone en boca del Profeta el siguiente discurso alrededor de ese episodio, aconsejando la poligamia:

> concede all'uom quante vuol moglie prenda
> e concubine, se a pascerle ha possa;
> e qui con fra Dolcin par che s'intenda[19]

Así, a pesar de que sus epítomes se encuentren mucho más arriba, caracterizando a los réprobos con quienes Dante es más indulgente, el pecado de lujuria se convierte en el vínculo que asimila a Dulcín con Mahoma en la simbología dantesca.

Sin embargo, por otra parte se revela cierto contraste en cuanto al tratamiento de la personalidad del Profeta respecto a la figura de 'Alî, que le es supeditada; pues para el primero, el poeta se basa en el concepto más extendido en el Occidente medieval, mientras para caracterizar al último se remite hacia el origen del cisma. Así, la alusión al yerno de Mahoma complementa en la *Commedia* la idea del islam como una herejía entre los europeos cristianos; abierto del mentón a la coronilla, representa la ruptura menor pero igualmente profunda, que agregándose a aquélla de Mahoma equivaldría a la escisión

---

inhabilitando la misión profética de Mahoma, destacando aquellos basados en su conducta sexual. Quizás este recurso se viera favorecido por la importancia del monaquismo cristiano, tanto oriental como occidental, el cual valoraba la renuncia a los placeres como la mayor virtud.

[18] *Ibid.*, de acuerdo, nuevamente, con Bartolomé de Edesa.

[19] Citado por Enrico Cerulli (*Il "Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Bibliothecha Apostolica Vaticana, 1949, p. 504, n. 1).

total: el islam se vuelve un cisma doble, en el que 'Alî representa la ruptura dentro de la ruptura. En este punto se hace evidente cierto conocimiento del poeta sobre las divisiones en el islam, a partir de fuentes que podrían ser de utilidad para dilucidar el influjo que éste pudo ejercer sobre su obra. Empero, dicha identificación resulta un enigma: en su época la fama e imagen del "asesino" parecen eclipsar todos los demás conocimientos que pudieran alcanzar los europeos cristianos sobre el shi'ismo, resaltando el hecho de que el mismo Marco Polo afirme que el Viejo de la Montaña y su seguidores son "mahometanos",[20] y que aun siendo el presunto visitador de esas regiones, no mencione los cismas musulmanes, ni a 'Alî en absoluto. Cerulli, al realzar la primacía del flujo de información sobre el islam desde España, cita nuevamente a Fazio degli Uberti, quien informaba al respecto:

> Nel Califfato succedette Alì
> Costui si volse far maggior profeta
> di Macometto e più capitol mise
> nella lor legge [...]
> per questo in due Califfi si divise
> il Saracino: l'uno in Oriente
> dov'è Baldach [...]
> L'altro ha sua sedia e regno nel Ponente
> in una terra che Marocco è detta
> "Miromelin" lo chiama quella gente

Empero, Fazio escribe después de 1350, y hace shiíes de los almohades.[21] Con todo, existe por lo menos otra fuente contemporánea a Dante, si bien al parecer tardía respecto a la composición del poema, asimismo proveniente del contacto oriental: la crónica del reinado de San Luis, acabada hacia 1309

[20] La afirmación de Marco Polo: *—adorano Malcometto—* prefigura el cambio en la concepción del islam por parte de los europeos, que adolece también de rasgos inexactos: los musulmanes adorarían a Mahoma de la misma forma en que los cristianos adoran a Jesucristo.

[21] Cerulli, p. 505. Los almohades se habían atribuido, al igual de los shiíes, el título califal de *Amîr al-mu'minîn*, o príncipe de los creyentes, que los cristianos ibéricos corrompieron primeramente en "Miramamolín", y aparece aquí como "Miromelín". Nada indica, por otra parte, que en la breve alusión a Marruecos como el Occidente en *Purgatorio* IV-139, Dante, anterior a Fazio, identifique a sus habitantes como shiíes.

por el *sire* de Joinville, la cual propone una división étnica, señalando a los seguidores de 'Alî, los nizaríes, como "beduinos" —es decir, árabes—, en contraposición a los de Mahoma, turcos y sunníes;[22] designación que, aunque inexacta, revela otras posibilidades entre las fuentes de conocimiento del islam en Occidente, ciertamente probables, tomando en cuenta la reputación de los asesinos en Europa. Ahora bien, debe ser mencionado que para complementar la idea de cisma, el concepto en que tiene Dante al yerno del Profeta se ajusta a la idea de alguien del todo responsable de la división que ha provocado, lo cual es sin lugar a dudas una interpretación europea que el poeta hace propia. En ella la imagen de 'Alî difiere del punto de vista no sólo entre los shiíes —que profesan la mayor veneración por él—, sino incluso entre los musulmanes sunníes, para quienes es uno de los califas ejemplares, los "bien guiados" —*rashîdîn*—.[23]

El filósofo en el Limbo

Simultánea a la imagen negativa del islam, se insinúa otra visión, aparentemente incompatible, en la misma *Commedia*, *Interno* IV-142 y ss:

> Euclide gëomètra e Tolomeo,
> Ipocràte, Avicenna e Galïeno,
> Averroís che il gran comento féo...

[22] Daftary, p. 80 y ss.

[23] Dicha interpretación contrasta, por ejemplo, con la del notable precursor de las ciencias sociales, Ibn Khaldûn, nacido once años después de la muerte de Dante, quien considera a 'Alî inocente de la adoración desmedida de su propia persona, profesada por algunos shiíes radicales, y se refiere así a los seguidores más fervientes del yerno del Profeta: "...una de estas sectas se le denomina 'golat' (extravagantes, exagerados), porque, excediendo los linderos de la razón y de la fe, enseñan la divinidad del *imâm*. "Es un hombre —dicen— dotado de atributos de la divinidad", o bien, "Es un individuo en cuya humanidad se ha operado la unción divina". Esta doctrina coincide con la que los cristianos enseñan respecto a Jesús. Alí hizo quemar vivos a varios individuos que profesaban esta doctrina..." Ibn Jaldún, *Introducción a la historia universal* (*Al-Muqaddimah*), México, FCE, 1977, p. 391. Aunque ciertos detalles de este reporte resulten dudosos —el modo de ejecución, además del poder absoluto de 'Alî para dictaminar sobre cuestiones religiosas, por ejemplo—, es reveladora del concepto como defensor de la racionalidad ortodoxa en que lo tiene la *sunna*.

Es notable que grandes figuras intelectuales musulmanas que Dante admiraba[24] sean mencionadas en el Limbo, el lugar de suprema inocencia, en compañía de aquellos que no pudieron haber conocido la salvación cristiana por haber nacido anteriormente a ella, en particular los sabios de la Antigüedad, encabezados por Platón y Aristóteles además de ciertos personajes mitológicos: Eneas, Héctor u Orfeo. Avicena —Ibn Sînâ, m. 1037— colocado entre Hipócrates y Galeno parece ser nombrado tan solo en función de sus aportes a la medicina y ciencias naturales. Este no es, empero, el caso de Averroes-Ibn Rushd, m. 1126, a cuya teoría del intelecto Dante alude en *Purgatorio* XXV-61 a 66, el que sin duda posee mayores implicaciones dentro del contexto en que es creado el poema, al tratarse de una figura "más importante para la filosofía cristiana que para la islámica".[25] Los célebres comentarios de Averroes estaban divididos en "grandes" —*tafsîrât*—, término utilizado originalmente sólo para el comentario coránico (*tafsîr*), cuyo esquema continuaban,[26] siendo posible que Dante se haya referido a ellos de manera exclusiva: —*...il gran comento*—. A su

[24] El interés de Dante por la escolástica y la filosofía árabe es bien descrito por: E. Beaussire, en el artículo correspondiente del *Dictionnaire des sciences philosophiques*, reproducido en *De la monarquía*, Buenos Aires, Losada, 1941, Biblioteca filosófica, anexo I, p. 129 y ss., y anexo II, de J. E. Erdmann, p. 142; y Ernesto Renán, *Averroes y el averroísmo*, Valencia, F. Sempere, s. f., vol. II, cap. VIII.

[25] De acuerdo con la expresión de Soheil F. Afnan (*El pensamiento de Avicena*, Breviarios 184, México, FCE, 1965, pp. 345-346). Naturalmente, tanto la producción de Galeno como la de Ibn Sînâ rebasan las ciencias de la naturaleza, pero no es lo más comúnmente citado, mientras la repercusión filosófica del último en Occidente, aunque durable —dice este autor—, fue "vaga e indefinida". Respecto a la obra en general de Averroes y su influencia, además de la ya mencionada de Renan: Andrés Martínez Lorca, ed., "Ibn Rušhd, renovador de la filosofía en el mundo medieval", en *Al encuentro de Averroes*, Madrid, Trotta, 1993 pp. 39-65; Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, vol II, p. 115 y ss., el que menciona en su introducción a *Averroes. Exposición de la "República de Platón"*, pp. XXX-XXX; el fragmento de *Purgatorio*; Madrid, Tecnos, 1998; M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, Harrassovitz, 1963, p. 1360 y ss.; e Ibrahim Tawfic y Arthur Sagadeev, *Classical Islamic Philosophy*, Moscú, Progress, 1990, pp. 256-265; además, los artículos de G. M. Merlo y Alfonso Ingegno "Averroè" y "Averroismo" en *Grande dizionario enciclopedico*, IV[a] ed., Turín, UTET, 1994.

[26] La novedad en el tratamiento consistía en adaptar a una obra filosófica las anotaciones en texto doble o paralelo, recurso que se había utilizado exclusivamente para el Corán; en este caso, dentro de los amplios márgenes en torno a la traducción de Aristóteles, mientras en los restantes comentarios se pueden llegar a confundir ambos escritos.

lado existían además, los comentarios "medios" —*talkhîsât*—, aunque literalmente se traduciría por "compendios"; y las "generalidades" —*Jawâmi'*—, o también las "sumas", más bien conocidas como los "análisis" o "paráfrasis". La obra, comenzada a traducir en Castilla, había puesto en conmoción a los medios intelectuales de Europa occidental hasta la síntesis propuesta entre doctrina cristiana y aristotelicismo realizada por Santo Tomás de Aquino, el "doctor angélico" (m. 1274), cuya canonización —auténtica forma de consagrar la influencia de su obra— fue apresurada por Juan XXII, efectuándola en Aviñón, 1323, después de muerto Dante. El "doctor angélico", es mencionado literalmente en tres ocasiones en *Paradiso* X-99, XII-144 y XIV-6. Pero el poeta nombra también una vez, asociado a él, y haciéndole compañía dentro de la esfera del Sol —junto con otros epítomes de sabiduría—, al principal seguidor de las proposiciones controvertidas del averroísmo; Siger de Brabante (1226-1283), bajo la misma imagen que asigna a Santo Tomás, la "gran lumbrera": X-136 *...la luce etterna di Sigieri.*

En contraste, sobre todo a partir de Egidio Romano (m. 1316) —*De erroribus philosophorum*—,[27] la imagen de Averroes en la Europa occidental pasa a ser la de "una especie de librepensador antirreligioso", identificado con el saber secular, cuyo pensamiento aglutina toda oposición o duda respecto a los dogmas teológicos. Podemos legítimamente plantearnos si ello fue tan solo resultado —como afirma Hossein Nasr—, del origen de su filosofía en el área del islam, rival del cristianismo,[28] pues a pesar de que tal circunstancia puede ayudar a comprender ciertos rasgos de la imagen que el Occidente construye en torno a Averroes, resta aún por dilucidar la importancia que pudo haber tenido en el origen mismo de tal condena el concepto averroísta de la existencia de un solo intelecto agente —*al-'aql al-fa"âl*—, interpretado como "alma universal" —*al-nafs al-kulliyya*—[29] para el género humano, el cual iba en con-

[27] Se trata de una recopilación de todas las proposiciones heréticas de los filósofos "árabes": al-Kindî, Avicena, Maimónides y Averroes, para el cual se ha concentrado en los comentarios al Libro XII de la Metafísica (Renan, pp. 87-88).

[28] S. H. Nasr, *Vida y pensamiento en el islam*, Barcelona, Herder, p. 110.

[29] Encontramos en Sharif (p. 295) que el término *al-nafs al-kulliyya*, el "alma universal" aparece entre los "Hermanos de la Pureza" —Ikhwân al-safâ—, de tenden-

tra de la concepción popular del castigo y premio en ultratumba, tanto entre cristianos como musulmanes,[30] pues negaría la supervivencia y subsecuente posibilidad de condena o salvación individuales posterior a la muerte. La propuesta de este intelecto y la manera de designarlo fue introducida en los medios andalusíes por Avempace —Ibn Bâjja (m. 1139)—, y en la comprensión que alcanzaron los europeos cristianos del concepto interfirieron varias falsas interpretaciones, dado que el mismo Averroes se reclamaba creyente, afirmando en su obra la necesidad de la religión revelada. Alberto Magno (m. 1280), mencionado asimismo en *Paradiso* X-98, critica tanto a Avempace como a Averroes al respecto, pero Santo Tomás atribuye la idea tan solo al último, posiblemente por la importancia que su nombre había adquirido en la controversia.[31] Empero, Dante no parece haber tomado la idea en cuenta, ejemplificando en la *Commedia* la concepción religiosa tradicional.

Parece extraño que Dante, a pesar de su interés por las cuestiones filosóficas, haya ignorado ese aspecto dentro de una polémica de tal significancia en su propio siglo, y que tampoco haya participado en la condena de Averroes, la cual iba a constituir una referencia cultural de enorme importancia y sobrepasaría la esfera doctrinal, tomando cuerpo en una especie de "leyenda demoniaca". Ésta, aparentemente, se comenzaba a formar ya en la época misma del poeta: su contemporáneo Duns Escoto (m. 1308) lo llamaba "el maldito Averroes", en lo cual será seguido por Raymundo Lulio (m. 1315), quien pretenderá realizar una doble refutación —de Mahoma y Averroes—. Petrarca (m. 1374) se propondría a su vez elaborar un recuento de sus herejías, semejante al de Egidio, y lo responsabilizaba, al igual que la voz común, de ser el autor de

---

cias shiíes, en el siglo XI, con ciertas características compatibles. En el islam fue retomado por Shâbistarî (m. 1320) y más tarde por Mowlà Mohsen (siglo XVII, pp. 840 y 929), quien lo identifica con la posibilidad de alcanzar *al-fanâ'* (*infra*).

[30] La quema de las obras filosóficas de Averroes en Córdoba (alrededor de 1195) responde a otro contexto. Ciertamente, son ejemplo de la intolerancia almohade, pero Duncan MacDonald señala que revelan la rigidez de los expertos ibéricos de la religión, impensable para la mentalidad del Africa del Norte (B. Carra de Vaux "Ibn Rushd", *Enciclopædia of Islam*, Leiden, 1913-1935). En cualquier caso, la pira puede interpretarse como la culminación, antes que la causa de su desgracia política.

[31] Joaquín Lomba, *Avempace*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995, pp. 50-51.

la expresión de "los tres impostores" —los fundadores de las tres religiones monoteístas—, pronunciada por Federico II. Tal leyenda dejaría asimismo reminescencias tangibles en las artes plásticas: Ernest Renan describe el mural del Camposanto de Pisa, el cual data de 1335, obra de Andrea Orcagna: acorde a la distribución dantesca en diferentes *bolge*, el Infierno muestra a los orgullosos, de cuyo pecado se harían partícipes los heréticos quizá por oponerse a la doctrina consagrada: Arrio aparece en primer lugar; pero después de los magos, los adivinos y los simoniacos, puede verse el suplicio del Anticristo, el de Mahoma —que es sajado, lo que se puede interpretar como una influencia de la *Commedia*— y Averroes;[32] con ello el mural sigue en todo caso un esquema acorde a la concepción tradicional originaria del cristianismo oriental, donde se ha agregado una figura cardinal que condensa el anatema. Asimismo, bajo una temática novedosa, del todo diferente, también se desarrollará una serie de obras denominadas "disputas o triunfos de Santo Tomás", patrocinadas por la propaganda de los dominicos, como las de Francesco Traini y Benozzo Gozzoli, en las que Averroes aparece como el símbolo de la incredulidad y la blasfemia, humillado bajo los pies de la figura central, burda representación material de una cuestión filosófica.[33] La actitud de Dante es así excepcional a pesar de que estos ejemplos iconográficos sean posteriores a su muerte, pues son reveladores de la postura recalcitrante de algunos sectores eclesiales contemporáneos suyos, con la cual contrastan tanto la presencia de Averroes en el Limbo, como la de Siger en el *Paradiso*. La leyenda de impiedad no hará sino consolidarse, y el ilustre teólogo Jean de Gerson (m. 1429), llamará al pensador andaluz "el ladrador rabioso, encarnizado enemigo de los cristianos y la eucaristía". De igual manera, el comentador de la *Commedia* Benvenuto d'Imola (s. XIV) inmerso en el apogeo condenatorio, se asombra de que Dante haya colocado a

[32] Renan, II, p. 139 y ss.

[33] Son conocidas, como ejemplo de esas muestras icónicas que no cesarán sino hasta el siglo XVI, cuando la leyenda comienza a diluirse. De esa época empero, es *La escuela de Atenas*, de Rafael, donde la figura con turbante que mira hacia la tabla de Pitágoras, para muchos —aunque Renan lo rechaza (p. 155)—, es Averroes, rehabilitado por las luces del Renacimiento.

Averroes en sitio honroso, sin infligir un castigo grave a semejante impío, "el más orgulloso de los filósofos".[34]

La última mención de un musulmán en el Limbo resulta una particular paradoja: IV-129 *...e solo, in parte, vidi'l Saladino,*[35] la cual parece una pieza del todo contrapuesta al esquema del islam como herejía proveniente de los primeros ejemplos citados: resulta imposible, al igual que los doctores, que Saladino haya ignorado la existencia del cristianismo, y además lo ha combatido y derrotado con las armas. Empero, dentro del imaginario occidental dominado por las cruzadas, es equiparado a una imagen caballeresca "sin miedo y sin reproche", simétrica a sus propios campeones, aunque perteneciente al campo rival, pero que a diferencia de sus acompañantes en ese círculo del poema, no dejará huella alguna en la especulación filosófica. En este último sentido es principalmente que se encuentra *solo* en el Limbo dantesco; excepto si unido a los sabios musulmanes demuestra que "...[ante] la rectitud y el ejercicio de las virtudes morales e intelectuales, la justicia divina no pronuncia la condenación sino que abre la puerta del noble castillo...".[36]

Metamorfosis y relevos alrededor de la *candida rosa*

La mística, un dominio esencial en cuanto se trata de la influencia musulmana en Dante, se ve profundamente ligada al campo normalmente abarcado por la filosofía. Sin embargo, al respecto enfrentamos la falta de referencias explícitas en el poema, por lo cual —aun lejos de pretender abarcar la compleja totalidad del problema—, se hace necesario trabajar sobre bases comparativas. Estrictamente hablando, hay un vacío: imposible dejar de mencionar la ausencia de Ibn 'Arabî (m. 1240), a quien Asín Palacios considera la principal influencia

[34] *Ibid*, p. 140. La alusión perruna transpone curiosamente la presencia de los perros de Dios, manchados de blanco y negro —*Domini canes*— que cuidan la grey de los asaltos del lobo en los ejemplos pictóricos.

[35] Salâh ud-Dîn al-Ayyûbî (1138-1193), vencedor de los cruzados en Hattîn (1187), y destructor del Reino de Jerusalem después de haberlo sido del califato fatimida en 1171, apareciendo en el islam como campeón de la ortodoxia suní.

[36] Giovanni Fallani, *Dante poeta teólogo*, Milán, Marzorati, 1965, p. 46.

en la *Commedia*. Por otro lado, el más probable intermediario de una versión del *mi'râj* que habría conocido Dante, Brunetto Latini —según han llevado a la luz las investigaciones de Enrico Cerulli—, se encuentra en el Infierno, dentro del círculo de los sodomitas, donde a pesar de ello el poeta sigue llamándolo *mio maestro* (*Inferno*, XV-30). Hay una ausencia intelectual más, harto significativa: la de Abû Hâmid al-Ghazzâlî (m. 1111), el conciliador en el islam de la *sunna* y su armadura jurídico-teológica con la espiritualidad musulmana representada por el sufismo. Dante, interesado por las cuestiones que atormentaban a su siglo, tuvo conocimiento de este filósofo, parte de cuya doctrina había llegado a Europa, donde su nombre se había latinizado como Algacel.[37] Sin embargo, casi con seguridad ignoraba del todo la obra fundamental en dicha conciliación, la *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, la "revivificación de las ciencias religiosas", referencia cultural de primera importancia para el pensamiento del islam. Es remoto que haya tenido cuando menos noticia de la *Destructio filosoforum*, nombre en latín de la *Tahâfut al-falâsifa*, la auto-destrucción, o más exactamente, el colapso, la incoherencia de los filósofos[38] —título que por sí solo refleja claramente el concepto de inferioridad ancilar en que al-Ghazzâlî tenía la *falsafa*, las disciplinas filosóficas, a las que consideraba una mera herramienta supeditada a la gnosis (*'irfân*, la *sophía*)—. En cambio, circulaba en Europa la *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, una versión de la *Maqâsîd al-falâsifa*: las "Intenciones de los filósofos", aparecida en el siglo XII.[39] Queda, asimismo, cierto número de citas dispersas sin mencionar su origen, con lo que su influencia sería indirecta,

[37] Tratándose de una obra mucho más prolija en nombres de filósofos musulmanes, Dante lo menciona en el *Convivio* en dos ocasiones (II-14 y IV-21). Empero Cerulli (p. 509, n. 2) describe cómo —al igual de sus contemporáneos europeos—, lo relaciona y confunde a final de cuentas con Avicena.

[38] La *Tahâfut* había sido criticada por Averroes en una "destrucción de la destrucción" —*Tahâfut al-tahâfut*—, quizás su obra más relevante fuera de los comentarios, pero cuya primera traducción conocida (1328) se debe a Calonymus ben Meir, siendo posterior a la muerte de Dante (Cerulli, p. 404), y no alcanzó sino una difusión restringida (Renan, p. 49).

[39] Traducida por Gundisalvo, Arcediano de Segovia, "Dominicus Gundissalinus" (Majid Fakhri, *A History of Islamic Philosophy*, Nueva York, Columbia UP, 1970, p. 248).

diluida a través de la de otros pensadores, incluyendo aquella completamente hipotética de Ibn 'Arabî. Con ello, posee implicaciones tanto en la concepción de filosofía y misticismo en la *Commedia*: si para Al-Ghazzâlî, como para los sufíes, la gnosis representa una forma de conocimiento distinto cualitativamente del proporcionado por el raciocinio y la filosofía misma, en oposición a esta postura, Avicena e Ibn 'Arabî pretendían que existiera la posibilidad de alcanzar la Inteligencia Suprema por medio de las facultades racionales y la lógica,[40] concepción a la que Dante parecería más cercano al describir su ascensión celeste.

Con todo, al encontrarse en el poema una travesía por las esferas en pos de una visión trascendental donde estaría implicado el eros —la *mirabil visione* anunciada a propósito de Beatriz ya al final de la *Vita nuova*, y el segundo capítulo del *Convivo*—, se evidencian semejanzas con la experiencia mística de un musulmán; Ibn 'Arabî precisamente: Beatriz representa un motivo similar para Dante que para éste la doncella Nizâm —"Harmonía", a quien apodó además "*'ayn al-shams wa-l-bahâ'*; esencia del Sol y el resplandor"—,[41] señalándola como principal guía del ascenso, mientras Virgilio lo había sido para descender al submundo. Beatriz se convierte en "la manifestación de la belleza visible y la belleza filosófica", la "encarnación de la *sophía*" en el tránsito "del mundo de los sentidos al del espíritu",[42] actuando como el soporte o vehículo enunciado en los versos inicial y final del *Paradiso*: "La gloria di colui che tutto muove... l'amor che muove il sole e l'altre stelle".

El eros místico de la *Commedia* se revela de esta forma transparente. Sería en ese sentido que el poema recuerda la síntesis de al-Ghazzâlî, pero sobre el plano literario, constituyendo una verdadera *summa*, aun más compleja que la del "doctor angélico", al encontrarse presentes tanto el sistema de la

[40] S. Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayo sobre la dimensión esotérica del islam*, Barcelona, Herder, 1985 pp. 66-67 y ss.

[41] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, N. J., Princeton U. P., 1969, pp. 100-102.

[42] Bernard M. C. Ginn, "Cosmic and sexual love in Rennaissance thought", en Alberto Ferreiro, ed., *The Devil, Heresy and Witchcraft in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 1990, p. 198.

escolástica como el de la *sophía*, la cual se ha agregado para proponer una síntesis espiritual del amor terreno y divino. Empero, al situarlo en el contexto del pensamiento de su época, una circunstancia viene nuevamente al conjunto: al nivel de la mística contemplativa, en el medioevo occidental se había manifestado una pugna entre la tendencia "inmediatista" de la visión trascendental, y otra —gradual—, "emanacionista" de la creación. A pesar de que elementos provenientes de ambas concepciones puedan aparecer con frecuencia en los escritos dejados por un mismo autor, ambas tomaban su base en nociones cosmogónicas opuestas: la primera, sustentada generalmente en interpretaciones de las Santas Escrituras, particularmente el Génesis, consideraba la creación por la voluntad de Dios *ex nihilo* —a partir de la nada—, mientras la segunda, poseedora de raíces en la antigua gnosis y mantenida por el neoplatonismo, contemplaba una serie de ámbitos o inteligencias superpuestas de manera concéntrica y regidas por los planetas, coincidentes en esto con el esquema universal de Ptolomeo, sucesión por la cual se difundía el impulso creador. Según dicha concepción, el proceso de acercamiento a la Inteligencia Suprema se ajusta a la ruta de emanación de las "inteligencias planetarias", más en sentido ascendente, es decir, opuesto al movimiento en que era representado el proceso mismo de generación de dichas inteligencias. Esta corriente constituía el misticismo disidente, en tanto que el "inmediatismo" se manifestaba acorde con el pensamiento oficial, y era bajo esas circunstancias que en el IV Concilio de Letrán (1215), la Iglesia había adoptado la creación *ex nihilo* como dogma.[43]

La *Commedia*, dotada de un esquema profundamente imbricado en una estructura de esferas planetarias, equivalente a una representación de estadios diferenciados y jerarquizados que se manifiestan conforme la conciencia se aproxima a lo divino, se asimila a la corriente mística disidente, la cual se había visto reforzada gracias a la renovación del neoplatonismo promovida por las traducciones del árabe,[44] siendo notable in-

[43] Cheryl A. Riggs, "Prophecy and order: Mysticism and medieval cosmologies in the twelfth and thirteen centuries", *in* Ferreiro, pp. 149-163.

[44] Tales traducciones deben ser tomadas en cuenta respecto al florecimiento, en los dos siglos subsiguientes, de las especulaciones de Marsilio Ficino, Pico de la

cluso que el grueso de las obras traducidas sean producto de un contexto emanatista y reproduzca ese esquema, en tanto que Asín Palacios no cesa de recalcar la presencia del sistema ptolemaico como rasgo de influencia del *mi'râj* sobre el poema dantesco. Sin embargo, cierta circunstancia contradictoria surge durante el relevo del guía en el ascenso, al alcanzar las esferas más altas cercana ya la presencia divina, donde resulta paradójica la elección de un tercer conductor en la persona de Bernardo de Claraval (1090-1153). Dado —en primer lugar— que el santo era un verdadero asceta cristiano, lleno de actitudes misóginas, al mismo tiempo que tomaba como mayor fuente de inspiración el *Cantar de los cantares*, tratándose de una figura esencial en la formulación de la hiperdulía mariana tal como es aún reconocible en nuestros días. Con todo, el principal obstáculo lo constituye la cosmología en la mística de San Bernardo, abiertamente creacionista, al grado no sólo de reaparecer con frecuencia el concepto a lo largo de su obra, sino que además, siendo un eminente teólogo, consciente de su propia influencia lo había sostenido de manera expresa.[45] Sin duda por esta causa, a propósito de la instancia del relevo, Dan Merkur llega a afirmar que "...el misticismo de la *Divina Comedia* era una elegante respuesta crítica a la gnosis [...] Dante rechazaba la hermenéutica imaginal del gnosticismo a favor de la hermenéutica alegorizante de la tradición bíblica y patrística...".[46] Con todo, sería necesario tomar en cuenta las dificultades para determinar lo que realmente rechaza y aquello a lo que renuncia, radicando el interés en la forma en que asimila ambas concepciones, dado que es posible plantear que Dante buscase adoptar una posición conciliadora, pretendiendo proponer una síntesis, aunque bastante azarosa, al introducir este nuevo guía a partir del canto XXXI.

Mirandola y León el Hebreo, que B. M. C. Ginn describe como preocupados por "integrar la experiencia erótica humana en el retorno del alma a Dios" (Ferreiro, p. 205).

[45] San Bernardo rechazaba el esquema emanatista, al interpretarlo como un desfío a la omnipotencia divina: "*...For Bernard of Clairvaux, there could be not wavering of the omnipotence of God. God is the efficient cause of all being...*" (Riggs, *in* Ferreiro, p. 153).

[46] D. Merkur, *Gnosis. An esoteric tradition of mystical unions*, Nueva York, SUNY, 1993, p. 243.

Así, a lo largo de los cantos finales del *Paradiso* se manifiesta una enorme confluencia de analogías con la visión del ascenso musulmán, donde entran en acción variados símbolos comparables, todos alrededor del episodio del relevo, donde Beatriz debe abandonar la función de guía para tomar su lugar entre las formaciones celestiales, tal como ocurre en la versión popular del *mi'râj*, en que el arcángel Gabriel hace otro tanto, dejando al Profeta avanzar solo hacia su encuentro con lo divino, sustituyéndolo en algún momento —en sus funciones didácticas— el ángel de la trompeta: Israâfîl. No se detienen ahí los paralelismos entre Beatriz y Gabriel en ambos relatos: en primer lugar, éste es para el islam el intermediario de la revelación, el portador del divino discurso identificado en todos los casos como una emanación o "inteligencia" —*'aql*, plural *'uqûl*—,[47] en donde se condensa la *sophía*. En la *Commedia*, el papel de Beatriz es también esencialmente de guía, al representar la espiritualidad del ascenso del eros; así en *Paradiso* XII-100, es ella quien muestra a Dante *la escala*, conminándolo a ascender, lo mismo que Gabriel al Profeta al inicio del *mi'râj*. Empero, en algunos momentos se revela también como el objetivo del trayecto, rasgo que se anuncia desde *Inferno* X, 130-131, adquiriendo en la *Commedia* una doble función:

> "quando sarai dinanzi al dolce raggio
> di quella il cui bel occhio tutto vede"

De igual manera, en *Purgatorio*, a partir de XXXI-133, ella es evocada en relación al momento en que vuelva sus ojos: "volgi li occhi santi..." y revele su boca... En ambos casos se podría además pensar también que el poeta alude a la Virgen en términos cercanos a los de algunas plegarias pidiendo su intercesión parafraseando el *Salve Regina: illos tuos misericordes oculos ad nos converte...* Siendo precisamente los últimos cantos del

[47] Al-Fârâbî y Avicena hablan de un "intelecto adquirido" —*'aql mustafâd*— que hace posible el contacto entre el pensamiento humano y la divinidad. A partir de Shâbistarî, tomará ese lugar el "intelecto universal" —*al-'aql al-kullî*—. El término *'aql* aparece ya en la literatura de *hadîth* (los compendios de dichos atribuidos al Profeta), y etimológicamente está relacionado con el concepto de ligar, interpretado por los sufíes como el vínculo entre lo absoluto en dirección a lo creado, y entre el hombre y la Inteligencia Suprema (Nasr, *Sufismo*, p. 65).

Paradiso en que Beatriz asume su lugar entre las matronas bíblicas y se constituye la suprema instancia donde ella alcanza la fusión como parte integrante de la *sophía* —de la cual representaría hasta entonces una concreción—; es en la *candida rosa* donde esa emanación se condensa. Al respecto, nuevamente Henry Corbin encuentra un paralelo en la figura de Nizâm para Ibn 'Arabî, asimismo anterior a la revelación suprema en las vecindades de la Ka'ba, definiéndola como teofanía de la *Sophía Aeterna*, agregando que no resulta vano recordar la denominación de *Madonna Intelligenza* entre los *fedeli d'amore*.[48]

Sin embargo, la identificación de Gabriel con el eros ocurre asimismo en *Paradiso* XXIII-103: "*Io sono amore angelico*", y se refuerza a partir de XXXII-94, apareciendo el arcángel ligado a la anunciación, la "parusía" —tomada como presencia inminente de lo divino—.[49] La función de Gabriel como precursor de lo trascendente manifestado para la fe cristiana revela también aquí su presencia. Dante, empero, introduce otro personaje más en dicha instancia: San Bernardo, quien entona el himno de alabanza a María: "*Vergine Madre, figlia del tuo Figlio...*", al comienzo del canto XXXIII, el que ciertamente encarna un elemento más que oscurece el simbolismo de la *candida rosa*, no resultando sencillo determinar en que medida se trata de una concesión al *establishment* religioso, tomado como pieza doctrinal que permita la asimilación del misticismo adhiriéndose a la escolástica, o surge ahí simplemente por ser el formulador de la hiperdulía. Por otro lado, el santo parece asumir una nueva personalidad o diputación de Gabriel, al realizar funciones equivalentes de heraldo de la parusía, manifestándose sólo después de que Beatriz se ha integrado en la *rosa*, y en consecuencia conformado en la *sophía*, por lo que adquiere mayores implicaciones simbólicas.

Finalmente, la *Commedia* concluye en el momento en que la divinidad le sería revelada a Dante, y lo que ocurre de manera

[48] Corbin, pp. 51-52.

[49] El término es también utilizado para designar la "segunda venida" del Mesías. Empero, bajo el significado original de "presencia" o "llegada", designaba desde la época helenística la manifestación de la divinidad revelada por una señal o prodigio (Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder, 1987), acorde con el empleo que Corbin le asigna.

subsecuente se suele entender como un desvanecimiento. Según tal interpretación, es posible pensar que, sintiéndose indigno, prefiera no alcanzar semejante honra, o —tomando en cuenta sus conocimientos de doctrina y escolástica— que no desee incurrir en una descripción demasiado embarazosa, y además capaz de llevarlo a enfrentar la autoridad eclesial sobre la Tierra, con lo que se trataría de un desmayo de conveniencia. Empero, la lectura del desfallecimiento puede más bien señalar el encuentro de lo inenarrable, aquello que sobrepasa el intelecto y los sentidos, llevando con ello la pérdida —o antes bien el anonadamiento— de la conciencia, figurando algo semejante al último estadio de los místicos del islam anterior a la experiencia suprema es la extinción —*fanâ'*— de la personalidad individual, el desgarramiento o la remoción del velo de la razón humana que impide al hombre percibir la divinidad, dentro del sistema de al-Ghazzâlî, más que implicar tan solo una concesión a la ortodoxia dogmática, a la cual quizás ya ha desafiado lo suficiente.

Conclusiones

El recorrido de la *Commedia* alrededor de los temas que puedan acusar la influencia musulmana pone en relieve una serie de contraposiciones al interior del poema: en primer lugar, el islam es para Dante una herejía para cuya definición emplea conceptos provenientes de fuentes tradicionales bien establecidas en el saber común de Occidente, los cuales han permeado del todo la imagen que poseen los europeos en cuanto a la personalidad del Profeta y su caracterización. La peculiaridad del poema reside en que al seguir de manera temática sus nexos con la herejía, por ejemplo, ésta pareciera elaborar sus propias rutas a través de los círculos infernales —a la manera de fisuras o vetas con funciones comunicantes— en lugar de situar todos los heresiarcas en un solo nivel. De tal manera, se puede plantear la elaboración de un "espectro pecaminoso" simbólico, relacionado con el Profeta.

Por otra parte, al tratar las divisiones dentro del islam, ignora aquello que se encuentra directamente ligado al dominio

común de su época —los asesinos y el Viejo de la Montaña—, mientras al apuntar a 'Alî denota el interés de ir hacia la raíz del cisma. A ello agrega que, a pesar de la condena, en una segunda instancia proporcione ejemplos donde libera de la tortura infernal a musulmanes eminentes por la búsqueda del conocimiento, o bien por una conducta reputada como virtuosa. Se advierte así un tratamiento opuesto entre los dos ámbitos religiosos: dentro de la cristiandad, ciertamente los herejes son condenados sin misericordia, pero algunos musulmanes, provenientes por definición de un medio herético, pueden escapar a los mayores suplicios del infierno.[50] Entre los primeros, muestra por demás bastante crudeza con aquellos a quienes acusa de herejía, y no perdona a los jerarcas culpables de traicionar, como algunos papas, el elevado concepto en que tiene al sagrado ministerio, aun cuando se manifieste en desacuerdo con la Iglesia, e incluso llegue a mezclar en ocasiones la noción de herejía con sus propias tendencias políticas.[51] En ello es notable que Dante, a pesar de ser obsti-

[50] La actitud de Dante parece encontrar un antecedente o una justificación escolástica en Santo Tomás, quien a pesar de condenar en otras ocasiones a los no cristianos, abre un breve resquicio de salvación en su doctrina: "Nadie es condenado por lo que no puede evitar; ahora bien, alguien que ha nacido en la selva o en tierra de infieles, no puede tener un concepto claro de ningún artículo de fe; no tiene a nadie que le enseñe y jamás ha oído hablar de la fe; por lo tanto no puede ser condenado por algo que él no puede evitar, y sin embargo posee una fe explícita [...] Si él busca sinceramente su salvación, Dios irá en su ayuda de alguna de las maneras antedichas [...] Así pues, si ese hombre sigue los pasos de la razón natural para hacer el bien y evitar el mal, hay que tener por cierto que Dios le revelará mediante inspiración interior lo que es necesario creer". Agrega el "doctor angélico": "Un infiel que no ha oído jamás hablar de las penas del infierno será castigado en él [...] por la naturaleza misma de las faltas, puesto que ni ha querido ni previsto el castigo, su pecado no se ha agravado, tal como puede suceder cuando se trata de alguien que ha recibido la fe, ya que éste puede pecar más gravemente... " Minois (pp. 242-243).

[51] Se cita a menudo, por ejemplo, la presencia de Celestino V, quien renunció al solio de San Pedro, en Inferno III-159: *colui che fece per viltade il gran rifiuto*..., condena que reafirma en XXVII-105 —empero el pontífice fue canonizado durante la vida del poeta (1313, Minois, p. 218)—. Ante (San) Anastasio II (*supra*, nota 7), si bien la cronología de los sucesos lo sobrepase, adopta una posición romana recalcitrante, acusándolo de herejía, cuando lo único que se le podía reprochar es una actitud conciliatoria frente a Constantinopla. Al final de su vida —hacia la época aproximada de la terminación del *Inferno*—, es segura su cólera y pesadumbre al ver al papado caer bajo la órbita francesa y trasladarse a Aviñón —*Inferno* XIX-82 y ss.—, donde acusa de simonía a Clemente V, lo que equivale a una maldición, aun sin atreverse a nombrarlo de manera expresa. Lo anterior también explica la alusión al Ródano y Arlés a

nado partidario del Sacro Imperio y del derecho providencial de Roma al dominio del mundo,[52] no mencione en absoluto a ningún gobernante musulmán contemporáneo o cronológicamente cercano —en una época en que la destrucción del califato sunní (1258) ha exacerbado la idea de cruzada en Occidente—, ni mencione tampoco a Bizancio, regida por quien el poeta consideraría un antiemperador. En este caso, se puede pensar que él considera ya dirimidas ambas cuestiones, con lo que pasaría a ocuparse de ejemplos más próximos.

Empero, si hacemos abstracción de la actitud condenatoria del poeta hacia los representantes del islam como ruptura, y de su actitud moderada o condescendiente al mencionar en contrapartida a los filósofos, y pasamos a considerar tan solo las fuentes donde se originan los personajes, se visualiza el conjunto de éstos en disposición simétrica; tomando en cuenta que la doble soledad de Saladino —no únicamente por provenir de fuentes ajenas al dominio filosófico, sino además por marcar un retorno a la imagen predominante en el medio— se diluye, al venir a colocarse como el Profeta, bajo el concepto forjado por la tradición, tomando con ello la ruta inversa, al sesgo de la figura de 'Alî en la determinación del cisma islámico.

Aspecto popular y mítico del islam para Occidente			*Acercamiento intelectual hacia el islam*
	Mahoma ⟶	'Alî	
		Pensadores Averroes en particular	
	Saladino ⟵		

La serie de contraposiciones, ya aparente al realizar la recensión de la *Commedia* a partir de algunas referencias literales, adquiere una dimensión nueva al entrar en el campo del influjo de la filosofía y el misticismo musulmán, pues al representar una síntesis occidental de la doctrina cristiana con la

propósito de los heresiarcas, y pone en relieve de paso el profetismo de Dante (*supra* nn. 8 y 17), quien posiblemente pensaba en términos de *interregno*.

[52] E. L. Fortin, (*Dissidence et philosophie au Moyen Âge*, Montreal, Bellarmin, 1981, Cahiers d'études médievales 6) analiza la forma en que Dante retoma la corriente de filosofía política en Occidente, a partir del opúsculo latino *De Monarchia* (*supra*, n. 24), y la *Commedia*, tomando en cuenta los trabajos de Michele Barbi, Étienne Gilson, A. P. D'entrèves y Bruno Nardi.

filosofía de origen helénico, la cual asimismo intenta conformarse al esquema de la escolástica, el poema introduce por otro lado la espiritualización de la relaciones sexuales introducida en Europa por las "cortes de amor", tema donde la influencia musulmana es también materia de discusión.

Por otra parte, sin embargo, el respeto por la filosofía y la importancia que ésta ha adquirido para la discusión escolástica se reflejan al mencionar a los pensadores musulmanes; mas la admiración abierta hacia el sistema aristotélico centrado en los "Grandes comentarios" difícilmente puede por sí sola sustentar la tesis de influencia alguna sobre la *Commedia*. Así, la sola presencia de Averroes en inesperada compañía sería apenas la señal de una toma de posición dentro de la controversia que conmovía a la cristiandad occidental. En cambio, la ausencia de cualquier especificación del nombre de algún pensador místico, trasluce que Dante, con toda probabilidad en forma inconsciente, o partiendo de bases diferentes, sigue una división comparable a la que hace al-Ghazzâlî entre la filosofía de herencia helénica —*al-falsafa*— y la búsqueda de la sabiduría espiritual —*sophía*—, al representar ambas problemáticas para él distintas. De otra manera, de llegar a pensar que habría tomado esos modelos islámicos en cuenta, esto llevaría a aducir la dificultad que significaría —tomando en cuenta sus propias actitudes ante la religión, además de aquellas predominantes en el medio—, que habiendo recogido tales influencias en el poema, haya preferido acallarlas ex profeso. Sin embargo, sea como fuere, se vuelve necesario replantear la influencia del *mi'râj* en la *Commedia* dentro del contexto —mucho más amplio—, de la renovación en Occidente del neoplatonismo, impulsada por las traducciones filosóficas del árabe, que habrían permitido al poeta asimilar dichos conceptos doctrinalmente; ello a pesar de las dimensiones que podría adquirir tal propósito. Mientras tanto, las analogías e "inquietantes paralelismos" a que hace referencia Asín Palacios afloran al contemplar, tanto en el esquema como en los accidentes, la simbología del ascenso en ambos relatos. La tesis musulmana se ha desarrollado a partir de ellas, quizás sin tomar suficientemente en cuenta dicha renovación como el marco y el vehículo de transmisión del influjo, siguiendo con ello un enfoque que considera tan solo la influencia directa, la

cual, ciertamente, se mantiene como posible, dado que el texto de la *Commedia* evidencia ciertos conocimientos e interés de Dante por lo islámico, aun bajo un tinte religioso condenatorio, tomando en cuenta, por otra parte, el conocimiento fragmentario al que nos enfrentamos de sus fuentes musulmanas mediatas e inmediatas.

En este sentido, la actitud de ambigüedad de Dante respecto a lo que se refiere al islam en su obra, deja —quizá a pesar suyo—, un amplio margen para la especulación hermenéutica, siendo en esta vía, en el marco que le presta la renovación del neoplatonismo occidental, en el que se deberá basar el posterior estudio.❖

Dirección institucional del autor:
Programa para la Formación de Traductores
El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco núm. 20
Pedregal de Sta. Teresa
10740 México, D.F.

TRES POETAS ÁRABES VIAJAN A LA LENGUA INGLESA

RUBÉN CHUAQUI
El Colegio de México

I

EL ENCUENTRO DE LOS CREADORES VERBALES con traducciones de poesía de remotas y cercanas lenguas es algo usual y natural. Cuando el poeta asume el papel de intérprete de sus congéneres,[1] dobla el encuentro de creador con creador. Muchos han emprendido este camino. No han de olvidarse la imitación y emulación, aún vigentes (hoy se llamarían variantes del *homenaje*), y que antaño eran consideradas actividades esenciales del artífice.[2] El producto puede terciarse a miembros de la misma clase. No es inusitado, sin embargo, que quede a disposición de lectores de toda especie.

Pese a lo dudosa que de por sí resulta la empresa de trasvasar textos poéticos, no ha sido práctica rara. Tradicionalmente, cuando los profesionales (y los adictos comunes) desconocían la lengua de factura, ¿cómo se han enterado de otras tradiciones poéticas, si no en forma mediata, en versiones ate-

[1] Recordemos a Jorge Guillén adentrándose en el lenguaje de Juan de la Cruz y a Unamuno (el mismo del *Rosario de sonetos líricos* y *Aldebarán*) entusiasmándose con Giosuè Carducci, e incluyamos además no sólo a los que únicamente trasladan de idioma a idioma sino a quienes también lo hacen entre dos estados de una misma lengua: en nuestro medio, pongamos por caso, Pedro Salinas y Alfonso Reyes, con sus respectivas versiones al *Cid*, junto a las traducciones propiamente dichas (del uno, Proust o Supervielle, y del otro, Laurence Sterne o los nueve primeros cantos de la Ilíada, para mencionar algo, y no olvidando las aproximaciones salinianas a Jorge Manrique y las —reiteradas— alfonsinas a Góngora).

[2] Véase el reciente artículo de Antonio Alatorre "Un soneto de Góngora", *Estudios*, 21, 1990, pp. 7-34. Desde algunas metamorfosis aureoseculares del tema *collige, virgo, rosas*, de Ausonio (y de todos, desde siempre), a la cadena iniciada por el soneto gongorino, con especial atención a su verso decimocuarto: "en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada."

nuadas o traicioneras? Quizá por esto han tendido a ver —no siempre, por cierto— en su propia tradición lo óptimo. Sin embargo, de ninguna manera podrá tacharse de flaco el servicio que prestan los traductores de poesía; unos serán más afortunados que otros; los habrá inclusive que den a luz un producto superior al original, como la experiencia enseña (y la voz del pueblo ilustrado a veces grita). El que un poeta de práctica continua y propia vierta a otros poetas no es garantía de desempeño satisfactorio, pero es natural esperarlo.

II

Hay, en poesía como en otros terrenos, una tradición de la traducción; más bien, plurales tradiciones, que abarcan tanto las formas de traducir como los tipos de obras que se transfieren a determinado idioma. Diversos son los desafíos que encara el operario cuando el texto ha sido traducido antes y cuando lo va a ser por primera vez. En un caso se da a conocer, o se pretende dar a conocer, la obra a una comunidad lingüística (lo cual, por cierto, no obsta para echar mano, si cabe, a versiones precedentes a otros idiomas). En el otro, se maneja algo ya conocido (o fácilmente conocible) en la comunidad lingüística en su conjunto. Existen textos clásicos que se han trasladado innumerables veces. Usualmente, quien desea volver a hacerse cargo de ellos procura mejorarlos o modernizarlos[3] o ponerlos al alcance de un público mayor, y suele sentirse impelido a tomar en cuenta al menos los intentos más relevantes de los que tiene noticia. Puede no hacerlo, naturalmente, pero de todos modos hereda erudición y técnicas. Ejerce su libertad dentro de un contexto, que no necesita declarar. Esa libertad le abre la puerta a dos vías de procurar permanecer fiel al conjunto, trasegando "todo el significado" verso a verso o, si es menester, traicionando unidades mínimas (y no tanto).

La segunda posición, liberal, no se opone a que vayan surgiendo correlatos precisos en pasajes individuales. Es la di-

[3] Como a menudo se dice, cada época necesita poner al día a sus clásicos.

ferencia entre la búsqueda sistemática y la no sistemática. (Hay alternativas, claro; una, el propósito de eludir siempre el trasiego semántico minucioso.) Quizás sea útil ilustrar este modo de proceder con dos ejemplos, de apego y desapego, respectivamente: el primero y el último verso de la elegía de Propercio a Cornelia,[4] en la traducción realizada por Gilbert Highet.[5] Se halla ésta incluida en el libro *Poets in a landscape*, dedicado a las principales figuras de la poesía latina y a los lugares que les fueron familiares.[6] Al inicio: *Desine, Paulle, meum lacrimis urgere sepulcrum*. Butler: *Cease, Paullus, to burden my grave with tears*. Si comparamos con Highet, no se advierte una distancia muy grande, salvo en la medida y en el registro de ciertos términos: *Cease, Paul, to*

[4] IV, xi, según unos editores, o V, xi, según otros.

[5] Convendría cotejar con otros intentos. Entre muchas versiones:

La de Butler (Loeb, Lond.-Cam. Mass, 1912), en prosa de dicción formal un tanto arcaizante; explicativa, podría decirse. La catalana de J. Mínguez (Fund. B. Metge, Barc., 1915), en prosa, contiene, al pie, numerosas y muy útiles notas. Uno de sus revisores fue Carles Riba, nada menos. La italiana de Ettore Barelli (Rizzoli, Mil., 1957), en muy hermosos endecasílabos. Las castellanas de G. Salinas (en A. Millares, *Manual antol. de la lit. latina*, EDIAPSA, México, 1945) y de R. Bonifaz (UNAM, Méx., 1983). La de L. J. Latham (*apud Ox. Bk. of Lat. verse*, 1912) se sirve de versos yámbicos de cinco pies, que organiza en cuartetos rimados.

[6] Gilbert Highet, *Poets in a landscape*, Penguin, Harmondsworth, 1959. En todo el libro, se percibe cierta tensión en la actitud del autor frente a las traducciones emprendidas. Por un lado, de libertad, en cuanto a no sentirse constreñido a corresponder al significado preciso de cada verso o unidad significante; por otro, de búsqueda de la cercanía rítmica y la de hacer coincidir verso a verso el sentido (entendido en esta forma lata). Esta postura, declarada; aquélla, discernible en las versiones mismas. Empero, se advierte un interés unitario. La discrepancia es aparente. Se trata de encontrar equivalencias (al menos algo próximo a ellas), no (imposibles) identidades. Esas equivalencias pueden lograrse con distintos medios. Barelli es casi siempre más cercano al original que Highet en cuanto al significado estricto; sin embargo, opta por un molde que con cierta frecuencia lo obliga (al parecer) a desbordar un verso. Ha de tenerse en cuenta la distinta longitud media de las palabras de las dos (tres) lenguas. Highet ha recurrido, al verter dísticos elegíacos, a un doble metro no igual al metro de la elegía, pero bastante cercano en cuanto conserva el mismo número de pies: seis y cinco, para cada verso; los pies, por otra parte, son aquí yambos (dentro de una métrica de acentuación de intensidad), en lugar de dáctilos; tal recurso permite al filólogo escocés un mínimo de doce y diez sílabas, respectivamente, disponiendo con ello de un espacio casi siempre suficiente para su cometido. De otro lado, el autor de *La tradición clásica* no vacila en mudar el significado inmediato con miras a hacer al lector más aprehendible el sentido global (o sentido a secas) de cada poema.

harass my sepulchre with tears.[7] Vayamos al otro extremo. Una vez pronunciada la defensa de Cornelia, vienen los dos últimos dísticos. Fijémonos en ellos, y especialmente en el verso final: *causa perorata est. flentes me surgite, testes,/ dum pretium vitae grata rependit humus./ moribus et caelum patuit: sim digna merendo,/ cuius honoratis ossa vehantur aquis.* Corresponde: *I have made my defence. Rise, witnesses, and weep,/ while the kind earth pours blessing on my bones./ Heaven itself makes virtue welcome: let me enter,/ borne on the tranquil tide of innocence.*[8] La mención de los huesos se hace remontar dos líneas, con lo que ellos se vuelven receptores de los beneficios otorgados por la tierra; la persona, dueña de los despojos, no se menciona, pero queda inequívocamente referida (y expresa en el renglón inmediato anterior; tampoco el verso latino es independiente: *cuius*, pero contiene un sujeto); la noción de tranquilidad se añade; las honradas aguas (o dignas de honor) se transforman en una marea; de allí, la plausibilidad de introducir en el pasaje la idea de inocencia (sustentada por todo el poema): las aguas son honradas por la inocencia de Cornelia. Dicho verso, si no superior al (presunto) original, es hermosamente distinto. Se podría hablar de una infidelidad en el lugar preciso, en el detalle, pero infidelidad que resulta de una lealtad marcada al conjunto, al mensaje global. Incluso desechando la lectura más plausible.[9]

Al traducir obras relativamente ocultas en determinado medio, si bien puede ser aconsejable no pasar por alto tentativas anteriores (reconociéndolas), resulta hacedero y suele considerarse no carente de mérito proceder a una versión soli-

[7] Highet, p. 105. Correspondiendo al primer hemistiquio (que se completa: *panditur ad nullas ianua nigra preces*, "No prayers will unlock the gates of night").

[8] Highet, p. 108.

[9] Casi todas las traducciones y comentarios que conocemos prefieren la lectura *avis* ('abuelos', 'antepasados'). También se adopta en el texto del *Oxford book of latin verse* (p. 187). J. P. Postgate, en su edición de algunas elegías, con extenso estudio introductorio y numerosas notas (*Select elegies of Propertius*, Macmillan, Londres y Nueva York, 1884, p. 246, *ad v.* 102), considera que la idea de que los despojos eran transportados (lo que se expresa aquí p. *vehantur*, 'sean llevados [a su destino último]') en una barca condujo a la alteración *aquis* de los manuscritos. Véase, asimismo, su apéndice A = "Conspectus of readings", p. 259.

taria. A menudo no existen tales tentativas, claro, o no se está al tanto de ellas.

También el traductor de mensajes nuevos, desde luego, es libre de usar los criterios que le parezcan. Nada le impide transmutaciones hondas, a semejanza de quien sabe que traslada poemas reconocidos. A menudo la edición bilingüe da pie a ello, en especial cuando está anotada y las lenguas de partida y de destino no difieren grandemente.[10] Cierto es que un retraductor audaz suele disponer de versiones más ceñidas que le permiten arriesgarse (confiando en que estén al alcance del lector). Quien emprende la traducción de un poema por primera vez puede estar contribuyendo a crear o afianzar nuevos clásicos. Comoquiera, se enfrenta a una tarea sin antecedentes en los textos específicos que traduce. Tal es en gran medida el caso del yemení Abdullah al-Udhari, poeta de doble registro con una dilatada trayectoria en el terreno de la difusión de la poesía árabe contemporánea. No quiere esto decir, desde luego, ni que carezca de predecesores ni que haya debido inventarse desde la nada lenguaje, normas y convenciones.[11] Hoy quisiéramos ocuparnos de un breve haz de

[10] En la *Antología de la poesía italiana* de la colección Nuestros Clásicos (UNAM, México, 1961), Manuel Durán parece estar regido por la voluntad de cierta autonomía al traducir, no limitada al plano del contenido. Una muestra: en "All' Italia" de Leopardi, el endecasílabo *siede in terra negletta e sconsolata* (I, 15) se vierte con efectos fónicos añadidos: "yace en el suelo sola y sin consuelo". Aun al lector sin estudio del toscano se le transparentará el original y podrá sopesar tal propuesta. Alguien dudará de que se gane con el artificio. De paso, y a propósito de reverberos y emulaciones, señalemos en la composición el eco, a tres siglos de distancia, del soneto de igual título debido a Bembo (pieza que también se recoge en la antología). En las dos épocas, una tierra perceptible como postrada políticamente. Transformaciones: p. ej., *trecce sparte* (B., 8) se convierte en *sparte le chiome* (L., I, 14). [El part. pas. de *spargere* es hoy, único, *sparso*.] La medida del soneto se remplaza por un molde mucho más amplio cuyas características sólo marginalmente son achacables al romanticismo: 7 estrofas de veinte versos de rima consonante y asonante y, de vez en cuando, sin rima o con rima interna; empero, endecasílabos y heptasílabos.

[11] En lo referente a traducciones inglesas de poetas árabes de nuestro siglo, he aquí algunos títulos, sin ánimo de ofrecer una lista exhaustiva (que fácilmente se triplicaría):

Modern Arabic poetry. An anthology with English verse translations. Compilada y traducida por Arthur J. Arberry, Cambridgge University Press, Cambridge, 1967.

An anthology of modern Arabic poetry. Comp. y trad. por A. Khouri y Hamid Algar, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1975.

textos de Mahmud Darwish, Adonis y Samih al-Qasim, mediados y presentados por el escritor peninsular: *Victims of a map*.[12]

III

Estos tres poetas serían excelentes más allá de su circunstancia, trascendiendo su compromiso, más allá de su residir en el exilio o en el exilio interior; seguirían siendo de primera línea —no lo dudamos— si no habitaran la lengua materna[13]

Women of the Fertile Crescent. An anthology of modern poetry by Arab women. Comp. y trad. por Kamal Boullata, Three Continents Press, Washington, D. C., 1978.

Bread, hashish and moon: Four modern Arab poets. Comp. y trad. por Ben Bennani. Unicorn Press Inc., Greensboro, 1982.

The Palestinian wedding. A bilingual anthology of contemporary Palestinian resistance poetry. Compilada y traducida por A. M. Elmessiri. Three Continents Press, Washington, D.C., 1982. (El estudioso egipcio A. M. E. antologa alrededor de una veintena de creadores. Incluye nueve poemas de al-Qasim y diez de Darwish.)

The Blood of Adonis. Poemas seleccionados y traducidos por Samuel Hazo, University of Pittsburgh Press, Pitts., 1971.

Splinters of bone, poems by Mahmoud Darweesh. Selección y traducción de B. M. Bennani, Greenfield Review Press, Nueva York, 1974.

Se advierte que predominan los nombres "agarenos". Ello no sólo es achacable a que en las últimas décadas las universidades europeas y norteamericanas hayan aumentado la proporción de especialistas extranjeros oriundos de las propias regiones estudiadas. Por las razones que sean (y convendrá explorarlas), los conocedores de lengua materna inglesa (y de orígenes externos a la zona) se han dedicado a traducir la poesía de la arabidad de antaño con mayor asiduidad que la moderna y contemporánea. Si bien puede decirse algo semejante de la narrativa y, en general, de la prosa, la cantidad de traducciones en estos terrenos ofrece un sesgo menor en cuanto a origen de quienes las llevan a cabo. El número de traducciones en determinado campo tiene que ver, naturalmente (de manera algo compleja), con el interés despertado por la literatura de ese campo.

[12] *Victims of a map (Ḍaḥāyā al-jarīṭa). A bilingual anthology of Arabic poetry: Samih al-Qasim, Adonis, Mahmud Darwish*. Compilación y traducción de Abdullah al-Udhari. Al-Saqi Books, Londres, 1984.

[13] "Un confín,/ mis canciones.// Yo estoy aquí,/ las flores acopiando./ Excitando los árboles./ Extendiendo los cielos como pórticos./ Y amo/ vivo/ y nazco/ en mis palabras." ("Rey de los vientos", en: Adonis, *Canciones de Mihyar el de Damasco*, traducción y prólogo de Pedro Martínez Montávez, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Colección de autores árabes contemporáneos, núm. 7, Madrid, 1968, p. 67.) "Habito, enamorado,/ en mi voz y en mi frente." ("Mis secretos",

que les tocó, lo cual no significa negar el sentido de su mensaje ni a quiénes se destina éste primariamente. No ha de extremarse la significación indiscutible de que dos sean palestinos y la de que en origen pertenezcan los tres a sendas variantes del islam, incluyendo como tal la confesión drusa, y de que los tres, por una u otra razón, sean efectivamente prisioneros de la geografía, entre otras cosas porque les queda chica. De ningún modo están aprisionados por su entorno vital y su experiencia en una forma que los haya orillado al panfleto y al sectarismo, al provincianismo político o religioso o, en términos generales, ideológico. Hay una amplitud palpable. Destaca por su intensidad y lo prolongado de su ejercicio la perseverante labor de Adonis (Ali Ahmad Sa'id) en pro de la renovación y apertura de la cultura y la sociedad árabes.[14] Éste, nacido en Siria en 1930, hubo de exiliarse en 1956 en Líbano, cuya ciudadanía terminó adoptando.[15] Darwish (n. 1942) se ve obligado a dilatar su ostracismo de sede en sede. Galileo como el anterior al-Qasim (1939) reside en su tierra.

Opresiones, destierros y peregrinaciones, y regresos reales y soñados, tan a la mano en el siglo, conviven en la conciencia y en el quehacer diario de palestinos, libaneses y sirios —con mayor intensidad en unos que en otros, desde luego—, pero no les son privativos, ni mucho menos. Sin ser esenciales a la condición humana, proliferan en la experiencia de los mortales.

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

---

ibid., p. 69.) "Habito estas palabras vagabundas./ Vivo, y sólo mi rostro me acompaña./ Mi rostro:/ mi camino." ("La única tierra", p. 77.)

[14] Véase a este respecto Issa J. Boullata, "Adonis: Towards a new Arab culture", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 20, 1988, pp. 109-112.

[15] Años más tarde ha viajado a su país natal.

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

Aun cuando retornes, Odiseo.[16]

IV

Han de tenerse a la vista los dos fines que ha buscado al-Udhari como compilador-traductor: que el lector perciba las fronteras de la poesía árabe actual y que, de ser posible, aprenda a apreciarla.[17] A tal enfoque parecen orientarse las breves introducciones, la selección de los poemas y el modo en que éstos se han traducido.

Los poemas se agrupan a razón de quince por poeta. Cada grupo va precedido de una nota biográfica. Las dimensiones de los textos varían de manera notable. Los originales vienen en páginas pares y las versiones, en las impares opuestas.

Forzosamente hubieron de presentarse producciones no demasiado añejas. Si no, se trataría de fronteras ya superadas, o cuando mucho estacionarias (como las regiones, y especialmente las ciudades, los ámbitos artísticos —cualquiera lo sabe— pueden dejar fijos sus márgenes o replegarse sobre lindes más estrechos que los alguna vez alcanzados). Aunque, en cambio, nada hacía obligatoria una atención al último minuto, buena parte del material incluido cabe dentro de lo que podía considerarse lo más reciente al momento de elaborarse la compilación. Hay un sesgo en ese sentido. Salvo en el caso de al-Qasim, se habrá procurado escoger, en líneas generales, lo mejor de lo más novedoso de cada autor, no por fuerza lo mejor de cada autor. Es decir, en cuanto a Adonis y Darwish sólo en sentido muy relativo estamos ante una antología. Respecto del grueso de los poemas de Darwish (de los cuales, un par en prosa) se trata casi de un servicio inmediato de traduc-

[16] "Tierra sin retorno", que reproducimos en la límpida, tersa versión de Martínez Montávez: Adonis, *op. cit.*, p. 82.

[17] *Victims of a map*. . ., p. 8.

ciones, con original enfrente. Sería interesante averiguar con qué criterio se excluyeron otras composiciones de igual cosecha.

Habría sido de agradecer que se indicaran las fechas de publicación de los textos y las fuentes de donde se han tomado. Difícilmente molestarán tales datos a quienes pueden vivir sin ellos, y en cambio resultarán valiosos para otro grupo de lectores. Sí se menciona que los trece primeros poemas de Darwish (compuestos cuando los combatientes palestinos se disponían a abandonar el Líbano, a fines de 1983) no se han editado anteriormente en libro y que el último de Adonis, "El desierto", no se había publicado en absoluto para entonces. Las fechas en que se registraron los derechos de autor y traductor, pero no las referencias a los órganos de edición, se incorporan en *Modern poetry of the Arab World*, antología poco posterior (del 86), unilingüe.[18]

El primer poema de la colección, "Taḍīqu binā l-arḍ" ('La tierra se estrecha en torno nuestro'), de Darwish, podría conferir sentido al título. Hay, con todo, una interpretación más obvia, que probablemente dé razón del nombre (sin descartar el posible aporte de dicho texto al decidir el compilador). Se basa esta alternativa en un par de estrofas de un largo poema en prosa y verso publicado en 1977,[19] "(El) poema de la tierra" ("*Qaṣīdat al-arḍ*"), y que remite a la "sacudida" (*intifāḍa*) de 30 años antes del tiempo elegido como presente por el narrador/poetizador.[20] En la segunda antología, *Modern poetry of the Arab World*, se recoge, como si fuese un poema independiente, uno de esos dos segmentos de la referida "Qaṣīdat al-arḍ", con el encabezado "I have witnessed the massacre".[21] El segundo verso es justamente: "I

[18] *Modern poetry of the Arab World*, trad. y comp. por Abdullah al-Udhari, Penguin Books, Harmondsworth, 1986. Abarca una gama bastante mayor de autores. Sin embargo, se limita al Creciente Fértil (o Fértil Media Luna).

[19] Pero escrito en 1975-76, como la mayoría de la colección de que forma parte (*A'rās*, 'Bodas'), según se nos informa al final del 2° vol. del *Dīwān Maḥmūd Darwīš* (Dār al- 'Awda, 2a. impr., 1978), p. 602.

[20] Las estrofas en cuestión son 3 y 4 occidental (doble numeración en el original: forma árabe y europea de las cifras arábigas; nosotros podríamos hacer equivaler comunes y romanas, respectivamente): *Dīwān Maḥmūd Darwīš*, II, p. 526 y 530.

[21] Así como un tercero, denominado "Earth poem" (ni más ni menos): *op. cit.*, pp. 128-129. Los títulos de ambas han sido provistos por al-U. Respectivamente

am a victim of a map''.[22] La palabra que se traduce como 'victim' es aquí *šahīd*,[23] a diferencia del título árabe de la antología bilingüe (*ḍaḥāyā*); cierto es que, en muchos sintagmas de curso frecuente, a estas alturas en español la palabra *mártir* (y en inglés: *martyr*) tiene otras connotaciones, perdidas las originales, lo que entraña un sentimentalismo no deseado en este contexto. En cambio, en el mundo árabe todavía es usual designar por *šŭhadā'* a los caídos en combate.

V

Comentaremos algunos poemas. En esta oportunidad nos gustaría detenernos con relativo pormenor en las traducciones, yendo más allá del señalamiento no sistemático de aciertos y errores que —fuera de los órganos especializados— suele acompañar un juicio global en las reseñas y estudios. No pretendemos, perversa e insensatamente, subvertir las jerarquías. No creemos que tratar de textos poéticos originales sea una ocupación injustificable y en cambio el examen de traducciones de poesía se justifique de buenas a primeras.

Transliteramos (según la convención española más extendida, con una pequeña variante) los originales y reproducimos las traducciones inglesas. Ofrecemos versiones castellanas preliminares (las sabemos disfuncionalmente ásperas) aptas sólo para reconocer el trabajo del traductor y los problemas

---

vamente son el número V y IV (5 y 4 arábigo-occidentales, *Dīwān M. D.*, pp. 534-536 y 530, respte.); es decir, en la antología de Penguin se ha invertido el orden, aparte de que al segmento "Earth poem" se le han quitado al final unos versos que sirven de transición. El procedimiento es más o menos usual (aunque no se justifique). P.M.M. hace algo análogo con el poema de Adonis "La herida" (*Al-ǧurḥ*); con el título "Las heridas" presenta un fragmento de este largo texto; la selección es acertada, y sin embargo el sentido que cobra no es el mismo. Conforme a lo señalado en la Advertencia de los *Poemas de Mihyar*, el autor revisó la traducción, de manera que ha de presumirse su anuencia. No hay indicación semejante en el trabajo de al-Udhari.

[22] En la estr. III, segmento anterior de "Qaṣīdat al-arḍ" no incluido en *Modern poetry*, aparece completo el verso "Soy víctima [mártir] del mapa".

[23] En juego con *šāhid*, 'testigo', del verso inmediato anterior: "I have witnessed the massacre/ I am a victim of a map." (*Modern poetry*, p. 129.)

a los que se enfrentó y para discernir cómo procuró solucionarlos. No se pretende más. Los comentarios no buscan un análisis en profundidad. Se ciñen más bien a lo que la tradición llama la letra, no lo que la misma tradición denomina espíritu (o de varios otros modos). Con ello nos valemos de una dicotomía sumaria, pero útil en cuanto permite a todo el mundo saber a qué atenerse, aunque no siempre permita saber con certeza de qué se está hablando (como, recurriendo a una analogía, a una partición análoga, cuando se habla del centro y la periferia). El espíritu es vehiculado por la letra o, a la inversa, la letra es el vector del espíritu. A veces la dicotomía no tiene en cuenta lo que (de manera simplista) podría llamarse los diversos estratos, la geología del poema. Como ya los medianamente enterados saben, para traducir con alguna fortuna la poesía, no basta captar el "espíritu". Quien traslada de lengua a lengua deberá encontrar un vector correspondiente, letra nueva que no será el mero significante, sin embargo: cuando se habla de literalidad (en las traducciones) ya se incluyen por lo menos algunas facetas de lo semántico. La dicotomía, por cierto, podría haber tenido distinto eje divisorio, cortando a lo largo de otra línea, dejando, por ejemplo, de un lado efectivamente todo lo que es expresión y de otro todo lo que es contenido. Desde luego, son posibles varios vectores para transmitir un mismo "espíritu".

No es cosa vana (ni tarea menuda) poner al alcance del público angloleyente una poesía en un idioma como el árabe, propiedad de multitudes (en variantes familiares y transociales) y a la vez ajeno para extensísimas multitudes. Creo que, en líneas generales, el esfuerzo de al-U. ha sido feliz en esta doble empresa: captura del espíritu (de lo esencial de él), encuentro de una letra (no siempre literalidad) apropiada. Es un artesano habilidoso, un consumado artista. Algunas versiones de *Victims* han sido acometidas con notable audacia. Sobre todo destacan las que logran transmitir ciertos efectos del original con recursos diferentes (a menudo no hay recursos idénticos). Desde luego, de vez en cuando nos gustaría una opción distinta, pero ello no quiere decir que por fuerza nos parezcan erróneas las que se ofrecen. Las alternativas propuestas son casi siempre una mera expresión de preferencia.

VI

Comencemos con uno de los quince poemas de Darwish incluidos en *Victims*, "Iḏā kāna lī an u'īda l-bidāya".[24] Como se advertirá, posee una obvia resonancia hispánica, específicamente lorquiana. Sin esa resonancia, sin esa referencia, sin ese juego, todavía puede leerse y apreciarse, con todo.[25]

Iḏā kāna lī an u'īda l-bidāya

Idā kāna lī an u'īda l-bidāyata, ajtāru mā jtartu: warda s-siyâŷ
usāfiru ṯāniyatan fi d-durūbi l-latāi qad tu'addī wa-qad lā tu'addī ilà Qurṭuba(h).
U'alliqu ḍillī 'alà ṣajratayni li-tabniya ṭ-ṭuyūru š-šarīdatu uššan 'alà guṣni ḍillī.
Wa-ukassiru ḍillī li-atba 'a rā'iḥata l-lawzi wa-hiya taṭīru 'alà gaymatin mutriba(h)
wa-at'aba 'inda s-sufūḥ: ta'alū ilayya sma'ūnī. Kulū min ragīfī
išrabū min nabīḍī, wa-lā tatrukūnī 'alà šāri'i l-'umri waḥdī ka-ṣafṣāfatin mut'aba(h).
Uḥibbu l-bilāda l-latī lam yaṭa'hā našīdu r-rahīli wa-lam tamtaṭil li-damin wa-mra'a(h)

[24] "*Iḏā kāna lī an u'īda l-bidāya*", "If I were to start all over again", pp. 22-23.

[25] "Canción de jinete" ("Canción de ginete". . .). Federico García Lorca: *Canciones (1921-1924)*, 2a. edición, Revista de Occidente, Madrid, s.f. ["Copyright by Revista de Occidente/ Madrid, 1929"; con seguridad se trata de una reimpresión]. Vale la pena leer el ensayo de Francisco sobre el poema de Federico (Francisco García Lorca: "Córdoba, lejana y sola", en Ildefonso-Manuel Gil, compilador, *Federico García Lorca* [Serie El Escritor y la Crítica], Taurus, Madrid, 1973, pp. 187-197, publicado primero en *Cuadernos Americanos*, VII, 4 (julio-agosto, 1947), pp. 233-244. La proximidad del hermano no siempre nos mueve a estar de acuerdo con su interpretación. Acerca de la presencia de García Lorca en la literatura árabe, véase el artículo de P.M.M., "Presencia de Federico García Lorca en la literatura árabe actual", en *Exploraciones en literatura neoárabe*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1977, pp. 33-54; no obstante que el trabajo tiene algunos años y las proyecciones del granadino continúan activas en el mundo árabe, es de gran ayuda para comprender ciertas peculiaridades del ejercicio literario del Magreb y del Mashreq. Martínez Montávez reproduce allí (pp. 47-48), en castellano, la elegía a Lorca compuesta por Darwish en 1964.

Uḥibbu n-nisā'a l-lawātī yujabbi'na fi š-šahawāti ntiḥāra
l-juyūli 'alà 'ataba(h).
A'ūdu, iḍā kāna lī an a'ūda, ilà wardatī nafsihā wa-ilà
juṭwatī nafsihā
wa-lākinnanī la a'ūdu ilà Qurṭuba(h).

If I were to start all over again

If I were to start all over again I'd choose what I had
chosen: the roses on the fence.
I'd travel again on the road which may or may not lead to
Cordova.
I'd hang my shadow on two rocks for the fugitive birds to
build a nest on my shadow's branch,
I'd break my shadow to follow the scent of almonds as it
flies on a dusty cloud,
And feel tired at the foot of the mountain: come and
listen to me. Have some of my bread,
Drink from my wine and do not leave me on the road of
years on my own like a tired willow tree.
I love the country that's never felt the tread of
departure's song, nor bowed to blood or a woman.
I love the women who conceal in their desire the suicide
of horses dying on the threshold.
I will return if I have to return to my roses, to my steps,
But I will never go back to Cordova.

Si me fuera dado volver a empezar

Si me fuera dado volver a empezar, elegiría lo que he
elegido: las rosas del vallado,
viajaría otra vez por los caminos que quizá lleven o no
lleven a Córdoba,
colgaría mi sombra sobre dos peñascos para que los
pájaros fugitivos hicieran su nido en las ramas de mi
sombra,
y rompería mi sombra para seguir el olor de las almendras
volando por la nube polvorienta
y cansarme al pie de los montes. Venid a oírme. Comed
de mi pan.

Bebed de mi vino. No me dejéis solo en la calle de la vida
como sauce cansado.
Amo el país no tocado por el canto de la partida ni
sometido a sangre ni a mujer,
amo a las mujeres que ocultan en los deseos el suicidio de
los caballos en un umbral.
Volvería, si me fuera dado volver, a mis mismas rosas y
a mis mismos pasos,
pero no volvería a Córdoba.

Versículos. Excepto el primero y el último, todos comienzan con verbo.

Iḏā kana lī an u 'ida l-bidāya: la partícula *iḏā* suele introducir una condición remitida al futuro, normalmente no contrafáctica. Se podría haber traducido "Si me es [Cuando me sea] dado volver a empezar". La lectura *were/fuera* se ve autorizada por la irrealizabilidad (no sólo irrealidad) de la prótasis (de lo enunciado en la prótasis, para hablar con mayor exactitud), pero ello no la vuelve obligatoria. *Serle dado (a uno)*, no literal (parece presuponer, o puede entenderse como presuponiendo, un agente dador [tal vez la providencia]), pero reproduce bastante bien el sentido.

2) Se repite *again*; *ṯāniyatan*: literalmente, 'una [por] segunda vez'.

3) *u'alliqu* alternando con *u'liqu*; elegimos la primera forma en vista de *ukassiru* en el verso siguiente.

—*'alà guṣni ḍillī*: estirando un poco, se puede entender *guṣn* como colectivo: 'ramaje', 'ramas', pero la idea no parece ser la de ramas de la sombra, o proyectadas por la sombra, sino la de sombra-rama.

4) *taṭīru*, misma raíz que *ṭuyūr*, '*pájaros*' (diferente de *volar*, *birds/fly*).

4 y 5): oposición *atba'*:*at'ab*.

5-6) No llama al pan "pan" ni al vino "vino": al *jubz*, "*ragīf*" ('masa de un pan', 'hogaza', 'pan *árabe*') y al *jamr*, "*nabīḏ*" ('mosto [de uva o dátil]'). Cuasisinónimos utilizados a veces intercambiablemente con *jubz* y *jamr*. Sinécdoque y metonimia lexicalizadas, entre otros empleos. *Ragīf* posee también su dimensión dialectal (como el egipcio *'ēš*, que

sin embargo es palabra genérica). Se trata sin duda de pan y de vino: 'comed de mi pan, bebed de mi vino'. (Asociaciones mediterráneas consabidas; no es imposible la alusión a la liturgia cristiana.) Al-U. rompe ligeramente el paralelismo: *Have some of*: *Drink from*.

6) *raḥīl*, 'partida', 'emigración', 'éxodo'.

—*tamtaṭilu*, 'imitan', 'copian'; 'se doblegan', 'se someten (a)'.

—variante *at'abu*, independiente de *li-*, con distinto sentido: 'y me cansaría'.

7-10) En inglés: *I love the country* [. . .], *I love the women* [. . .], *I will return* [. . .], *I will never go back* [. . .], en vez de *I'd love* [. . .], *I'd return* [. . .], *I'd [would] never go back* [. . .].

7-8) Los imperativos intercalados hacen difícil que estos versos dependan de *Iḍā kāna lī an u'īda l-bidāya*, y por tanto excluyen la lectura (a menos que *uḥibbu* se entienda como un optativo independiente): "Amaría el país no tocado por el canto de la partida ni sometido a sangre ni a mujer / amaría a las mujeres que ocultan en los deseos el suicidio de los caballos en un umbral".

9-10) Ingl. opta por un condicional menos remoto. Variante en el penúltimo verso: *jatwa*; en singular, como *warda*: 'a la misma rosa y al mismo paso [tranco]'. *I will return if I have to return*: idea de obligatoriedad o compulsión, libre interpretación del traductor, al-U. *A'ūdu, idā kāna lī an a'ūda*, 'Volveré, si me es dado volver': aquí la condición puede ser independiente de la condición inicial, y es lo más probable; es decir, no condicionada a volver a empezar, *to start all over again*. Condición realizable. Simplemente, si se le permite volver a las rosas, volverá a ellas; en cambio, no regresará a Córdoba. Pero podría tratarse de un retorno no especificado, no atado a determinada acción: regresar, sin más (entendible de buenas a primeras como la tierra). 'Cuando vuelva a la tierra, volveré a las rosas y sobre casi todos mis pasos, salvo el de ir a Córdoba' o 'a mi mismo tranco, a mi misma manera de andar'.

Hablar del sueño desde la vigilia, o desde el sueño; hablar de sueños que se tienen, y no mencionar los sueños pero

estar contando sueños o algo que se puede entender como sueño. Potencia de imágenes, asimilables a las oníricas, y que son parientes de las de la plástica, especialmente la pintura y el dibujo animados: transformaciones en cadena, sin que por ello se precise una interpretación, al modo como —dicen— se interpreta lo que imaginamos mientras dormimos. Sobrerrealistas. Aleixandre ("tu rostro [. . .] donde graciosos pájaros se copian fugitivos"[26]: el discurso de Darwish difícilmente se refiere, sin embargo, a unidad de amada, amante y mundo).

Continuemos con M. Darwish:

Nusāfiru ka-n-nās[27]

Nusāfiru ka-n-nās, lākinnanā la na'ūdu ilā ayyi šay'in. Ka'anna s-safar
ṭarīqu l-guyūmi. Dafannā aḥibbatanā fī ḍalāmi l-guyūmi wa-bayna ǧudū'i š-šayar
wa-qulnā li-zawǧātinā: lidna minnā mi'āti s-sīnina li-nukmila hāḏā r-raḥīl
ilā sā'atin min bilādin, wa-mitrin mina l-mustaḥīl.
Nusāfiru fī 'arābāti l-mazāmīr, narqudu fī jaymati l-anbiyā', wa-najruǧu min kalimāti l-gaǧar.
Naqīsu l-faḍā'a bi-minqāri hudhudatin aw nuganni li-nul(ah)hiya l-masāfata ānnā, wa-nagsala ḍaw'a l-qamar.
Ṭawīlun ṭarīquka fa-ḥlam bi-sab'i nisā'in li-tahmala hāḏā ṭ-ṭarīqa ṭ-ṭawīl
'alā katafayka. Wa-hazza lahunna n-najīla li-ta'rifa asmā'ahunna wa-min ayyi ummin sayuladu ṭiflu l-Ǧālīl
Lanā baladun min kalāmin. Takallam takallam li-asnada darbī 'alā ḥaǧrin min haǧar
Lanā baladun min kalāmin. Takallam takallam li-na 'rifa haddan li-hāḏā s-safar!

[26] "Unidad en ella", *La destrucción o el amor*.
[27] P. 30.

We travel like other people[28]

We travel like other people, but we return to nowhere. as if travelling
Is the way of the clouds. We have buried our loved ones in the darkness of the clouds, between the roots of the trees.
And we said to our wives: go on giving birth to people like us for hundreds of years so we can complete this journey
To the hour of a country, to a meter of the impossible.
We travel in the carriages of the psalms, sleep in the tent of the prophets and come out of the speech of the gypsies.
We measure space with a hoopoe's beak or sing to while away the distance and cleanse the light of the moon.
Your path is long so dream of seven women to bear this long path
On your shoulders. Shake for them palm trees so as to know their names and who'll be the mother of the boy of Galilee.
We have a country of words. Speak speak so I can put my road on the stone of a stone.
We have a country of words. Speak speak so we may know the end of this travel.

Viajamos como los demás

Viajamos como los demás, pero no regresamos a ninguna parte. Como si el viaje
fuese el camino de las nubes. Hemos enterrado a los nuestros en lo oscuro de las nubes y entre las raíces de los árboles
y decimos a nuestras mujeres: seguid pariéndonos durante siglos para que terminemos este viaje,
hasta estar a una hora de un país y a un metro de lo imposible.

[28] P. 31. *Modern poetry*, p. 142.

Viajamos en los coches de los salmos, dormimos en la
tienda de los profetas, salimos de las palabras de los
gitanos.
6 Medimos el espacio con el pico de la abubilla o cantamos
para olvidarnos de la distancia y lavar la luz de la luna.
Largo es tu camino. Sueña, entonces, con siete mujeres
para que puedas sobrellevar este largo camino
en los hombros. Sacúdeles palmeras para enterarte de sus
nombres y de qué madre nacerá el niño de Galilea.
9 Tenemos un país de palabras. Habla, habla, para que
pueda apoyar mi sendero en un obstáculo de piedra.
Tenemos un país de palabras. Habla, habla, para que
conozcamos un límite a este viaje.

Los versículos, de extensión a veces considerable, riman de dos en dos, sin *i'rāb* (es decir, terminan en consonante). Encabalgamiento entre (1) y (2) y entre (7) y (8), *safar-šaŷar*, *raḥīl-mustaḥīl*, *gaŷar-qamar*, *ṭawīl-Ŷalīl*, *ḥaŷar-safar*. Nótese la aparente dislocación del acento (para nuestros oídos) en las rimas en *-ar*.

Viajamos como los demás: Viajamos como la (demás) gente.

1) Acertado: *but we return to nowhere*; litte.: 'pero no regresamos a nada'.

—*As-safar*: *maṣdar* originariamente (en esta acepción, menos frecuente la forma I que la III); *ka'anna s-safar*: 'como si viajar'.

2) 'fuese el camino de las nubes', 'fuese semejante al deambular de las nubes'. Aunque *ṭarīq* no es estrictamente *masdar*, es construible con el verbo de la misma raíz *ṭaraqa*.

—'Hemos enterrado [enterramos, hemos venido enterrando] a nuestros [seres] queridos [a nuestros amados] en la oscuridad de las nubes'; no parece muy idóneo interpretar 'a la sombra de las nubes' (como si dijera *fī ḍilli l-guyūm*).

3) *wa-qulnā: decimos* [*hemos dicho*]; perfecto; la idea parece ser: 'hemos estado diciendo'.

—*zawŷāt*: 'esposas';

—*go on giving birth to people like us for hundreds of years*: "seguid pariéndonos durante siglos": *lidna minnā*

mi'āti s-sinīna; *lidna minnā*: partitivo: 'parid de los nuestros'; 'parid gente como nosotros', no descaminado, pero se trata de la misma gente, los nacidos y los por nacer; no está expresa la idea de continuar, seguir, pero no resulta inapropiado actualizarla; *durante [por] siglos*; acusativo sin partícula; litte.: '(los) cientos de (los) años', en lugar de *qurūn*, 'siglos'.

—*nukmila*, *nukammila*: *para que terminemos [completemos] este viaje*.

4)*To the hour of a country, to a meter of the impossible*. Creo que la interpretación de al-U. no es la mejor; da a entender que llega la hora del país (lo cual parece congruente), pero —creemos—: [peregrinar] hasta [estar a] una hora de un país [una tierra], y [a] un metro de lo [del] imposible'. Es decir, dejad de parir sólo al estar a una hora del país, a un metro de lo imposible (pero posible, en definitiva).

5) "Viajamos en los coches [carruajes] de los salmos, dormimos en la tienda de los profetas, salimos de las palabras de los gitanos." Peregrinar en el ser y en el decir; dichos y decidores (salmos y profetas), moviéndose; y en su hablar, los gitanos, vagantes por antonomasia; carruajes y tiendas, para desplazarse; tiendas, para detenerse en el desplazamiento.

6) "Medimos el espacio con el pico de la [una] abubilla [avecilla] o cantamos para distraernos de la distancia [aminorar la distancia] y lavar la luz de la luna."

—*wa-nagsala* (explicitable en *wa-li-nagsala*), variante *wanagsalu*. Vocalizado de la primera forma en el libro; sin descartar que fuese una errata (se ha dado el caso) —puesto que la coma parecería conspirar en contra de esa lectura—, ella es perfectamente posible, si atendemos al sentido. Entre una disyuntiva cuyo segundo miembro es una conjunción y lo inverso (una conj. cuyo primer miembro es una disyuntiva), al-U. ha optado por lo primero; *we cleanse*, frente a *(so as) to cleanse*, opciones explícitas. Ocupaciones para que el tiempo pase (medir con una unidad de medida ínfima largas distancias, cantar, lavar lo que no necesita ser lavado) o carentes de sentido (medir con la misma unidad ínfima o lavar no sólo para que el tiempo pase —lo que es natural—, sino pretendiendo que la operación lave o depure la luz de la luna).

5 y 6) Pese a la rima, no es forzoso que los dos versículos tengan que ser igualmente tripartitos, con cada segmento encabezado por un verbo imperfecto en primera persona plural.

7-8) "Largo es tu [el] camino [tu camino es largo]. Sueña, entonces, con siete mujeres para que puedas sobrellevar este largo camino/ en tus hombros [cargar el largo camino en tus hombros]; opción: "*llevar a cuestas* este largo camino", fundiendo los dos versos. "Sacude la(s) palmera(s) [el palmar] ante ellas para saber sus nombres y de qué madre nacerá el niño de Galilea." Los nombres de las mujeres, no de las palmas, se entiende. En nuestra versión y en la de al-U., ambiguo. Por supuesto, podría tratarse de nombres de determinadas palmeras, aunque sea menos usual nombrar palmeras que nombran mujeres.

—*nukmila*, *nukammila*.

9 y 10) "Tenemos un país de palabras. Habla, habla [. . .]": *kalām* y *takallam*, de la misma raíz (a diferencia de *words-speak*, *palabras-habla*); reforzamiento, asimismo, desde el punto de vista sonoro. Nótese el contraste de *kalām* con *kalimāt* (propiamente 'palabras'); *kalām* denota el hablar.

9) *ḥaŷrin min ḥaŷar*: 'obstáculo de piedra'; lectura también posible que hemos escogido, en lugar de *ḥaŷarin min ḥaŷar*, como ha optado al-U.: 'una piedra de piedra'.

10) "Habla, habla, para que conozcamos un límite a [el límite de] este viaje." No parece perderse mucho al hacer equivaler *un límite* a *el fin(al)*, *the end*.

VII

Ahora, unos textos de Samih al-Qasim.

Qiṣṣatu raŷulin gāmiḍ[29]

Fī ājiri ṭ-ṭarīqi kāna wāqifan, fī ājiri ṭ-ṭarīq
ka-šabaḥi l-fazzā'ati l-manṣūbi fi l-kurūm
fī ājiri ṭ-ṭarīq

[29] Pp. 72 y 74.

ka-r-raŷuli l-marsūmi fawqa šārati l-murūr
fī ājiri ṭ-ṭarīq
wa-fawqa mankibayhi kāna mi'ṭafun 'atīq
''ar-Raŷulu l-Gāmiḍ(u)'' kāna smuh
wa-kānati l-manāzilu l-bayḍā'
tagliqu dūna waŷhihi abwābahā
wa-šaŷarātu l-yāsamīna waḥdahā
kānat tuḥibbu waŷhahu l-maṣqūla bi-l-hubbi wa-l-bagḍā'
. . . . . .
''Ar-Raŷulu l-Gāmiḍ(u)'' kāna smuh
wa-kānati l-bilād
tarzaḥu taḥta l-huzni wa-l-ŷarad
wa-ṣāra yā mā ṣāra fī yawmin mina l-ayyām
an sāra li-l-amām

Wa-ŷalŷalat ṣarjatuhu fī sāḥati l-manāzili l-bayḍā'
wa-zdaḥama ṣ-ṣuyūju wa-l-aṭfālu wa-r-riŷālu wa-n-nisā'
fī sāḥati l-manāzili l-bayḍā'

wa-abṣarūhu yuḍarrimu n-nirān
fi l-mi'ṭafi l-'atīq
(wa-kāna fawqa mankibayhi l-mi 'ṭafu l- 'atīq)
wa-ṣāra yā mā ṣār

anna s-samā'a jtanaqat bi-gaymatin jaḍrā'
wa-gaymatin bayḍā'
wa-gaymatin sawdā'
wa-gaymatin ḥamrā'
wa-gaymatin gāmiḍatin bidūni lawn

wa-ṣāra yā mā ṣār
an abraqat wa-ar'adat
wa-nhamarat amṭār
wa-nhamarat amṭār
ar-raŷulu l-gāmiḍ(u) kāna smuh
wa-šaŷarātu l-yāsamīna waḥdahā
kānat tuḥibbu waŷhahu l-maṣqula bi-l-ḥubb i wa-l-bagḍā'
wa-aṣbahat tuḥibbuhu l-manāzilu l-baydā'

The story of the unknown man[30]

At the end of the road,
At the end of the road he stood
Like a scarecrow in a vineyard.
At the end of the road he stood
Like the man in the green traffic light.
At the end of the road he stood
Wearing an old coat:
His name was the "Unknown man".
The white houses
Slammed their doors on him,
Only jasmin plants
Loved his face with its shadows of love and hate.

His name was the "Unknown man",
The country was
Under the weight of locusts and grief.
One day
His voice rang in the square of white houses.
Men, women and children
Thronged to the square of white houses
And saw him burning
His old coat.
(And he had an old coat.)

The sky swelled with a green cloud,
With a white cloud,
With a black cloud,
With a red cloud,
With a strange colourless cloud.

And on that day
The sky flashed and thundered,

[30] Pp. 73-75. *Modern poetry*, pp. 108-109, con dos escasas diferencias, hacia el fin:

His name was the Unknown man,
Only jasmine plants
Loved his face with its shadows of love and hate
And the white houses loved him.

El cambio del último verso parece atribuible a errata.

The rain poured down
The rain poured down.
His name was the "Unknown man",
Only jasmine plants
Loved his face with its shadows of love and hate
And the white houses began to love him.[31]

Historia de un hombre oscuro

Estaba parado al final del camino, al final del camino
como la figura borrosa del espantajo de las viñas
al final del camino
como el hombre dibujado en el semáforo
al final del camino
y sobre los hombros llevaba un viejo abrigo
lo llamaban el hombre oscuro
las casas blancas
le cerraban la puerta en la cara
sólo los jazmines
amaban su cara bruñida con amor y odio

Lo llamaban el hombre oscuro
y el país
se hundía bajo la pena y las langostas
y sucedió sí que sucedió cierto día
que marchó hacia adelante

Su grito resonó en la plaza de las casas blancas
los viejos, niños, hombres y mujeres se aglomeraron
en la plaza de las casas blancas
y lo vieron prender fuego
al viejo abrigo
(y llevaba el viejo abrigo sobre los hombros)
y sucedió sí que sucedió
que el cielo se ahogó en una nube verde
en una nube blanca
en una nube negra

[31] K. A. Sulaiman (*op. cit.*, pp. 147 y 148) traduce dos pasajes de este poema, informándonos que pertenece a *al-Mawt al-kabīr* ('La gran muerte'), Beirut, 1972.

en una nube roja
y en una enigmática nube sin color

Y sucedió sí que sucedió
que relampagueó y tronó
y llovió copiosamente
y llovió copiosamente
lo llamaban el hombre oscuro
y sólo los jazmines
amaban su cara bruñida de amor y odio
y comenzaron a amarlo las casas blancas.

Quizá llamen la atención en el título inglés los artículos determinados. El traductor disponía de otras opciones, más o menos equivalentes, con todo. / El término *gāmiḍ* es crucial, y nada fácil de traducir. Aparece varias veces aplicado a un ser humano y una, a una de las nubes. La idea central de la raíz *gmḍ* es la de no ser visible, de estar oculto; de allí se pasa a la idea de lo ambiguo o de sentido poco claro (oscuro), hasta lo inescrutable, o a lo misterioso, enigmático; pero también existe la acepción (obviamente emparentada con las anteriores), aplicable a humanos, de ser oscuro en el sentido de desconocido, no destacado, débil, insignificante. (Hay otros sentidos derivados, como el de *gumḍ* '(estado de) sueño, acto de dormir', vinculado a la idea de cerrar los ojos.)

1) El primer verso se resuelve en dos. La expresión del estar de pie (y parado) ya no queda flanqueada por *al final [fondo] del camino*; una nueva expresión, no menos eficaz (y tal vez evocadora de *Because I do not hope / Because I do not hope to turn* [en tanto que a su vez el primer verso de "Ash Wednesday" muy probablemente arraiga en Cavalcanti: *Perch'i' non spero di tornar giammai*, pese a *turn* ('cambiar (de fe)') en lugar de *return* y al desarrollo por completo diverso]).

2[3]) *šab(a)ḥ*: 'figura, forma indistinta', 'fantasma, espíritu', 'pesadilla', 'figura, persona'. *Like a scarecrow in a vineyard*: economía de expresión; se pierde (sin que se pierda demasiado) el reforzamiento del aspecto de borrosidad o indistinción. *El espantajo*; más propiamente, diríamos *espantapájaros*, *fazzā'a* (la palabra se refiere justamente a algo que

produce miedo, sin marcar que los destinatarios del miedo son las aves). No se reproduce *al-manṣūb*, que reitera la idea de estar erguido, pero con referencia a un objeto. El original habla genéricamente del espantapájaros que se pone en las viñas, precisamente porque uno da igual que otro.

4[5]) *Like the man in the green traffic light*; literalmente, en árabe, "como el hombre dibujado sobre el ['encima del'] semáforo" [palabra por palabra, 'la señal de tránsito']. ¿Por qué *green*, 'verde'? Si de los colores se trata, más bien se pensaría en el dibujo que aparece sobre el rojo, donde la figura está inequívocamente detenida. ¿Continuación del juego con el espantapájaros en el verdor de las viñas en verano: la misma imagen, trasladada al cristal del semáforo?

5[6]) Aquí y en lo sucesivo, *fī ājiri ṭ-ṭarīq* aparecerá siempre como *At the end of the road he stood*; es decir, con el añadido de *he stood*, bastante plausible, sin embargo.

6[7]) *Wearing an old coat*. Gerundio porque ya hay verbo *stood*. No reproduce la literalidad de llevar el abrigo *fawqa mankibayhi*, 'encima de sus [en los] hombros'; pero puede ser simplemente que lo llevaba a cuestas, que lo llevaba puesto, sin ser necesario entender que lo llevaba sobrepuesto, sin haber introducido las manos en las mangas, como un indicio (más, si así puede entenderse lo viejo del abrigo y no la falta de recursos) de descuido. (Ver v. 22.)

7[8] (y 12[13], 33[32])) *"Ar-raŷulu l-Gāmiḍ(u)" kāna smuh(u)*. [En v. 33 no aparece entrecomillado.] Llamar a alguien "desconocido" es una forma de identificarlo, claro. ¿Después de cuántas veces de decir de una persona que es desconocida se produce la falsedad?

10 y 35) Tentaría traducir "su cara amasada con amor y odio". Pero sería una infidelidad flagrante: amor y odio no son los constituyentes del rostro, sino los que lo pulen o bruñen, los que le confieren su expresión (o gama de expresiones). Al-U. [12, 34] encontró una manera de decirlo, con medios formalmente distintos: *with its shadows of love and hate*.

11) *Only jasmin plants*; literalmente, 'árboles de jazmín', *šaŷārat alyāsamīn*. (Obsérvese el plural de paucidad.) Acaso en algún dialecto castellano se diga *jazminero*.

11 y 12) Se repiten, penúltimos.

15-16) Se comprimen los dos versos en un mínimo *One day* [v. 16], que se vincula con el siguiente [17]. No está mal: el avanzar o ir hacia adelante se da (comienza a darse) cuando la voz del *Gāmid* resuena en la plaza.

15, 23, 29) *yā m'ā ṣāra*: si se puntuase, cabrían los signos de admiración: "¡sí que sucedió!". Al-U. no traduce la expresión en v. 23. En v. 29, *And on that day*; satisfactorio dentro del contexto. El traductor parece haber tenido dificultades con este giro idiomático.

18) Al-U. resuelve con una frase hecha que no menciona a los viejos (pero tampoco los excluye).

22) La función de este verso parentético y reiterativo del inmediato anterior y del 6 (del cual difiere únicamente en la definición del sujeto —al tratarse de algo ya presentado—) parece trastrocarse con el indefinido inglés: *(And he had an old coat.)*.

25-27) Variante: "(y) en una nube blanca/ (y) en una nube negra/ (y) en una nube roja".

28) "y en una nube enigmática [oscura] e incolora [sin color]". El término *incoloro* suele connotar transparencia, lo cual aquí no parece apropiado. La ausencia de color y luz, con sus enigmas, coexiste con el color.

30[29]) *an abraqat wa-ar'adat / The sky flashed and thundered*. El sujeto es *aš-šams*, 'el cielo' (los dos verbos terminan en femenino), lo que no se aprecia en nuestra versión: *relampagueó y tronó* se entenderá como sin sujeto, seguramente, aunque desde el punto de vista formal no queda descartado el cielo como sujeto (y nocionalmente no hay diferencia); habría sido excesivo repetir *el cielo* o recurrir a un pronombre.

31) "y llovió a cántaros [fluyeron las lluvias/se precipitaron chubascos]"; *amṭār*, indeterminado; en español, falsa determinación al decir *las lluvias*. El plural, en árabe y español, subraya la abundancia.

Los colores de las nubes del poema de Samih al-Qasim son los de la bandera palestina (y las de no pocos de los otros países árabes). (Atención a la fecha en que fue compuesto, 1971; ¿comienza ahora a cumplirse una profecía?). El tono es de historia popular. Piénsese en los peces de cuatro colores,

simbólicos de los distintos grupos religiosos, en el cuento del pescador, narrado durante las veladas primerizas de *Las mil y una noches*. Como en el seno de otros pueblos, en las tradiciones árabes también ha habido simbolismos convencionales del color.[32] Naturalmente, los sistemas de símbolos suelen ser muy variados (a veces están en pugna) y pueden volverse símbolos de otros símbolos.

Abadiyya

Tatabaddalu l-awrāqu min ānin li-ān
lākinna ŷid'ā s-sindiyān. . .

Eternity

Leaves fall from time to time
But the trunk of the oak tree[33]

Eternidad

Las hojas cambian de tiempo en tiempo
pero el tronco del roble. . .

Tatabaddalu, 'cambian', 'se intercambian'; es decir, se cambian unas por las otras. El caer de las hojas de tiempo en

[32] No deja de ser interesante este ejemplo refractado en un observador externo, el veterano de las Alpujarras Ginés Pérez de Hita: El caballero Zayde "muchas veces mudaba trajes y vestido conforme la pasión que sentía. Unas veces vestía negro solo; otras veces, negro y pardo; otras, de morado y blanco, por mostrar su fe; lo pardo y negro por mostrar su trabajo". (G. Pérez de Hita, *Guerras civiles de Granada*, 1a. parte, edición de Shasta M. Bryant, Juan de la Cuesta, Nevada, Delaware, 1982, p. 46.) La ortografía ha sido modernizada en esta edición. En nota, Shasta M. Bryant remite a Paula Blanchard-Demouge, anterior editora, y traduce de manera incompleta el pasaje siguiente (lo damos como figura en P. B.-D.): "Distinguían [los árabes] cinco colores: Blanco: pureza, luz, y en los caballeros la abnegación hasta el martirio. Amarillo: poder, grandeza, riqueza. Rojo: emblema de la dicha, de la alegría, de la vida feliz. Negro: la destrucción, el aniquilamiento. Verde: símbolo de la renovación y alegría terrenal y de la esperanza; era el color de la familia del Profeta." (Centro de Estudios Históricos, Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Madrid, 1913, p. LXXXII. P. B.-D. se apoya en Yacoub Artin.)

[33] Figura tal cual (sin mención de traductor), más el añadido de puntos suspensivos al final, como epígrafe al libro de Khalid Sulaiman *Palestine and modern Arab poetry*, ya citado en n.9. No aparece en *Modern poetry*.

tiempo es un intercambiarse; si cayeran de tiempo en tiempo y no se renovaran ya no seguirían cayendo de tiempo en tiempo. En español podría haberse dicho también *se cambian*, para evitar la lectura 'se transforman (sin necesariamente ser reemplazadas)', pero sería un tanto rebuscado.

El roble (o encino) llamado *sindiyān* se caracteriza por ser siempreverde. De modo que la imagen (aunque resulte equivalente) no es la de hojas que van, roble queda, hojas vienen, roble permanece; sino, unas hojas desaparecen mientras otras nacen, en tanto el roble. . .

No es mala la idea de no poner puntos suspensivos (o raya) ni puntuación alguna después de *oak tree*; mayor sobriedad: no hace falta.

Yawmun kuntu sil'a

Qatalūnī marratan
wa-ntaḥalū waŷhī mirāran

How I became an article

They killed me once
Then wore my face many times

El día que me volví artículo

Me mataron una vez
y adoptaron mi cara varias veces

En el título, ***kuntu*** no ha de entenderse como 'fui (y ya no soy)', sino como 'empecé a ser'; más bien: 'ese día me convertí en artículo (y no he dejado de serlo)'.

—*wa-*: simple copulativa; el contexto avala la traducción *then. Adoptaron mi cara*: 'Asumieron' (incluso en forma indebida: 'se arrogaron'); *Wore my face*: *se pusieron* o *se han puesto*, con idea de quita y pon, es probable. Los que asesinan y los que adoptan, indeterminados, se entienden los mismos; pero, naturalmente, la muchedumbre, el grupo; no necesariamente una misma persona asume el rostro del victimado más de una vez, ni quien lo asume participó directamente en el acto de dar muerte.

En el árabe, simple oposición entre singular y plural *marratan* y *mirāran*, 'vez'/'veces'. El inglés enfatiza y opone una vez a muchas: una sola muerte muy productiva; con ello no desmiente el sentido global: tan sólo lo subraya.

VIII

"El desierto", de Adonis. A manera de subtítulo en árabe, entre paréntesis, sin aclarar si la expresión pertenece al antologador o al autor: "Selecciones del diario del sitio de Beirut (,) 1982"; en cambio, el correspondiente inglés (también encuadrado en paréntesis) se limita a: "The Diary of Beirut Under Siege, 1982". Atención al plural, *yawmiyyāt*. Podría haberse empleado el singular *yawmiyya*, de antigua data en el mundo del comercio; sin embargo, lo general es servirse del plural cuando el sentido es 'diario de vida', 'anotaciones diarias sobre el vivir'.[34] Pero también cabría, con la misma forma (sin recurrir al problemático "plural de plurales"), la idea de textos entresacados de diarios diversos, de habitantes de Beirut, y, con ello, no ya (la ficción de) que es el diario del poeta sino (la de) que no es un producto suyo. Los comentarios que siguen hacen como si el poema estuviera completo (en la intención del autor), que no son selecciones de una obra real mayor (y, en consecuencia, tales comentarios posiblemente incurren en falseamiento de los sentidos estructurales).[35]

[34] Así sucede con el *Diario de un fiscal rural*, de Tawfīq al-Ḥakīm: *Yawmiyyāt nā'ib fī l-aryāf*. [Hay traducción de Emilio García Gómez.]

[35] "El desierto" ocupa las páginas 134-165 de *Victims of a map*. Se acaba de escribir al despuntar 1983. La traducción de *Modern poetry*. . . se basa en un original corregido (y publicado en 1985, según nos informa al-Udhari en la sección de "Acknowledgements", *M.p.*, p. 143). Las estrofas se distribuyen allí en dos grupos, de 17 y 34 respectivamente (pp. 64-75). La versión de *Victims*. . . es un grupo unitario de 35, y comienza en forma similar al segundo grupo de *Modern poetry*. Por razones de espacio, nos hemos visto obligados a dejar fuera los comentarios a la mayoría de los 35 segmentos.

Quien desee documentar el olvido hallará en *Beirut: Frontline story* un fondo palpitante contra el cual proyectar este producto a la vez libre y de profundas raíces. Textos de Selim Nassib y Caroline Tisdall y fotografías de Cris Steele-Perkins, Africa World Press, Trenton, N. Jersey, 1983. (Existe una simultánea edición londinense.)

1

. . .fī zamānin
yuṣāriḥunī: lasta minnī
wa-uṣāriḥuhu: lastu minka, wa-aŷhadu an afhamah(u)
wa-anā l-āna ṭayfun
yatašarradu fī gābatin
dājila l-ŷumŷuma(h).

"My era tells me bluntly:
You do not belong.
I answer bluntly:
I do not belong,
I try to understand you.
Now I am a shadow
Lost in the forest
Of a skull."[36]

'. . .en un tiempo
que me grita: no me perteneces,
yo le grito: no te pertenezco, y me esfuerzo por
comprenderlo
y ahora soy un fantasma
errante en un bosque
dentro del cráneo.'

El comienzo, con puntos suspensivos; en la traducción inglesa no hay rastros de ello, ni de oración incompleta, con lo que se pierde la idea de que es parte o fragmento de un texto mayor. (En cambio, obsérvese, al final del poema en árabe no hay puntos suspensivos.)

1-5) Se comienza con el verso más corto de la estrofa. Se obtiene hasta cierto punto calco rítmico: *fī zamānin* : *én un tiempo* : — u — —; las largas acentuadas del original encuentran su correspondencia con las acentuadas del castellano; no hay equivalencia estricta, entonces; tal vez desde el punto de vista del español sí, pero de ningún modo a la inversa: las castellanas no coinciden en cuanto a longitud con

[36] *Victim of a map*, pp. 134-135.

las árabes (además, fonológicamente en castellano la longitud no es pertinente): cf. la primera. La acentuación tónica, por otra parte, en árabe, no necesariamente recae en una larga. ". . .en un tiempo/ que me grita" : "My era tells me bluntly" : libertad en la traducción, irreprochable (pese a traducir por frase entera el sintagma trunco), aunque nosotros habríamos preferido aquí una versión más literal.[37] También el verso siguiente: "You do not belong" : "No me perteneces" [literalmente, 'no eres mío', 'no eres de mí', es decir, 'no perteneces a este tiempo que soy yo'], "I answer bluntly" : "(y [en que]) yo le grito (a él): no te pertenezco [no soy tuyo/de ti]". Sin embargo, en lo que inmediatamente sigue hay quizá cierta distorsión de bulto, que modifica el sentido (aun cuando el resultado es bastante aceptable, en forma independiente): "I do not belong/I try to understand you" : " 'No te pertenezco' [acaba la respuesta], y trato de entenderlo [al tiempo, la época]."

6-8) *Wa-anā l-āna ṭayfun* [con cuasi capicúa o palindroma fonológico enquistado; no auténtico cap. o pal. porque excluye *hamza* después de *l*; *anā l-āna* es de lo más usual en casi todo tipo de contexto]. "(Y) ahora yo soy un espectro [fantasma, aparición (aparecido)]" : "Now I am a shadow"; el cambio (leve) de imagen (espectro suplantado por sombra) se sostiene en la manera en que se vierte (al inglés) el par de versos siguientes, los finales: "Lost in the forest/ Of a skull" : *yatašarradu fī gābatin/ dājila l-ŷumŷuma(h)* : "que yerra [vagabundea] en un bosque/ (que está) dentro del cráneo." La idea global se mantiene en grado considerable: una som-

[37] Al borde de concluir la revisión de estos apuntes he tenido acceso a la rica reseña de Shawkat M. Toorawa a *Victims* (*Journal of Arabic Literature*, 1988, pp. 193-200). Coincidimos en no pocos puntos respecto del trabajo de al-Udhari (incluyendo algunos sobre los que no me he expresado por no juzgarlo pertinente). Sin embargo, a aquél con cierta frecuencia le parecen *mistranslations* palabras o sintagmas traducidos de modo no literal que yo considero elecciones defendibles del traductor, como varias (p. 199) de las que comentamos a propósito del segmento inicial de "El desierto". Acaso discrepando de Toorawa ("random re-arrangement", "misreadings and oversights", p. 193 (y *alibi* por el estilo)), creo que incluso los yerros de al-Udhari raras veces surgen de haber procedido de manera descuidada.

Curiosamente, afirma Toorawa que el tema de esta composición es *Adonis' native Beirut* (p. cit.). ¿Quiere decir que, a fuerza de vivir una ciudad y de amarla, uno la hace suya hasta el punto de poder fincar en ella, revirtiéndolo, el propio nacimiento?

bra perdida en el bosque vale tanto (por proyección, sin la directez o derechura del original, diferencia que confiere nuevos (es decir, distintos) valores) como un espectro errante dentro de un bosque; lo incorpóreo de una sombra, equiparado a lo incorpóreo de un espectro, a un ser ya no vivo (cf. *Junta de sombras*, de Alfonso Reyes). Los bosques suelen hacer perderse; de ordinario, quien acostumbra pasear en un bosque se aventura a hacerlo, no obstante, porque cree conocerlo lo suficientemente bien como para no perderse en él. En cambio el que yerra, y que va y viene en él, ¿por qué andará sin rumbo si no está perdido? No estar perdido no es imposible, pero la situación mueve a la pregunta./ Seguramente la versión inglesa evitó traducir 'espectro' o similares por connotación (¿indeseable?) de historias de fantasmas. Obsérvese: *cráneo* y no *cabeza* (tampoco *calavera*: es posible usar el término para referirse a un ser vivo, pero se trataría de un uso forzado con sentido que no se pretende en el pasaje que comentamos). Con 'rima' a Hamlet.[38]

Paralelo métrico al final de la estrofa: *dājila l-ŷumŷuma(h)* : *dentro del cráneo* [no diptongando]: *tātatatātata*, con coincidencia de largas y breves para un oído árabe, aunque no la mejor traducción desde un punto de vista poético.

La traducción inglesa ha redistribuido en ocho versos los seis (gráficamente hablando) originales, de marcada irregularidad en longitud (gráfica), en lo que se refiere al segundo y especialmente al tercero.

Adviértase el distinto tratamiento de los artículos. Más allá del hecho (innegable) de que el mecanismo de la determinación y sus alcances son diferentes en las dos lenguas (en las tres, si a eso vamos), se presencia un manejo, un modo de

[38] Prólogo al libro *Instante y revelación* (poemas de Octavio Paz y fotografías de Manuel Álvarez Bravo), Fonapas, México, 1982. Recogido ("Instante y revelación") en *Sombras de obras*, Seix Barral, Barcelona/México, 1983, pp. 208-214. "La imagen poética es siempre doble o triple. Cada frase, al decir lo que dice, dice otra cosa. La fotografía es un arte poético porque, al mostrarnos *esto*, alude o presenta a *aquello*. Comunicación continua entre lo explícito y lo implícito, lo ya visto y lo no visto. El dominio propio de la fotografía, como arte, no es distinto al de la poesía: lo impalpable y lo imaginario. Pero *revelado* y, por decirlo así, *filtrado* por lo visto." Más adelante hablará de "rimas visuales y verbales". *Op. cit.*, p. 212. Cf. "Oh calavera vacía / y pensar que todo era / dentro de ti, calavera."

escoger diferente: es decir, el traductor disponía de varias elecciones, alternativas, y optó por una (no de las más fieles del grupo) que deja superficialmente incierto de qué cráneo se trata: el de quien habla ("el de la voz"), y que, por otra parte, elimina la posibilidad de una pluralidad de bosques, posibilidad que de inmediato se desmorona, por carecer de pertinencia, no por necesidad excluida de una interpretación relativa a un contexto distinto./ El espectro y el cráneo. Lo muerto/vivo.

2

Wāqifun, wa-l-ŷidāru siyāŷun—
mādan yataḍā'alu, nāfiḍatun tatana'à.

Wa-n-nahāru juyū tun
tataqaṭṭa'u fī ri'atayya wa-tarfū l-masā'a.

"I'm on my feet, the wall is a fence—
The distance shrinks, a window recedes.

Daylight is a thread
Snipped by my lungs to stitch the evening".[39]

"Estoy de pie, y el muro es un cerco—
una distancia se encoge, una ventana se aleja—.

El día son hilos
que se cortan en mis pulmones y zurcen la noche'.

Coloquialismo de formas verbales contractas, a diferencia de primera estrofa.

1-2) *Wāqifun, wa-l-ŷidāru siyāŷun—/ mādan yataḍā'alu, nāfiḍatun tatana'à.* "The distance shrinks, a window recedes". *Wāqifun*: 'de pie' (alguien, masculino); el árabe no necesita explicitar que se trata del que habla. Es posible que el segundo verso caracterice el ser un cerco (*siyāŷ*) el muro (*ŷidār*): "una distancia *que* se encoge, una ventana *que* . . ." Si así es, si traducimos en esta forma, el sentido será patente

[39] *Victim of a map*, pp. 134-135.

más directamente que en el inglés (que, con todo, admite esa interpretación por una vía más indirecta, pero también admite otras interpretaciones incompatibles). Nuevamente, atención a los artículos: "*una* ventana se aleja." *Siyāŷ* también posee la idea (heredada) de 'bastión', 'baluarte'.

La ventana, pensable no sólo como lugar para ver, desde donde se ve; también, lugar por donde entran el aire y la luz. Se empequeñece.

3-4) *Wa-n-nahāru juyūṭ(un)*: *Daylight is a thread* : 'El día es (un conjunto de) hilos', 'el día es unos hilos'. (Más espontáneamente se diría, con concordancia peculiar, o discordancia: *El día son hilos.*) *Nahār* es el día por oposición a la noche, no el día de 24 horas; así, parece un acierto haber escogido *daylight* ('la luz del día'), sobre todo en vista de la manera como al-U. soluciona lo que sigue. Sin embargo, ojo: uno podría encontrar una expresión (quizá la sencilla *día*) que no especializara, que no aspectualizara (el aspecto 'luz') y refiriera en bloque al tiempo cotidiano en que hay luz, a la parte del día que no es noche (ni ninguno de los crepúsculos), el tiempo entre amanecer y anochecer. Por lo demás, una de las acepciones de *daylight* es ésa: 'daytime'.

—*tataqaṭṭa'u fī ri'atayya wa-tarfū l-masā'*: "Snipped by my lungs to stitch the evening"; *tataqaṭṭa'u* no posee una asociación preferente con tijeras, como *snipped*; sin embargo, elección acertada, en vista de la naturalidad de ambos verbos.

—El día (en cuanto luz) es hilo que los pulmones recortan para coser o zurcir la noche (el anochecer); para darle estrías de luz, podría pensarse; pero, ¿a qué vienen los pulmones, entonces? La cuestión es que los hilos han sido recortados *en* los pulmones (literalmente), donde se guardan (no necesariamente son hechos de materia pulmonar, son trozos de pulmones); luz-aire que posibilita sobrevivir la noche. A pesar de que el cambio introducido por al-U. parece muy radical, a la hora de la hora viene a permitir una comprensión equivalente.

4

Atanāqadu? Hāḏā ṣaḥīḥun
fa'anā l-āna zār un wa-bi-l-amsi kuntu ḥiṣādan

wa-anā bayna mā'in wa-nārin
wa-āna l-āna ŷamrun wa-wardun
wa-anā l-anā šamsun wa-ḍillun
wa-anā lastu rabban—
Atanāqad(u)? Hāḏā saḥīḥun.

Am I full of contradictions? That is correct.
Now I am a plant. Yesterday, when I was between
fire and water(,)
I was a harvest.
Now I am a rose and live coal,
Now I am the sun and the shadow
I am not a god.
Am I full of contradictions? That is correct. . .''[40]

'¿Me contradigo? Así es.
Ahora soy plantío y ayer fui cosecha,
cuando estaba entre agua y fuego;
ahora soy brasa y rosa,
ahora soy sol y sombra
y no soy dios.
¿Me contradigo? Así es'.

La cuestión es (naturalmente, diría yo) que no hay contradicción, aun cuando muy posiblemente la interpretación mayoritaria (acaso la del propio poeta) sea otra: me contradigo, claro, como la naturaleza, como el universo. Posiciones conciliables, en última instancia; es preciso conciliarlas, si se quiere vincular la estrofa con el conjunto del poema y no desligarla del trasfondo que sirve de referencia a todo el texto, sin por ello determinar cada una de las interpretaciones. Por el contrario, he aquí una interpretación nada convincente: una y otra posición ponen de relieve el cambio constante, la mutación de hombre y naturaleza.

En los exteriores hay contradicción (más propiamente, incompatibilidad): ''soy [ahora] sol y sombra'', pero no en el ayer por oposición al hoy.

[40] *Victim of a map*, pp. 136-137.

Lectura: *A-tunāqiḍu?* '¿Te contradices?' Sin embargo, la vocalización (*fatḥa* sobre *qāf*) y el sentido general lo descartan: el sentido se debilita aunque es posible que se trate de un diálogo. Sin embargo: como era de esperarse, en los diccionarios la forma *tanāqaḍa* es recíproca (¿habrá que entender que me contradigo yo conmigo (otra forma de decir que me contradigo)?). Un acierto, el énfasis del inglés: *lleno de* contradicciones.

—La interpretación de que el tercer verso se refiere al pasado, plausible (pero no la única). La alternativa (referirse al ahora) cobra mayor plausibilidad si en lugar de *ward* se lee *wird* en 4: entonces, trío de calor-frescor (agua/fuego, brasa/aguada, sol/sombra); pero reiteración tal vez excesiva.

—*el* sol y *la* sombra: elección aceptable, aunque no obligatoria: también podría haber conservado indefinidos. Del mismo modo pudo optar por *sunshine-shade* (pero menos vigoroso).

—*rabb*: problema de traducción: en la letra, más cercano *Lord*, *Señor*. Está claro, con todo: humano, por oposición a divino. Reproducir la conjunción (como hemos hecho, y a diferencia de al-U.) —*y no soy dios*— parece indicar que este verso sólo se refiere al ahora, lo cual probablemente es erróneo.

5

Dā'iman yalbasu l-qamar
li-yuqātila ašbāḥahu(,)
jūḏatan min ḥaŷar.

The moon always wears
(a stone helmet
to fight its own shadows.[41]

Para combatir sus fantasmas
la luna siempre lleva
un casco de piedra.

[41] *Victim of a map*, pp. 136-137.

Versión literal con variantes: 'Siempre lleva(puesto) la luna/para combatir sus fantasmas [pesadillas, espectros]/(un) casco de piedra'.

Alteración de orden (1-3-2 [español: 2-1-3]), sin grandes consecuencias (fuera quizás de ganarse en eufonía, desde el punto de vista del inglés).

3) De nuevo elección de *shadows* —ahora correspondiendo a un sinónimo de *ṭayf* (*ašbāḥ*, pl. de *šab(a)ḥ*)—, por las mismas razones, con idénticos efectos (es decir, el lector atento reconoce que se trata de fantasmas).

13

Sawfa tarà
qul ismahu
aw qul rasamtu waŷhahu
mudda yadayka naḥwahu
aw sir kamā yasīru kullu rāŷilin
aw ibtasim
aw qul ḥazintu marratan.
Sawfa tarà
laysa hunāka waṭanun.

"You will see
Say his name
Say I painted his face
Stretch your hand to him
Or walk like any man
Or smile
Or say I was once sad
You will see
There is no homeland. . ."[42]

'Ya verás
di su nombre
o di dibujé su cara
tiéndele la mano

[42] *Victim of a map*, *ibidem*.

o anda como anda cualquier caminante
o sonríe
o di una vez me entristecí.
Ya verás
No hay patria. . .'

Estructura semejante a estrofa número 4.

1) y 8) *Verás [Ya verás/Vas a ver]. You will see*: ritmo muy próximo al original (para/desde el oído de un hispanohablante): ´ — ´ / ´ — ´ —; se pasa por alto en este juicio la cantidad vocálica (y silábica). *Verás*: patrón rítmico más bien alejado, en cambio; sin embargo, no tiene necesariamente las connotaciones de *Ya verás* ni de *Vas a ver*, ambas con el mismo patrón rítmico de *You will see*.

2-7) *Say I painted his face, Say I was once sad*; ambigüedad favorecida por *qul ismahu* (*Say his name*), donde lo dicho no es '*his name*', sino su nombre. Es decir: 'Di pinté su cara [rostro]' / 'Di que pinté su cara [le pinté la cara]'; 'Di (que) estuve triste [me entristecí] una vez.' Sin embargo, el sentido global hace improbable esta interpretación (y, por tanto, esa ambigüedad). / *painted*: puede entenderse en el sentido de que pinté su cara (hice un retrato de su cara, con pintura), pero también en el de que le pinté la cara (le puse pintura en la cara propia, real)): pero en realidad (casi seguramente) no viene al caso la segunda interpretación en el original. / *any man*: *stricto sensu*, leer *rāŷulin*, con un alargamiento que —aunque posible— no parece justificado por la métrica; empero, ¿por qué no traducir, como aquí, *any man* en lugar de *any walking man* (o afines) o *any walker* (con otras connotaciones)?

3) *Di dibujé*: repetición cacofónica, pero más cercana al original (donde no hay cacofonía, con todo) que *di pinté*. *¿Di tracé?*

¿Decir equiparado a hacer? ¿Decir que hice su retrato, con el valor principal de que lo hice?

4) *Tiéndele la mano [tiende tu mano hacia él].*

5) . . .*cualquier* [*todo*] *caminante*.

9) *There is no fatherland / No hay patria*; acaso más adecuado, a pesar de ser menos literal: *la patria no existe*.

14

Rubbamā ŷā'a waqtun satuqbalu fīhi
an ta'iša asamma wa-abkama, lākin
rubbamā samaḥū an tutamtima: mawtun,
wa-ḥayātun, wa-ba'ṯun—
wa-s-salāmu 'alaykum.

"There may come a time when you'll be
Accepted to live deaf and dumb, and perhaps
They'll let you mumble: death,
Life, resurrection—
And peace be upon you."[43]

'Quizá llegue un tiempo en que se te permita
vivir sordo y mudo, pero
quizá te dejen murmurar: muerte
vida, resurrección. . .
y la paz sea con vosotros.'

La partícula inseparable indicativa de futuro *sa-* (1) no descarta por sí sola que el tiempo ya haya llegado (es decir: *Quizá haya llegado [ha llegado]*). Ese tiempo podría haber llegado ya, sin estar en vigencia el permiso, relegado a fechas posteriores; ese tiempo, entonces, sería caracterizado también por rasgos independientes del permiso. Sin embargo, al margen de que parecería hilar muy delgado, el segundo *rubbamā* deja fuera sin lugar a dudas esta lectura. De modo que, como dicta el sentido común, se trata de una eventualidad proyectada al porvenir.

Constante coloquialidad de la versión inglesa: *you'll be, they'll let you*. ¿Por qué pasó *Accepted* al siguiente verso? ¿Para mantener el equilibrio —longitud análoga— de los dos primeros? *Deaf and dumb*: expresión usual (más que *deaf-mute*), a diferencia del español, en que la usual es *sordo(-) mudo*.

3-5) Formas citadas, objetos de *tutamtim*, en nominativo, como serían si no estuvieran citadas, sino simplemente di-

[43] *Victim of a map*, pp. 144-145.

chas. En las tres primeras, el nominativo no sólo cumple una función presentativa (suponiendo que el murmurador o mascullador emplee ese caso) sino también sirve de compendio de cualquiera de los tres casos (y de la pronunciación pausal).

No oír ni hablar, o decir las cosas que dicen (algunos de) los hombres de religión (que es como no decir nada. . . ni oír). El último verso, interpretable como fuera de lo que se te permitirá decir, como quien dice (en ciertos dialectos hispánicos): "Buenas noches los pastores". También, pensar que el dicho —el saludo— especializa (especificándolos) sus destinatarios: los mismos que no dejan oír ni hablar.

17

Ḍulumātun—
šaŷaru l-arḍi dam'un 'alà waŷanāti s-samā'
wa-l-makānu njisāfun,—
kasara l-mawtu guṣna l-madīnati wa-rtaḥala
[l-aṣdiqā'.

"Darkness.
The earth's trees have become tears on heaven's cheeks.
An eclipse in this place.
Death snapped the city's branch and the friends departed."[44]

Tinieblas.
Los árboles de la t[T]ierra son lágrimas en las mejillas del [cielo
y el lugar es un eclipse.
La muerte quebró la rama de la ciudad y los amigos [partieron.

De nuevo alternancia de lectura pausal y lectura sostenida.

1) Lo plural de *ḍulumāt* [variante *ḍulamāt*] se puede trasladar con naturalidad al castellano; no tan fácilmente al inglés; plural, ha de reconocerse, puramente connotativo (no denotativo).

2)—*have become*: explicita lo que en el original no está explícito;

[44] *Victim of a map*, pp. 146-147.

—*heaven* (no *sky*, ni *skies*, que no pueden referirse al lugar de las almas, a diferencia de *heaven*).

3) Acierto de traducción, este verso. Podríamos haber dicho: *El [Este] lugar es un eclipse*. La raíz *jsf*, idea de 'hundirse', 'desaparecer'.

4) Variante: *los amigos emigraron*. A diferencia de *šaŷar*, *guṣn* no es colectivo. *Snapped* ('quebrar' / 'hacer chasquear'), bien elegido: más expresivo que el simple *break*.

—La rama, no el tallo ni el tronco: una de las ramas del árbol Beirut (entonces, y sobre todo posteriormente, una de las dos), pero demasiado indefinido si dijera *guṣnan li-l-madīna*: la *iḍāfa* aquí viene natural; aunque en castellano tal vez no mal: *una (de las) rama(s)*.

—Árboles en la noche tenebrosa: hilos más oscuros sobre el cielo ('lágrimas sobre las mejillas del cielo').

—¿Eclipse en las tinieblas?

18

La tamūtu li'annaka min jāliqin, aw li'annaka hāḏā l-ŷasad
anta maytun li'annaka waŷhu l-abad.

You do not die because you are created or because you
[have a body
You die because you are the face of the future.[45]

No mueres porque pertenezcas a un creador, o porque
seas este cuerpo
eres mortal porque eres el rostro de la eternidad.

1) Aceptable: quizás por eufonía, recoge interpretación plausible, pero en principio no habría estado mal una versión más literal.

2) A mi juicio (o quizás para mi gusto), falló aquí la comprensión. Mejor aún —sobre la base del sentido de *waŷh*—: a) eres el *haz* (*faz*: opuesto a *envés*: la *cara* frente a la *cruz*, hablando de monedas); b) eres la *razón* (o *motivo*) de que haya eternidad.

[45] *Victim of a map*, *ibid.*

—*mayyit* [*mayt*]: literalmente (en primera acepción) 'muerto', y no 'mortal', a diferencia de *mumīt* (que más bien con significado de 'que mata' (o 'que puede matar'??) y no de 'q. muere' (*amāta*); pero, dado que *mata* es intransitivo, y, por ende, no puede haber forma de *ism maf 'ūl* (**mamūt*), no rebuscado que extienda su significado a 'morible' (ostentando la misma relación que hay entre los dos significados habituales de los participios pasivos, sin ser propiamente *mayyit* un participio: *ma'kūl*, 'comido', 'comible'/'comestible'). Es más fuerte, con todo, sentir (y traducir) 'estás muerto' o 'has muerto' (''porque aunque todavía no te ha llegado la muerte es como si te llegara''). También esta lectura está autorizada por la forma. Al-U. vierte de manera que pueda entenderse como 'eres mortal' (en ambos versos) pero también como 'mueres (ahora, cuando mueres, aunque no —probablemente— 'estás muriendo')'.

Es decir, el ser creatura o poseer un cuerpo perecedero —signos ambos de la mortalidad— son porqués secundarios, supeditados, cuyo sentido radica en el primordial.

Los dos versos terminan en pausa, con lo cual riman según las normas clásicas. No rimarían si se leyeran terminaciones casuales: *ŷasadu/abadi*.

26

Gariqat naŷmatun fi d-dimā'—
ad-dimā'i l-latī kāna ṭiflun yuḥadditu 'anhā
wa-yuwašwišu aṣḥābahu:
lam ya'ud fi s-samā'
gayru ba'ḍi ṭ-ṭuqūbi l-latī summiyat anŷuman. . .

''A star was drowned in blood,
The blood a boy was talking about
And whispering to his friends:
Only some holes known as stars
Remain in the sky.''[46]

[46] *Victim of a map*, pp. 152/154-153/156.

'Una estrella se ahogó en la sangre,
la sangre de la que hablaba un niño,
quien susurraba a sus amigos:
no quedan en el cielo
sino algunos huecos que llaman estrellas.'

A primera vista lo difícil es saber si las palabras que vienen después de los dos puntos son del niño o no son de él, sino consecuencia de sus palabras, que conocemos indirectamente. Las dos posibilidades son sostenibles, al parecer.

1. Palabras textuales del niño:

a) no constituyen el hablar (conversar, platicar) sobre la sangre, sino que se pronuncian después de ese hablar; como la (última, *sc.*) estrella se ahogó en sangre (cayó y se ahogó), en el cielo sólo quedan los huecos;

b) constituyen la conversación misma (o parte de ella) acerca de la sangre, pero en tal caso sin mencionar la sangre, que es referida por implicación: en el cielo ya sólo hay agujeros llamados estrellas, de lo que se infiere (habría de inferirse) que la sangre es responsable de alguna manera.

La lectura b no parece muy convincente, sin embargo.

2. Consecuencia de sus palabras (y de los hechos): la sangre lo ahoga todo, hasta lo inahogable, hasta lo más lejano e independiente de los hombres y de su sangre: las estrellas. Y así ya no hay sino falsas estrellas en el cielo, sólo agujeros.

Desde luego, cabe la interpretación (adaptable a las varias lecturas) de que la(s) estrella(s) no ha(n) caído para ahogarse en la sangre, sino que se han ahogado *sur place*, en la propia o en ajena sangre; de modo que los agujeros *son* las estrellas muertas, al desintegrarse.

1) 'Una estrella se ahogó en (la) sangre [sangres].' Variante posible en español: *se ahogó en sangre*.

2-3) Cuestiones de orden témporo-aspectual: 'la sangre de la que hablaba [estaba hablando, había estado hablando] un niño/ y susurraba [estaba, había estado susurrando] a sus amigos'.

4-5) Al-U. varía ligeramente: *summiyat anŷuman*: *known as stars*; literalmente: 'no quedan en el cielo/ sino al-

gunos agujeros [hoyos] que **llaman [son/han sido llamados]** estrellas', 'en el cielo sólo quedan/ algunos agujeros [. . .]'.

27

Al-laylu nahārun yuladu laylan
fī hāḏī d-darb
ḍaw'u š-šamsi wa-ḍaw'u š-šam'i sawā'un
fī ḍulumāti l-qalb.

"The night is daylight born black
On this path.
Sunlight and candlelight are the same
In the heart's darkness."[47]

"La noche es un día que nace noche
en este sendero.
La luz del sol y la luz de una vela son lo mismo
en las tinieblas del corazón."

Quizá una de las versiones más logradas de al-U.

1) En árabe, *al-layl* es un colectivo o, más bien, genérico (no esta noche, sino la noche, por oposición a *layla*, 'una noche'). Sobre *nahār* ya hemos comentado, y sobre el acierto de traducir por *daylight* (en aquel contexto, e igualmente en éste, lo que no es forzoso para todos los contextos).

A muchos parecerá mejor la traducción que el original en *born black*, frente a *yuladu laylan*: un día sin luz, la noche, frente a un día al que le toca ser noche (*La noche es un día que nace noche [de noche]*: la lectura 'de noche', menos expresiva). Entre ambas interpretaciones, diferencia de matiz.

2) *Darb* tiene una fuerte connotación de habitualidad (conforme al sentido del verbo), lo que, a diferencia de *(camino de) huella* no tienen necesariamente *path* ni *sendero* (y menos, *desfiladero*), pese a que acostumbren tenerla. En femenino, que no todos los diccionarios recogen.

Cuasirrima de *darb* con *qalb* (en 4º verso).

3) Paronimia de *š-šamsi* y *š-šam 'i*, que se pierde en las dos traducciones (así como el juego de asibilaciones, junto

[47] *Victim of a map*, pp. 154-155.

con *sawā'un*). No es suficiente la repetición de *-light* (ni de *luz*). *As-sam'* es un colectivo-genérico (nombre unitario: *šam'a*), en tanto que *šams* no necesita serlo. Podríamos verter *luz de vela* en castellano, pero queda cojo (tal vez).

—*sawā'un: son lo mismo/son iguales.*

4) De nuevo, *darkness* traduce el plural *ḏulu/amāt.*

Volviendo al primer verso: en la traducción, entendida al pie de la letra, se interpreta a la noche como luz negra. Posiblemente el poeta (la voz del "diarista" anónimo), sin pasar por alto que por definición la noche carece de luz solar, no equipara la noche con la oscuridad completa, con la negrura: admite en ella, como parte natural (en la civilización mínima), las luces pequeñas, que no pueden rivalizar con la del sol.

31

Kataba l-qaṣīdata (lastu a'rifu ayna tabtadi'u ṭ-ṭarīqu—
wa-kayfa usallimu ŷabhati li-šu 'ā' ihā̱?)
kataba l-qaṣīdata (kayfa uq(an)ni'uhu bi-anna gadī
ṣaḥarà wa-damī sarābu rimālihā?)
kataba l-qaṣīdata (man yuzaḥziḥu ṣajrata l-kalimāti
'annī?)
kataba l-qaṣīdata (lasta minnā
in anta lam taqtul ajan. . .)
kataba l-qaṣīdata (sawfa yaḥduṭu gayru mā yatawaqqa'ūna,
wa-mā yūjālifu kulla ḏannin. . .)
kataba l-qaṣīdata (kayfa nafhamu hāḍihi l-lugata
ṭ-ṭarīda(h) bayna l-ḥaqīqati wa-l-qaṣīda(h)?)
kataba l-qaṣīdata (hal sayaqdiru ḏālika l-qamaru
[l-muršidu an
[yu 'āniqa šamsahu?
kataba l-qaṣīdata (bayna waŷhi š-šamsi wa-l-uf(u)qi
[ltibāsun)
kataba l-qaṣīdata (. . ./ fa-l-yamut. . .

"He wrote in a poem (I don't know where the road
begins— and how to surrender my forhead to its rays)
He wrote in a poem (how can I convince him my future
is a desert and my blood its mirage of sand?)

He wrote in a poem (who will shake the hardness of
words off me?)
He wrote in a poem (you don't belong
if you don't kill a brother. . .)
He wrote in a poem (what's going to happen is not what
they expect and contrary to what's been thought. . .)
He wrote in a poem (how can we understand this fugitive
language caught between the truth and the poem?)
He wrote in a poem (can the refugee moon embrace its
candle?)
He wrote in a poem (there's confusion
between the sun's face and the sky)
He wrote in a poem (. . ./ let him die. . .''[48]

''Escribió el poema (no sé dónde comienza el camino:
¿cómo entregaré mi frente a sus rayos?)
escribió el poema (¿cómo lo convenzo de que mi mañana
son desiertos y mi sangre, un espejismo de sus
arenas?)
escribió el poema (¿quién me arrancará la roca de
palabras?)
escribió el poema (no eres de los nuestros
si no has matado a un hermano. . .)
escribió el poema (pasará lo que no esperáis
y lo que se opone a toda opinión. . .)
escribió el poema (¿cómo comprenderemos esta lengua
fugitiva entre la realidad y el poema?)
escribió el poema (¿podrá esa luna guiadora abrazar a su
sol?)
escribió el poema (entre la cara del sol y el horizonte hay
confusión)
escribió el poema (. . ./ que muera. . .''

(Patente paralelismo formal con 29.)

Al escoger *He wrote in a poem* resulta natural interpretar la expresión entre paréntesis como pasaje de lo escrito en el poema. En el texto árabe (y en nuestra traducción literal), reitera-

[48] *Victim of a map*, pp. 160-161.

ciones sobre el escribir el poema; indirectamente van apareciendo los pasajes o trozos, que tampoco se exhiben agotando todo el poema. También se pueden entender las expresiones parentéticas como títulos de otros tantos poemas, naturalmente.[49]

1) Tal vez el signo de interrogación sale sobrando; la presencia de *wa-* refuerza esta conjetura, elegida por al-U., pero no la demuestra. Comoquiera, dos no saberes, de un dónde y de un cómo. Bien, *surrender* por *usallimu*.

2) 'el mañana mío', 'serán desiertos': *my future is a desert*: eficaz singularización y desfiguración; al-U. podría haber optado, p. ej., pluralizando, por *my tomorrows will be deserts. its mirage of sand*, 'su espejismo de arena', 'el espejismo arenario del desierto'. Tan sólo uno de los posibles espejismos, en el árabe. Recordemos: *wa-anā lā anā*, ahora proyectado al futuro, al mañana.

3) *man yuzaḥziḥu ṣajrata l-kalimāti 'annī?*; *yuzaḥziḥu [. . .] 'annī*, 'quita(rá), arranca(rá)'; *will shake [. . .] off me*: 'me quitará (sacudiendo)': notable imagen. Abstracción: *hardness*, donde *ṣajra*, 'roca', 'piedra'; *al-kalimāt*, litte., 'las palabras'.

4) *lasta minnā*: *you do not belong*: deja implícito de qué no se es; eco al primer segmento (*lasta minnī*) bajo el mismo ropaje. Allí habla el tiempo que se vive; aquí, el grupo de que forma parte el locutor (con una carga muy fuerte que no vuelve imposible la identificación, pero tampoco la demanda).

5) El alcance de *gayr* se diría determinado por el sentido: 'sucederá lo inesperado' (quizá ése sea el papel de la coma entre ambas líneas). Quedaría fuera, entonces, la lectura: 'pasará lo que no esperáis y lo que no se opone a toda opinión [creencia]. . .'; *and contrary to what's been thought. . .*: interpreta los puntos suspensivos como el lugar de una frase no declarada.

[49] En el seno de bien escogidos pasajes que ilustran lo que S. M. Toorawa llama "[Adonis'] concern with writing and naming" (res. cit., pp. 197-198), viene esta afirmación: "The nine lines of section 31 of the very same poem (. . .) all begin with '*Kataba 'l-qasīdata*' incorrectly rendered 'He wrote in a poem' " (p. 198).

Al pie de la letra, eso es lo que dice *kataba l-qasīda(ta)*. De ello dará fe cualquier aprendiz no muy avanzado del idioma. Al-U. debe de haber tenido sus razones, entonces, para optar por adelgazarle al lector las ambigüedades que el texto le ofrece, probablemente introducidas de modo deliberado por el "diarista". Quizás, el deseo de que los lectores no se extravíen tras falsas pistas, combinado con consideraciones de ritmo.

6) Literalmente dice *esta lengua fugitiva*: *hāḏihi l-lugata ṭ-ṭarīda(h)*: ¿preferible: *que huye*? Añadido *caught*; en apariencia, en su huida la lengua se mueve entre dos extremos, y en este sentido podría estar cautiva dentro de esos márgenes. Me parece que se perdería la idea de lo huidizo del lenguaje, o de este idioma específico: la inapresabilidad, precisamente. La exégesis de que es señal *between the truth and the poem* (el artículo pone de manifiesto que se trata de una verdad específica, y no de la Verdad) subraya lo fantasioso de la poesía o determinado poema (este que "él" escribió), lo cual no parece estar en el texto; más bien, entre la realidad (*ḥaqīqa* puede ser, por lo menos, 'verdad' y 'realidad') y la elaboración del poema está la lengua, difícil de manejar, pero el poema no está forzosamente divorciado de la lengua, sino que podrá guardar muy variadas relaciones con ella (incluyendo la del divorcio, claro).

7) Novedades conspicuas en la versión de al-U., cuya meta no discierno del todo: *can the refugee moon embrace its candle?* Con el término *candle* evita la repetición de *sun* (8); se entiende que el sol es lo que alumbra la luna. Haber puesto *can* en vez de un futuro (expreso en *sayaqdiru*) parece ser lo de menos (y con ello se ahorra una perífrasis). Lo de veras problemático es *refugee* por *muršīd* ('guía', 'guiador'); en el contexto no tiene trazas de estar fuera de lugar la función iluminadora de la luna, que ayuda a no extraviarse durante la noche; acaso al-U. leyó *muršad*, 'guiado', y de allí, personificando, asimiló el satélite a la muchedumbre desplazada: 'refugiada en su guía, el sol'.

8) 'El sol y el horizonte se han vuelto indistintos, equívocos'. El cambio de orden en el inglés. es normal (se explica por la sintaxis de las oraciones de existencia en las dos lenguas) y no indica tematización distinta.

9) Obsérvese el paréntesis abierto.

35

Sataḏallu ṣadīqī
bayna mā kāna, aw mā tabaqqà
bayna hādā l-hutam

ayyuhāḍā l-barīqu l-laḍī yalbasu l-gayma, yā sayyida
[lā yanām.

"You will remain my friend
Of what was or what's left
In this rubble
Oh, light that wears the clouds, the Lord that never
[sleeps.[50]

'Seguirás siendo mi amigo
entre lo que fue o lo que quedó
entre estos escombros
oh fulgor vestido de nubes, señor que no duerme.'

No veo clara la intención del texto inglés; específicamente, ¿a qué viene el *of* del segundo verso?

Una interpretación alternativa del primer verso, que me parece mejor que la escogida por al-U. y por mí,

Permanecerás, amigo mío,

es decir, no que sigas siendo mi amigo, sino que simplemente sigas siendo. Esta lectura es posible porque a) el vocativo de una *iḍāfa* no necesita ir precedido de partícula, aunque lo normal es que preceda partícula, y b) *ḍalla* no exige complemento (aunque lo normal es que lo lleve y —lo que es más importante— en el sentido de 'permanecer' se suelen emplear otros verbos, como *ṭabaqà* —del segundo verso— u otros de la misma raíz o distinta raíz). Empero, esta alternativa parece chocar con los dos invocativos (o partículas vocativas) del último verso, *ayyuhāḍā* y *ya*; de paso, el destinatario estaría nombrado en forma triple, como amigo, fulgor y señor.

(1) en al-U. (si restamos importancia a la ausencia de coma) se las arregla para quedar igualmente ambiguo que el árabe, con el recurso del no empleo de partícula (en éste y los dos versos siguientes: seguir siendo (*continue to be/exist*) y seguir siendo amigo (*continue to be a friend*).

2) La conexión parece ser *remain. . .of* (en el sentido de *still belong. . .to*, aproximadamente), con lo cual *my friend* adquiere inequívocamente el papel de vocativo.

[50] *Victim of a map*, pp. citadas.

Con todo, la persona (o ser personal) invocada y las cosas de que se habla son sobrevivientes, cuyo carácter se expresa respectivamente por *ḍalla* y *tabaqqā*. (La observación también se aplica si optamos por la interpretación de que lo sobreviviente es la amistad de la persona.)

Creo que la coma de este verso, aun cuando puede llegar a sorprender, contiene una expresividad marcada que acaso el lector tendrá dificultad de percibir en al-U. lo que fue viene a ser lo mismo —un "mejor dicho"— que lo que quedó, no una disyuntiva real o auténtica. Alguien, al leer a al-U., podrá entender: 'seguirás perteneciendo a lo que fue, o bien a lo que queda en estos escombros'.

3) ¿Cuál es el sentido de la sangría, que no estaba en Adonis? ¿Estará claro que la permanencia se da *in this rubble*?

4) *al-barīq*: 'resplandor', 'fulgor', 'relámpago' (en realidad, la última acepción corresponde más bien a *barq*, aunque no queda excluida, en cuanto *barīq* es un *maṣdar* (*nomen actionis*) de un verbo que entre otras cosas quiere decir 'relampaguear'[. . .]. Prefiero *relámpago*, atendiendo más al sonido; sin embargo, la voz conlleva la idea de fugacidad, de algo efímero, a diferencia de las dos acepciones primarias; hay que establecer antes si el sentido de efímero va de acuerdo con el espíritu de la estrofa (o del poema, considerando como tal la propia estrofa o el conjunto), lo cual, de ser así, significaría el juego de la permanencia de lo fugaz.

Al-U. se conforma con *light*, versión aceptable que tiene la propiedad de que no lo compromete especialmente (¿ventaja o desventaja?) en cuanto a intensidad y duración.

Los mecanismos vocativos en este verso son muy importantes. Hay un contraste entre *ayyuhāḏā* y *sayyidan*; en particular, entre *-hāḏā* y la indeterminación de *sayyid*, el *-an* en que termina. Lo primero, alguna especie de proximidad; lo segundo, de lejanía o irrealidad (según lo presentan las gramáticas. . .).

—*Lord*: Adonis dice *sayyid*, y no *rabb*, que suele asociarse directamente al Señor. He preferido la minúscula, porque en Adonis no se da esta evocación como necesaria: no excluyo, sin embargo, que no se esté hablando del astro central de

nuestro sistema sino lisa y llanamente de Dios (aun cuando de un Dios bastante paganizado y materializado —no sólo metafóricamente—): luz en [dentro de] las nubes.

—***never sleeps***: adverbio agregado: ¿expresividad, ritmo? Si el poeta se refiere al sol, ¿cómo es esto de que nunca duerme?, y la noche ¿qué? Pues él no duerme, aunque desaparezca de nuestra vista. 'Tu presencia me seguirá siendo grata en estos escombros, pese a los escombros.'

—***that***: dado el tono empleado por al-U. en el resto de las versiones, uno se esperaría más bien *who*. Hoy *that* remitiendo a persona es algo propio de la prosa formal, o de usos coloquiales en ciertos dialectos. Es común en la Biblia del Rey Jacobo, donde suele tener como antecedente *the Lord*. Ex., 15, 26: "I *am* the Lord that healeth thee."[51] En la Ilíada de A. T. Murray (Loeb, 1934, II, 412-413): "Zeus, most glorious, most great, lord of the dark clouds, that dwellest in the heaven, grant that the sun set not, neither darkness come upon us, until I have cast down in headlong ruin the hall of Priam." (Tanto en la versión bíblica citada como en la Ilíada y la Odisea de Murray coexisten los epítetos con *who* y los con *that*.) En los hemistiquios finales de la *Cornelia* de Butler nos hemos topado ya con un ejemplo: "rise, ye my witnesses that weep my loss" (99).

[51] O en el Nuevo Testamento: Mateo, 23, 39: "For I say unto you, Ye shall not see me henceforth, till ye shall say, Blessed *is* he that cometh in the name of the Lord."

TRADUCCIONES

TRADUCCIÓN

CUENTOS Y RAREZAS DE IBN 'ÂSIM EL ANDALUSÍ

Introducción y traducción
ARTURO PONCE GUADIÁN
El Colegio de México

LOS RELATOS breves, humorísticos y jocosos aquí traducidos forman parte de la curiosa obra *Kitâb hadâ'iq al-azhâr fî mustahsan al-aÿwiba wa l-udhikât wa l-amṯal wa l-hikâyât wa l-nawâdir* (*Libro de los jardines de flores acerca de bellas respuestas, chistes, sentencias, proverbios, cuentos y rarezas*), del cadí, escritor y visir Abû Bakr Muhammad bin 'Âsim al-Qaysî (1354-1426).[1]

Ibn 'Âsim compiló en este texto algunos viejos relatos que recreó con su alegre prosa. En esos cuentos desfilan los personajes célebres de la cuentística árabe: el avaro, el tonto, el necio, el distraído, el astuto y la alcahueta, entre otros. No faltan los personajes de la zoología tradicional de los cuentos "orientales", como el gallo y la zorra que protagonizan, en la tradición literaria árabe, cuentos cuyo origen temporal y espacial es muy remoto.

El visir granadino escribió alrededor de diez obras de las que sólo se conservan sus *Hadâ'iq* y un tratado de derecho malikí que lleva por título *Tuhfat al-hukkâm fî nukat al-'uqud wa l-ahkam*.[2] Ambos escritos tuvieron amplia difusión en el

[1] Carl Brockelman, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyden, E.J. Brill, 1937-1949, vol. 2, p. 341; y *Supplementeband*, 2, p. 375.

[2] *Traité de droit musulman. La Tohfat de 'Ebn Acem*, texto árabe con traducción al francés, comentario jurídico y notas filológicas de O. Houdas, Argel, Gavault Saint-Lager, 1882. Cf. Ángel González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Barcelona, Labor, 1945, p. 276.

mundo árabe norteafricano, según lo asevera don Luis Seco de Lucena: "su célebre *Tuhfa* sobre derecho malikí está todavía vigente en las madrasas del norte de África y [...] sus divertidos *Hadâ'iq* se leen aún con delectación en las plazuelas de las ciudades marroquíes y causan el regocijo del corrillo que escucha al cuentista. Unos y otros acreditan la valía de sus estudios jurídicos y el fino humor de su prosa festiva".[3]

Los *Hadâ'iq* son una recopilación tardía e incorporan relatos de diversas épocas y lugares. Algunos de ellos, como "Un predicador poco diserto" y "Difícil de contentar", figuran en la obra de otro escritor andalusí, muy anterior, el poeta cordobés Ibn 'Abd Rabbihi.[4]

El apólogo es uno de los géneros de la literatura árabe más conocidos en el mundo occidental. El cuento "oriental" se introdujo en la literatura medieval europea a principios del siglo XII, con la obra escrita en latín *Disciplina clericalis* del médico y astrólogo converso Pedro Alonso (rabí Mošé Sefardí, 1062), de Huesca. Pedro Alonso recurrió a diversas fuentes de origen árabe para la composición de su texto, en el que mezcló sentencias, versos y relatos.[5] Hacia el siglo XIII, aparecieron versiones castellanas de obras árabes de origen persa y sánscrito, como el *Sendebar* o *Libro de los engaños de las mujeres* (en persa *Sindibad Nâmeh*, *Libro de ciencia práctica*), el *Kalila y Dimna* (*Kitâb Kalîla wa Dimna*) y el *Barlaam y Josafat* (*Kitâb Bilawhar wa Yûdâsaf*).[6] La versión árabe del *Sendebar*, de donde procede la castellana, está actualmente perdida y se supone basada en un texto pahleví (también perdido) procedente de un original sánscrito, el *Siddhapati* (el "Sabio") del

[3] Luis Seco de Lucena, "Los Banú 'Asim intelectuales y políticos granadinos del siglo XV", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 1953, vol. II, p. 5.

[4] *The Encyclopaedia of Islam*, Leyden, E.J. Brill, 1971, vol. 3, pp. 676-677.

[5] Pedro Alonso, *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guara, 1980, J. M. Millás Vallicrosa, *Literatura hebraicoespañola*, Barcelona, Labor, 1967, pp. 121-122.

[6] "Libro de los engaños" y "Calila e Dimna", en Juan Alcina Franch (comp.), *El conde Lucanor y otros cuentos medievales*, Barcelona, Bruguera, 1973. *Barlaam e Josafat*. Madrid, CSIC, 1979. Sobre la traducción de estos textos de origen indio en la España medieval y su influencia en las literaturas románicas, véase Juan Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 309-318.

que no se tiene noticia. El *Kalila y Dimna* es una colección de apólogos —tomados del *Panchatantra* (*Cinco tratados*, trad., española de José Alemany, Madrid, Hernando, 1913)— que ha sido atribuida a un supuesto brahmán llamado Bidpay (sánscrito *vidwan*, erudito, sabio), cuyo original sánscrito fue traducido al pahleví por el médico de Cosroes I Anuširwân, Buzurÿmihr (Burzoé), y del pahleví al árabe por el famoso traductor persa Ibn al-Muqaffa' (m.759). El *Barlaam y Josafat* (Bûḏâsaf-Bodhisattva) transmitió a Europa una serie de leyendas referentes a la vida de Buda cuyas fuentes se encuentran en el *Buddha-carita* y el *Lalita-vistara*, entre otros textos budistas, que fueron adaptados por el secretario abasí Ibn Babûya (m. 991) en el libro *Ikmâl al-Dîn* (*El cumplimiento de la fe*).

Algunos cuentos del famoso *Kitâb alf layla wa layla* (*Libro de las mil y una noches*) fueron conocidos e incorporados a las literaturas románicas de la Edad Media. Sin embargo, el texto en su totalidad sólo fue conocido en Europa a principios del siglo XVIII, en la versión francesa del orientalista Antoine Galland (1646-1715): *Les mille et une nuits, contes arabes* (París, 1704-1717, 11 vols.). Desde entonces *Las mil y una noches* han sido traducidas a varias lenguas.[7]

Dentro de la literatura popular árabe, el relato humorístico ha sido muy divulgado y desde el siglo X incorporó como protagonista principal a un extraño personaje llamado Ÿuhà Abû l-Gusn (en Turquía Nasr al-Dîn Efendi, en Irán Mullâ Nasr al-Dîn), que al parecer vivió en Kufa durante el reinado del califa al-Mansûr (754-775) y cuya fama logró trascender las fronteras del mundo literario árabe e islámico. Ÿuhà se presenta como el prototipo del tonto (*ahmaq*) y del descuidado

[7] Acerca de las versiones de *Las mil y una noches* realizadas durante el siglo XIX por el capitán Richard Burton, el doctor Mardrus y el orientalista Enno Littman, véase el interesante ensayo "Los traductores de las 1001 noches" de Jorge Luis Borges en *Historia de la eternidad*, Alianza, Madrid, 1971, pp. 107-138. En español existen dos traducciones directas del árabe completas y confiables de *Las mil y una noches*: la de Juan Vernet, Barcelona, Planeta, 1964-1967, 3 v., y la de Juan A. G. Larraya y Leonor Martínez Martín, Barcelona, 1965, 3v.

(*mugaffal*), pero que en muchas ocasiones sorprende por su ingenio.[8]

El destacado arabista español Emilio García Gómez elaboró una *Antología árabe*,[9] en la lengua original, e incluyó en ella algunos relatos de los *Hadâ'iq* de Ibn 'Âsim.[10] De la *Antología árabe* he traducido 26 relatos breves que don Emilio García Gómez clasifica como "Sales y donaires". Los cuentos reflejan, en un estilo sencillo, el espíritu del pueblo musulmán a través de su peculiar humorismo.

El pastor distraído*

Un pastor llevó su rebaño a pacer al campo y regresó de noche con el báculo sobre el cuello y sin rebaño. Entonces le preguntaron: "¿Dónde está el rebaño?", y contestó: "No hay más divinidad que Dios, ya decía yo que había olvidado algo en el monte".

و أخرج راعٍ غانماً للرعى فجاء مع الليل و العصا على عنقه
من دون غنم فقيل له: و أين الغنم قال: لا اله الا الله و أنا
أقول: أىّ شئ نسيتُ فى الجبل.

La zorra y el gallo

Un gallo que estaba trepado en un árbol cantó y lo escuchó una zorra; ésta se acercó al lugar y le dijo:

—¿Llamaste a la oración, gallo?

[8] *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, pp. 590-592, y J. Vernet, *op., cit.*, pp. 319-320. Véase Tomás García Figueras, *Cuentos de Yehá*, Jerez de la Frontera, Prensas de la Nueva Litografía Jerezana, 1934.

[9] Emilio García Gómez, *Antología árabe para principiantes*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

[10] El título de la recopilación de Ibn 'Âsim fue traducido por don Emilio García Gómez como *Libro de los huertos de flores acerca de respuestas felices, sucedidos que hacen reír, sentencias, refranes, historias y agudezas*, de la edición litografiada en Fez, s./f.

* He conservado el orden de presentación y el título que don Emilio García Gómez dio a cada relato.

—Sí —contestó éste.

—Baja para que hagamos la oración juntos —sugirió la zorra. A lo cual el gallo ordenó —Despierta antes al imán.

La zorra imaginó que se trataba de otro gallo, pero cuando vio que se refería a un perro de cola muy grande huyó sin voltear la cabeza, mientras el gallo le urgía —¡El tiempo se acaba!

A lo que la zorra replicó: —Eché a perder la ablución, pero volveré a hacerla, y regresaré si Dios quiere.

صرخ ديک فی شجرة فسمه ثعلب فأتی اليهفقال: أبا منذر
أذنتَ. قال: انزل نصلی جماعةً. قال الديک: أيتظ الإمام.
فتخيل للثعلب أنه ديک آخر فرأی كلباً له ذنب أكبر من
كلحته فهرب و لم يردّ رأسه. فقال له الديک يفوت الوقت.
قال: انتقض الوضؤ أجدّده و أرجع ان شاء الله.

Para que me vean

Al-Asma'î* dijo: "Entré en la ciudad y pude ver cómo un verdulero encendía una lámpara en pleno mediodía y la dejaba prendida. Le pregunté por qué lo hacía y contestó: 'La gente le vende y le compra a otros, pero no a mí; creo que no pueden verme, por eso encendí la lámpara'."

وقال الأصمعیٔ: دخلت المدينة فوجدت بهابقال يوقد سراجاً
فی الظهر و يشعله. فسألته عن ذلک فقال: أری الناس
يبيعون عند غيری و يشترون من عندیٔغيری فأظن أنهم
لم يرونی فأشعل السراج.

* Abû Sa'îd 'Abd al-Malik bin Qurayš al-Asma'î (741?-828) fue uno de los filólogos más sobresalientes del grupo de Basora (Iraq) y autor de obras lexicográficas así como recopilador de la poesía preislámica. Cf. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 717-719.

Las dos brevas*

Un hombre descubrió en una higuera dos brevas tardías, fuera de temporada, y las puso en un ataifor que colocó sobre la cabeza de un muchacho para llevárselas de regalo al rey. El muchacho sintió que el ataifor era demasiado ligero, por lo que quiso saber qué había en él. Levantó furtivamente la tapa, metió la mano y dio con las dos brevas; tomó una y en seguida se la comió. Cuando llegó el momento de poner el ataifor en manos del rey, en presencia del dueño del regalo, éste ordenó al muchacho que levantara la tapa del ataifor y al hacerlo sólo pudo verse en él la única breva que quedaba. El dueño le preguntó entonces: "¿Qué fue lo que hiciste con la otra?" El muchacho contestó: "¡Hice esto!", tomando la breva y llevándosela a la boca. El rey sólo sonrió al ver lo que hacía el muchacho.

و وجد رجل فى شجرة تين باكورتين فى غير أوان الباكور فجعلهما فى طيفور على رأس غلام ليهديهما للملك فأحس الغلام بخفة الطيفور و أراد أن يعلم ما فيه فرفع الغطاء و أخل يده فلم يجد فى الطيفور غير الباكورتين فأخذ واحدة فأكلها فلما وضع الطيفور بين يدى الملك بمحضر صاحب الهدية أمر أن يرفع الغطاء عن الطيفور فلما رفع لم يجد فى الطيفور غير باكورة واحدة فقال للغلام: ما فعلت بالأخرى فقال: هكذا و أخذ الباكورة التى بقيت و رمى بها فى فمه فضحك الملك من فعله.

* Este relato aparece, con otra ambientación en la literatura española, recopilado en *Sales españolas o agudezas del ingenio español*, de Antonio Paz y Melia, 2a. ed., Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1964, p. 100. Cf. Fernando de la Granja, "Tres cuentos españoles de origen árabe", *Al-Andalus*, 3, I (1968), pp. 123-131.

El sitio más seguro*

Practicaban unos hombres el tiro con arco, cuando uno de ellos se colocó en medio del blanco. Le preguntaron la razón para hacerlo y explicó: "No vi un sitio más seguro que éste, pues ninguna flecha le alcanza."

و جلس قوم للرماية فقام أحدهم و قعد فى وسط الإشارة. فقيل له فى ذلک فقال: ما رأيت موضعاً أسلم منه لأنه لم يحصل فيه سهم

El que vio comer a un macho cabrío

Un hombre vio cómo un macho cabrío agitaba su barba al comer y dijo: "Así he de hacer yo cuando como, pero juro ya no probar bocado". No volvió a comer y murió de hambre.

و نظر رجل الى تيس يأكل و لحيته تضطرب فقال: هكذا أنا اذا آكل. فحلف أن لا يأكل طعاماً فلم يأكل حتى مات جوعاً.

El dueño de la brida

En una carrera de caballos, uno de ellos salió en loca estampida y un hombre exclamó: —¡Dios es más grande—, y agregó: —Dios te salve y te proteja.

Le preguntaron: —¿Ese caballo es tuyo?

* Una versión hebrea de este relato aparece en el *Sēfer Śa'aśu'im, Colección de cuentos y proverbios del médico y escritor judío barcelonés Ibn Zabarra* (n.1140). Cf. Yosef ben Meir Ibn Zabarra, *Libro de los entretenimientos*, trad. Marta Forteza-Rey, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 137.

A lo que respondió: —No, ¡por Dios!, sólo la brida para sujetarlo.

و أجرى قوم خيلاً فطلع منها فرس فى أوّل الحللية
ف جعل رجل يكبر و يقول: عصمک الله سلمک الله
فقيل له: هذا الفرس فرسک. فقال: لا و الله الا اللجام
لجامى.

Utilidad de un gato

Un hombre tenía un gato de cuyos bigotes siempre escurría sangre. Le preguntaron a qué se debía eso y dijo: "Cuando el gato come, vienen los ratones, huelen la comida, lo lamen y lo dejan sangrando".

و كان لرجل قطّ لا تزال شوارية تنقط دماً فسئل عن
ذالک فقال: اذا أكل الطعام جاءت الفيران تشم ذالک و
تلعقه و تدميه.

Un padre avaro

Había en Bagdad un hombre rico cuyo hijo le pidió un día que le comprara peras. Entonces el hombre rico se dirigió a su vecino y le dijo: "Dame sólo una pera". Luego que la obtuvo se la dio a su hijo y le advirtió: "Come sólo una, pues aunque comas mil peras su sabor será igual al de ésta."

وكان ببغداد رجل غنى فسأ له ابنه يوماً أن يشترى
له اجاصاً فتقدّم الى جار له فقال: أعطنى اجاصةً
واحدةً. فلما أخذها ناولها ابنه و قال: كل هذه فإنک
لو أكلت منها الفاً فطعمها كطعم هذه الواحدة.

El caldo de un avaro

Alguien dijo: "Estaba en Kufa vendiendo carne cuando se acercó a mí un hombre de buen aspecto y alegre. Desnudó su brazo y se puso a golpear la carne con la palma de la mano; después caminó hacia otros vendedores e hizo lo mismo varias veces. Pregunté acerca de esto y me dijeron: 'Ésta es su costumbre y cuando llega a su casa, lava su mano y con esa agua prepara un caldillo'."

و قال بعضهم: كنتُ بالكوفة أبيع اللحم فوقف علىّ رجل حسن الهيئة مليح المنظر فحسر عن ذراعيه و جعل يلطم اللحم بباطن كفه ثم يمشى الى غيرى فيفعل مثل ذلك أياماً. فسألتُ عنه فقيل لى: هذا دأبه فإذا صار الا داره غسل يده و صنع بذلك الماء ثريداً.

La oración del maestro

Se cuenta que al-Zubayr bin 'Abd al-Malik al-Hâšimî dijo: "Pasé junto a dos maestros y reconocí a Kisrà. Lo vi con unos muchachos haciendo la oración ritual de la tarde y me quedé observándolo.

Cuando se inclinó, metió la cabeza entre las piernas para ver lo que hacían los muchachos atrás de él y vio a uno de ellos jugando. Entonces dijo, permaneciendo inclinado: '¡Oh, hijo de verdulero!, ya vi lo que haces'."

و حدّث الزُبير بن عبد الملك الهاشمىّ قال: مررت ببعض المعلمين و يعرَف بكسرى فرايته يصلى بصبيان صلاة العصر. فلم أزل واقفاً أنظر اليه فلما ركع أدخل

رأسه بين رجليه لينظر ما يصنع الصبيان خلفه فرأى صبياً يلعب فقال له و هو رالع: يا ابن البقال انى أرى ما تصنع.

Un maestro caritativo

Al-Ÿâhizz* dijo: ''Fui a ver a un maestro y lo encontré con la cabeza en las rodillas de un muchacho y de su oreja colgaba un trapo. El maestro era calvo y el muchacho escribía sobre su cabeza, borraba con el trapo y luego escribía otra vez. Entonces le pregunté: '¿Qué hace el muchacho con tu cabeza?' Me contestó: '¡Oye Fulano!, este muchacho es huérfano y no tiene pizarra ni tampoco con qué comprarla; entonces, yo le doy mi cabeza para que escriba en ella. Con esto espero la recompensa de Dios'.''

و قال الجاحظ: دخلتُ على مؤدّب و رأسه فى حجر صبى و فى أذنه خرقة مغلقة و كان المؤدّب أصلع و الصبى يكتب فى رأسه و يمحوه بلخرقة ثمّ يكتب مرةً أخرى. فقلت له: ما هذا الذى يصنع الصبى فى رأسك. قال لى: يا فِلان هذا الصبى يتيم و ليس له لوح و لا ما يشتريه فحنا أعطيه رأسى يكتب فيه ابتغاء ثواب الله.

* Abû 'Utmân 'Amr bin Bahr al-Kinânî al-Fuqaymî al-Basrî (767-869), mejor conocido por su apodo de al-Ÿâhiz (el de los ojos saltones) y uno de los prosistas árabes más connotados, nació y murió en Basora, Irak. Entre las obras de al-Ÿâhiz destacan el *Kitâb al-hayawân* (*Libro de los animales) y el Kitâb al bujalâ'* (*Libro de los avaros*, trad. de Serafín Fanjul, Editora Nacional, Madrid, 1984).

Uvas a refrescar

Otro día Abû 'Alî al-Šalawbînî* salió en un bote por el río. Unos alumnos le habían dado un racimo de uvas que él arrojó al agua. Después de un tiempo, y de haber recorrido cerca de seis kilómetros y medio, metió la mano al agua y se quedó observando. Entonces le preguntaron: "¿Qué ves, mi señor?" Contestó: "El racimo que me habían dado lo dejé en el agua refrescándose y no lo encuentro."

و طلع (أبو علىّ الشلوبينىّ) يوماً آخر فى زورق فى الوادى فأ عطاه بعض طلبته عنقود عنب فألقاه فى الماء فلما كان بعض ساعة و قد ساروا فى الوادى نحو أربعة أميال أدخل يده فى الماء ينظره فقالوا له: ما تنظر يا سيدى. قال: العنقود التى أعطينى كنتُ جعلته فى الماء يبرد فلم أجده.

La estera del labriego

Un labriego fue a la ciudad y su esposa le había dicho: —Cómpranos una estera que cubra desde la entrada hasta el final de la casa. Cuando llegó a la ciudad le dijo al vendedor de esteras: —Déme una excelente estera que cubra desde la entrada hasta el final de la casa.

El vendedor le preguntó: —¿Cuántos palmos tiene de largo?

Contestó: —No sé, así me dijeron.

* Según al-Šaqundî, la fama del prosista sevillano (1166-1247) se extendía al oriente y al occidente, Cf. Al-Šaqundî, *Elogio del Islam español*, trad. E. García Gómez, Madrid, Imprenta de Estanislao Maestre, 1934, p. 55.

و جاء رجل من البادية الى الحاضرة فقالت له زوجته: اشتر لنا حصيراً كاملاً يفرش من الطارمة الى آخر البيت. فلما وصل الى الحاضرة قال لصاحب الحصور: أعطنى حصيراً جيداً كاملاً يفرش من الطرمة الى آخر البيت. قال له: كم يكون طوله من شير. قال: لا أدرى هكذا قيل لى.

Un supuesto ladrón

En una noche fría, Ibn al-Ÿassâs,* en pesado sueño, sacó su mano de la cama y después la volvió a llevar a su cuerpo. Pero despertó por el frío que sintió en la mano y, cogiéndola con la otra, exclamó: "¡Un ladrón! ¡Lo tengo! ¡Socorro, socorro! ¡Quizá tenga un arma!" Trajeron una lámpara para buscar al ladrón, pero Ibn al-Yassâs estaba sujetándose su propia mano.

و أخرج (ابن الجصاص) يده من الفاش فى ليلة باردة ثمّ أعادها الى جسده فى ثقل النوم فأيقظته ببردها فقبض على يده بيده الأخرى و صاح: اللصّ و قد قبضتُ عليه أدركونى أدركونى لئلا يكون عنده حديد. فأتوا بالسراج فوجدوه و هو قابض على يده.

* Abû 'Abd Allâh Husayn bin al-Ÿassâs al-Ÿawharî (m. 928), joyero y financiero de la corte abasí, quien obtuvo fama debido a que su nombre fue utilizado para protagonizar anécdotas chuscas y ridículas. Cf. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. III, p. 750.

En la barbería

Fulano fue a cortarse el cabello con un alfajeme y cuando se sentó frente a él recordó que había olvidado su pañuelo. Entonces se levantó y le dijo: "No me cortes nada de cabello hasta que regrese contigo."

و جاء فلان الى حجام ليأخذ من شعره فلما جلس بين يديه ذكر أنه نسى منديل كمه فقام و قال للحجام: لا تأخذ من شعرى شيأً حتى أعود اليک.

Un predicador poco diserto*

Abû l-'Anbas** subió a un púlpito de al-Tâ'if, dio gracias a Dios y lo alabó. Después dijo: "En cuanto a...", no pudo continuar y preguntó: "¿Saben lo que les quiero decir?" Contestaron: "No". "Y qué aprenderán de lo que les diga, si no saben?", y se fue. Cuando llegó el segundo viernes subió al púlpito y dijo: "En cuanto a...", no pudo continuar y preguntó: "¿Saben lo que les quiero decir?" Contestaron: "Sí". Y dijo: "Entonces, ¿para qué vengo a decirles lo que ya saben?", y se fue. Llegó el tercer viernes, subió al púlpito y dijo: "En cuanto a...", no pudo continuar y preguntó:

* Esta anécdota, que aparece en el *Kitâb 'Iqd al-Farîd* del célebre poeta andalusí Ibn 'Abd Rabbihi y en la literatura popular turca, se encuentra también, con ciertas modificaciones, en la literatura española. Cf. F. de la Granja, *op. cit.*, pp.131-134.

** Muhammad ibn Ishâq ibn Abî al-'Anbas (828-888), escritor y astrólogo originario de Kufa y cadí de al-Saymara en Iraq. La obra de Abû al-'Anbas, "tanto en verso como en prosa, se caracteriza por su ingenio y mala lengua, siempre dispuesto a zaherir y a ser zaherido..." F. de la Granja, *op. cit*, p. 132 y Carl Brokelman, *op. cit.*, *Supplementum*, I, p. 396.

''¿Saben lo que les quiero decir?'' Contestaron: ''Algunos de nosotros sabemos y otros no''. Entonces dijo: ''Pues los que saben informen a los que no saben''. Después se fue.

و صعد أبو العنبس منبراً من منابر الطائف فحمد الله و أثنى عليه ثمّ قال: أما بعد. فأرتجَ عليه ففال: أتدرون ما أريد أن أقول لكم. قالوا: لا. قال: فما ينفعكم أن أقول لكم ما لا تدرون. و نزل. فلما كان فى الجمعة الثانية صعد المنبر فقال: أما بعد ثمّ أرتجَ عليه فقال: أندرون ما أقول لكم. قالوا: نعم. قال: فما حاجتكم أن أقول لكم ما قد علمتم ثمّ نزل. فلما كان فى الجمعة الثالثة صعد المنبر فقال: أما بعد. ثمّ أرتجَ عليه فقال: أتدرون ما أقول لكم. فقالوا: بعضنا يدرى و بعضنا لا يدرى. فقال: فليخبر الذى يدرى الذى لا يدرى. ثمّ نزل.

Un hombre hospitalario

Abû 'Alî al-Lawwâz dijo a sus amigos un día que lo visitaron en su casa: ''¡Por Dios!, si tuviera gallinas para asar las degollaría para ustedes.''

و قال أبو على اللواز يوماً لقوم من أصحابه دخلوا عليه فى داره: و الله لو كان عندى دجاج مشويات لذبحتها لكم.

Enojado con la mula

Alguien tenía una mula y se enojó con ella, le quitó el forraje y luego la montó, pero no pudo caminar. Entonces le preguntó a

su sirviente: ''¿Qué le pasa que no camina?'' El sirviente le preguntó a su vez: ''¿Por qué le quitó el forraje?'' Y él le contestó: ''Dale su forraje y no le digas que te dije algo.''

و كان لبعضهم بغلة فغضب عليه و قطع عليها العلف ثم ركوها فلم تستطع المشى فقال لخادمه: ما بالها لا تمشى. قال: أعطها علفها و لا تعلمها أنى قلت لک شيأ.

Cuestión gramatical

Un hombre le dijo a otro: ''He dominado toda la gramática, excepto tres términos que para mí son ambiguos.'' El otro le preguntó: ''¿Cuáles son?'' Contestó: ''*Al padre* tal, *el padre* tal *y del padre* tal.* ¿Qué diferencia hay entre ellos?'' El compañero respondió: ''El padre tal es para los reyes, los príncipes, los jueces y los gobernantes. Al padre tal es para los comerciantes, propietarios, administradores y gente mediana. *Del padre* tal es para la plebe, los zoquetes y el populacho''.

و قال رجل لآخر: قد أحكمت النحو كله الا ثلاث لفظات أشكلت على. قال له: و ما هى. قال: أبا فلان و أبو فلان و أبى فلان ما الفرق بينها. قال له صاحبه: أما أبو فلان فللملوك و الأمراء و القضاة و الحكام و أما أبا فلان فللتجار و أرباب الأموال و الوسط من الناس و أما أوى فلان فللسفلة و الأسقاط و للأوباش من الناس.

* Se refiere a los tres casos que existen en la gramática árabe: nominativo, *abû*, el padre; genitivo, *abî*, del padre; acusativo, *abâ*, al padre.

No soy de este pueblo

'Abd Allân bin Tâhir* dijo: "Una vez le pregunté a un hombre, ¿qué día del mes es hoy?" Contestó: "¿Por Dios! Yo no soy de este pueblo."

و قال عبد الله بن طاهر: قلت مرة لرجل: كم اليوم من الشهر. قال: لست أنا و الله من هذه البلدة.

Enseñando al gallo

Al-Yâhiz dijo: "Pasé junto a un maestro que tenía atrapado a un gallo, lo golpeaba y le decía: 'Alif, šîn, alif, šîn'. Entonces le pregunté. '¿Qué es eso?' Me contestó: '¡Dios te proteja! Ve ese basurero'. Señaló un basurero detrás de su escritorio y dijo: 'Puse en el basurero unas trampas para cazar unos pajarillos, pero llegó este gallo y se comió los granos. Entonces le dije: ¡Uš!, pero no me entendió y pensé que tal vez era analfabeto y quise enseñarle para que me entendiera'."

و قال الجاحظ: مررت بمعلم و هو قد حبس ديكاً و هو يضربه و يقول له: ألف شين ألف شين. فقلت له: ما هذا. فقال لى: أعزك الله انظر الى تلك المزبلة. و أشار الى مزبلة أمام مكتبه. فقال: أنا أنصب فيها فخاخاً لصيد العصافير فيأتى هذا الديک فيلتقط الحب الذى أجعله لها فقلت له: أش. فلا يفهمتى فقلت: لعله لا يعلم و أردت أن أعلمه حتى يفهمنى.

* Miembro de la poderosa dinastía Tâhirî de Jorasán, fue poeta, músico, militar y gobernador. Cf. *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, pp. 52-53.

La enemistad del lavador de cadáveres

El hijo de alguien murió y le dijeron que fulano lavaría el cadáver. El padre de ese fulano replicó: "Entre ese alguien y yo hay una enemistad muy antigua y temo que su cólera caiga sobre mi hijo y lo mate."

و مات ولد لبعضهم فقيل له: يغسله فلان. فقال: بينى و بينه عداوة متقدمة و أخاف أن يرد غيظة على ابنى فيهلكه.

El gobernador y la alcahueta

Una vez el jefe de policía, acompañado de una alcahueta, fue a ver al gobernador de Wâsit, Aû l-'Âÿ. El gobernador le preguntó: ¿Quién es ésta?" Respondió: "Una alcahueta". "¿Y a qué se dedica?", preguntó el gobernador. "Junta a los hombres con las mujeres", le respondió. Replicó el gobernador. "Sólo la trajiste para que conociera mi casa. ¡Qué Dios los condene a ti y a ella!"

و كان ابو العاج والياً بواسط فأتاه صاحب شرطته بقواده فقال: ما هذه. قال: قوادة. قال: و ما تصنع. قال: تجمع بين الرجال و النساء. قال: انما جئتنى لتعرفها بدارى لعنك الله و لعنها.

Caprichos de enfermo*

Kardam cayó enfermo y su tío le preguntó: ''¿Deseas algo?''. ''La cabeza de dos carneros''. ''Eso no hay''. ''Entonces las dos cabezas de un carnero''. ''Eso tampoco hay''. ''Entonces no quiero nada''.

و مرض كردم فقال له عمه: أى شئ تشتهى. قال: رآس كبشين. قال: لا يكون ذلل. قال: فرأسى خبش. قال: و هذا لا يكون. قال: فلست أشتهى شيأ.

Para que no peque el ladrón

A 'Âmir bin 'Abd al-Malik bin al-Zubay le robaron sus sandalias y desde entonces hasta su muerte no volvió a ponerse otras. Explicaba: ''No quiero ponerme otras sandalias porque el que las robe cometería un pecado.''

و سرقت نعله (أى نعل عامر بن عبد الملک بن الزبير) فلم يلبس بعد ذلک نعلاً حتى مات و قال: أكره أن أتخذ نعلاً فيجئ من يسرقها فيأثم.

* Este relato también se encuentra en la obra citada de Ibn 'Abd al-Rabbihi, de donde lo tomaron Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares para incluirlo, con el título de ''Difícil de contentar'', en su antología *Cuentos breves y extraordinarios*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1976, p. 17.

NAGUIB MAḤFŪẒ: *LA MEZQUITA DEL BARRIO* CUENTO EGIPCIO CONTEMPORÁNEO

Traducción del árabe, notas y comentarios por

MAḤMŪD A. MAKKI

El Colegio de México

Introducción

La narrativa árabe moderna es de reciente creación, pues data tan sólo de principios del siglo xx, como uno de los frutos de la *Nahḍa*, es decir el Despertar o el Renacimiento que los historiadores suelen hacer coincidir con la segunda mitad del siglo xix.

En realidad la literatura árabe nunca careció de tradición narrativa —recordemos las colecciones de *Calila y Dimna*, la invención de las *maqāmas*, precursoras de la novela picaresca, las *Mil y Una Noches*, etc.—; sin embargo, nadie discute hoy el hecho de que la narrativa árabe moderna no arranca de esos antecedentes medievales. Los novelistas y cuentistas modernos, aunque sin romper totalmente con la vieja tradición, se forjaron al calor de los contactos del mundo árabe con el Occidente europeo. El primer choque de los países árabes con la civilización europea, como se sabe, es el que tuvo lugar cuando la expedición de Napoleón Bonaparte contra Egipto (1798-1801), pero los efectos no podían ser inmediatos. Hubo que esperar más de un siglo para que apareciera la primera novela árabe digna de tal nombre, en el año 1912. Nos referimos a *Zaynab*, del escritor y estadista egipcio, Muḥammad Ḥusayn Haykal (1888-1956). Pocos años después, en 1917, aparece la primera colección de cuentos, gracias a la pluma del egipcio Muḥammad Taymūr (1892-1921).

No obstante esta iniciación tardía, resulta asombroso el rápido desarrollo y maduración del género narrativo en el mundo árabe, así como la fecunda y variada producción de los novelistas y cuentistas a lo largo de los últimos cincuenta años, no

sólo en Egipto, sino en los demás países árabes, desde Kuwait a Marruecos. Al igual de lo que está ocurriendo en la América Latina de hoy, la narrativa árabe es actualmente el género literario por excelencia, el que se cultiva con más acierto y el que más interés ofrece en su proyección universal.

Naguīb Maḥfūẓ es quizás el novelista de más relieve y prestigio en el mundo árabe actual. Es, indudablemente, el más leído, comentado y traducido, dentro de los países árabes y en el exterior. Maḥfūẓ, dato curioso, nació en el año 1912, el mismo en que vio la luz la primera novela árabe de M. Ḥ. Haykal. Sus años de niñez e infancia se desarrollaron en el barrio de al-Gamāliyya, uno de los más populares y de más arraigada tradición en la capital milenaria de Egipto. En el año 1934, se graduó en la Facultad de Letras, Sección de Filosofía, de la Universidad de El Cairo. Trabajó en diversos servicios del gobierno hasta que llegó, hace unos años, a ser el presidente del Consejo de Administración de la Empresa Nacional de Cinematografía, cargo al cual renunció últimamente para dedicarse exclusivamente a escribir.

Su actividad literaria comenzó en el año 1932 con traducciones del inglés al árabe de obras referentes a la historia antigua de Egipto. Su primera incursión en la narrativa fue una colección de cuentos bajo el título de *Soplos de locura* (1938). Pero nuevamente vuelve a su afición por la egiptología. Tres novelas históricas, inspiradas en el antiguo Egipto —*Ironías del destino* (1939), *Rādūbīs* (1943) y *La lucha de Tebas* (1944)— constituyen su producción durante la segunda Guerra Mundial.

A partir de aquel entonces, dedica toda su capacidad creadora a temas de la sociedad egipcia contemporánea. En el período entre 1945 y 1949 publica *El Cairo nuevo* (1945), *Jān al-Jalīlī* (1946), *Zuqāq al-Madaqq* (1947), *Espejismo* (1948), *Principio y fin* (1949). Dedica los años siguientes a preparar su gran trilogía que lleva por títulos nombres de famosos barrios de El Cairo viejo: *Bayn al-Qaṣrayn, Qaṣr al-Shawq* y *al-Sukkariyya* (1956-57). En esta larga novela, concebida dentro de la tradición realista, el autor trata de seguir las peripecias de una familia egipcia de la burguesía urbana, a lo largo del último medio siglo.

En 1961, Maḥfūẓ publica *El ladrón y los perros*, relato que constituye una nueva y renovadora etapa en la trayectoria del

gran novelista. Otros títulos recientes son: *Las codornices y el otoño*[1] (1962), *El camino* (1964), *El mendigo* (1965), *Divagaciones a la orilla del Nilo* (1966), *Miramar* y *Los muchachos de nuestro barrio*[2] (1967).

Aparte de estas novelas, Maḥfūẓ publica en los últimos años dos colecciones de cuentos cortos: *Este mundo de Dios* (1963) y *Una casa de mala reputación* (1965).

Con Naguīb Maḥfūẓ, producto típico de la nueva burguesía urbana de El Cairo, la novela egipcia pasa del romanticismo ingenuo de *Zaynab*, escrita por el político liberal y gran terrateniente Haykal, a un realismo que alcanza su plenitud. En su producción, especialmente en su gran trilogía, vemos retratada fielmente la evolución de la sociedad egipcia desde la revolución nacionalista de Sa'd Zaglūl en 1919 hasta la de Gamal 'Abd al-Nasser, el 23 de julio de 1952.

La propia carrera de nuestro novelista es una búsqueda constante de superación y perfeccionamiento, lo cual se advierte en su paso de la novela histórica a los temas contemporáneos, más afines a su temperamento y en la comparación entre su primera colección de cuentos *Soplos de locura*, relatos desiguales en que no faltan ciertas imperfecciones y *Este mundo de Dios*, en que el artista se manifiesta más seguro de sí mismo y se desenvuelve con mayor soltura y brillantez.

Precisamente de esta última colección, hemos elegido el cuento que ofrecemos a continuación: *La mezquita del barrio*, como muestra del arte de Maḥfūẓ.

El relato trata de un episodio de la vida y la trágica muerte del *imām* de una modesta mezquita ubicada en el barrio de prostitución de El Cairo. La acción se desarrolla en los años de la última Guerra Mundial y específicamente en 1941, cuando la capital egipcia era objeto de los bombardeos italianos, en vísperas de la campaña de Rommel a lo largo de la costa norteafricana hasta que fue detenida por la batalla de Alamein en 1942.

[1] Está preparando la versión castellana de esta novela el joven arabista panameño Agustín del Rosario, graduado en el Centro de Estudios Orientales de El Colegio de México.

[2] Esta última novela data en realidad del año 1959, cuando se publicaba por capítulos en el periódico egipcio "Al-Ahrām".

El héroe es un humilde funcionario religioso encargado de presidir las oraciones de esa mezquita enclavada "en la confluencia de dos calles: la una famosa por sus prostíbulos y la otra considerada como nido de alcahuetes, profesionales del crimen y vendedores de drogas". Sin embargo, el religioso es un hombre cumplidor de su deber. Se cree defensor de la moral y guardián de la virtud, lo cual no le impide claudicar servilmente ante el alto funcionario del Ministerio de Asuntos Religiosos que exige, a él y a sus compañeros, que se conviertan en dóciles instrumentos del régimen político, con el fin de combatir la "subversión". La ética de esta especie de "clero" musulmán —algo semejante ocurre con los cleros de otras religiones— es muy compleja: por un lado se creen sinceramente paladines de la moral y por otro no tienen inconveniente en venderse a los gobernantes e inclusive tratan de sacar el mayor provecho para sí mismos de su actitud rastrera. El shayj 'Abd Rabbuh se siente escandalizado al ver su mezquita invadida por los "pecadores" de su barrio, e interpreta el hecho como presagio de inminentes y apocalípticos castigos celestiales. Pero el único que sucumbe ante la "ira de Dios" es él.

El final del relato deja entrever la opinión que el autor tiene de esta clase típica de religiosos deshumanizados, mientras que, por otra parte, se advierte cierta simpatía hacia los "pecadores" del barrio vicioso, sin dejar de retratar de manera brutal y vigorosa la vida depravada que arrastran, ni caer en fáciles sensiblerías. Maḥfūẓ parece insinuar que dentro de la miseria de toda esa pobre gente —Shalḍam, el matón y alcahuete, Samāra, la prostituta, etc.— hay algo más noble o por lo menos más humano que en la actitud rígida e intransigente de los fanáticos paladines "oficiales" de la buena moral, idea que nos recuerda, prescindiendo de su fondo teológico, una obra clásica de la literatura castellana: *El condenado por desconfiado* de Tirso de Molina.

La técnica de Maḥfūẓ en este cuento está dentro de la tradición realista. Sus descripciones —del despertar nocturno del barrio, del número de la danzarina, del interior de un prostíbulo, etc.— están hechas a base de pinceladas rápidas y escuetas, pero suficientes y llenas de sugestiones. El autor se mueve hábilmente entre el mundo interior, atormentado, del protago-

nista y el ambiente sórdido que lo rodea, a un ritmo cada vez más acelerado hasta el trágico desenlace.

El lenguaje, otro de los méritos de Maḥfūẓ, es de gran sobriedad. Como es costumbre en él, no echa mano de los coloquialismos vulgares, fácil recurso en esta clase de relatos, en que otros reproducirían a destajo los modismos del habla barriobajera. Pero nuestro novelista no es hombre de concesiones. Dentro de la corrección lingüística y gramatical, logra reflejar fielmente, con fluidez y soltura, el habla de las gentes de los bajos fondos.

LA MEZQUITA DEL BARRIO

NAGUIB MAḤFŪẒ

YA LLEGÓ la hora de dar la lección de la tarde, pero en la mezquita no había más que un asistente. En verdad esto no constituía ninguna novedad para el "imām",[1] el shayj [2] 'Abd Rabbuh, pues desde que vino a servir en esta mezquita, el único asistente a su clase era [3] " 'Amm" Ḥasanein, el vendedor de guarapo. Por ello, el almuédano y el encargado de la limpieza solían unirse al "auditorio" en señal de respeto a la lección y como gesto de cortesía hacia el imām. En rigor, el shayj 'Abd Rabbuh debía sentirse molesto por ello, mas ya se había acostumbrado a esa indiferencia. Aún peores cosas esperaba el día en que se decidió su traslado a esta mezquita ubicada en el umbral del barrio del vicio. Aquel día sí se indignó y trató de suspender la orden o por lo menos modificarla. Pero al fin no hubo más remedio que acatarla aunque contra su voluntad. Y a causa de ello tuvo que soportar las burlas de los enemigos y las chanzas de los amigos. ¿Dónde iba a encontrar público para sus sermones? La mezquita a la cual fue destinado caía en la confluencia de dos calles: la una, famosa por sus prostíbulos y la otra considerada como nido de alcahuetes, profesionales del crimen y vendedores de drogas. Parece que en todo el barrio no hay un solo hombre pasable —y no digamos recto— a excepción del vendedor de guarapo, " 'Amm" Ḥasanein.

[1] El "imām" en los países musulmanes es el religioso que preside las oraciones diarias (cinco veces al día) y especialmente la comunitaria del viernes, precedida de un sermón que debe pronunciar. Aunque en el Islam no hay una organización clerical como en el Cristianismo, el "imām" viene a ser para la comunidad musulmana como una especie de párroco. En el Islam tradicional, la función del "imām", aunque controlada hasta cierto punto por el Estado, no constituía un cargo oficial remunerado. La desempeñaba libremente cualquier persona con mejor preparación religiosa que las demás. Pero con las reformas modernas en Egipto se convirtió en un cargo que depende del ministerio de "Awqāf" (especie de ministerio de asuntos religiosos). Generalmente son nombrados para ese cargo los graduados en la Universidad Islámica de al-Azhar o en algún instituto religioso.

[2] "Shayj", literalmente "anciano", trato respetuoso de los "imāmes".

[3] " 'Amm", literalmente "tío', trato respetuoso a cualquier persona de edad.

Durante mucho tiempo, cada vez que el shayj 'Abd Rabbuh lanzaba la mirada a esa calle o a aquélla, le sacudía un sobresalto, como si temiera que, al respirar, fueran a penetrar en su pecho los microbios del crimen o de la corrupción. No obstante, su perseverancia en impartir sus lecciones diarias era sólo comparable a la de "'Amm" Ḥasanein en asistir. Inclusive un día le dijo a su único discípulo a modo de estímulo:

—A este paso, pronto te convertirás en un "imām" con autoridad para guiar e iluminar a los fieles.

El viejo se limitó a sonreír y decir con humildad:

—La sabiduría de Dios es infinita.

La lección de la tarde trataba de la pureza de intención como esencia de la fe y base del trato honrado entre el hombre y su conciencia por una parte y entre él y la comunidad por otra. Los buenos propósitos, recalcaba el "imām", son lo mejor con que el hombre debía inaugurar sus actividades cotidianas. Como siempre, 'Amm Ḥasanein escuchaba atentamente. No acostumbraba a hacer preguntas, si no por el sentido de un versículo alcoránico o pidiendo alguna aclaración acerca de una cuestión ritual.

A esta hora del día, el barrio comenzaba su vida. Desde la ventana meridional de la mezquita, era fácil ver toda la calle, angosta y tortuosa en algunos tramos, en cuyas aceras se levantan prostíbulos y cafetuchos, que producen una extraña impresión morbosa y llena de excitante sensualidad. Por la tarde, comienza en la calle un movimiento febril como si se acabara de despertar. El piso de tierra se riega con cubetas de agua. Las puertas se abren y se golpean de una manera determinada. En los cafés se ponen las sillas en fila. En las ventanas se ven mujeres pintarrajeadas que no cesan de charlar o lanzan carcajadas obscenas. En los zaguanes se quema incienso. No falta el llanto de una mujer, a la cual le contesta la patrona invitándola a consolarse, porque de otro modo se arriesgaría a perder el medio de ganarse la vida tras haber perdido al ser amado. Otra se ríe histéricamente porque aún no se ha olvidado de la muerte trágica de una compañera. Una voz gutural se alza en son de protesta:

—¡Alabado sea Dios! ... ¿Hasta los "jawāgas"? [4] Un "jawā-

[4] "Jawāga", en egipcio hablado, vocablo algo despectivo —depende del contexto— con que se refiere al extranjero, especialmente al europeo.

ga" se burla de "Fardós" [5] y le birla cien libras para abandonarla después. ¡Hasta ahí podíamos llegar!

Más allá, voces que se entrenan para entonar canciones obscenas. Hacia el final de la calle, una trifulca comienza con palabras y se acaba con las sillas hechas proyectiles. Luego, "Libliba" sale para sentarse frente a la puerta de la primera casa. Se enciende el primer farol y todo da la impresión de que, en breves momentos, la calle recibirá el soplo de vida.

Un día, el shayj 'Abd Rabbuh recibe una llamada telefónica convocándole a una entrevista con el Inspector General de Asuntos Religiosos. Se le comunica que la invitación es general para los "imāmes" de todas las mezquitas. En realidad, convocatorias como ésta no eran hechos sin precedentes, teniendo en cuenta las circunstancias que precedieron a la invitación. Sin embargo, el shayj se sintió algo alarmado. ¿A qué se debe esta repentina convocatoria y cómo no sentirse preocupado, si el Inspector General es una personalidad muy importante? Aunque es verdad que su importancia se debe al vínculo de parentesco que le une a un alto funcionario cuyo nombre es odiado y maldecido por todas las lenguas, porque es él quien pone y depone a los ministros a su libre antojo, sin importarle ni un bledo los sentimientos del pueblo. El shayj pensó en la futura reunión con el Inspector General. En su presencia, serían, él y sus compañeros, el mejor símbolo de la insignificancia. Al menor desliz, volarían pulverizados por el huracán de su incontenible ira. El shayj trató de ahuyentar los malos pensamientos pronunciando el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso. Se preparó para ir a la reunión poniéndose lo mejor de su guardarropa: una "ẓubba" [6] negra y un "caftán" [7] seminuevo, además del turbante [8] bien ceñido y

[5] "Fardós", originalmente "Firdaws" en árabe literario, nombre propio de mujer. Su significado es "paraíso".

[6] "ẓubba" voz que dio en el castellano antiguo "chupa", "juba", "aljuba" y "jubón", vestidura, actualmente típica de las dignidades religiosas, aunque no exclusiva. Es una especie de túnica larga, con anchas mangas, abierta por delante desde el pecho hasta el extremo inferior.

[7] "Caftán" prenda que se lleva debajo de la "ẓubba". Es una bata abierta por delante, se abrocha por cordones. Suele ser de color brillante, a rayas.

[8] El turbante que suelen llevar las dignidades religiosas en Egipto se compone de un gorro de color granate con una borla negra, alrededor del cual se lía un lienzo blanco de gasa o de tela fina.

ajustado. Y salió de su casa encomendándose a la gracia de Dios.

El corredor que desembocaba en el despacho del Inspector General estaba atiborrado de gente. Parecía, según palabras suyas, el Día del Juicio Final. Los "imāmes", en espera de la audiencia, cambiaban impresiones y hacían cábalas sobre el objetivo y las consecuencias de la reunión. No tardó la puerta grande en abrirse y se les comunicó a los asistentes que podían entrar. Poco a poco el amplio despacho se fue llenando. El Inspector General los recibió con una expresión serena y unas miradas que infundían respeto y temor. Escuchó, como quien no quería la cosa, las odas ditirámbicas que le llovían por doquier, tratando de disimular una sonrisa misteriosa. Terminado este acto, el silencio se adueñó de la escena. La expectación crecía mientras él les estaba pasando revista. Luego les dirigió un breve saludo y expresó su convicción de que no defraudarían la confianza depositada en ellos. A continuación señaló la fotografía que presidía el despacho y dijo:

—Nuestro deber hacia Su Majestad y hacia su excelsa dinastía es el motivo de esta reunión.

Muchos corazones se sintieron compungidos aunque los rostros seguían reflejando expresiones de conformidad.

La arenga continuaba:

—Los estrechos vínculos que les unen a él están fuera de toda discusión. Se trata de una recíproca amistad histórica.

Mientras los rostros resplandecían con ademanes de adhesión, para disimular el dolor del alma, y el murmullo de frases aprobatorias zumbaba, el Inspector General prosiguió:

—Ante la crisis que el país está atravesando, él les está exigiendo la mejor voluntad en el cumplimiento de su misión.

Los corazones empezaron a alborotarse.

—Demuestren al pueblo la verdad. Desenmascaren a los demagogos y a los agentes de la subversión, deseosos de alterar el orden establecido. La autoridad ha de permanecer en las únicas manos con derecho a ejercerla.

La arenga del Inspector General se prolongó agotando estos tópicos. Al terminar, mientras examinaba atentamente los rostros de sus interlocutores, les preguntó si había algún comentario. Durante algunos momentos, el silencio era total, hasta que lo interrumpió un "imām" más osado que los demás.

En su intervención, afirmó que las sabias palabras del Inspector General eran la expresión de lo que ellos sentían en lo más recóndito de sus corazones y que de no temer excederse en el ejercicio de sus funciones o cometer alguna infracción a los reglamentos, hubieran procedido voluntariamente y por su propia iniciativa en el sentido que subrayaba el Inspector General.

Por unos momenots, el shayj 'Abd Rabbuh se tranquilizó. Se dio cuenta de que la convocatoria del Inspector General no tenía por objeto reprenderlos o pedirles que rindieran cuentas. Más bien al contrario, la autoridad es la que les está tendiendo la mano, pidiéndoles su colaboración. Y ¿quién sabe? quizás a consecuencia de ello, el gobierno trate de mejorar su nivel de vida concediéndoles un aumento de sueldos y subsidios. Pero pronto su optimismo se vio empañado por una nueva inquietud. Ahora se ve claro que lo que quiere la autoridad es convertirles en instrumento servil de sus fines políticos. Y pensó entonces en su sermón del viernes. Lo que se verá obligado a decir en ese sermón sería contrario a su conciencia y motivo de la repugnancia del público. El shayj 'Abd Rabbuh estaba seguro de que muchos compartían sus sentimientos y sufrían su misma crisis de conciencia, pero todos estaban en un callejón sin salida. Por fin, volvió a su mezquita atormentado por sus ingratos pensamientos.

"Shalḍam",[9] el famoso chulo del barrio estaba reunido con sus secuaces en la taberna "Bienvenidos", a una distancia de pocos metros de la mezquita. Parecía encendido por la ira y a cada vaso de vino tinto, casi negro, su fogosidad aumentaba aún más. Con una voz que parecía mugido exclamaba:

—Estoy seguro de ello: la loca de "Nabawiyya" está perdidamente enamorada de ese petimetre, "Ḥassān".

Uno de sus secuaces, con el fin de tranquilizarlo le dijo:

—Quizás sea un cliente. Un simple cliente, ni más ni menos.

Shalḍam, enfurecido, golpeó la mesa con su puño férreo, volcando los platillos de altramuces y cacahuates, y volvió a rugir:

[9] "Shalḍam", mote con cierto aire barriobajero. En el árabe coloquial egipcio significa "el de los belfos gruesos o abultados".

—No, es un tipo que toma y nunca da. Sé esto tan bien como sé que mi puñalada es mortal. Él no paga ni un milésimo, mientras que recibe toda clase de regalos.

En los rostros se dibujaron muecas de repulsa y desprecio y en los ojos adormilados por la embriaguez había una expresión de sumiso acatamiento. El jefe prosiguió:

—El cabrón suele venir cuando comienza el número de danza de la sinvergüenza. Ahora bien, acechad su llegada, enzarzaos en una trifulca y yo me encargaré del resto.

Los contertulios vaciaron sus vasos mientras que en sus ojos había un brillo de torvos propósitos.

Terminadas las últimas oraciones nocturnas, fueron a visitar al shayj 'Abd Rabbuh dos colegas suyos, compañeros de estudios: Jālid y Mubārak. Se sentaron silenciosos a su lado, con el ceño fruncido y le comunicaron que dos "imāmes" fueron despedidos de sus cargos por negarse a participar en la campaña ordenada por las autoridades. Jālid dijo con ira:

—¿A poco fueron creados los templos para las controversias politiqueras o como tribunas propagandísticas a favor de los tiranos?

'Abd Rabbuh sintió que las palabras de su compañero calaban en su propia llaga. Se limitó a preguntar:

—¿Y qué pretendes, que muramos de hambre?

Pasaron momentos de agobiante silencio. El shayj, decidido a no dar su brazo a torcer, fingió que sus palabras correspondían a su convicción personal, con el fin de salvar su dignidad, cuando añadió:

—Lo que algunos creen propaganda política puede ser la pura verdad.

Jālid, sorprendido por la actitud del shayj, optó por no continuar la discusión, mientras que Mubārak, más impulsivo, replicó:

—De este modo acabaríamos con un principio islámico reconocido: abogar por el bien y prevenir contra el mal.

'Abd Rabbuh se sintió tan molesto por las palabras de su colega como por el remordimiento de su propia conciencia. Pero, haciendo de tripas corazón, volvió a insistir:

—Al contrario, resucitaríamos otro principio islámico: exhortar a los fieles a la obediencia de Dios, de su Profeta y de la legítima autoridad encargada del orden.

Mubārak, escandalizado, volvió a la carga:

—¿Acaso consideras a éstos la "legítima autoridad"?

'Abd Rabbuh le preguntó, desafiante:

—Tú dime: ¿te atreverás a abstenerte de pronunciar el sermón del viernes?

Mubārak se levantó irritado dando fin a la discusión y poco después, Jālid siguió su ejemplo. El shayj los maldijo tanto a ellos como a su propia conciencia alborotada.

Poco antes de media noche, el patio de la séptima casa se abarrotó de ebrios. Estaban sentados en círculo a la luz de un farolillo. En el centro del círculo, "Nabawiyya" meneaba el vientre vestida de un camisón rosa, haciendo girar en su diestra un bastón adornado con rosas atadas en espirales. Los espectadores acompañaban los giros y contorsiones de la danza con palmadas. Las bocas fétidas, apestosas a alcohol, exhalaban gemidos animales. Se esparcían por los rincones los pandilleros en actitud de acecho, mientras que Shalḍam, agazapado en el hueco de la escalera, miraba fijamente la entrada de la casa.

No tardó en aparecer Ḥassān que entró con la cabellera bien peinada y una sonrisa que iluminaba su rostro. Shalḍam lo devoró con miradas inyectadas de cólera. Ḥassān se detuvo contemplando a Nabawiyya hasta que ella se dio cuenta de su presencia. Entonces lo saludó con una ancha sonrisa acompañada de un guiño y un ademán sinuoso y coqueto de su vientre danzarín.

Ḥassān, eufórico, se encaminó hacia una silla desocupada y se sentó muy ufano, como un gallo. La sangre hirvió en las venas de Shalḍam. Sus extremidades se agarrotaron y al momento emitió un ligero silbido. Era la señal convenida. Inmediatamente dos de su pandilla la emprendieron a golpes. Los otros no tardaron en intervenir. La batalla campal se enconó. Los borrachos, sorprendidos y asustados, corrieron agolpándose hacia la puerta. Una silla voló en dirección del farolillo haciéndolo añicos. La oscuridad se apoderó del local, cual una pesadilla. Se mezclaron los pasos apresurados con los gritos y el ruido de los golpes y contragolpes. En medio del tumulto, irrumpió un chillido de mujer seguido por gemidos agonizantes de un hombre. En pocos instantes el patio polvoriento quedó vacío bajo la densa y silenciosa tiniebla. Sólo yacían en el piso dos cadáveres enlodados y ensangrentados.

El día siguiente era viernes. Al mediodía, la mezquita estaba abarrotada de fieles, cosa no habitual en los días corrientes, ya que la oración pública atrae a gentes procedentes de puntos alejados, de las plazas de "Jāzindār" y "'Ataba".[10] Fueron recitados los versículos acostumbrados del Corán y el shayj 'Abd Rabbuh comenzó, desde el púlpito, a pronunciar su sermón. Parece que los fieles fueron sorprendidos por el inusitado e inesperado discurso político. Sus oídos soportaron, molestos e impacientes, las primeras frases en elaborada prosa rimada que versaban sobre la obediencia y el deber de los creyentes de guardar fidelidad a sus gobernantes. Cuando se llegó a los párrafos que atacaban a los que, con mentiras y engaños, incitaban al pueblo a la indisciplina y al desorden, comenzaron a difundirse por la mezquita murmullos de descontento y protesta que iban creciendo hasta traducirse en interrupciones en voz alta. Algunos insultaron abiertamente al imām. Sin pérdida de tiempo, los agentes secretos diseminados en las filas de los asistentes se lanzaron sobre los más vociferantes y los sacaron afuera en medio de un gran escándalo de airadas protestas.

Muchos salieron ruidosamente de la mezquita, pero el imām invitó a los restantes a la oración. Y el acto religioso continuó, pero triste y descolorido.

Mientras tanto, en un cuarto de la segunda casa de la calle, se encontraban "Samāra" y un nuevo cliente. Samāra estaba sentada al borde de la cama, medio desnuda. Tomó una raja de pepino de un vaso lleno de agua hasta la mitad y comenzó a comerlo. En una silla frente a la cama estaba sentado el cliente en mangas de camisa, tomando sorbos de coñac de una botella. Sus ojos recorrían, abstraídos, la habitación casi sin muebles, hasta que se posaron, por fin, sobre Samāra. Le acercó la botella a los labios para que tomara un sorbo. En este momento, llegó a sus oídos el recital de versículos coránicos procedentes de la cercana mezquita. Se dibujó en su rostro una leve sonrisa, casi imperceptible y volvió su mirada al suelo. Luego balbuceó con un gesto de fastidio:

—¿Por qué construyen una mezquita en este sitio? ¡Era lo único que faltaba!

[10] "Al-'Ataba al-Jaḍrā" y "al-Jāzindār" son dos plazas céntricas de El Cairo. Muy cerca de ellas, se encontraba el barrio del que habla el autor.

Samāra respondió sin dejar de mordisquear el pedazo de pepino:

—Este sitio es como otro cualquiera.

Él tomó un trago equivalente a dos copas y clavó una mirada fija en su cara. Súbitamente le preguntó:

—¿Tú temes a Dios?

Ella contestó con aburrida indiferencia:

—¡Dios nos libre de esta mala vida!

Rió el hombre con pereza y se entretuvo un rato comiendo otra raja de pepino.

De fuera, llegaba la voz del shayj 'Abd Rabbuh pronunciando su sermón. Durante algunos momentos, el hombre lo siguió balanceando la cabeza. Luego sonrió, socarrón, y dijo:

—¡Hipócrita! ¿Oyes lo que dice el hipócrita?

Sus ojos recorrieron de nuevo la habitación hasta que tropezaron en una pared con un retrato de "Sa'd Zaglūl",[11] ya despintado. Le preguntó a Samāra señalándolo:

—¿Conoces a ése?

—¿Y quién no?

Él vació el resto de la botella en su garganta y dijo:

—¡Samāra es una patriota y el shayj un hipócrita!

Ella sollozó con tristeza:

—¡Qué suerte tiene! Por dos babosadas que dice gana miles y nosotras no arrancamos una piastra sin el sudor de todo nuestro cuerpo.

—Hay tantos hombres respetables que no difieren en nada de ti..., pero ¿quién va a tener el valor de decirlo?

—También al asesino de Nabawiyya lo conoce todo el mundo, y ¿quién tiene el valor de declarar su testimonio?

Él movió la cabeza apesadumbrado:

—¡Nabawiyya!,... ¡Pobrecilla! ¿Quién la mató?

—Shalḍam, ¡Dios lo arroje en el peor de sus infiernos!

—¡Qué barbaridad! Afortunadamente no somos nosotros los únicos pecadores.

Samāra, al borde de perder la paciencia, contestó bruscamente:

[11] "Sa'd Zaglūl" (m. 1927), uno de los héroes de la lucha del pueblo egipcio por la independencia. Fue quien encabezó la revolución del año 1919 contra la dominación británica.

—No, no lo eres, pero estás perdiendo el tiempo en charlatanerías.

El shayj 'Abd Rabbuh tomó la determinación de explotar el incidente de la mezquita en beneficio propio. Inmediatamente escribió un memorándum al ministerio, poniendo de relieve la agresión de que había sido víctima a causa de su sermón "patriótico". No conforme con eso, se las apañó para publicar la noticia del incidente en un periódico, pero en forma exagerada, especialmente en lo que se refería a la intervención policial para defenderlo y para arrestar a sus agresores. A partir de entonces, el shayj se sintió tranquilo y aliviado. Estaba ya confiado en que el ministerio iba a estudiar su caso con merecida atención. De ahí a ascenderlo o a concederle una subida de sueldo no había más que un paso.

Sin embargo, sus sinsabores no iban a acabar tan pronto. Cuando llegó la hora de la lección de la tarde, no encontró absolutamente a nadie. Traspasó con la mirada la puerta de la mezquita hacia la guarapería y allí vio al hombre atareado en su trabajo. Se acercó a la puerta y alzó la voz con una sonrisa amable:

—¡'Amm Ḥasanein, la lección!

Involuntariamente, el viejo volvió la cabeza, pero luego la sacudió en un ademán de enérgico rechazo. 'Abd Rabbuh se sintió avergonzado y humillado. Se arrepintió de su actitud y retrocedió maldiciendo al hombre mil veces.

A la madrugada, el almuédano subió a lo alto del alminar para hacer la llamada a la primera oración del día. Aún era de noche. La luna resplandecía en el cielo. Bajo la noche oscura y fresca, el silencio era impresionante. El almuédano gritó comenzando el llamamiento ritual.

—Dios es el más grande...

Se disponía a proseguir cuando la sirena de alarma irrumpió con sus terribles aullidos entrecortados. Presa del pánico su corazón latió violentamente. Hizo un esfuerzo para dominar sus nervios pronunciando el nombre de Dios y se dispuso a reanudar el llamamiento tan pronto como se callara la odiosa sirena. En realidad, desde que Italia declaró la guerra a los aliados, las alarmas nocturnas se convirtieron en una costumbre cotidiana sin mayores consecuencias, y la sangre nunca llegaba al río. Desde lo más hondo de su pecho volvió a gritar:

—No hay otro Dios sino Él...

¡Qué bien le había salido la frase, pensó, y armoniosamente entonada! Pero apenas pronunciada la última sílaba, una espantosa explosión atronó sacudiendo el suelo. Se le secó la voz instantáneamente. Quedó petrificado; sus piernas se estremecían temblorosas y sus ojos aterrorizados miraban fijamente al lejano horizonte donde se divisaban enormes llamaradas rojas. Retrocedió hacia la puerta arrancando con grandes esfuerzos sus pies y se puso a andar escaleras abajo con las piernas flojas y desencajadas. Cuando llegó al suelo de la mezquita, todo estaba envuelto en tinieblas. Sólo los cuchicheos del imām y el encargado le orientaron para caminar hacia ellos. Jadeante, les dijo:

—Esta vez va en serio, señores. ¿Qué vamos a hacer?

Con voz desgarrada respondió el imām:

—El refugio está lejos. Y seguramente estará lleno de toda clase de gentes. La mezquita está sólidamente construida. Será el más seguro refugio.

Los tres se sentaron en un rincón y pronto comenzaron a recitar versículos coránicos. De fuera, llegaba a sus oídos una confusa algarabía: pasos apresurados, gritos, llamadas, comentarios atropellados, chirridos de puertas que se abrían y cerraban. De nuevo, las detonaciones de varios y sucesivos proyectiles que parecían estrellarse en el suelo. Las almas enmudecieron y los nervios se trastornaron. De repente, al encargado se le escapó un grito:

—¡Mis hijos!... Están en casa..., una casa vieja y destartalada, mi señor.

El imām dijo con voz ronca:

—Dios esté con ellos. No te muevas de aquí.

Un grupo de gente irrumpió en el interior de la mezquita. Algunos gritaban:

—¡Aquí! Éste es un lugar seguro.

Una voz bronca comentó:

—Esta vez pegan de verdad y no como las noches pasadas.

Nada más al oír esta voz, el imām se sintió profundamente angustiado. ¡Esta bestia humana! Su presencia ¿no será un presagio de desgracias? Otro grupo más denso entró en la mezquita. De ellos salían voces femeninas no del todo nuevas para el shayj. Alguien exclamó:

—¡Qué rabia! Ya se me despejó la borrachera.

El imām perdió los estribos. Se levantó con brusquedad y gritó histéricamente:

—¡Idos al refugio! ¡Más respeto a la casa de Dios! ¡Fuera todos!

Una voz le respondió:

—Cállese, mi señor.

Sonó una carcajada burlona, rápidamente acallada por una tremenda explosión. Llantos y gritos de terror se adueñaron del recinto. El imām, presa del horror, volvió a exclamar como un energúmeno, cual si hiciera la réplica a las mismas bombas:

—¡Fuera de aquí! ¡No mancilléis la casa de Dios!

Una voz de mujer:

—¡Será desgraciado!

De nuevo el imām:

—¡Idos de aquí, malditos pecadores!

La misma voz femenina chilló con energía:

—Ésta es la casa de Dios y no la finca de su padre.

Y añadió el de la voz bronca:

—Cállese ya de una vez, mi señor, o le retuerzo el pescuezo.

Se difundieron los comentarios burlescos y las sátiras mordaces. Finalmente el almuédano le susurró al oído:

—Por el amor de Dios, cállese.

'Abd Rabbuh protestó casi sin poder articular las palabras:

—¿Es que te place que la mezquita sea profanada por semejante gentuza?

El almuédano insistió suplicando:

—No tienen otro sitio a dónde ir. ¿Se olvidó que el barrio es viejo y medio en ruinas? Casi podría venirse abajo a fuerza de puñetazos y no de bombas.

El imām golpeó la palma de una mano con el puño de la otra y dijo:

—Nunca puedo sentirme tranquilo viendo a toda esta canalla reunida en un mismo lugar. ¡Dios no los juntaría si no fuera por algo!

Otra detonación estalló. Parecía que esta vez la explosión tuvo lugar muy cerca, quizás en la plaza de Jāzindār. Por un instante, la ráfaga que relampagueó en el espacio de la mezquita dejó ver las siluetas temblorosas, antes de que la tragara nuevamente la cerrada oscuridad. De todas partes se levanta-

ban aullidos de pánico. Las mujeres ululaban. Hasta el shayj 'Abd Rabbuh mismo gritó sin poder contenerse. Con los nervios hechos trizas, de repente echó a correr hacia la puerta. El encargado corrió detrás de él tratando de impedirle salir. Pero el shayj, con las manos crispadas le dio un fuerte empellón, mientras exclamaba:

—Sígueme antes que te alcance el castigo de Dios.

Como una flecha traspasó la puerta, y con voz trémula seguía repitiendo:

—¡Dios no los juntaría si no fuera por algo!

El shayj desapareció en la densa negrura.

El bombardeo duró otros diez minutos durante los cuales cayeron cuatro proyectiles. La ciudad permaneció silenciosa durante otros quince minutos. Luego sonó la sirena que anunciaba el fin de la alarma.

Poco a poco, la claridad del día que estaba por nacer vencía las últimas huestes de la noche. Por fin, llegó el amanecer como un anuncio de salvación.

Pero sólo a la salida del sol, pudieron encontrar el cadáver del shayj 'Abd Rabbuh.

"SUEÑO DE MEDIANOCHE" DEL LIBRO *BAIT SAYYI AL-SAMHATI*

NAGUIB MAHFUZ
Traducción del árabe: Gustavo Barrera Gardida y Hernán G.H. Taboada

Umm 'Abbas era una mujer bella, conocida en el barrio por su belleza; la veían los hombres de bueno gusto como la gente del desierto contempla un ojo de agua. Poseía un edificio viejo de cuatro pisos, además de tres tiendas situadas en su planta baja: por eso la consideraban los vecinos, todos ellos pobres, como un sueño bordado en oro. El día en que murió su marido, que era vendedor de rosarios, aplicadores de *kohl* y esencias, ella estaba alrededor de los cuarenta, edad que el barrio considera la cima de la madurez, el brillo de la plenitud y el aroma de la feminidad. Muchos aspiraron a casarse con ella; pero el destino la empujó a los brazos de un hombre que nadie habría imaginado. Hasanin poseía una carreta que alquilaba a otros, estaba en sus treinta años, fuerte de cuerpo, terrible de carácter, considerado entre los pandilleros de la última grada.[1] No había nadie en el barrio que lo quisiera o apreciara; aquello aumentó el odio que le tenían: se preguntaban cómo había caído en sus redes una mujer como Umm 'Abbas. Decían con enojo, mientras la rabia y la envidia devoraban sus corazones.

—¿Pobre Umm 'Abbas!

'Abbas era su hijo, del marido muerto, estaba en sus veinte años, muy bueno de corazón, brillaba en sus ojos amplios una mirada silenciosa, o que quizá hablaba en lengua desconocida, sonreía como los niños y se dejaba bigote y barba, que

[1] Se refiere a los pandilleros que ocupaban la tercera y última grada de los cines populares, en donde cometían sus fechorías.

acariciaba. Era analfabeta, y no aprendió una letra en el *kuttab*; por eso, su padre le abrió una de las tiendas del edificio para que vendiera dulces, *ful*, cacahuates y *lib*; él distribuía a los niños sin medida. Cuando su madre se casó con Hasanin, él desapareció del barrio durante días, luego regresó y decía a todos los que lo encontraban:

—No es bueno que ocupe otro hombre el lugar del padre...

Y levantaba la cabeza hacia la habitación de su madre, gritando con su voz más alta:

—Ay Umm 'Abbas..., que Dios te perdone...

Cuando terminaba el día se quitaba su *quilbaba* y vestía un traje azul claro —porque le gustaban los colores claros— arreglaba con esmero su bigote y barba, cubría su cabeza con un *tarbush* ladeado, empuñaba su bastón de caña anaranjada; luego cerraba la tienda y se lanzaba a un largo recorrido, arrojando saludos a derecha e izquierda, removiendo en la boca un pedazo de azúcar cande; sonreía con enorme felicidad y la mayor parte de la noche se lo veía que vagaba sin rumbo. Desde que su madre se casara con Hasanin, hizo de su tienda su habitación; su madre no se opuso por mucho tiempo, porque conocía su obstinación; no se preocupaba mínimamente de él y decía que los ángeles de Dios lo protegían.

Un día Hasanin fue hacia él amistosamente, pero 'Abbas le gritó en la cara:

—Vete, no te conozco...

El hombre se enojó, y dijo:

—Soy tu tío...

Se interpuso la gente entre ellos, calmaron al hombre defendiendo al joven querido. Umm 'Abbas se entristeció tanto que lloraron sus bellos ojos. Amaba a 'Abbas porque era su único hijo y porque su rostro era un retrato del de ella. Realmente 'Abbas era hermoso y su belleza no se ocultaba a pesar de la barba, el bigote y el *tarbush* ladeado que le cubría un tercio de la cara.

Lo extraño era que Hasanin, tras la suerte del matrimonio con Umm 'Abbas, había aumentado su grosería y perversión.

Se hizo aun más terrible el carácter del pandillero, contrató secuaces y aumentó su agresividad. Se emborrachaba hasta ir chocando con las paredes y cantaba, cuando estaba borracho, con una voz que hacía huir a los escarabajos. Cada vez que 'Abbas veía al hombre en su actitud pendenciera, salía de su tienda a la calle, levantaba la cabeza hacia la habitación de su madre y gritaba con su voz más alta:

—Ay Umm 'Abbas..., que Dios te perdone...

Un día irrumpió una voz ronca desde detrás de las celosías hacia la calle, con ira salvaje:

—Yo soy el dueño de la casa... Yo soy el dueño de todo...

La gente imaginó con lástima a la bella mujer bajo una tormenta de insultos, la mujer que no había conocido en el pasado más que amor y respeto. Se preguntaban por el secreto de aquella furia, respondían los habitantes del edificio que los alquileres eran el secreto de la furia, y que el padillero había ganado, ¡que se había convertido en el único beneficiario de los alquileres! Umm 'Abbas no volvió a salir como acostumbraba para visitar a las vecinas y pasear por el *tarbi'a*. Nadie volvió a verla coquetear en el *milā* que la envolvía como al *mahmal*, con los ojos pintados de *kohl* que miraban con profunda mirada a través del "*arus al barqa*".

La apropiación de los ingresos de la madre no satisfizo a Hasanin; un día pasó por la tienda de 'Abbas, le gritó, tambaléandose de la borrachera hasta que hizo escapar a los niños de sus juegos:

—¿Me comprobaste un solo centavo de la herencia que dejó tu padre?

Los ojos de 'Abbas se fijaron en los niños como si no vieran al otro hombre y éste lo amenazó con el índice, gritando:

—¡Paga el alquiler o desaloja la tienda!

Llegó rápidamente Bayumi, el lechero, para calmar su rabia y lo suavizó con palabras dulces hasta que se alejó con él; Hasanin dijo con lengua trabada mientras salpicaba de saliva la cara de Bayumi:

—¡Imbécil y parásito...!

Al atardecer, 'Abbas se lanzaba a su paseo nocturno; por

donde iba regalaba sonrisas puras y saludos cálidos con felicidad angelical. Hasanin dirigió un nuevo ataque intimidatorio para obligar a Umm 'Abbas a que le vendiera el edificio en transacción privada. Se encendieron las disputas entre ambos, se hartó el barrio con sus gritos y amenazas. La mujer se quejó con las vecinas de sus sufrimientos. Alguna gente buena deliberó para acudir a Hasanin y pedirle que retrocediera en sus exigencias; pero ninguno pudo dar un paso concreto, ya que temían la violencia del hombre, especialmente porque en esa época había atacado ferozmente a un hombre llamado "Caramelo", cuando lo sorprendió que llevaba dinero de Umm 'Abbas a su hijo. Una noche se elevaron sollozos de la mujer, tras una dura reprimenda del hombre; luego supo la gente del barrio que él le había dado una dura paliza y ella había abandonado su resistencia.

En la madrugada se elevaron gritos y se degarró el silencio. Se despertó la gente asustada, abrieron las ventanas y muchos se precipitaron hacia el lugar del grito, los portales. A la luz del farol vieron a Bayumi el lechero, inmóvil y temblando. Era el primero que se despertaba en el barrio para recoger los botes de leche. Pero, ¿que le pasaba? Lo encontraron que señalaba un lugar en el suelo, miraron donde señalaba y vieron a Hasanin que nadaba en su sangre: su cadáver yacía al pie de la pared del portal.

Se produjo una profunda confusión en el barrio, se apresuraron a ocuparlo la policía y los investigadores; luego empezaron rápidamente las averiguaciones por todos lados, siguiendo todas las pistas. Llamaron a Caramelo, que era la última víctima del asesinado, a Umm 'Abbas y algunos habitantes del edificio, al lechero Bayumi mismo, y a decenas y decenas de enemigos del hombre, que eran incontables, pero se comprobó terminantemente la inocencia de todos. Hasta 'Abbas fue llamado para las averiguaciones, y cuando fue interrogado por el sitio donde estaba en el momento del crimen, respondió simplemente:

—Estaba con al-Jidr.

Cuando el investigador quiso saber quién era este al-Jidr respondió 'Abbas con sorpresa:

—¿No conoces acaso a nuestro señor al-Jidr?

Pero muchos sabían de los paseos de 'Abbas paso a paso y declararon en su lugar. De esta manera, el crimen permaneció como un enigma que no quería resolverse. Se supo por la investigación que Hasanin había sido asesinado con un objeto de hierro que le había destrozado la nuca. La verdad es que nadie se apiadó de él; pero se preguntaban a menudo sobre el asesino, y siguió siendo el crimen la historia excitante de la vecindad durante largo tiempo.

Al principio se pensó que 'Abbas volvería a la casa de su madre, pero él se rehusó con orgullo. El sufrimiento atormentó a su madre y la sumergió en la tristeza; pero su belleza sobrevivió a la tragedia y salió al final brillante como en su pasado. Volvió a coquetear entre el callejón nuevo y la *tarbi'a*, volvió el encanto que la envolvía como un halo.

De repente, un hombre se adelantó a pedir su mano. Era en verdad un joven de menos de treinta años, carnicero, más bien cercano a la pobreza, de una familia del barrio vecino; de bella estampa, amable de carácter, de antecedentes limpios. Se preguntó la gente: "¿Se arriesgará la mujer a aceptar otra vez la prueba? Y la mujer la aceptó más rápido de lo que nadie se imaginaba. Aunque alguna gente buena dijo que Dios le había sustituido algo mejor, muchos otros murmuraron, preguntándose: "¿No estará acaso el hombre relacionado con el misterioso crimen?" En cuanto a 'Abbas, dijo, como de costumbre:

—No és bueno que ocupe otro hombre el lugar del padre.

Y salió a la mitad de la calle, luego levantó la cabeza hacia el nido de los novios, gritando:

—¡Ay Umm 'Abbas..., que Dios te perdone!

Alcanzaron las murmuraciones de sospecha los oídos de las autoridades, que realizaron investigaciones sobre el esposo —se llamaba Abduh—", lo citaron para interrogarlo a él y a Umm 'Abbas; pero no les encontraron nada y el crimen siguió mudo como estaba. La convivencia hizo resaltar los valiosos méritos de Abduh. Brindó a la mujer amor, afecto y un trato cariñoso. Desde un comienzo ofreció su amistad a 'Abbas; pero el muchacho lo rechazó diciendo:

—¡Déjame en paz!

Sin embargo, Abduh lo trató con afecto y consideración, convenció a su madre para que le suministrara el dinero que necesitaba. Al mismo tiempo afirmaba que tenía una inteligencia aceptable. Sugirió a Umm 'Abbas que vendiera un patio trasero del edificio, que se encontraba entre dos esquinas, para renovar el edificio con el dinero y construir un piso nuevo. La mujer le brindó la confianza que merecía, renovó el edificio y lo elevó; aumentó apreciablemente los ingresos de Umm 'Abbas, tanto que la gentes se sorprendió de él y decía que era un hombre como ningún otro. Bayumi el lechero dijo a 'Abbas, que cenaba en su tienda, antes de lanzarse a su paseo nocturno:

—Tienes un corazón de ángel. ¿Cómo entonces rechazas a un hombre bueno como el tío Abduh?

'Abbas siguió tomando su jocoque como si no le dirigieran la palabra. Le preguntó Bayumi:

—¿Acaso no amas a quien la gente ama y a quien reconstruye las ruinas?

Abbas dejó el tazón vacío de jocoque, luego miró a los ojos de Bayumi, diciendo:

—¡El salvaje...! ¿Acaso no lo ves cómo corta la carne en su tienda?

Quedó claro, mientras esto sucedía, que Abduh era igualmente considerado con su familia. Cada vez que se desocupaba un departamento en el edificio, lo habitaba con uno de sus parientes y a los que era pobres les rebajaba el alquiler, con el consentimiento de su esposa. Gracias a todo esto, ya no había quién lo censurara, hasta que fue con su madre y su hermana para que se quedaran con él en su departamento. En esta ocasión, algunos repitieron el proverbio que dice: "Si es de miel aquel que amas, no lo lamas todo". La verdad era que Umm 'Abbas no estaba a gusto con esto, se encontró con el hecho consumado y no pudo por ello impedirlo, pero entendió que las riendas se habían caído de sus manos y ella había dejado de ser la dueña de la casa después de que su suegra asumiera la responsabilidad, y vio su perdición.

Un día, Abduh desocupó dos de las tres tiendas del edificio y derribó la pared intermedia para hacer de ellas una tienda grande y magnífica. Después se trasladó ahí desde su pequeño puesto en el barrio vecino, se colgaron borregos y terneras y se convirtió en el carnicero más grande de todo el barrio. Inauguró el nuevo local con lectura del Corán hecha por un recitador de buena voz ¡y alabó Abduh a Dios, con voz que muchos escucharon, por lo que le había abierto con dinero honrado!

Por primera vez la gente discrepó sobre él: había quienes decían que era un ejemplo de honestidad y consideración y quienes decían que era otro Hasanin, sedoso al tacto. Dudó la gente de su conciencia y mordió la envidia los corazones de muchos. Abduh cambió un poco: ocultó su mirada cariñosa y una nueva mirada, llena de seguridad ocupó su lugar. Introdujo en su afabilidad acostumbrada cierto grado de energía y resolución necesarios para su posición económica y su responsabilidad como hombre de negocios. No se limitó a emplear la energía y resolución en el negocio, sino que las empleó también en la casa, ya que aumentaban las querellas entre Umm 'Abbas y su familia, las empleó especialmente con Umm 'Abbas. La mujer, que no lo había conocido sino como amable compañero, agravó su estado y se entristeció muchísimo; empeoró la situación entre ella y la familia de él, se empecinó en que le devolvieran los derechos perdidos en su casa, hasta que un día le dijo:

—No quiero compartir con nadie mi casa...

Entonces el hombre le dijo con voz terrible.

—Como quieras... ¡Puedes irte...!

La mujer no pudo creer a sus oídos, luego gritó:

—Ésta es mi casa... los demás, que la dejen...

Hubo una pelea de manos entre las mujeres. Abduh se horrorizó que se atacara a su madre y llovió una paliza sobre Umm 'Abbas, luego la empujó fuera de la casa. Se encontró sola en la calle hasta que la recibió una familia pobre que tenía un parentesco lejano con su primer marido. Este hecho hizo temblar los espíritus, 'Abbas corrió hacia su nueva residencia y gritó con su voz más alta:

—¡Ay Umm 'Abbas..., que Dios te perdone!

Los vecinos no sabían que hacer. No era poca cosa hacer enojar al hombre, después de que había aumentado su influencia y los intereses de muchos dependían de él. Algunos pensaron elevar el pleito a los tribunales, pero murmuraban de esto en secreto, temiendo por ellos. No proclamó sus burlas sino 'Abbas, hasta que el hombre se enojó con él, le suspendió sus pagos y dijo con su voz más alta:

—El juego de los tontos no debe acercarse a tocar el dinero.

Se dirigió hacia muchos de la gente del barrio que estaban parados mirando la pelea y les dijo:

—Cualquiera de vosotros es más digno del dinero con el que juega este muchacho bobo...

Pero ellos observaban la tienda, los borregos y terneras y preguntaban: "Y esta riqueza, ¿quién la hizo?" Pero a 'Abbas no le importaba nada, y pareció como si aumentara su felicidad y seguridad, se lanzaba a la noche como si fuera heredero del Paraíso. La gente decía que Umm 'Abbas era una mujer de negra suerte, y que su corazón débil la empujaba siempre hacia la ruina: mientras ella vivía gracias a la caridad de una familia pobre, Abduh crecía y se asociaba a toda operación económica del barrio. Gente buena se ocupó en reconciliarlos, hasta que devolvieron a la mujer a su casa. Pero volvió con el espíritu destrozado, sin esperar una vida digna. Abduh no aceptó volver a pagar a 'Abbas sino con la condición de que se le asociara en la tienda uno de sus familiares para cuidar el dinero y dirigir el trabajo. A Abduh le gustaba la vida cómoda y próspera: colocaba un turbante fino y brillante sobre su cabeza; se envolvía en una *'abaya* de pelo de camello; calzaba unas babuchas coloradas de Jan el Jalili, y se adornaba con anillos de oro. Por donde iba, le precedía el olor de almizcle, la gente se levantaba a sus lados hasta que se perdía de vista y murmuraban:

—¡Se fueron con Dios los días de antes...!

En la madrugada se elevaron gritos y se desgarró el silencio. Se despertó la gente asustada, abrieron las ventanas, luego se precipitaron todos a los portales. Vieron a Bayumi el lechero

que temblaba, miraron hacia donde señalaba y vieron al maestro Abduh hecho un ovillo, con la cabeza hundida en un charco de sangre. El barrio se estremeció violentamente, acudió la policía, agentes e investigadores, llamaron a testificar a un número infinito de gente del barrio, pero no cayó ni una sobra de sospecha sobre ellos, ni cerca ni lejos, y los indicios aseguraban que el crimen de Abduh iba a terminar como el crimen de Hasanin. La gente decía, chocando una palma con otra:

—¡Qué extraño esto!

Y decían otros:

—Espera a que aparezca el nuevo novio...

'Abbas fue a la tienda de Bayumi para tomar su cena acostumbrada antes de lanzarse a su paseo nocturno. Bayumi empezó a mirarlo con curiosidad, mientras él comía el jocoque con paladeos y felicidad, y su bigote y barba se juntaban alrededor de su boca, y se alejaban con movimientos continuos. Bayumi vaciló un momento, luego dijo:

—¡'Abbas...! Eres lo más extraño en nuestra vecindad...

'Abbas le sonrió con cariño, como si fuera la persona más querida en su corazón; dijo al final, como si murmurara:

—Abduh estaba todavía vivo cuando tropecé con él en el portal...

'Abbas se acarició el bigote en toda su extensión sobre la boca, para asegurarse que estaba seco, dijo Bayumi:

—Y pronunció el nombre de su asesino antes que ascendiera su espíritu.

'Abbas llenó la cuchara con jocoque, se la llevó a la boca, fijó en ella sus ojos; dijo Bayumi:

—Sin duda es el que mató a Hasanin antes...

Apareció en el rostro de 'Abbas la tristeza de quien evoca una visión que no desea; dijo Bayumi:

—¡Cuando hicieron la investigación, olvidé todo; ésta es la voluntad de Dios!

'Abbas llegó al final del tazón y se dispuso a salir de la tienda, le preguntó Bayumi:

—¿Quién eres, 'Abbas...? ¿y que te dice nuestro señor al-Jidr todas las noches?

TRADUCCIONES

EL NIÑO Y LA ALDEA

AHMAD QADIDI

Introducción y traducción del árabe por Rubén Chuaqui

El curioso lector que se asome a: *La literatura tunecina contemporánea*[1] no dejará de observar cierto número de textos donde se experimenta con nuevas técnicas de expresión o se adaptan las últimas o penúltimas oriundas de Occidente. Quien además se interne en las revistas literarias de relieve en el mundo árabe podrá advertir cómo este afán de modernidad y renovación suele manifestarse de manera gemela en el ejercicio de los modos recientes de la crítica, en especial las variedades más conspicuas del formalismo y el estructuralismo; de paso, comprobará que uno y otro fenómeno se van dando con frecuencia cada vez mayor en forma autónoma o por mediación de ejemplares ya aclimatados al terreno de trasplante.

Pienso sobre todo en órganos como *alFikr* ('el pensamiento'), del propio Túnez, del cual hemos extraído el relato que a continuación ofrecemos (No. 9, junio de 1978, pp. 57-61), y, más al oriente, en la indispensable *al-Adáb* Z(que nos sería demasiado desleal traducir 'las humanidades'), cuya sede se encuentra en Beirut. En ambas publicaciones, y en otras análogas, sin embargo, coexisten formas más tradicionales. A veces un mismo autor alterna maneras más o menos apegadas a la tradición con otras más o menos distantes de ella, algo que tampoco es infrecuente en ámbitos culturales diversos, genérica y geográficamente considerados. El creador echa mano de los recursos que más convienen a la eficacia del producto (o que más cree convenirle: el logro y el malogro deciden). Tal parece

[1] Antología dirigida por Fernando de Agreda y Carmen Ruiz y publicada en Madrid conjuntamente por el Instituto Hispano-Arabe de Cultura y el Centro Internacional del Hammamet, en 1978.

ser el caso una teoría de Ahmad Qadīdī (Qdidi Gdidi, n. 1946) si nos atemos a "La otra cara de la historia de Abu Hayyan al-Tawhidi" [2] y "El niño y la aldea". Aquel texto es básicamente una fantasía de tema histórico (con "mensaje" claro para el presente, no obstante), y exhibe, por ejemplo, desplazamientos de siglos con un mismo personajes, imitación del estilo de los tradicionistas coexistiendo con un largo párrafo en que se yuxtaponen prohibiciones (que, aun cuando en sí no poseen una función narrativa están al servicio de la función global de narrar), todo ello dentro de un contexto de salto constante de lo que podría llamarse anécdotas, contexto que constituye una elaboración de cierto famoso estilo fragmentario y el efecto que se produce es radicalmente distinto, en parte no desdeñable por la notoria obsolescencia de estos géneros heredados. De paso diremos que el recurrir al modo de los tradicioneros no es en absoluto exclusivo de Qadidi; allí esta, sin el más lejos, la célebre colección de Mahmūd al-Mas adi sobre Abū Hurayra.[3]

Sin que "La otra cara (...)" sea el colmo de lo audaz, el contraste al respecto con "El niño y la aldea" es pronunciado, aunque en rigor no podría decirse que aquí se trata de una narración lineal o del corte de las típicas del siglo diecinueve euroamericano. Empero, hay una sencillez palpable; lo que es más, una voluntad de sencillez, propuesta en aras de la fuerza expresiva del relato, a pesar de que ésta se ve un tanto disminuida por el exceso de subrayados. De nuevo la historia, pero la historia próxima, la historia de un acontecimiento violento que conmovió hondamente a vastos sectores del planeta[4] y a una parte importante de la conciencia francesa, en unos tiempos en que

[2] V. *op. cit.*, pp. 292-295; original en *atfikr*, precisamente, nov. 1971, pp. 28-31.

[3] Un breve pasaje figura en la antología de referencias, pp. 11-12, y se le consagra un estudio estructuralista a el mismo número de *al-Fikr* en que aparece "El niño y la aldea".

[4] La consulta del periódico *Excélsior* es útil para calibrar las repercusiones de los sucesos. Resulta decidir que en los días anteriores demuestra un

Francia apostaba mayoritariamente (y contra sus principios más profundos) al sostenimiento insostenible de la aventura colonial.[5]

No se trata de un reportaje de la tragedia, a la manera del magistral trabajo de John Hersey, *Hiroshima,* estudio de un horror mil veces mayor, ni como esa otra obra maestra que es el libro de Robert Jungk *Strahlen aus der Asche* (más conocido con el título inglés —ligeramente distinto en la imagen— de *Children of the ashes),* donde se rastrea la vida de algunos de los sobrevivientes de la explosión atómica.

Como sucede con el poblado palestino de Deir Yasín [Dāyr Yasīn], numerosas personas evocan ante todo la barbarie colonialista cuando se les habla de la aldea tunecina de Sakiet Sidi Yusef [Sāqiyat Sīdī Yūsuf]. Entre ellas se cuenta, sin duda, gran parte de los que se podrían llamar Destinatarios "naturales" del relato. Desde luego, el narrador no está obligado a referirse a la agresión, pero existe una expectativa del lector hipotético que permite al escritor una elección cargada de sentido. Si opta por incluir hechos de carácter público, claro, seguirá teniendo ante sí una gama de sentidos que escoger, y que dependerán del tipo de relaciones que decida dar a sus personajes con esos hechos.

---

relativo desinterés por la guerra de Argelia. Dos números más tarde y durante la semana que sigue ofrece una cobertura destacada y extensa. Pero sólo se reproducen cables, de las agencias usuales, sin que se llegue a editorializar, a diferencia de la reacción del matutino frente al anuncio de la unión de Siria y Egipto en la RAU, que tiene lugar por esos hechos.

[5] El lentísimo proceso de conciliación de la mayoría de los franceses con la idea de la independencia argelina se aprecia en el libro de W.G. Andrews *French politics and Algeria; the process of policy formation, 1954-1962,* New York, Appleton-Century-Crofts, 1962. El autor utiliza cuatro indicadores, no todos igualmente fidedignos, como no se le oculta: sondeos de opinión pública (especialmente pp.21-22), editoriales de prensa (espte, pp. 28-31), posiciones de los partidos políticos (espte. pp. 36-45) y elecciones y referéndums (conclusiones en pp. 65-66). Con la posible excepción del último, los cuatro parecen reforzarse mutuamente, de modo que el grado de plausibilidad del conjunto es más bien elevado.

El cuento de Qdidi muestra el cruce de un par de seres humanos —acaso ficticios— con su destino, un encuentro con la catástrofe por parte de una familia como las muchas familias que la padecieron. Un destino que, de todos modos, no es un accidente, que sería irracional pero no culpable, en cuanto carente de la dimensión en que la acción decidida por otros seres humanos da un margen cualitativo distinto.

Se advierte un considerable acuerdo con las sucesivas posturas que ha adpotado De Gaule desde su segunda ascensión al poder (mediados de 1958).

El niño y la aldea

Por Ahmad Qadīdī

Muchas cosas han cambiado en la vida de Farhat [Farhat] desde hace una semana.

Sus nueve ovejas ya no pueden alejarse de Sakiet para buscar hierba en los montes de Argelia. Toda la tierra se extendía —hasta hace una semana— delante de las ovejas: el forraje no conocía fronteras, y allí estaban las ramas que el bastón de Farhat les deshojaba en la región sin fronteras de la frontera.

Cada mañana comenzaba el viaje de Farhat en su pequeña casa al pie del cerro de Sakiet Sidi Yusef, viaje cotidiano en que a la vez había el deleite de buscar el sustento y el esfuerzo de ganarse el pan. Como todos los hijos de esta aldea, se levantaba temprano, antes de que saliera el sol. Se aseaba, realizaba la ablución y oraba, para luego inclinarse sobre su pequeño Muhammad [Muhammad] observando su cara apacible y sus ojos cerrados; como todas las mañanas, veía entonces la luz mortecina que emitía la lámpara de aceite iluminar una frente pura y una boca entreabierta como si estuviera a punto de balbucear o de revelar una sonrisa.

Este era uno de los momentos más felices de Farhat. Era como si a través de él pretendiera comenzar su día con la paz que la imagen de su hijo extendía en su alma y que lo dejaba preparado para el arduo trabajo... Estos instantes se grababan en su imaginación y de ellos exhalaban un radiante resplandor y un aroma de esperanza.

¿No había sido él acaso quien insistió en que Muhammad fuera a la escuela cuando alcanzó la edad reglamentaria, rechazando los consejos de la madre y los tíos paternos, que recomen-

daban que el niño se fuera adiestrando en el oficio de pastor, para que ayudara a su cansado padre a llevar las ovejas a la frontera?

¿No había sido él acaso quien en el otoño del año pasado había vendido dos corderos para comprarle a Muhammad en el mercado de la aldea un traje apropiado y zapatos negros, una mochila roja de escolar, un cuaderno en cuya tapa aparecía el dibujo de una pluma y una tabla de multiplicar, un silabario y muchos lápices de colores...?

A él le había estado vedada la bendición del saber. De nada le había servido asistir regularmente después de la independencia a la escuela de la aldea y tomar su lugar en ella con el fin de ser uno de los adultos que vencieron el analfabetismo. Pues el analfabetismo no lo abandonó porque no se aplicó lo suficiente. Sin embargo, aprendió que "el saber es luz" y se dio cuenta de que el futuro sería difícil, e imposible enfrentarse a él con capacidades simples; asimismo, se convenció de que fuera del Saber no habría vida para Muhammad, quien tal vez llegara a ser médico, comisario, juez o ingeniero.

Farhat había vivido toda su infancia, su juventud y su edad adulta bajo el colonialismo, y su espalda conoció los latigazos del colono, Msiu Latrún, desde que comenzó a ayudar a su padre, aparcero a razón de un quinto del producto, en la hacienda de ese *rumí* calvo. Todavía se acordaba del ardor de los azotes, recordaba los ojos enrojecidos del colono y no olvidaba la paciencia con que su padre soportaba la opresión y la parte de la cosecha que tocaba a la familia todos los veranos. Farhat aprendió que esa tierra fértil y extensa en la que se divertía como un pequeño conejo pertenecía a Msiu Latrún, con sus dilatados campos llanos y verdes y con sus pozos de aguas abundantes que manaban a borbotones y sus espléndidos árboles repletos de frutos. También aprendió que toda su familia no poseía sino esa pequeña casa de adobes y aquella escuálida cabra que les otorgaba su leche cada amanecer.

Con el tiempo, después de que el pueblo se rebelara, el Msiu Latrún y su látigo desaparecieron para siempre; Sakiet cambió y

fue fundada la escuela, en tanto que todos los habitantes de la región conocieron los rigores de la guerra de liberación y la obcecación del ejército francés cada vez que golpeaba con fuerza y violencia para sofocar la voz de la rebelión y acallar las voces de los tunecinos y argelinos, a quienes impulsaban los mismos motivos y cuyos pechos ardían con el mismo fuego sagrado.

.....

Muchas cosas han cambiado desde hace una semana en la vida de Farhat.

Los ecos de la revolución argelina dejaron atrás lo que había llegado a sus oídos a través de la radio, que difundía la voz de Argelia y ponía de manifiesto la valentía de aquel pueblo y la tiranía del colonialista. Sus ecos también dejaron atrás lo que había recabado de las bocas de los combatientes que traspasaban la frontera hacia Túnez para obtener apoyo, víveres, armas y medicamentos en preparación de una nueva emboscada.

La guerra de Argelia se le había vuelto muy cercana; mejor dicho, ya estaba en su carne y en su sangre y en las paredes de su diminuta casa desde que los pesados disparos de la artillería y el retumbar de las bombas llegaron a las proximidades de Sakiet; y entonces leía en los ojos de su hijo Muhammad los signos del miedo y la perplejidad e intentaba explicarle el enigma.

Las ovejas ya no volvieron a dejar el cerro de Sakiet, pues los soldados franceses habían puesto a lo largo de la frontera alambre de púas electrificado que difundía a su alrededor la muerte y la destrucción.

Muchas cosas habían cambiado, cosas que presagiaban la desgracia. El niño estaba siempre divirtiéndose, estaba continuamente sumido en sus juegos. Por su parte, cada anochecer Farhat se prendía de esas palabras que Muhammad leía en su libro sobre la obediencia a los padres y el amor a la patria y lo escuchaba con avidez recitar sus números.

Alguno de los que venían de la zona fronteriza contó que la barrera de alambre electrificado se extendía por millas, que las ametralladoras del enemigo apuntaban a todo el que se acercara y que algunos animales habían sido derribados por la energía contenida en los alambres. Es que el colonialista, desconcertado por

las fuerzas de liberación argelinas, se había vuelto más opresivo y había comenzado a golpear sin compasión. Su vesania se dirigía a la zona limítrofe, de donde llegaba la ayuda y donde buscaban refugio los guerrilleros... El poblado de Sakiet era el más cercano y estaba sumamente expuesto al proclamado "derecho de persecución a los terroristas y bandidos".

.....

A los "terroristas y bandidos" Farhat los conocía muy bien, pues a menudo había compartido con ellos la leche de la cabra y un pedazo de pan de trigo, y muchas veces le habían hablado de los montes de Aurés [Awrās], del heroísmo de la Quinta Wilaya, la muerte heroica de sus camaradas, la batalla de Bab el-Ued [Bāb al-Wād (1), Bad el Qued] y el interrogatorio de Yamila Buhired [Yamīla Būhirīd, Djamila Bouhired]... Cuántas veces en las crudas noches de invierno entró en calor a la llama de sus recuerdos y cuántas veces confió a su hijo Muhammad en forma de combates a escala lo que se decía acerca de la guerra de liberación, y aquél sorbía los relatos con su tierna imaginación, como hacía con los cuentos de héroes, genios y horrores... Muchas veces había respondido a las preguntas de Muhammad sobre los franceses: dónde quedaba su país y por qué vinieron a Túnez y Argelia; él le contestaba con lo que había oído en las reuniones y manifestaciones populares que llamaban a la expulsión. En efecto, él mismo había participado en algunas y colaborado en el levantamiento de barricadas y defensas frente a las columnas del ejército extranjero, acatando las instrucciones de los jefes.

.....

El frío era cortante y seco, en ese invierno duro y pertinaz. El mes de febrero había empezado a posarse con su oscura sombra en Sakiet. Los pasos de la gente se habían vuelto más pesados que antes a causa de las heladas; en las afueras de la aldea aparecían los primeros avances del hielo. Los pequeños se arropaban cada vez más en sus albornoces blancos y negruzcos. Parecían corderitos envueltos en mantas de lana. Sus risas se habían vuelto inaudibles y tan sólo sus miradas prestaban atención al camino pedregoso que llevaba a la escuela.

Farhat se levantó y se frotó los ojos, el gallo cantó, la madre se movió en su cama, Muhammad saltó de la suya, el padre apagó la lámpara de aceite y descorrió las cortinas de la ventana.
-- El día está frío...
dijo Muhammad mientras se desperezaba como gato cansado.
—Hoy tenemos clase de aritmética.
y se puso a juntar sus papeles, lápices y palos de colores y sus trozos de tiza blanca. La madre le sirvió un pan de cebada embebido en aceite y tartamudeó algunos pasajes del Corán que había aprendido de las viejas del pueblo, en tanto que Muhammad se apresuraba a roer su pan a la vez que se echaba la mochila a la espalda y partía a la escuela.

La madre se levantó y fue a ordeñar la cabra. Farhat, luego de arrebujarse, salió diciendo:
—Prepáranos el alcuzcuz, ...mujer, que con este frial no hay nada mejor para mantenerse vivo y calentar las tripas.

.....

Las nubes se recortan en formas terribles y fabulosas que atraviesan el espacio. La escuela es un hormiguero de movimiento y ruido sin descanso... El viento helado sopla del norte con un ronco gemido a través de los árboles. La sirena llama a entrar a clases. Sakiet se apresta a recibir su mercado. Las mercancías ya están acomodadas y los vendedores la anuncian. En la casa los recipientes de alcuzcuz están sobre las brasas de la cocina y se eleva su oloroso vapor.
La vida sigue su curso habitual y nada presagia la desgracia.

.....

—Saquen sus pizarras: vamos a empezar la clase de aritmética...
En la voz del maestro hay —como han advertido los muchachos desde hace meses— una autoridad tranquila y una gran firmeza. Una voz musical a la que las pequeñas manos responde con un tumulto. Abren sus mochilas —de cuero, junco o lona—, meten en ellas sus finos dedos morenos y sacan sus pizarras y barras de tiza mientras el maestro escribe con su elegante caligrafía:

La operación de la suma.

La clase avanza. Ante los alumnos se aparece un gorrión muerto de frío que, perseguido por el viento helado, ha venido a refugiarse en la ventana de la sala; pero choca con los cristales, atrae una rápida mirada colectiva y reemprende su viaje a lo desconocido. Los dedos angelicales prosiguen delineado en las pizarras: 1-2-3-4-5-6-7-8

.....

En el instante que media entre dígito y dígito, un instante eterno, el espantoso zumbido desgarra el espacio y el mercado se sacude. Los vendedores y el público salen corriendo a la plaza y desde allí se dispersan en numerosas direcciones. Las paredes de la escuela entrechocan; los mansos ojos vagan buscando la fuente del ruido. Una explosión y otra y otra... Un infierno rojo eleva sus llamas; un derrumbe y otro y otro. Polvo carne tablas de hierro fuego el árbol abatido de raíz y los gritos y el pánico y las cosas y los minerales y los seres vivos se funden y se unifican en un elemento único, en un único instante que es como la eternidad.

El zumbido es violento y potente y las llamas se remontan al cielo y el cielo se viste de acero y sangre...

Sakiet ha sido arrasada.

.....

Todo esto sucedió en una pesadilla entre dígito y dígito. Cuando después vinieron a rescatar lo que quedó del pueblo, Farhat vio que el cadáver de su hijo seguía asido de su trozo de tiza, persistiendo en lo que había sido su último movimiento; la pizarra estaba tirada a su lado; antes de morir con las bombas que arrojaron, su mano había alcanzado a dibujar $3 + 5 = 8$.

8 de febrero de 1958.

Nunca antes de este día Farhat había entendido el significado de que el ser humano sea golpeado en su carne y en su sangre. No había comprendido que la tierra puede mudar de eje de rotación ni que el temor pudiera extenderse con tal rapidez ni que un hombre sencillo fuera capaz de transformarse en un instante en un rebelde colosal... Después de contemplar el tierno cuerpo de su hijo cubierto de polvo... desde el 8 de febrero de 1958... Far-

hat sólo pensó en la venganza, y hasta hoy la gente cuenta la historia de su partida a Argelia, que combatía en sus montes, ciudades, ríos y matorrales.

TRADUCCIÓN

EN MI ENTIERRO
(Cuento del escritor palestino Gassān Kanafānī)

MONTSERRAT RABADÁN CARRASCOSA
El Colegio de México

MUY POCO, por no decir prácticamente nada, se conoce sobre la literatura palestina y sus autores. Por lo general, lo palestino suele identificarse como sinónimo de "terrorismo" y poco más. Mediante la traducción de este pequeño cuento, perteneciente a un gran autor, como lo es Gassān Kanafānī, pretendemos aportar nuestro granito de arena a la difusión de la literatura palestina, para que se sepa que hay un pueblo que tiene un pasado y una cultura extraordinarios que deben conocerse, a pesar de que muchos intenten enterrarlo a como dé lugar.

Gassān Kanafānī[1] es uno de los más destacados novelistas, cuentistas y críticos literarios palestinos contemporáneos, además de gran periodista y activista político y, en muchos aspectos, un símbolo de su pueblo.

Nació en la ciudad de 'Akka (San Juan de Acre) en 1936. En 1948, año de la *nakba*,[2] su familia estaba entre los miles de palestinos que se vieron obligados a abandonar el país debido a la represión sionista. Por un periodo corto de tiempo, la familia de Kanafānī se estableció en el sur del Líbano, pero pronto se trasladaron a Damasco donde continuaría con sus estudios.

[1] Para obtener más información sobre su vida, personalidad y obra, véase el extraordinario artículo de Pedro Martínez Montávez, escrito en homenaje al autor, el mismo año de su muerte: "Memoria y homenaje: Gassān Kanafānī, escritor y testimonio palestino" en *Exploraciones en literatura neoárabe*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977. Véase también el núm. 7/8 (1992) de la revista *al-Adāb*, dedicado íntegramente al autor al cumplirse veinte años de su muerte.

[2] Desgracia, desastre. Nombre que recibe, entre los palestinos, el año de la creación del Estado de Israel.

Desde su más temprana juventud Kanafānī se entregó y encauzó su vida y actividades, tanto artísticas como laborales, a una sola causa: la lucha nacional. Su primer trabajo fue como maestro de educación artística en las escuelas de la UNRWA (Agencia de Asistencia a los Refugiados Palestinos) en Damasco. En 1956 viajó a Kuwait donde se dedicó a dar clases de dibujo y educación física en las escuelas oficiales. Es precisamente en esta época cuando se inicia en el terreno del periodismo y la literatura.

En 1960 viaja a Beirut para trabajar como redactor literario en el diario *Al-ḥurriyya*. Tres años más tarde llega a ser redactor jefe del periódico *Al-Muḥarrir*, así como de otros periódicos como *Al-Anwār* y *Al-ḥawādiṯ*. Finalmente, en el año 1969 funda el diario *Al-Hadaf*, del cual sería también redactor jefe hasta su muerte, el 8 de julio de 1972, víctima de un atentado con bomba, perpetrado por agentes israelíes.

A pesar de su corta vida, la producción literaria de Kanafānī y la variedad de la misma es sorprendente, ya que cultivó la novela, el teatro, el cuento y el ensayo, además de realizar diferentes estudios e investigaciones sobre cuestiones sociales, políticas y literarias. Entre sus novelas más destacadas están: *Hombres al sol* (1963), *La tierra de los naranjos tristes* (1963); obras en las que se advierten "los brotes o gérmenes de lo que podría denominarse la novela del cambio revolucionario".[3] En ambas se retrata en forma simbólica la difícil situación del pueblo palestino. En 1966 publica una de sus mejores novelas, *Mā tabqà lakum* (Lo que les queda). En 1969 aparecen dos novelas cuyo tema central sigue siendo la problemática y el sufrimiento de su pueblo: *De vuelta a Haifa* y *Omm Sa'd*.

Además de estas novelas posee cuatro colecciones de cuentos: *Mawt sarīr raqm 12* (La muerte de la cama número 12), 1961; *Arḍ al-burtugāl al-ḥazin* (La tierra de los naranjos tristes), 1963; *Ālam laysa lanā* (Un mundo que no es para nosotros), 1965; *'An ar-riŷāl wa banādiq* (De hombres y fusiles), 1968.

Kanafānī también cultivó el género del teatro, con obras de corte simbolista como *Al-bāb* (La puerta), 1964.

[3] *Cfr.* Pedro Martínez Montávez, *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid, Cantarabia, 1985, p. 229.

Por último, cuenta con tres libros antológico-ensayísticos: *Adab al-muqāwama fī Filistīn al muḥtalla* (Literatura de resistencia en la Palestina ocupada), 1966; *Fī-l-adab al-sahyūnī* (Sobre literatura sionista), 1967; *al-Adab al-filistīnī al-muqāwim taḥtal-iḥtilāl* (La literatura palestina resistente bajo la ocupación), 1968.

Sin duda, Kanafānī fue una figura ejemplar de la Resistencia tanto por su actividad política como literaria. Fue un verdadero innovador en su obra literaria, así como en su vida y en su constante e incansable lucha política. En 1966 obtuvo el premio a la mejor novela, otorgado por Los amigos del libro en Líbano a su novela *Mā tabqà lakum* (Lo que les queda). En 1974 y 1975, la Organización Internacional de Periodistas (IOJ) y la Unión de Escritores de Asia y África (Lotus) le concedieron otros dos premios.

El cuento que presentamos a continuación, *Fi ŷinazātī* (En mi entierro), pertenece a la colección de 1961, *Mawt sarīr raqm 12*.[4] A pesar del aparente corte realista de este relato, es inevitable pensar en un trasfondo político-social; en un tratamiento simbólico de esa realidad que nos remite a imágenes constantes, y casi tradicionales ya, en la literatura contemporánea palestina como son: la amada (Palestina), imposibilidad del enamorado (el pueblo palestino) de culminar su amor, etc. Además de toda una serie de sentimientos encontrados, representados principalmente en el personaje protagonista, como: esperanza, ilusión, rabia, impotencia, dolor, orgullo, desesperación, etc., perfectamente identificables con la cruda y triste realidad del pueblo palestino. Por otra parte, es posible rastrear a lo largo del cuento algunos datos autobiográficos de Kanafānī. No sólo como ser humano desgarrado y despojado, impotente ante un amor imposible, ante una enfermedad o situación crónica que le impone una separación forzosa de la amada (Palestina), sino como residente exiliado en ese país:

> [...] aquel país lejano que todo lo contiene, pero en el que nada hay, que todo te concede y todo te escatima. Aquel país lejano cuyo hori-

[4] Gassān Kanafānī: *Mawt sarīr raqm 12* (La muerte de la cama número 12), Beirut, mu'assasa al-abḥāṯ al-'arabiyya, 1980.

> zonte se colorea a la hora del ocaso con un desamparo lacerante y cuyos amaneceres son una inclemente incertidumbre. En aquel país, vivía con la esperanza de poder algún día poner fin a todo y empezar contigo otra vez, desde el principio [...]

que bien pudiera ser Kuwait, donde permaneció de 1956 a 1960.

Más allá de cualquier interpretación acerca del significado o la simbología de este cuento, lo cierto es que el autor aborda la esfera de lo humano, del sentimiento, por lo que cualquier lector, independientemente de su nacionalidad e ideología, es capaz de sentir el mensaje esencial del relato, y eso es lo que cuenta.

EN MI ENTIERRO

GASSĀN KANAFĀNĪ

Querida mía:
Si quieres que te diga la verdad, no sé qué escribirte. Todas las palabras que pudiera palpitar una pluma nostálgica, ya te las escribí con anterioridad, cuando estuve allí. Ahora nada puedo decirte que no hayas escuchado ya. ¿Qué decirte? ¿Qué tu amor corre vilmente por mi sangre como un cataclismo desbocado, como diría culquier otro? Tal vez podría decirte esto, si lo que corre por mis venas tuviera todavía algún valor, pero en realidad no soy más que un hombre enfermo cuya sangre se consume sin ningún valor. Parece más bien la sangre de un anciano, medio vivo, medio muerto, en cuyo pecho no hay más que los baúles cerrados del ayer, y cuyo futuro se reduce a una vela que despide su último fulgor antes de extinguirse para siempre.

Pensaba, querida mía, que el paso de los días sería un bálsamo para mis heridas; no obstante, se me antoja que mi abatimiento se agudiza como algo vacío de firmeza, que no puede mantenerse en pie. Cada día que pasa abre en mí una grieta que nunca se cierra; cada momento abofetea mi rostro con una nueva verdad más amarga que cualquier otra. Hoy por la mañana subí las escaleras corriendo, cuando llegué al final, sentí que el corazón se apretaba contra mis costillas y se tensaba como si estuviera a punto de estallar... ¿Qué juventud es ésta? ¿Qué valor nos resta, querida mía? ¿Qué valor? ¿Por qué seguir adelante? ¿Qué puede brillar tanto como el fantasma en la oscuridad cuya negrura es más espesa que la conciencia del tirano? ¿Qué he obtenido de mi vida, qué? Yo vivía por un mañana libre de temores; he pasado hambre por saciarme algún día, y he querido llegar a ese mañana. Mi vida no tuvo otro valor que no fuera el dado por la esperanza verde y profunda de que el cielo no puede ser infinitamente cruel, de que el niño despojado de la quieta sonrisa no seguiría siempre así: desgajado como las nubes de octubre, gris como valles bru-

mosos, perdido al igual que un Sol que empieza a salir y no encuentra su horizonte.

Pero el cielo, la tierra, todo, eran una especie de cavernas para las esperanzas del pequeño. Los meses pasaron dolorosamente lentos hasta que se hizo mayor. Entonces se hizo cargo del sustento de su familia, tal y como ésta había hecho con él, cuando no era capaz de valerse por sí mismo. La responsabilidad es algo hermoso, sí, pero el hombre que se enfrenta a una responsabilidad no puede tolerar que se le despoje de su hombría, poco a poco, bajo la presión de la exigencia. Todo se le venía encima, todos lo pisoteaban. Cada día que pasaba escupía en su cara toda su incapacidad e impotencia con una amargura indefinible.

A pesar de todo, me decía a mí mismo: "¡paciencia, chico! todavía estás en el umbral de tu vida y mañana y pasado mañana saldrá un nuevo Sol. ¿Es que no vas a luchar ahora por ese futuro? Ya verás como te enorgulleces de haberlo forjado con tus propias manos, de principio a fin".

De esta forma justificaba mi tormento diario, mirando hacia adelante mientras surcaba un camino de espinas, como si fuera el angosto sendero de un cementerio. Después ocurrió algo hermoso: de entre las cerradas nubes surgió una luz lejana que me alivió un poco de la presión de la necesidad. Luego, más tarde, te conocí... ¿Te acuerdas? Nos encontramos en una fiesta. Cuando mis ojos se miraron en los tuyos sentí una punzada en el pecho que destruía toda la amargura acumulada desde mi infancia. Llevabas el pelo suelto y tus ojos tenían un aura de negrura cautivadora. De pronto, me descubrí mirándote sin darme cuenta. Con el tiempo, leería en tu diario que te sentiste atraída por aquel marinero que miraba como si estuviera a punto de arrojar su ancla en un puerto... Cuanto más te observaba, más ligado a ti me sentía. Me detenía ante ti como un niño separado de su juguete por un simple escaparate de colores. Las palabras temblaban débiles en mi garganta para desprenderse una tras otra en mi corazón, que yo sentía latir violentamente, sacudiendo mi costado. Te fui conociendo... mientras, tú escribías en tu diario sobre aquellos días: "espero conocerlo más". Yo todavía no podía escribir nada sobre ti...

Después, ¡ay, querida mía!, te amé con toda la energía que puede contener un hombre ansioso de estabilidad, con cada latido de un corazón que tanto le hizo sufrir, con toda la dureza de unas vértebras que padecieron hambre, éxodo y dolor a causa de aquel instante... Fuiste el faro que alumbra como por casualidad una barcaza errante; y con toda mi ansia de reposo me aferré a esa creación.

Me escribiste en aquel entonces y me decías: "¿Por qué te deseo tanto si 'yo' nos atañe a los dos, tal y como dijimos?" Yo anudaba mi esperanza con un vigor casi devoto. Te quería, te quería con todo lo que este término conlleva en cuanto a exigencia. Me parecía que, por fin, la vida me había sonreído y que el castillo erigido de dolor y de sillares de amargura, uno encima de otro, no podía impedir que me asomase desde él a contemplar toda esa felicidad. Tal impresión me llenó de placer.

Me alejé de ti yendo a un lugar donde fui desposeído de la razón de mi vivir. Allí, aquel país lejano que todo lo contiene, pero en el que nada hay, que todo te concede y todo te escatima. Aquel país lejano cuyo horizonte se colorea a la hora del ocaso con un desamparo lacerante y cuyos amaneceres son una inclemente incertidumbre. En aquel país, vivía con la esperanza de poder algún día poner fin a todo y empezar contigo otra vez, desde el principio. Pero el Destino no deseaba que el velero se precipitase hacia el viento embravecido; y cuando la mirada del médico dejó entrever la fatalidad del mal que corría por mis venas, se desplomaron con gran estrépito las fortalezas de mi interior y una nube vaporosa veló mis ojos... Mientras tanto, los ojos del doctor amortajaban mi futuro y las venas de su espaciosa frente mostraban los pormenores de mi tormento. Cuando recuperé la entereza, escuché al doctor escupir palabras vacías, manidas, simuladas, acerca de la esperanza, del valor, la sabiduría, la juventud... palabras carentes de significado, letras que eran viles gusanos enroscados en sí mismos, sin justificación alguna.

¿Qué tipo de valentía me pedía el doctor?; ¿afrontar un miserable y ruin porvenir o resignarme con ese fatalismo propio de un anciano que vendió su vida para comprar el Más Allá, como un comerciante sin fondos? ¿Qué esperanza pue-

do tener si ya nada veo en el horizonte? ¿Qué juventud?, sí; ¿qué juventud es ésta que aún no ha prendido, que aún no ha existido? ¿Qué juventud? ¡Qué absurdas y huecas resultan las palabras del médico al repetirlas sólo porque aparecen en los libros de medicina! No obstante, la mayor sacudida se produjo cuando me caí por las escaleras al volver de la consulta. Entonces te recordé. Cuando resplandeció ante mí tu rostro, brilló en mi pecho un rayo negro de desesperación... ¿Podría aceptar esta mujer a un hombre enfermo para procrear criaturas enfermas?, ¿podría vivir con un joven medio muerto?

Los días siguientes fueron aún más lacerantes. Fracasó mi intento de ser un héroe o un valiente como quería el médico. Sentía que las pequeñas cosas que llenaban mi vida habían perdido su importancia y que lo que habría de venir no insuflaría nada a mi corazón desvalido. Sin duda, fracasé en mi papel de héroe... Todo parecía desafiarme, corroerme y alzarse ante mi debilidad como una fortaleza de temible desesperanza...

Sí, participo en mi funeral muy a pesar mío. Los sufrimientos que conociera en años pasados, me parecen ahora endebles y estúpidas pompas de jabón. El hombre es valiente siempre y cuando no tenga necesidad de serlo; sin embargo, cuando se trata de algo real que exige serlo, se desmorona al tener que comprender el valor como resignación, la renuncia a todo lo humano para reducirse a la contemplación, alejándose de la práctica.

Tú constituías, siempre que me encaminaba a mi cuarto, mi suplicio y mi vértigo. Te sentía desplazarte por entre mis costillas, mis dedos, mientras yo me aferraba en vano a una esperanza que no quería permanecer conmigo. Repetía constantemente una frase tuya que me escribiste cierta vez: "si cambiases tu forma de pensar, te dejaría, significaría el adiós". ¿Comprendes el significado de algo tan terrible? Mi mente no se ha transformado, vida mía; sí mi sangre, sí todo... Temo comparecer ante ti para implorar tu amor en calidad de hombre que lo ha perdido todo...Temo —con todo lo que conlleva este término de cobardía— elevar mis ojos para ver en los tuyos un rechazo tiznado de compasión. Si así ocurriera, sentiría que resbalo sobre el peñasco que he tratado de escalar

toda mi vida con tanto tesón, y ni siquiera el valle podría devolverme la voluntad de seguir adelante...

¿Sabes lo que es perderlo todo al volver a tu casa? ¿Sabes lo que es descubrir que tu yerma vida no ha sido más que una broma de breves instantes? y ¿sabes lo que es un amor erigido tan sólo sobre los pilares de la compasión?

Aquella noche dormí en una embarcación que se abocaba a una espiral sin fondo. Mi mente servía de escenario a infinidad de bufonadas sucedidas sin orden, mis ideas precisaban ser revisadas; mis convicciones, aniquiladas. En cuanto a mis sueños, amontonados en mi interior, no tenía ya derecho a poseerlos... El pasado, el presente y el futuro tenían olor a rancio... Y todos los valores que el hombre orgulloso pretende acumular en su vida, me parecieron entonces delirios, propios de un borracho que quiere olvidar.

Los pensamientos del enfermo, producto de su imaginación, son tragicómicos, esperpénticos. Durante unos instantes, había estimado que mi designación como ser enfermo entre toda la Humanidad, con esta maldita enfermedad crónica, era una elección especial y que tal enfermedad era una condecoración peculiar que adornaba mi pecho por dentro, cuyo sonido podía percibir a través de los latidos de mi corazón. Mas la verdad era muy distinta; cuando me desperté la tragedia se mostraba ante mí, sombría, severa, negra, extendiéndose hacia el futuro infinito, impregnándose de impotencia y privación.

¿Por qué pensaba en ti, más que en cualquier otra cosa? Pensaba que podría soportarlo todo, pero tú eras mi tormento más agudo, más insistente. Deseaba disolver esa insistencia con todas mis fuerzas, a como diera lugar, ya fuera dejándote, huyendo, o apegándome a ti más y más; pero el miedo y la indecisión me corroían sin piedad. Finalmente, un día, tomé una decisión. Ahora desconozco qué es lo que me empujó a adoptarla, lo he olvidado; mejor dicho, lo que después ocurrió fue lo que me llevó a olvidar. Lo único que recuerdo es que, cuando tomé la decisión, estaba determinado a comportarme como un héroe aunque sólo fuera por una vez en mi vida; quería ser como uno de aquellos héroes de los cuentos que se enfrentaban a arduas pruebas con una valentía admirable, que quebrantaban su destino con todas sus fuerzas. Enton-

ces, me decía a mí mismo, satisfecho por haber alcanzado una resolución: "derramaré sobre ella la verdad, toda la verdad, así sabrá cuánto he sufrido al decidir dejarla buscar otro camino para ser feliz... Bien sabe cuánto la quiero. Y si ahora no pudiera comprender lo inmenso de mi sacrificio, lo entenderá en el futuro. De cualquier modo, no me importa que sepa o no. Lo que realmente cuenta es que mi conciencia podrá descansar un poco y mi existencia ganará algo de tranquilidad y satisfacción".

No sabes, amor mío, cuánto me ha costado tomar esta decisión. Digamos que estaba enfermo y desmoronado, incapaz de entender a qué me exponía. Digamos que quería hundirme en el fango del desafío pretencioso, que me proponía perder absolutamente todo, ya que había perdido lo más importante. Digamos que deseaba romper cualquier esperanza moribunda que albergara mi pecho y que tal desafío era la única vía para justificarme —aunque sólo fuera por un instante— que todavía podía actuar como una persona, como si fuera una persona... Podríamos decir mil cosas, pero la única cierta es que mi decisión era definitiva, y que durante mi travesía hacia ti, me asía a ella con todo mi ser. Mientras mi corazón palpitaba con rabia, aunque sin resultado.

Lo que ocurrió después, lo conoces muy bien; tan bien como aquel que hizo algo pero sin conocer la otra faceta del acto realizado. Y, yo, yo era esa otra faceta. He luchado conmigo mismo para poder decirte, o al menos balbucear, mi decisión. Sin embargo, nada salía de mi boca. Me era imposible actuar como lo haría cualquier personaje shakespeariano, exponiendo su tragedia con la osadía de los tiempos pasados. Buscaba, sin hallarla, una ventana para poder penetrar, una palabra a la que aferrarme, lo que fuera para usarlo como tabla de salvación... Sin embargo, te di la excepcional oportunidad de que lo derrumbaras todo.

Fuiste más valiente que yo al reconocer que había otro hombre y que debías aprovechar lo que te ofrecía y yo nunca te ofrecí. ¿Pero, realmente me dijiste que había otro hombre? No, no lo dijiste con las palabras sino con tus ojos, tus gestos, a través de tus constantes titubeos. Lo expresaste con una claridad más cruel que la más precisa de las palabras,

una claridad que me desgarró antes de que yo encontrara la forma de exponerte mi tragedia, la noticia de mi triste enfermedad. Hablaste con la osadía de una mujer que desea establecerse.

Cuando desapareciste tras la puerta, abandonaste mi mundo para irte a un lugar que desconozco, pero que presiento. Te dolió aquella situación, eso es obvio; pero dejaste todo conmigo, entre las paredes desnudas, te fuiste... y empecé a olvidar...

Jamás escuchaste las palabras que acuñé con la dignidad que me restaba, las palabras que acumulé noche tras noche de indecisión, de miedo y valentía... palabras que no me fue posible decirte...

Me quedé observando la vieja puerta después de que la cerraste y me dio la sensación de que seguía oyendo tus pasos mientras caminabas por una acera de Damasco. Pero me hallaba en el fondo del abismo, al final del torbellino. Enseguida fui consciente de todo lo que acababa de perder a pesar de negarme a ello. Ignoras que me hiciste perder la última oportunidad para recuperar la humanidad que me había arrebatado la enfermedad, hasta acabar con ella. No imaginas hasta qué punto me privaste del único medio con el que habría podido convencerme de que aún tenía algo de valentía...

Tuve la sensación de que mi vida era una casualidad vacía, carente de sentido y de que mi ser era el lugar donde confluían todos los errores del mundo.

¿Por qué te apresuraste en confesar? ¿Por qué? ¿Por qué no me brindaste la ocasión especial de representar mi último papel? Mas tú no sabes. Todo ocurrió tan de prisa...Tal vez ahora estés en un jardín, riendo con él, conversando sobre los hijos que van a tener en el futuro. Tienes todo el derecho a hacerlo, también él. No obstante, ¿quién puede prohibirme que yo sienta rencor hacia los dos, hacia los demás, hacia mí mismo? ¿Quién puede impedirme odiarlos a todos, desear su muerte, la mía propia, la de todo? ¿Los valores y los ideales? ¡Por supuesto que no! Sin duda, sus valores e ideales son aquellos de la gente feliz y serena. En cambio, los míos son otra cosa, algo especial y diferente, más acordes con el piélago de amargura sobre el que vivo.

¿Te das cuenta? La diferencia estuvo en un instante... Si te hubieras retrasado en tu confesión, las cosas habrían sido de otro modo. Ahora nada puede hacerse, pues tu comienzo estaba cimentado en mi fin...

Traducción del árabe:
MONTSERRAT RABADÁN CARRASCOSA
E IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN

TRADUCCIÓN

EL LOCO

Un cuento del escritor palestino Gassān Kanafānī

EN UN NÚMERO anterior de la revista,[1] ya hicimos una presentación más o menos extensa sobre la vida y obra de este destacado escritor palestino, por lo que sería redundante hacerlo de nuevo. En esta ocasión, nos limitaremos a comentar uno de los elementos más constantes y definitorios de su obra en general que, por supuesto, también lo encontramos en el breve relato que presentamos a continuación. Se trata del dolor.[2] La producción literaria de Kanafānī se extiende desde 1958 hasta su muerte en 1972, periodo muy significativo en la historia de Palestina, en el que su pueblo conoce el exilio, la ocupación y la desolación. Ante esta situación, la obra de Kanafānī no es más que el reflejo del ambiente de desorientación y desesperanza que vive su pueblo, y él mismo.

El loco es un cuento desconcertante, incomprensible, reflejo de la locura de su protagonista, en el que el dolor y lo absurdo forman el hilo conductor de principio a fin. La maestría de Kanafānī para transmitir y provocar las sensaciones más variadas en el lector, lo lleva esta vez a crear en el receptor el mismo sentimiento de pérdida y soledad que experimenta el propio protagonista, inmerso en un mundo irracional y extraño, aceptado sin más remedio. Ese perrillo incomprendido y golpeado por sus padres, por su madre, que bien pudiera simbolizar a la patria, transformado luego en hombre vagabundo, loco y solitario, e igualmente incomprendido, que podría interpretarse como la representación del pueblo palestino. Pero

[1] *Estudios de Asia y África* 107, vol. XXXIII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1998.

[2] Para ver más detalladamente este elemento a lo largo de la obra literaria del autor, véase Mohamed Abdallah Elgeadi, *Dolor y destierro en la narrativa palestina moderna. El caso de Gassan Kanafani*, Madrid, Al-Hadaf, 1987.

éstas son sólo interpretaciones personales, así que mejor dejemos que el lector entienda e interprete por sí mismo el relato a través de las sensaciones que, sin duda, experimentará a lo largo de su lectura.[3]

El loco

Doy cinco pasos grandes y me siento a la manera turca detrás de la curva, pongo el codo sobre los hombros y apoyo la barbilla en la palma de las manos, luego entorno ligeramente los ojos y miro a la gente que pasa, sin que ellos adviertan mi presencia.

Me siento aquí desde que dejé de ser un perrillo, este lugar me pertenece. Nadie se acuesta aquí más que yo, ya que hasta el momento nadie ha encontrado este sitio... Llego por la mañana y me quedo echado hasta que el Sol se oculta tras la terraza de la casa del chico rubio. En seguida, el muchacho se acerca caminando de puntillas, sigilosamente, mientras yo lo observo por el rabillo del ojo. Jamás le he dejado que me vea, así que cuando llega a la curva, deja la comida y sale corriendo hacia las escaleras de su casa. Luego, abre la puerta y se me queda mirando hasta que me levanto, me llevo la comida y vuelvo rápidamente a mi sitio. En ese momento me grita: "¿Cuándo te vas a volver perro de nuevo?" Desde mi lugar me quedo callado y no le contesto...

Sólo me duermo después de la llamada a la oración de la tarde. Conozco al almuédano aunque no deseo que él me conozca a mí. Me duermo por la tarde, porque a esa hora la gente no duerme, así que soy el único en todo el mundo que duerme en ese preciso momento del día. Cuando duermo, cierro los ojos, recuesto la cabeza contra la pared y empiezo a soñar cosas maravillosas. Una vez soñé que una vaca me daba un trozo de queso porque estaba hambriento. Al comérmelo sentí un sabor que se asemejaba al de la leche. La vaca se echó a reír y se fue dejando su rabo colgado sobre mis hombros. En otra ocasión soñé que me encontraba delante un dulce gatito.

[3] Cuento tomado de *Mawt sar_r raqm 12* [La muerte de la cama número 12], Mua'ssasa al-abḥāṯ al-ʔarabiyya, Bayr_t, 1980, pp. 129-134.

Al verme se asustó y echó a correr mientras lloraba. Sin duda, yo también estaba asustado, de repente, me desperté y me di cuenta de que había abandonado mi lugar, así que volví rápidamente a él. Los niños se pusieron de pie al lado de la curva y me empezaron a vocear a coro: "¿Cuándo te vas a convertir en perro?" Sin embargo, yo no les hice caso, era por la tarde, así que volví a dormirme sin escuchar su griterío.

Poco antes del atardecer, hay un perro que pasa siempre por aquí. En sus ojos se ve reflejada la imagen de un pequeño hombre sentado, de grandes ojos y boquiabierto, pero el perro no sabe nada. Si supiera en qué momento me levanto, seguramente vendría a sentarse en mi sitio y al mediodía se comería al chico rubio cuando se acercara a dejarle la comida. En cuanto pase ese perro le voy a tirar una piedra pequeña a la cabeza, no una grande, porque quiero que siga siendo un perro. Aunque a mí no me gustan los perros. En cambio, a mi madre sí le gustan, por eso, un día se casó con uno, que más tarde la repudió porque andaba con otra perra...

Todos eran unos perros..., unos perros de pelo negro y enormes ojos. Yo también fui un perrillo antes de que me creciera la barba, aunque a los perros no les crece la barba... ¡Un perrillo, qué tiempos aquellos! Me cargaba la cartera y me iba a la escuela. Cuando volvía, mi madre me acariciaba la espalda y me sonreía, y mi padre también me sonreía... ¡Un perrillo!, la vida era hermosa entonces... Yo quería a todo el mundo y a todas las cosas. Teníamos un jardín que adoraba, comía varias veces al día, y mis padres me querían siempre...

Una vez, el chico rubio, que no pertenece a la raza canina, me dijo: "¿Has sido perro o gato?" Y se echó a correr antes de que me diera tiempo de contestarle que había sido un perro... No, yo nunca he sido un gato... aunque a mí me gustan los gatos... Y me pregunto si existe algún perro al que le gusten los gatos... Estoy completamente seguro de que he sido perro. A pesar de que el chico piensa que he sido gato, pero, ¡qué va! Nunca he sido gato, a lo mejor mi hermana sí lo fue... No, definitivamente a los perros no les gustan los gatos. Y no hay ni un solo perro que los quiera.

En nuestra casa había una gata pequeña a la que todo el mundo quería, a veces, hasta yo la quería, a pesar de que yo

era perro... Un día que la gata se encontraba al lado de la alberca de la casa, aquella inmensa alberca que parecía un mar —creo que ya he mencionado que los perros no quieren a los gatos, ni siquiera a las dulces gatitas—, el perrillo se aproximó con mucho cuidado para que la gata lo viera, después, se abalanzó sobre ella sin que se diera ni cuenta, y entonces la oyó decir: "glu, glu, glu". En ese momento miró hacia el agua y empujó a la gata con la mano hasta que se hundió... Los gatos no saben nadar como los perros... Así que el animalito se puso a maullar desesperadamente, como pidiendo auxilio, mientras el perro lo miraba impasible... pues no quería a los gatos. Sin embargo, él también estaba asustado; sí, tenía miedo, aunque la gata no lo sabía y seguía maullando y maullando...

A mi madre le gustaban los gatos, le apasionaban. Pero ya era demasiado tarde, tú ya te estabas yendo... La gata ya había empezado a despedir pequeñas burbujas de agua que subían a la superficie. Cuando mi madre la sacó, se quedó mirándola y se echó a llorar desconsolada, desgarrándose la ropa y dando vueltas sobre sí misma.[4] Aquel día yo era un perrillo, pero casi no tenía miedo. Mi madre fijó su mirada sobre mí y comenzó a pegarme, pero yo salí corriendo hacia la puerta...

¿Por qué le gustaban los gatos a mi madre? Después de aquel día, jamás volvió a dirigirme la palabra, ni a acariciarme la espalda. Siempre que volvía de la escuela, dejaba la cartera y corría silenciosamente hacia el jardín, donde me dedicaba a cazar moscas de colores, que después ponía dentro de un vaso de cristal, al que había dado la vuelta, y las moscas me miraban con sus ojillos rojos... Yo no tenía miedo, a pesar de que seguía siendo un perro y todos los días me golpeaban una y otra vez. Me pegaban en la cabeza, siempre en la cabeza, y siempre que me pegaban, me decían: "¡Perro, tú la mataste!" Una vez, mi madre me golpeó en la cabeza con una silla enorme, mientras las moscas de colores se echaban a llorar... Yo también lloraba, pero seguía siendo un perro. En otra ocasión, mi padre me ató con una cuerda mojada y me dejó en el jardín desde la mañana. Por la noche se puso a llover y entonces crecí un

[4] En casi todo el mundo arabo-islámico, cuando fallece un familiar o ser querido, el desgarramiento de vestiduras es una manifestación de dolor muy frecuente, así como golpearse el pecho y el rostro.

poquito... Al día siguiente, llegó un hombre de rala barba y le dijo a mi padre: "¡Por Dios!, ¿pero cómo has hecho eso?" Yo estaba hambriento y tenía mucho frío, pero continuaba siendo un perrillo... Mi madre me ponía la comida al borde de la alberca y lo único que me decía era: "esto es para ti". Una vez no probé bocado, aunque estaba hambriento no quise comer. Entonces, mi madre arrojó la comida a la alberca y, al momento, empezaron a salir pequeñas burbujas de agua a la superficie...

Era un perrillo que lloraba todos los días... Lloraba mientras dormía; solía soñar con un niño pequeño que lloraba día y noche y sus lágrimas tenían como un gusto a jugo de limón... Al llegar la mañana, mi madre me decía entre sollozos: "¡Ruego a Dios que te mueras!" Cuando mi hermana murió, mi madre lloró tanto, que los ojos se le volvieron más grandes y oscuros...

Un día, mi madre le dijo a mi padre que quería rosas para llevarlas al cementerio y ponerlas sobre la tumba de mi hermana. Inmediatamente salí corriendo al jardín, corté una hermosa flor amarilla y se la ofrecí a mi madre para que dejara de llorar y empezara a reír... Pero ella agarró la rosa amarilla y la tiró, luego me golpeó en la cabeza con la silla enorme... Me fui al rincón que había al lado de la puerta, y allí me senté sobre las baldosas... Como un perrillo que era, me eché a llorar y mirando hacia las baldosas dije: "¡Dios mío, ya no quiero seguir siendo un perrillo!" Al momento empecé a ver infinidad de perros diminutos, todos eran más pequeños que un dedo. Se detuvieron sobre las baldosas y colocándose ante mí, dijeron: "¿Por qué no te conviertes en niño?" "Sí —les contesté—, yo quiero ser un niño, y dejar de ser un perro que no quiere a los gatos" Y los perros me dijeron: "¿No quieres venir con nosotros?" Todos aquellos perros eran del tamaño de un dedo... "¿Y adónde van?" —les pregunté—. "¡Ven con nosotros" —volvieron a insistir—. "¡Pero son tan pequeños...!" —añadí yo—. Y me dijeron: "Sí, somos así de pequeños para que nadie pueda vernos." "Está bien, me iré con ustedes." Entonces, el más pequeño de los perros, al que casi no podía ver de tan diminuto que era, me dijo: "¡Abre la puerta!, nosotros somos muy pequeños para hacerlo".

Me puse de pie, y desde entonces no he vuelto a ser un perro, ni he vuelto a ver a mi madre. Abrí la puerta y salí a la calle sin que nadie me viera. Caminé y caminé, caminé todo lo que pude para que mi madre no pudiera seguirme... Luego miré hacia donde estaban los perritos, pero no los encontré, seguramente se habían perdido entre la hierba. De esa forma llegué a este lugar y como no había nadie me senté. Siempre me siento a la manera turca para no ensuciarme la ropa y jamás abandonaré mi lugar. En cuanto a los perros diminutos, ya nunca los he vuelto a ver después de aquel día... Una vez vi un perro pequeño, aunque era mucho más grande que aquéllos, y le pregunté: "¿Alguna vez has sido más pequeño?" "Sí" —me contestó—. "Y tus amigos, ¿dónde están?, ¿ellos también han crecido como tú?" Entonces me contestó: "Todos han encontrado su lugar". "Yo también he encontrado el mío" —añadí—. "¡Qué bien" —dijo él—. Y me apresuré a preguntarle: "¿Voy a volver a ser un perro?". "¡Claro que no!" —me contestó—.

Los niños se detienen al lado de la curva y me preguntan: "¿Te vas a convertir en perro?". Yo me quedo callado y no les contesto. Son niños muy pequeños y tienen miedo de los perros... A mí me gustan los perros pero los gatos no. En realidad, lo único que me gusta es mi sitio. Los niños pequeños son maravillosos, pero a mí no me gustan, aunque tampoco me gusta pegarles. El chico rubio me trae la comida y se queda parado bastante lejos de mí, no puede verme y yo tampoco lo veo a él. Si se cansa de buscar, comienza a llamarme. Cuando se va, yo me acerco para comer, luego lavo el plato con mucho cuidado y lo dejo en su sitio, al lado de la curva. Una vez que no quise comer, el chico rubio, al que quiero mucho, se detuvo, como siempre, guardando las distancias, y me gritó: "¿Por qué no has comido?" Entonces yo le contesté, sin mirarlo: "Porque no tengo hambre". Después, el chico se alejó sin preguntarme como siempre lo hacía: "¿Te vas a convertir en perro?". En cuanto cerró la puerta, me sentí muy contento de que no me hubiera preguntado eso... Y no paré de reír hasta que oí la llamada a la oración de la tarde y me quedé dormido.❖

Traducción del árabe:
MONTSERRAT RABADÁN CARRASCOSA

TRES CUENTOS DE AUTORAS ÁRABES CONTEMPORÁNEAS

IGNACIO GUTIÉRREZ DE TERÁN
Universidad Autónoma de Madrid

HEMOS TOMADO TRES cuentos como botón de muestra de la narrativa femenina árabe actual. Han sido extraídos de la Antología *Dalika al-sawt al-yamil* (*Esa hermosa voz*), publicada por Dar al-Mar'a al-'arabiyya li-l-nashr (Editorial de la Mujer Árabe), El Cairo, 1994. El criterio de selección que se ha seguido obedece, en primer lugar, al deseo de presentar al lector no árabe la concepción del papel de la mujer en la sociedad árabe actual, intentando ofrecer tres visiones paralelas desde tres países distintos.

Estos tres relatos breves, escritos por una libanesa, una siria y una emiratí, presentan una serie de características comunes. Todos ellos tienen a la mujer, en este caso a una mujer específica, como protagonista principal, quien además adopta una postura de oposición frontal ante los imperativos de la sociedad, las imposiciones familiares o la normatividad tradicional. Cada una de las tres protagonistas lleva a cabo su rebeldía de forma particular. Si en el cuento de la veterana escritora libanesa, Hanan al-Shaij, Shadiyya se niega a volver con su primer marido aun a sabiendas de que podría librarse así del castigo eterno, la joven de "El himno", de la emiratí Salma Matar Sayf, desafía la autoridad de su abuelo y los estereotipos sociales para acudir al regazo de Dahma la esclava. En cuanto a la participante en la conferencia sobre la mujer árabe, retratada en "La siesta" de Salwa Naimi, es su propio cuerpo el que exige amplia libertad de acción y el derecho a decidir su rumbo, contradiciendo así la imagen de la mujer árabe —"incapaz de participar activamente en la toma de decisiones, un ser autónomo incapacitado para superar su identidad e integrarse en la sociedad"— que prevalecía entre los ponentes de la conferencia.

Asimismo, los tres cuentos representan una rebelión abierta contra la postura de algunas mujeres obstinadas en consagrar los valores más represivos de la sociedad. Esto es especialmente apreciable en "El chirrido de los lápices de los ángeles", relato en el que son las familiares de Shadiyya quienes la incitan a volver a la "senda recta" y purificar su alma, aunque sea a costa de reprimir su naturaleza femenina y someterse a unas tradiciones y prácticas religiosas oscuras y lacerantes. Del mismo modo, es la madre de la niña fascinada por la esclava negra en "El himno" quien trata, por todos los medios, de evitar que su hija siga viendo a Dahma, a pesar de que ésta es en realidad la abuela de la niña; pero la madre se deja atrapar, ella también, por las redes de los convencionalismos y los tabúes sociales, llegando a tachar a Dahma de "prostituta, pendenciera, borracha", definiciones que harán que la chica desconfíe de los juicios de valor imperantes en la sociedad. La conferenciante de "La siesta" se felicita por no ser como la protagonista de aquella película francesa que vio en el cine *Al-Kindi*, o como su madre, sometida a su marido.

El sexo, por otro lado, desempeña un papel destacado en los tres cuentos. La viuda de "El chirrido de los lápices de los ángeles" toma su decisión definitiva tras imaginarse a sí misma en la cama con su primer marido y recrear el placer del contacto con su segundo esposo, como si hubiera sido creada única y exclusivamente para disfrutar con este último. Del mismo modo, la intelectual de "La siesta" descubre por fin los placeres de su cuerpo a despecho de los estereotipos sobre el cometido de la mujer. Por último, la niña de "El himno" considera a Dahma "un ser a la vez mitológico y terrenal en el que se aúnan la fuerza de los instintos, el ardor del cuerpo, el olor de la tierra y la fortaleza de un árbol enhiesto y vigoroso que se crea a sí mismo".

En definitiva, estos tres cuentos plasman —a través de estructuras narrativas en las que presente y pasado se entremezclan con las sensaciones y recuerdos de las protagonistas— un planteamiento común: que la mujer no es un simple elemento secundario obligado a aceptar sin objeción alguna los estereotipos e imposiciones estériles de la sociedad, y que las "fatales" consecuencias que podrían arrostrar todas aquellas que deci-

dieran no seguir el camino marcado no bastan, a veces, para contener sus ansias de libertad. Así lo demuestra la nieta del hombre cruel y severo de "El himno" al decirle a su madre: "me voy a ver a Dahma y que haga conmigo el abuelo lo que quiera".

La siesta

Salwa Naimi*

"¿Qué opinas de la siesta?", me lo preguntaba y yo siempre me reía. "Me gusta, pero sola". Entonces él levantaba la vista al techo, invocando la intercesión de ángeles y demonios. Me sigo riendo, allí en el lugar de siempre, la sala del hotel, bebiendo té y café. Su deseo sigue brincando a mi alrededor, lo que me reconforta y me deja indiferente a la vez.

Le tiendo la mano haciéndole sitio en la cama. ¿Por qué hube de decir que sí precisamente el último día? Debió ser algo espontáneo. Habríamos podido separarnos mañana con el deseo estrangulado hasta la muerte. ¿Por qué tuve que acceder justo el último día? Siete días para tratar de "La mujer árabe entre la emancipación y el sometimiento": números, encuestas y porcentajes sobre las mujeres que trabajan y las que no, analfabetas e ilustradas; la mujer del campo y la de la ciudad. Preguntas y respuestas, palabras que se suceden hasta la saciedad: escribo comentarios y observaciones con esmero, con él a mi lado. Entonces vino su pregunta y mi movimiento de cabeza de arriba abajo, un sí que salió de súbito, a hurtadillas. Se atragantó como si quisiera paladear mis palabras de nuevo con ansia. "¿He oído bien?" Yo me río, callada mientras su rostro toma otro color, un color que invade su cuello y le ilumina la cara. Sigue hablando presuntuoso y sin atreverse a acercarse. "La mujer árabe sigue sin poder participar activamente en el proceso de toma de decisiones". Dejándole sitio en la cama, le tiendo la mano para que venga a mí.

* Nacida en Siria

La primera vez que lo dijo pensé que era un chiste: los dos nos reímos. Pasó a ser algo así como un ceremonial diario en el que palabras confusas se entremezclaban con los términos claros y concisos que se utilizaban en la conferencia. "El desarrollo material no vino aderezado con cambio radical alguno en lo que se refiere a los valores sociales de la mujer. La ausencia de una toma de conciencia clara por parte de la mujer respecto de sus problemas, ha producido en ella una especie de esquizofrenia, lo que la ha impelido a defender argumentos y posturas contrarias a sus propios derechos." Mi cuerpo se ponía tenso al ver sus ojos clavados en mí. ¿Siesta? Mira que me han hecho proposiciones, pero ésta sí que es nueva. Nadie hasta ahora me había pedido algo parecido, ni hombres ni mujeres. Mi cuerpo se erizaba cuando notaba sus ojos clavados en mí, ¿podría ser que el deseo se contagiara al amparo de la luz perezosa de la sobremesa? Su hermosa desnudez se dibuja tras las cortinas, puedo sentir la ligera satisfacción de su rostro tranquilo de ojos entornados... "El concepto de hombría imperante en nuestra sociedad permite al hombre llevar a cabo cualquier actividad social, incluso las prohibidas, sin que nadie se lo reproche; ahora bien, si se le ocurriese a la mujer hacer lo mismo..." Mis ojos siguen abiertos, lo veo sin que él me pueda ver.

También había una siesta en "Un Hombre y una mujer". Cuando mi padre supo que yo había ido a verla empezó a gritarle a mi madre: ¡una adolescente que ve estas imágenes tiene que convertirse a la fuerza en una degenerada! ¿Acaso soy una pervertida? "El hombre reprimido se convierte en un represor en su casa." Mi hermana pequeña recorría las calles de Damasco en mi busca, en dirección al cine *Al-Kindi*. Después vinieron las bofetadas de mi padre a las que yo respondí: ¡Y por qué no, tú también la has visto! ¡Descarada! Su voz se alzó tronante para dejar paso al silbido de un cenicero que pasó ante mis ojos antes de romperse en mil pedazos. Mi madre recogía los fragmentos invocando a sus santos. "Cuanto más sumisa y despojada de toda voluntad sea la madre, mayor será la tendencia de la hija a seguir el camino contrario." Era otra siesta, es la primera vez que me sobreviene este pensamiento después de tantos años.

El hombre y la mujer están comiendo en un restaurante, después suben a la habitación del hotel. Mi padre fue a ver un par de veces la película francesa que acababan de estrenar en la ciudad, y eso que nunca había sido capaz de aguantar una película entera en toda su vida. La protagonista era una viuda que jamás se había acercado a un hombre desde la muerte de su marido. Yo daba gracias al Señor por no ser así. Ahora puedo escucharle susurrar entre jadeos "no sabía que hubiese mujeres tan ardientes". Toca mi cuerpo excitado por el deseo; tocarme, eso es lo que quiero que haga. Sé que soy una mujer ardiente y tierna a la vez. "La mujer es un ser autónomo incapaz de superar su identidad individual en aras de la integración en la sociedad." Se acerca, me pego a él, nos entrelazamos al acorde tranquilo de la unión de nuestros cuerpos. "La mujer que trabaja fuera y dentro de casa padece de agotamiento físico." Las caricias se hacen más intensas. El beso se prolonga... Comienzan los envites de la primera pasión.

Está a mi lado desde hace siete días. No hemos estado solos, hay muchos participantes en "Historia de la mujer árabe y las circunstancia que le han impedido participar en la creación cultural". Desde el primer día noté su interés, pero yo no me di por aludida. Yo soy dueña de mi deseo, lo sé. ¿Por qué es precisamente él y no otro el que me está abrazando ahora? La eterna pregunta que surge cuando algo empieza. ¿Es el cuerpo el que decide? ¿Cuál es la relación entre el hombre y la mujer y cuáles los factores que la regulan? Hace algún tiempo, alguien me habló de la química y la sintonía de los cuerpos. Me arrimaba más a él mientras describía asombrado mi capacidad para adentrarme... ¿Adentrarme en qué? "Sólo Dios lo sabe." Sus palabras quedaron prendidas entre las redes de mi mente, me relamía con ellas en los momentos de soledad. "La mujer no pide directamente lo que desea ni defiende sus creencias, máxime si ello llevara implícito rebatir las opiniones de los demás y sacar a relucir sus dotes intelectuales." ¿Cuál de mis dotes estará saliendo a la luz ahora que mi química crepita con un hombre aquí, en esta habitación, en este hotel, en esta ciudad, en este país, lejos de mi vida?

Estaban bailando en la sala del hotel, este hotel que la semana próxima albergará una conferencia de ministros ára-

bes del interior. A lo mejor discuten, ellos también, sobre mi derecho a dormir la siesta. Mi sangre repetía los compases de las palabras: "La mujer árabe sigue siendo esclava de las circunstancias sociales. Estamos atravesando una crítica etapa de tradición que ofrece a la mujer oportunidades y responsabilidades para las que no está preparada, lo que origina que se encuentre en un estado de temor permanente." ¿El baile es una ocasión o una oportunidad? Mi cuerpo me sigue dando miedo, lo soporto como si fuera una carga. Sólo expongo una parte de él, el resto lo escondo con prudencia. Dudaba, pero él tiró de mí con firmeza. Ahí estamos de pie, frente a frente, yo no lo toco y él a mí tampoco. Únicamente nos une el ritmo de los cuerpos. Acerca su rostro: siento el peligro y me aparto riendo. El pelo se balancea al son de los movimientos de mi cuerpo, sus ojos no cesan de mirarme. En un momento determinado toma mi mano: —salgamos—, pero yo me desenlacé de él para seguir bailando, para seguir jugando. Me lo dijo una amiga: no eres más que una niña que nunca llega a realizar sus pensamientos. ¿Qué sabrá ella de mañanas y tardes, de los cuerpos, sabores y perfumes que fueron vertidos para conformar mi belleza? ¿Qué sabrá ella de inicios y finales? El ritmo de los cuerpos es lo único que nos une ahora, pero hay algo más, cada vez que acerca su rostro mis labios se humedecen. El beso es interminable, entorno los ojos. Le pido más, a borbotones, uno a uno, quiero que me siga besando.

Estamos en el zoco antiguo, mi amiga se levantaba el pelo para permitirme ver su botín: un pendiente revestido de piedrecitas brillantes que susurran a cada movimiento. Mis lóbulos estaban desnudos, como siempre. Cuando mi hermana me preguntaba "¿por qué no llevas ni collares ni pulseras ni anillos?" yo le respondía, no sin picardía: "no todas las mujeres árabes son iguales, ya que las inquietudes de una campesina no tienen nada que ver con las inquietudes de..." Una vez en la universidad, cuando escribí un poema de amor, dijeron que la que lo escribió no era sino una mujer sin inquietudes. Él también preguntó, pero yo, con un gesto teatral que el congreso no tomó en consideración, respondí: "no necesito añadidos para afirmar mi feminidad". Comprendió el ardid, y me respondió con una mirada que recorrió mi cuerpo punto por

punto, como besos que se demoran en la cara, los ojos, los labios, los pechos. Yo me refugiaba en las historias de mi amiga y sus compras en el zoco. En la transparente oscuridad, sus ojos transitan pausados, calmos, visitando todas las regiones de mi cuerpo, las ocultas y las descubiertas. Cierro los ojos de nuevo, me dejo llevar por las olas que se arremolinan y enlazan en mi interior, para después hacerse nada, poco a poco, y convertirse en un halo de luz que se expande... "La mujer árabe no habla de sus experiencias por temor a los criterios éticos de la sociedad que no diferencian entre la vida privada y la experiencia artística." No me hace falta abrir los ojos para verlo: sé que está aquí mezclado con el perfume del placer.

El chirrido de los lápices de los ángeles

Hanan al-shayj*

No utilices la vasija de cobre para las abluciones, frótate la cara con jabón de aceite, no salgas de noche a mirar la luna, prívate de toda clase de lujos, no laves las sábanas con añil... No debes alzar la voz, sobre todo si hay un hombre en la casa, no importa que esté en otra habitación. Si tienes ganas de carraspear o toser o llorar te vas al cuarto de baño. No lo olvides, tienes que estar así tres meses y diez días por lo menos, aunque si alargas el periodo de luto a cuatro meses, mucho mejor. Durante este tiempo no habrás de salir de casa bajo ningún concepto; y en el caso de que te sientas muy enferma, me llamas para que vaya contigo al médico. Nada de juntarte con esas amigas tuyas que van tan pintadas y coquetas, nada de tomar comidas jugosas, nada de oler el perfume de las rosas, nada de...

Shadiyya, vestida con su traje negro, se sentó en medio de dos hileras de mujeres. Las de un lado gemían compungidas;

* Nacida en Líbano en 1945. Obras más importantes: *Intihar rayul mayyit* (*Suicidio de un hombre muerto*), 1970; *Hikayat Zahra* (*Historia de Zahra*), 1980; *Wardat al-sahra* (*Rosa del desierto*), 1982; *Haris al-'adhari* (*El guardián de las vírgenes*), 1993.

las del otro guardaban silencio. Deseaba que la dejasen sola, aunque únicamente fuera un instante. Las facciones de su rostro mortecino seguían el curso de las miradas que revoloteaban en derredor, intentando descifrar los múltiples diálogos sin palabras que se sucedían entre las asistentes al velatorio. Las mujeres que lloraban eran familiares de su marido, fallecido en un accidente de tráfico. El grupo de las silenciosas estaba formado por familiares y conocidas de la viuda.

Deseaba que su marido no hubiera muerto, que siguiese postrado en la cama del hospital, con ella a su lado. Por lo menos en aquella habitación sentía que le quedaba un poco de belleza que ahora mismo ya no tenía. Él y ella en la habitación, él inmóvil sobre la cama y ella sentada a su vera cuidándolo noche y día. Escrutaba su rostro, sus manos, le costaba convencerse de que los lazos de comunicación entre ambos hubieran quedado reducidos a unos esporádicos murmullos. Pero cuando esto se producía, ella dejaba su posición y se apresuraba a la cabecera de la cama para ver su rostro, para intentar aprehender el significado de sus gemidos. Él le hacía señales con los ojos, la frente, la nariz; pero ella no podía comprender el mensaje de sus gestos, se acercaba más y más a él, hasta que sus rostros se encontraban.

Entonces notaba sus labios húmedos y se preguntaba si no sería acaso un beso lo que le estaba pidiendo. Algunas veces emitía unos murmullos indescifrables, mirándola fijamente como si desease entregarle todo lo que tenía. Otras veces, sacaba la punta de la lengua; ella lo besaba, inclinaba la cabeza sobre sus manos inertes y le colocaba un mechón de pelo entre los dedos. Después le cerraba el puño con el mechón dentro deseando que él tuviese un mínimo de fuerzas para apretar, y para palpar su pelo. Y las veces que él reaccionaba, ella sentía una felicidad inmensa.

Así se le iban las horas, sentada a su lado, siguiendo el latir de las venas de su mano, observando sus dedos, atusándole el pelo mientras él permanecía en ese estado de letargo casi continuo. Ella deseaba con todas sus fuerzas volver a disfrutar de uno de sus breves periodos de conciencia; pero se resignaba pensando que después de este nuevo sueño él volvería a recuperar la salud y la calma. Shadiyya jamás se alejaba de su lado.

Sólo se apartaba de él cuando entraba una de las enfermeras. Entonces se ponía hablar con ella, intentando romper el cerco de silencio. Todas las enfermeras del hospital estaban impresionadas por la valentía de Shadiyya y su espíritu de sacrificio en aras del amor.

Pero ahora todo aquello pasó. Ni siquiera el tener a su hija en su regazo podía consolarla. Ni siquiera podía escaparse de los murmullos y las palabras que revoloteaban cerca de ella.

—Vamos, vamos, mañana vuelves a casa de tu primer marido para educar a esta niña como es debido. Dios, ensalzado sea, ha hecho sentir por fin la ley de su justicia.

Cuando escuchó estas palabras, Shadiyya se cubrió el rostro con las manos. Deseaba quedarse completamente sola, encerrarse en sí misma para que no pudiesen amargarla más con sus palabras. Quería evadirse y recrearse en el amor, en su amor, en el perfume de su cuerpo de hombre, en el aroma de su cuello, de sus axilas. La fragancia de su cuerpo antes y después de dormir, antes y después del afeitado. La fragancia del primer beso del día para después dejar pasar el tiempo detenido, degustando el placer y la dicha de estar con él.

Pero ahora ya no podía recrear las horas vividas con él con tanta parsimonia, se sentía arrastrada a revivir aquellos dulces momentos a borbotones. Todos los momentos vividos a su lado la llenaban de vida; pero sin duda fue el inicio de su aventura el que marcó el punto de partida y acabó con todos los temores que la atenazaban... La tristeza de dejar a su hija, el miedo a no poder huir completamente de su marido antes de casarse con su amante, el temor a enfrentarse con la familia y los vecinos. Le bastaba sentir el recuerdo de ese ser tan querido para convencerse de que su existencia residía en aquel momento decisivo y en aquel hombre. Y cerrando los ojos, se reconfortaba con los recuerdos de aquellos instantes que creía que le habían sido usurpados.

Ni siquiera ahora le permiten solazarse en su recuerdo. Antes, cuando escaparon juntos, la persiguieron con mensajes y amenazas; ahora siente el murmullo de sus voces, siente cómo la convierten en un pedazo de masa amorfo que estrujan entre sus manos, sobre todo entre las manos de las mujeres de su familia, ya que las allegadas del difunto estaban sumi-

das en el dolor, un dolor que les hacía considerar a Shadiyya la causa de esta venganza divina.

Hasta el nombre que él eligiera para ella se lo quieren cambiar. Su tía le insiste para que vuelva a utilizar el nombre de Rashida y abandone para siempre el de Shadiyya.[1] Además le da consejos, le dice que vuelva con su primer marido, que haga lo que debe hacer, que sea sensata, que siga su ejemplo para evitar las malas tentaciones, que "no hagas las abluciones con la vasija de cobre porque sus formas recuerdan la anatomía del hombre, no te quedes embelesada viendo la luna porque es un símbolo de masculinidad".[2]

Pero a pesar de todo, Shadiyya seguía con los ojos entornados, sumida en el recuerdo de su fragancia, de su incesante buscarse explorando todas las regiones del cuerpo. De vez en cuando escuchaba algún rumor, alguna palabra que la arrancaba de su mundo de recuerdos, "esta vez sí que la van a llevar a casa de su marido, en cuanto acabe el periodo de luto". Mas ella sabe perfectamente que si en efecto la obligasen a regresar con el otro, no le quedaría más remedio que dar por terminada su vida. Como si ya mismo estuviera resignada a morir, cierra los ojos y aguanta la respiración como si quisiera estrangularse a sí misma. Intenta apretarse las entrañas, estrujarse por dentro; no obstante, sus esfuerzos no dan resultado. Ni siquiera puede perder el sentido de la realidad.

Al contrario, una mirada a sus manos le basta para darse cuenta de su fortaleza, de que el deseo de él le confiere vigor y vitalidad. De nuevo intenta eliminarse a sí misma, al comprender una vez más que él ya no es más que un cadáver frío y sin alma, pero tampoco lo consigue. En vez de alejarse de la realidad se ve arrastrada hacia ella con más fuerza, cuando su tía le alza la barbilla y le dice quitándole a la niña de su regazo:

—Ten paciencia, es la voluntad de Dios, vienes del polvo y en polvo te convertirás, tienes que arrepentirte y volver al camino recto si quieres librarte de las llamas del infierno, ¿qué

[1] *Rashida* significa "la bien encaminada, la que sigue al camino recto", mientras que *Shadiyya* quiere decir "la que canta".

[2] La luna en árabe (*qamar*) es un sustantivo masculino de gran simbología erótica.

más puede desear un creyente que la salvación eterna? Ten la seguridad de que si vuelves con tu primer marido los ángeles empuñarán sus lápices y tacharán tus pecados anteriores. Y lo que tienes que hacer para ganarte la confianza —acabado el periodo de luto, por supuesto— para que cuando veas pasar una estrella rauda y veloz en el firmamento declares en voz alta tu condición de creyente y tu ferviente deseo de no pecar más. Esa estrella no tardará en abalanzarse sobre el demonio para lapidarlo en venganza por haberte inducido a cometer adulterio. Arrepiéntete si quieres entrar en el paraíso, cuyo suelo es blanco y radiante como la plata y las perlas, esplendoroso él con sus flores de azafrán y sus árboles de hojas de oro y plata.[3]

Shadiyya ni se inmutó, pues seguía enfrascada en su propósito de morir. Sin embargo, no pudo menos que sobresaltarse al escuchar a su tía decir algo que le devolvió la esperanza de vivir. Su tía le acababa de asegurar que "el paraíso es el lugar de reencuentro de los esposos". Entonces Shadiyya preguntó, tras unos momentos de excitación que se tornaron en desconfianza:

—¿Pero con qué esposo me voy a reencontrar, con el primero o con el segundo?

La pregunta de Shadiyya, cuyos móviles eran el amor, la desesperación y el miedo, desfiló arrastrándose ante unos oídos que nunca antes habían escuchado una palabra dulce o una melodía armoniosa, y se fue a morir sobre unos labios secos que jamás conocieron otro sabor que el amargo de la hiel, para quedar sepultada por fin en unas almas reprimidas y oscuras. Su tía empezó a chillar furiosa, sin reparar en la presencia de las otras mujeres. Sus palabras sonaban a venganza:

—Has vivido como te ha dado la gana, nos has deshonrado con tus escándalos y pecados, que se han convertido en una carga muy pesada para nosotras. Si te arrepintieses limpiarías la mancilla que nos oprime. Pero por lo visto tu único objetivo es asegurarte la condenación eterna. ¡Dios nos libre

[3] Descripción del paraíso tomada de un *hadith* del profeta Muhammad recopilado por el imán 'Abdallah Ibn Abbâs (fallecido en el 68 de la Hégira-687 d.C.) en el libro titulado *Al-Isrâ' wa Al-Mi'ray* (*La ascención del profeta a los cielos*).

de las que siguen el pecaminoso camino de Eva! —Y tras una pausa siguió descargando toda la rabia que llevaba dentro—. Evidentemente será tu primer marido y sólo él quien te acompañará en la otra vida.

Cuando Shadiyya empezaba a sentir que las palabras de su tía le partían el alma, y su último soplo de esperanza, una mujer afirmó que Dios perdona todos los pecados menos uno: el adulterio. Shadiyya recordó entonces las descripciones del infierno, que había leído cuando era más joven:

"Las mujeres embarazadas que habían tomado sustancias para provocar la muerte de sus hijos colgaban suspendidas del pelo de las ramas del árbol de Zaqûm...[4] Sus carnes se desgarraban bajo una lluvia de agua hirviendo. En cuanto a las mujeres que habían abandonado a sus maridos sin justificación alguna, tenían el rostro completamente devastado por el fuego y sus lenguas, azotadas por la sed, les llegaban a la altura del pecho."[5]

No me importa arrastrar este castigo, no me importa, se decía Shadiyya moviendo la cabeza con tranquilidad y convicción mientras alejaba de sí el recuerdo de su primer marido con ella en la cama y se conjuraba para no encontrarse con él de nuevo ni tan siquiera en el paraíso.

[4] *Zaqûm*: árbol de olor pestilente de cuyo fruto amargo se alimentan los moradores del infierno.

[5] Misma fuente que la nota 2.

El himno

Salma Matar Sayf*

Mi abuelo me dijo:
—La próxima vez que te vea con esa malnacida te rebano el pescuezo como si fueras un cordero.

Con el pie, grueso y pesado, me apretó el cuello; y cuanto más me amenazaba, más sentía yo el peso de su cuerpo sobre mi carne. Cuando por fin se fue, todo mi ser palpitaba como un corazón gigante, sentía que me estiraba y encogía de dolor como hacen las plantas del desierto bajo el sol ardiente.

¿No me deja ir a verla porque es negra?

Mi madre respondió:

—A tu abuelo no le gusta que le lleven la contraria. Su corazón es tan insensible como el del capitán de un barco perlero que envía a sus buceadores al fondo del mar sin inmutarse siquiera. ¡Ay, dudo que pueda compadecerse de tus gritos de dolor! Lo mejor es que no lo irrites con el asunto de esa mujer.

Yo me preguntaba por qué el abuelo me prohibía visitar a Dahma. De todas formas, ya había reparado en su cambio de humor cuando supo que la mujer vivía cerca de nosotros. Desde aquel entonces siempre está mortecino, meditabundo, y apenas si prueba la comida o sale de casa. Se pasa el día recostado con esa expresión de contrariedad dibujada en el rostro de facciones ariscas. Al amanecer, me llega el sonido de su tos embadurnada con el aroma de la pipa. No había duda, algo preocupaba sobremanera a mi abuelo. Y se me hacía evidente que su nerviosismo y desasosiego comenzaron inmediatamente después de la llegada de la mujer, hasta convertirse en una explosión de ira que acabó en gritos contra mi madre, y conmigo en el suelo recibiendo golpes con una saña tal, que llegué a pensar que mi abuelo había dejado de considerarme uno de los suyos.

Volví de nuevo a casa de Dahma, incitada por el odio que le profesaba mi abuelo. Me sorprendía el no encontrar en aque-

* Nacida en los Emiratos Árabes Unidos en 1967. Obras publicadas: *Al-'Ushba* (*Hierba*), colección de cuentos, 1988; *Hayar* (*Agar*), colección de cuentos, 1991.

lla mujer motivo alguno para tenerle miedo. Más bien al contrario: era hermosa, muy hermosa, tanto que mirarle el rostro era pura fascinación; su cuerpo prodigioso, parecía la representación de una diosa mitológica; tenía el don de cautivar, unas manos amplias y robustas y un cráneo redondo de paloma que contrastaba con las facciones roqueñas de su rostro.

Al acercarme a ella, distinguí la secuela de un latigazo cruel e inhumano en su cuello moreno. Apenas rompía su mutismo con alguna sonrisa esporádica; sin embargo yo deseaba, sin apartar la mirada de esos ojos salvajes, que dijese algo. Ese día, cuando salí de su casa, sentí que algo me atraía irresistiblemente hacia la mujer que estaba devorando a mi propio abuelo.

—¿Madre, qué pasa con esa mujer?

Pero mi madre también tenía miedo de mis preguntas y se escabulló aterrorizada.

Madre, me voy a ver a Dahma, y que el abuelo haga conmigo lo que quiera.

Entonces, mi madre me hizo sentar a su lado, y tiritando como si tuviera fiebre, me dijo:

—Esa mujer tiene muy mala reputación y...

Al llegar a casa de Dahma, mis ojos estaban cubiertos de sombras, parecían surcados por decenas de nubes que no se decidían a descargar su lluvia. Escruté el rostro de Dahma con detenimiento, después las manos, el pecho, todo su cuerpo; pero no pude encontrar nada que me hiciese suponer que era una vulgar prostituta como decía mi madre. Todo lo contrario, la veía como algo mitológico, un árbol enhiesto y robusto que se crea a sí mismo. En ese momento comprendí que los ojos de mi madre no habían dicho la verdad antes, cuando le pedí:

—Madre, háblame de esa mujer.

Su rostro se cubre de una oscura palidez, traga saliva y me pide de nuevo que no insista.

—Tu abuelo no tendrá piedad de ti, olvida a esa mujer.

—Entonces le pediré al abuelo que me hable de ella.

Pero mi madre se limitó a responder bajando los ojos:

—Esa mujer que tanto te interesa no es más que una borracha pendenciera. Fíjate en sus ojos y verás.

Antes del amanecer, el deseo pudo más que el temor a la autoridad del abuelo y me dirigí jadeante a su casa. Sentí mie-

do al notar mis ojos arrastrados hacia los suyos mientras intentaba hallar las señales de las que hablara mi madre... Quizás fueran esas venas rojas que bullían en el interior de sus cuencas.

¿Abuelo, por qué me prohíbes ir a verla? ¿Porque es negra? ¡pero si es muy guapa! Además, he empezado a tomarle cariño.

Me agarró del pelo con ambas manos y apretó con fuerza hasta que el dolor habitó todos los poros de la piel de mi cabeza. Era la única manera que conocía para tratar conmigo.

—Eres una condenada rebelde, te voy a romper la cabeza, ¿cómo me preguntas por esa zorra? Venga, pregúntame también acerca de sus diez hijos bastardos.

Ese día me quedé a la espera de que saliese mi abuelo para reunirse con los miembros del consejo del ayuntamiento.

Cuando lo vi partir, salí disparada hacia la casa de Dahma. No sé que fuerza me atrae hacia ella. El abuelo dice que tiene diez hijos bastardos; pero no es más que una mujer repleta de silencio a cuyo alrededor revolotea un misterio que empuja al abuelo a golpearme con crueldad. También es cierto —y no menos sorprendente— que la sola mención de esa mujer hace que mi abuelo parezca mucho más débil.

Esta vez no estaba sola: la acompañaba un poeta anciano que yo ya conocía de haberlo visto por los caminos alguna que otra vez entonando sus versos lánguidos al alba. Me dije que tal vez sería ese hombre la llave del misterio que envuelve a esta mujer, le voy a preguntar. No obstante, ella me atrajo hacia sí para que pudiese oler su aroma de palmera, y no pude despegar los labios o mirar siquiera al poeta. Éste guardaba silencio mientras Dahma me acariciaba el pecho sin decir nada.

Daba vueltas en torno a mi madre, le pedía entre lágrimas que me hablase de Dahma. Antes de atender mi petición, se dirigió al cuarto del abuelo para asegurarse de que éste no estaba.

—No es más que una estúpida que no sabe lo que hace. Su madre no andaba bien de la cabeza. Se iba desnuda por los caminos, de casa en casa y sin dejar que nadie le pusiese un trapo encima. Al final la gente del pueblo empezó a pegarle y a arrojarle piedras.

Después, tras clavar en mí su mirada continuó diciendo:

—Un día la encontraron muerta en un descampado.

Mi madre guardó silencio. Yo podía ver en su rostro el surco de unas arrugas que infundían pavor. Luego se volvió hacia mí con la mirada de un animal herido. Pero yo insistía:

—¿Por qué enloqueció su madre?

—La gente se moría de hambre y el mar ya sólo deparaba desgracias. No hubo más remedio que recurrir a la venta de los esclavos negros, aun a precios irrisorios. Todos, ricos y pobres, se vieron obligados a hacerlo. Al enterarse la madre de Dahma de que su amo pensaba venderla, se encerró en su tienda y se pasó un día entero carcomida por los nervios y el temor. Así pasaron varios días hasta que por fin enloqueció.

—¿Y por qué la odia tanto el abuelo?

Pero mi madre no responde. Quizás Dahma tampoco quiera hablar sobre su madre, puede que se sienta acorralada, mas ¿acorralada por qué o por quién? Empecé a odiar al abuelo, a dormir poco y pasar las noches en vela esperando que el rostro de sonrisa lánguida de Dahma se dibujase sobre las paredes de la habitación.

Un amanecer cuando Dahma me acercó la cabeza hacia su rostro y pude aspirar el olor de su cuerpo de tierra mojada de rocío, me dijo:

—No incomodes a tu pobre madre, tu abuelo no sabe lo que es la clemencia.

Esa mañana me quedé de pie junto al abuelo observándole mientras dormía. Sus facciones se asemejaban al rictus de crueldad del capitán de barco perlero que se solaza con la desgracia de sus buceadores... ¿Pero cómo es posible que la mujer permanezca callada mientras mi abuelo pregona a los cuatro vientos cuánto la odia? Si supiese que no puedo vivir sin Dahma me despojaría de todo el calor que bulle en mi interior. Esa mujer me llena de vida, me deja rebosante de sentidos y significados que los iniciados en la mística sólo podrían conseguir ascendiendo a los cielos. Por el contrario, el abuelo se marchita más y más cada día que pasa sin que la mujer abandone el pueblo.

Una noche de luna llena llamó el poeta a mi ventana incitándome a acompañarle a casa de Dahma. ¡Qué espectáculo

tan maravilloso me aguardaba allí! La mujer estaba más hermosa y poderosa que nunca: en su rostro se dibujaban surcos de paz y dolor punzante; sus ojos brillaban con mayor pureza que las estrellas en las noches del desierto. Había encendido un fuego en medio de la estancia que alimentaba constantemente con troncos de leña. Tan majestuosos eran sus movimientos a la luz del fuego, que parecía una bailarina contorneándose entre la alegría y la tristeza, las palabras y sus significados, el callar y el hablar.

El poeta me llevó a un rincón de la casa. Bajo la luna llena, me embargaba un sentimiento de plenitud, me sentía agotada por la hermosura de Dahma y la belleza de este espectáculo grandioso.

¿Quién es esta mujer? ¿Por qué la odia mi abuelo? ¿Por qué es una prostituta?

El poeta me contestó:

—Cuando la madre de Dahma se volvió loca y empezó a pasearse por la calle desnuda, la gente del pueblo la mató. En cuanto a Dahma, que ya en su pubertad era tan hermosa como ahora, pasó a depender del dueño de su madre. Él comenzó a acudir a la habitación de la muchacha amparándose en las sombras de la noche y en la legalidad del amo que hace lo que quiere con sus pertenencias. La primera noche ató a Dahma a la cabecera y los pies de la cama, y así siguió haciéndolo noche tras noche, entregado a un placer salvaje y brutal. Pero la mujer del dueño de Dahma acabó por enterarse de todo, cuando vio el abultado vientre de la chica. De tanto odio que sentía hacia ella le ordenó arrojarse desde un lugar elevado para provocar el aborto de la criatura. Pero a pesar de ello y de los golpes que le propinó su ama, el feto sobrevivió y Dahma fue expulsada de la casa. La chica se fue a vivir a una *jaima* hecha de hojas de palma. Yo le llevaba la comida, hasta que un buen día nació su hijo. Al ver al recién nacido, la madre empezó a bailar feliz y pletórica. Y siempre que le daba de mamar entonaba un canto emocionado.

Al cabo de un tiempo Dahma decidió buscar trabajo para mantener a su hijo. Pero en cierta ocasión que volvía a su casa después de un día de trabajo, se encontró al niño degollado. Allí mismo, junto al cadáver de su hijo, empezó a tocar el

tambor, suavemente primero, con más fuerza después, mientras el fuego de la chimenea brincaba cual pájaro rojo que se desvanece en el horizonte.

Yo la abracé intentando consolarla, pero ella se negaba a hablar, su silencio era aterrador. Una buena mañana levantó la *jaima* y se marchó al pueblo. Yo no habría de comprender el porqué de esta decisión hasta que me llegó la noticia de que los hombres del pueblo habían abandonado sus casas y deambulaban alrededor de la tienda de Dahma como moscas en busca de miel.

Mientras el poeta me hablaba, el rostro de Dahma brillaba iluminado por los rayos de la luna llena. Se había puesto el tambor en su regazo, lo golpeaba pausadamente con la cabeza erguida, como si fuera una res a punto de ser degollada. El poeta seguía hablando.

Los ricos del pueblo perdieron la razón y dieron rienda suelta a sus instintos.

¿Es verdad que tiene diez hijos bastar...?

Escogía a los hombres; y cuando se dignaba a aceptar a uno de ellos, permanecía con él días y días, hasta que sentía la hinchazón del vientre. Entonces cerraba la tienda a cal y canto e impedía el paso a los demás hombres, que se quedaban deambulando como perros cerca de ella.

Cuando nació el niño, empezó a entonar un himno profundo que no tardó en llegar al pueblo y meterse en los hogares, poblar los caminos y anegar los corazones de los habitantes. No dejó de declamar su canto hasta que el niño llegó a la edad del destete. Entonces, lo llevó a casa del padre, quien nada más ver las facciones del pequeño y la negrura de su piel, sintió que el mundo se le venía encima.

El poeta calló y Dahma volvió a entonar su himno con el dolor de la mujer que está pariendo.

Lo mismo hizo con nueve hombres más de los que nacieron nueve hijos más. Y en cada nuevo nacimiento alzaba la voz para hacer oír su himno, un himno que estremecía los cimientos del pueblo.

Así, hasta que uno de esos hombres reveló en público, llorando como un niño, lo que le había ocurrido con Dahma, cómo le había atraído con su aspecto de árbol enhiesto en

medio de la noche.

—¿Y por qué la odia tanto mi abuelo?

—Tu abuelo es uno de de los diez hombres.

En ese preciso instante, la mujer se irguió para entonar su himno de nuevo. El poeta no tardó en hacer lo mismo. Yo me arrimaba a Dahma, empezaba a sentirme mareada, notaba que algo esférico se estaba formando en mi interior. Y así uní mi voz a la de la mujer y el poeta.

Después, al volver a casa, mi abuelo me golpeó con la furia de un capitán de barco perlero, sin dejar de gritar:

—¡Está poseída! ¡Hay qué azotarla hasta que este espíritu maligno la abandone! ¡Está poseída! ¡Está poseída!

LA INSCRIPCIÓN DE FUNDACIÓN DE YAHDUN-LIM DE MARI. LA REPRESIÓN DE LAS ETNIAS POR EL ESTADO EN EL SIGLO XVII A.C. RETRATO EN VIVO DE UN VIEJO CONFLICTO

JORGE SILVA CASTILLO
El Colegio de México

Introducción

Los textos cuneiformes que se encontraron, a partir de 1933, en Tell-Hariri —un sitio sobre las márgenes derechas del Medio Éufrates (al este de la Siria actual)— son importantes por su número (más de veinte mil), por constituir un archivo bastante homogéneo que cubre principalmente poco más de medio siglo (desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XVIII a.C.), y por ofrecer, además de información de gran valor para la historia del periodo paleobabilónico, el más rico corpus de documentos que ilustran las actividades económicas y políticas de grupos de tribus seminómadas, pertenecientes a las etnias semítico occidentales, sobre todo en sus relaciones con uno de los estados urbanos de ese periodo, que tenía por capital la ciudad de Mari.

El texto aquí traducido posee un considerable interés por su contenido, pues es el documento que abre ese capítulo que constituye un retrato del proceso convulsivo que llevó a las poblaciones "amoritas" (*semítico occidentales*) a la toma del poder en todos los antiguos estados de la Mesopotamia. En el sur de la región, lo que fue el área nuclear del *País de Sumer y Acad*, el proceso se percibe ya siglos atrás, desde la *III Dinastía de Ur* y el periodo de transición que siguió a su desaparición. Sus efectos se constatan cuando en el siglo XVIII a.C. todos los

gobernantes mesopotámicos —entre ellos los famosos Shamshi-Adad de Asiria y Hammurabi de Babilonia—, son ciertamente amoritas, como lo hacen ver sus nombres propios, pero, sobre todo, sus perfiles culturales.

En esa "marca fronteriza" de la cultura urbana sumero-acadia que fue la ciudad de Mari, los textos de los archivos del palacio dan cuenta de los acontecimientos, valga la insistencia, no sólo de los efectos finales de éstos sino del momento mismo en que se producen, en torno al proceso por el que algunos caudillos amoritas se apoderaron del centro de la cultura urbana y tomaron las riendas del aparato administrativo del Estado ... ¡No sin enfrentarse a la resistencia tenaz de sus congéneres étnicos amoritas! Y es que en la región de la Yezirah, entre el Tigris y el Éufrates medios y sus afluentes, los ríos Habur y Balij, las etnias amoritas estaban "en casa", en sus propios territorios, donde, dadas las condiciones ecológicas específicas de la región, el pastoreo del ganado menor como actividad especializada derivada de la agricultura de temporal, y la sólida organización tribal de las etnias, les permitía a éstas resistir e incluso hacer frente a los intentos de control por parte del Estado urbano.

El texto que nos ocupa no es, en realidad, sino *un texto de fundación*, es decir, el documento que se depositaba en un templo nuevo o recontruido y que daba cuenta de su dedicatoria. Para los reyes mesopotámicos, la construcción y el mantenimiento de los templos era una tarea propia de sus obligaciones monárquicas, en su calidad de regentes de los dioses, dueños y patronos verdaderos de las ciudades. Pero sucede que, en ciertos casos, la ocasión de la dedicatoria era para cumplir con un voto motivado por alguna circunstancia de carácter político. En ese caso, el documento se transforma para nosotros en una fuente histórica que rebasa su finalidad primera, ser una mera dedicatoria piadosa, y se transforma en un documento que nos instruye sobre acontecimientos de importancia a veces trascendental.

En el caso que nos concierne, Yahdun-Lim, rey de Mari, le dedica un templo al dios solar Sahmash, como cumplimiento del voto que le había hecho a ese dios por la ayuda que éste le prestó en ocasión de una rebelión de varias tribus de la región del Éufrates medio. Los ubrabeos, rabeos y amnaneos,

aliados con el rey de Ymahad, por una parte, y los haneos, por la otra, parecen haber aprovechado la ausencia del rey, empeñado en una expedición al Líbano, para sublevarse.

Yahdun-Lim los derrotó a unos y otros, y cumplió su voto construyendo el templo en cuestión. Pero, gracias a esta circunstancia, quedó consignada —por vez primera en los textos cuneiformes excavados en el palacio de Mari— la manera como un caudillo tribal que se había apoderado del poder en una antigua ciudad sumero-acadia, se enfrenta a sus congéneres, las etnias tribales de origen amorita.

Si dentro de la perspectiva de la historia milenaria de la Mesopotamia, el hecho en sí no es sino uno de tantos episodios comunes y corrientes de las luchas por el poder, tan frecuentes a finales del siglo XIX a.C., la ira de Yahdun-Lim ante la "traición" de las tribus constituye un vivo reflejo del ambiente conflictivo de toda una época, durante la cual, como le escribió a Hammurabi un funcionario de Mari, pocas décadas más tarde, no había "*rey alguno poderoso por sí mismo. Diez o quince reyes siguen a Hammurabi de Babilonia; otros tantos siguen a Rim-Sin de Larsa; otros más a Ibâl-pî-El de Qatna, mientras que una veintena sigue a Yarim-Lim de Yamhad*".[1] Por último, hay que, reconocer que, aunque el texto se ciña a los estereotipos propios de su género, no carece de ciertos vuelos literarios y nos ofrece un bello ejemplo de la lengua de Mari en su forma más refinada, muy próxima ya del babilonio clásico.

Antes de comenzar la lectura del texto, conviene tener en cuenta que las particularidades de la sintaxis de la lengua acadia exigen que los complementos del verbo sigan al sujeto y que éste aparezca al final de la proposición. Además, el género propio de los textos hímnicos y dedicatorios, como el que aquí nos ocupa, hace que entre el sujeto que inicia dicha proposición y el verbo que la termina se introduzcan numerosas proposiciones circunstanciales, por lo que la traducción española no sigue línea por línea la disposición del texto acadio. Una

[1] Texto famoso desde que fue citado por Georges Dossin en un artículo, "Les Archives Épistolaires de Mari", *Syria* (1939), XIX, pp. 117-118.

traducción estricta línea por línea del documento acadio daría por resultado un texto, si no ininteligible, por lo menos difícilmente legible. Por esta razón, aquí las líneas de la traducción corresponden al texto original solamente por bloques. A cada conjunto de líneas que se refieren al desarrollo lógico del documento le he atribuido un título que servirá de guía al lector para una comprensión más fluida de la idea del autor de la inscripción. Sobra decir que tales títulos, puestos del lado izquierdo en letras más pequeñas, no pertenecen al texto acadio.

LA INSCRIPCIÓN DEDICATORIA DEL TEMPLO DE SAHAMSH DE YAHDUN-LIM[2]

Dedicatoria

Col.I ¡A Shamash,[3] rey de los cielos
y de la tierra,
juez de los dioses y de los hombres,
cuyo atributo es la justicia,
a quien le han sido dadas
las leyes como don;
pastor de los "Cabezas Negras",[4]
deidad resplandeciente;
el juez para los vivientes,
cuyas preces acoge,
cuyas plegarias escucha,
cuyas quejas recoge;
quien da vida y gozo de corazón
a quienes le temen;
patrón de Mari!

[2] Este texto, traducido aquí por primera vez al español directamente de su original acadio, fue publicado en su transcripción cuneiforme, transliteración acadia y traducción francesa, seguido de comentarios filológicos e históricos, por el mismo Georges Dossin en la revista *Syria*, vol. XXXII (1955), pp. 1-28, con el título "L'Inscription de Fondation de Iahdun-Lim, Roi de Mari". La presente traducción se aparta en muchos aspectos de dicha traducción francesa, pues tiene en cuenta los matices aportados por el acercamiento antropológico de estudios posteriores a aquella primera traduccción y, en algún caso también, los progresos de los estudios filológicos (Cf. notas 11, 14 y 16).

[3] Shamash es la deidad solar, el dios de la justicia por excelencia.

[4] "Los Cabezas Negras" (*'salmāt qaqqadi*, SAG.GI$_6$.GA' en sumerio) fue la denominación tradicional del pueblo sumerio. Yahdun-Lim, con esta fórmula anacrónica, pretende sin duda dar prestigio a su dinastía al hacerla heredera de la cultura sumeria. Mari fue, en efecto, una avanzada mercantil de la civilización sumeria de la baja Mesopotamia.

El autor de la dedicatoria

Yahdun-Lim,
hijo de Yaggid-Lim,
Rey de Mari y del País de Hana,[5]
quien abrió canales,
construyó fortalezas,
levantó estelas que proclaman su nombre;
cimentó la riqueza
y la prosperidad para su pueblo,
proveyó a su país
de todo lo necesario.
Rey fuerte, varón preclaro.

Motivación de la edificación del templo por un voto a Shamash

Cuando Shamash le acordó
sus peticiones
y escuchó su voz;
(y cuando) Shamash
se apresuró
a hacer una alianza[6] con Yahdun-Lim.

[5] La denominación del territorio que caía dentro de los dominios del rey de Mari como "País de Hana", o de los haneos, es muy reveladora. Tal denominación supone que antes de que la "dinastía de los Lim" (Yaggid-Lim, Yahdun-Lim y Zimri-Lim) se apoderara de su trono, la población mayoritaria era esa etnia amorita (semítico-occidental). Los Lim, aunque eran parte de esa misma rama de los pueblos de lengua semítica, pertenecían originariamente a otra confederación tribal, la de los sim'alitas (Cf. nota 1).

[6] Lit.: 'a marchar al lado de Yahdun-Lim', lo que supone, además del sometimiento a su autoridad, la obligación de apoyarlo militarmente y no aliarse con sus enemigos.

Circunstancias que dieron ocasión a la rebelión

Desde los días lejanos
en que dios creó la ciudad de Mari,
ningún rey, establecido en Mari,
había logrado llegar hasta el mar,
ni había, tampoco, llegado
a las montañas de los cedros y los boj
Col.II —¡grandes montañas!—,
ni cortado sus maderas.
¡Yahdun-Lim!,
hijo de Yagid-Lim,
Rey valiente, entre los reyes, toro salvaje.
Con la plenitud
de su poder
fue
hasta las riberas del mar,[7]
ofreció al océano, por su reinado, un sacrificio
—¡sacrificio, digno de un príncipe!—,
y sus tropas, en las aguas
del océano, se bañaron.
¡A las montañas de los cedros y los boj,
—¡enormes montañas!—, penetró
y cortó sus maderas:
boj, cedro, ciprés
santal.
Arrasó y despojó (aquel país),[8]
impuso su autoridad,
hizo respetar su poder:[9]

[7] Se refiere con toda seguridad a la costa de Siria, "el Levante" mediterráneo, como se verá más adelante por la mención de las montañas de los cedros. Yadhdun-Lim se atribuye, por lo tanto, una hazaña cuyos precedentes no podían ser más ilustres: el héroe semilegendario, Gilgamesh, y el legendario e histórico fundador del imperio de Acad, Sargón el Grande.

[8] Lit.: 'despojó un despojo'... que en el contexto presente se puede entender como conclusión del "saqueo" de maderas o como una introducción del pasaje que sigue y que habla del sometimiento de la población del "País de las Montañas de los Cedros" por excelencia, es decir, el Líbano.

[9] Lit.: 'estableció su nombre, hizo conocer su poder'.

sometió
al País del Océano,
lo hizo plegarse a sus órdenes
25. lo redujo al vasallaje,[10]
Col. III le impuso un tributo perpetuo,
[que] regularmente le fue aportado.

La rebelión

Ese año
Lâ'um, jeque de Samanum
5. del territorio de los ubrabeos,[11]
Bahlu-kulim, jeque de Tuttul
del territorio de los amnaneos,[12]

[10] Lit.: 'lo hizo caminar tras de sí'.

[11] En el texto cuneiforme se lee en la línea anterior el logograma '*LUGAL*' que significa etimológicamente 'hombre-grande', es decir, el 'hombre fuerte, el caudillo', y que, consecuentemente se ha tomado como equivalente de 'el rey' cuando se trata de estados urbanos bien constituidos. En las lenguas semíticas en que se adoptó y adaptó la escritura cuneiforme, dicho logograma oculta diversos conceptos de poder político y sus términos correspondientes: en Ebla, ciudad de Siria al sur de la actual Alepo, en la que se adaptó por vez primera la escritura cuneiforme a una lengua semítica, *LÚ-GAL*, se aplica a los gobernadores de los distritos de ese reino, mientras que los *reyes* se atribuían el título de 'ensi', que significa 'señor' y se aplicaba entre los sumerios al *sumo sacerdote*. A partir de Sargón de Acad, *LUGAL* fue equivalente del acadio '*šarrum*', 'rey'. Sin embargo esta denominación no conviene a caudillos tribales cuyos territorios (y no países), '*mātū*', se denominaban *namlakatum* (Cf. en *MARI*, 3 (1984), p. 42 texto núm. 1, línea 7' y los comentarios de D. Charpin y J. M. Durand en su artículo "Prise du pouvoir par Zimri-Lim" en *MARI*, 4 (1985), p. 300 n. 36 y p. 301 n. 37), por lo que sus gobernantes debían denominarse *mālikū*; por otra parte, además de las poblaciones tribales sobre las que gobernaban, la mención del territorio que consideraban propio (ver la siguiente línea), hace ver que se trata de grupos tribales, cosa que se prueba abundantemente en el resto de numerosísimos textos de los archivos de Mari. Por lo tanto, *LUGAL* aquí no debe transcribirse por *šarrum*, como lo hace Dossin seguido por muchos otros traductores, sino por un caudillo de tribus seminómadas, para el que existe en español un buen término: *jeque*. Esta tribu de los *ubrabeos*, al igual que la de los *rabeos* mencionados cuatro líneas adelante, según otros documentos de los archivos de Mari, formó parte, si no ya desde entonces, por lo menos más tarde, de la confederación tribal de los *yaminitas*, que habrían de ser los más acérrimos enemigos de los Lim, *sim'alitas*. El paralelismo de estas líneas con las que se refieren a los haneos (línea 29 y nota 19), en que se expresa claramente su carácter tribal, sería un argumento más para probar el tribalismo de estos pueblos.

[12] Los amnaneos habrían de formar parte de la confederación de los haneos (Cf. Talon, Philippe, "Quelques réflexions sur les clans hanéens", en Kupper, J. R. y J. M.

Ayâlum, jeque de Abattim
y del territorio de los rabeos,
estos jeques, todos,
lo atacaron
y en su ayuda
vinieron
las tropas de Sumu-Ebuh,
(rey) del país de Yamhad.[13]
En la ciudad de Samanum,
las tribus traidoras,[14] unidas,
le hicieron frente.

La represión

Con armas poderosas
hizo prisioneros
a esos tres reyes traidores:[15]
les infligió una derrota[16]

Durand, *Miscellanea Babylonica*, Éditions Recherche sur les Civilisations, París, 1985, p. 278). Aquí más bien parecen aliados de los yaminitas, puesto que las otras tribus coaligadas se relacionan con estos últimos.

[13] En tiempos del reinado de Zimri-Lim, el reino de Yamhad, cuya capital fue la actual Alepo, aparecerá como la aliada más fuerte y más fiel de ese último monarca de Mari, lo que no debe sorprender en ese periodo convulsivo y de alianzas fluctuantes.

[14] *Ummat turmim* es un término semítico occidental. *Ummât*, derivado de *u m m u m*, 'madre', ha sido traducido, a mi juicio inexactamente por 'raza'. Más exactamente se debe traducir por 'tribu': una unidad sociopolítica constituida por gente que descendía, o pretendía descender, de una misma familia (Cf. Malamat, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience*, Oxford University Press, 1984, pp. 41-42). El término 'turmim', que Georges Dossin, el editor del texto, tradujo por 'perfidia', creo que corresponde más bien, en el contexto, a 'traición', puesto que se supone que son tribus de la misma etnia de Yahdun-Lim, por lo que él consideraba sin duda que le debían ser leales.

[15] La 'perfidia' (Cf. nota anterior) en este caso supone una traición.

[16] Dossin tradujo la expresión "dawidaŝunu imahaṣ" por "il abattit leur généralissime". El término 'dawidum' hizo pensar, incluso, que se podía relacionar con el nombre propio hebreo David, lo que parecía perfectamente defendible desde un punto de vista de la filología comparada. Posteriormente se ha visto que "dawidûm" no es sino la forma paleobabilónica de "dabdû" que significa 'derrota' y que aparece en proposiciones idiomáticas con los verbos *mahaṣu* 'golpear' y 'matar' y respectivamente, con el significado de 'infligir una derrota'.

a sus tropas y a las tropas [que vinieron] en su ayuda;
hizo una montaña[17] con sus cadáveres;
25. demolió sus fortalezas,
las redujo
a un *tell*[18] de ruinas;
destruyó
la ciudad de Hamán, de la tribu de Hana,[19]
30. que los patriarcas de Hana —¡todos ellos!— habían construido
Col. IV [y] las redujo [igualmente] a un *tell* de ruinas.
A su rey, Kasuri-hala, lo hizo prisionero...
Deportó de su país [a toda la población].

Obras de Yahdun-Lim, en especial, el Templo de Shamsh

Él reparó completamente
['El país de] las riberas del Eúfrates'.[20]

[17] El término *tílum* 'montículo' es equivalente al término árabe usado para designar en Iraq los montículos artificiales que cubren las ruinas de las ciudades desaparecidas: *tell*. Es el mismo usado en la línea 27 para referirse a las ruinas de las fortalezas de los vencidos. Aquí es más expresivo en español el término *montaña* que es la hipérbole que parece querer expresar el texto acadio: los cadáveres amontonados formaron una verdadera montaña.

[18] Lit.: 'redujo / a un montículo sus ruinas' (Cf. nota anterior). En esta línea, el término *montículo* quitaría fuerza a la hipérbole. La idea es que dejó sus fortalezas reducidas a las condiciones de los *tells*, que ya entonces indicaban la existencia de una ciudad desaparecida por siempre.

[19] El problema de la interpretación de los haneos como una confederación que agruparía tanto a los yaminitas, como a los sim'alitas (Cf. Charpin, D. y Durand, J. M., "Fils de Sim'al: les Origines Tribales des Rois de Mari", *RA*, vol. 80, núm. 2, 1986, pp. 141-183), o bien como un nombre genérico de las etnias tribales seminómadas (Cf. Gelb, Ignace, "The Early History of West Semitic Peoples", *JCS*, 15 (1951, pp. 27-47) es difícil de resolver. El debate sigue abierto. En opinión del autor del presente artículo, el término parece entenderse en algunos contextos como nombre común, como lo sugería Gelb y en otros casos, como denominación de una confederación tribal, interpretación, esta última que parece corresponder al contexto del texto aquí traducido en el cual claramente aparecen separados, por una parte, el grupo de los tres reyes coludidos y apoyados por Yamhad y los haneos de la ciudad de Hamán. Por otra parte, es pertinente hacer notar el paralelismo de esta línea en la que es claro el tribalismo de los haneos con las que mencionan de manera más convencional y menos clara los ubrabeos, de los rabeos y de los amnaneos (Cf. líneas III, 3-15 y nota 11).

[20] Así parece haber sido denominado generalmente el territorio que abarcaba el reino cuya capital fue Mari en la época paleobabilónica.

Construyó, por su vida, el templo a Shamash, su señor:
obra maestra,[21]
de perfecto acabado,[22]
ornato de su deidad;
lo hizo habitar
en [esa] morada [digna] de su grandeza, a la que puso por nombre:
E-GIR-ZA-LA-AN-KI,
[es decir:] Casa del Esplendor de los Cielos
y la Tierra.

Bendiciones

¡Shamash, que habita esta casa,
habrá de dar
a Yahdun-Lim, el constructor de su templo,
rey amado de su corazón,
un arma poderosa
que conquista a los enemigos,
un largo reinado
y años de dichosa prosperidad
para siempre!

Maldiciones

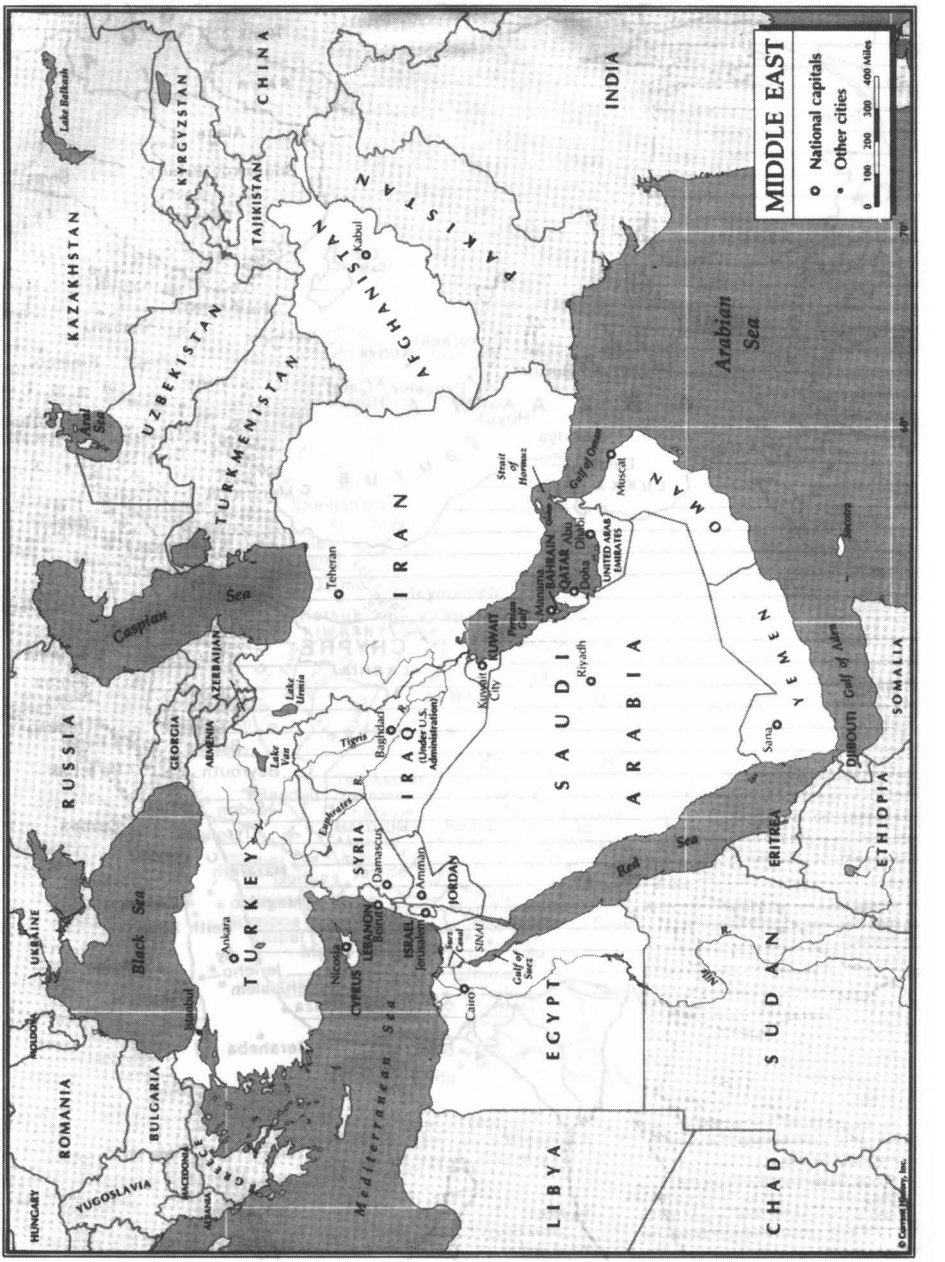
¡Que aquel que destruya
este templo;
que quien intente causarle
algún mal
o cualquier daño;[23]
que quien no consolide sus cimientos,
o no repare lo que se derrumbe;[24]

[21] Lit.: 'cuya obra hizo perfecta'.
[22] Lit.: 'cuyo acabado completó [perfectamente]'.
[23] Lit.: 'algo no bueno'.
[24] Lit.: 'no levante lo que se cayó'.

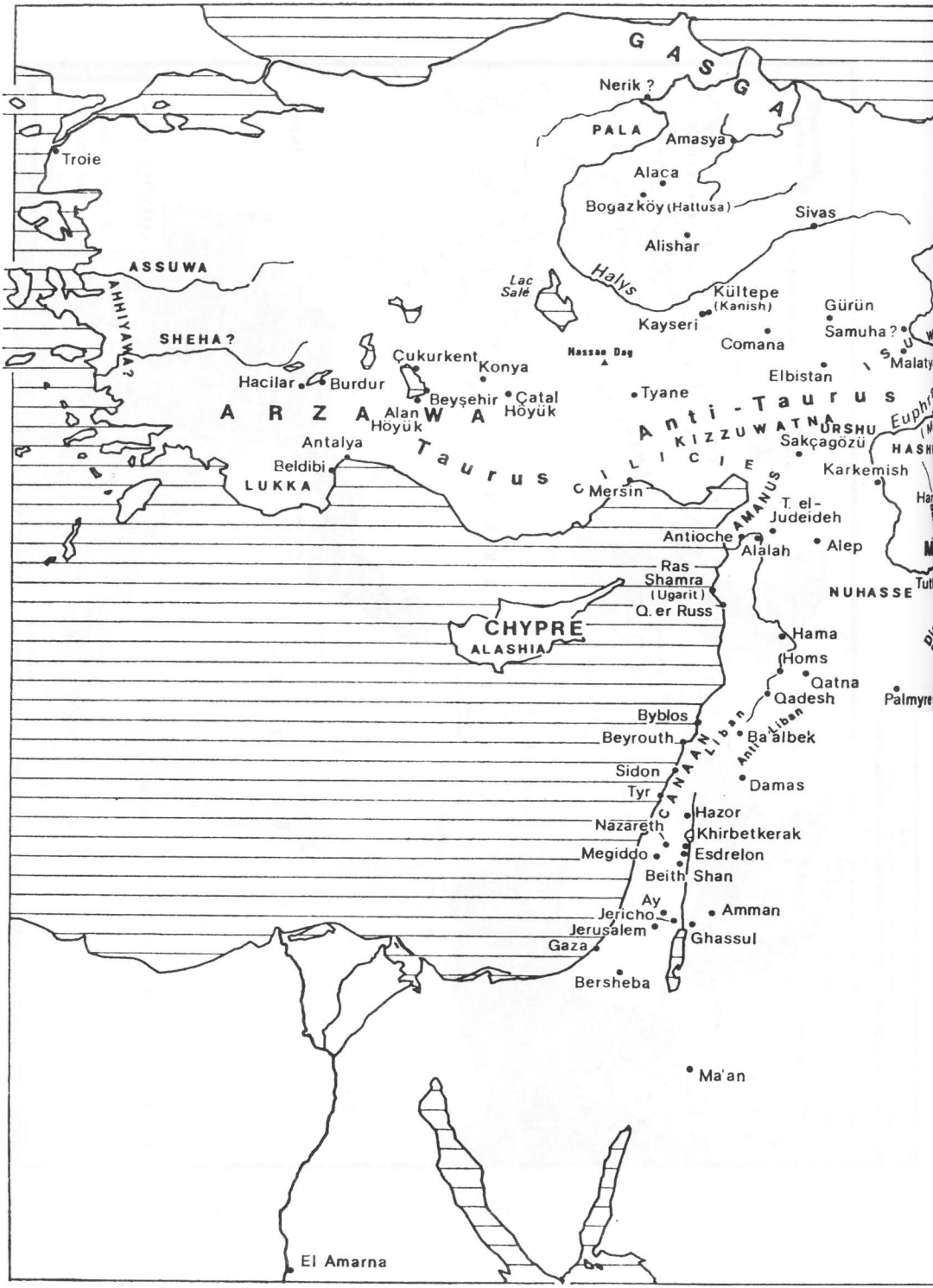
30. o bien, quien suprima
Col. V las ofrendas;
que [quien] borre la inscripción de mi nombre,
o lo haga borrar,
o quien escriba su nombre, que no se ha de inscribir,
5. o lo haga inscribir,
o, por [temor a la] maldición,
induzca a otro [a hacerlo];
tal hombre, sea rey,
gobernador,
10. príncipe,
o sea quien sea,
que Enlil, el caudillo de los dioses,
a tal hombre,
le disminuya su reinado;
15. que Sin,[25] el grande
de entre los dioses, sus hermanos,
lo maldiga
con una gran maldición;
20. que Nergal, el Señor de las Armas,
quiebre su arma
y no reciba a [sus] muertos,[26]
le asigne el mal por destino
en la morada de su muerte;
25. que la diosa Aya, la novia,
la gran señora,
haga sus palabras malvenidas
ante Shamash, por [toda] la eternidad;
que el dios Bunini, gran asistente de Shamash,
30. lo degüelle,
destruya su posteridad
y que sus descendientes
sean rechazados por Shamash!

[25] Sin es el dios lunar, tradicionalmente mayor que el mismo Shamash.

[26] Nergal es el dios-rey del inframundo, *Infierno*, donde iban a morar todos los muertos. A pesar de ser una mansión sombría y triste, el negarles la entrada a los descendientes de quien causara cualquier mal al templo construido, era como aniquilar completamente a un ser humano, al impedir que sobreviviera de algún modo en el más allá.



Medio Oriente: *Current History* (Middle East), enero 2005, vol. 104, núm. 678, p. 49.


GASGA
Nerik ?
PALA
Amasya
Troie
Alaça
Bogazköy (Hattusa)
Sivas
Alishar
ASSUWA
Halys
Lac Salé
Kültepe (Kanish)
Gürün
Kayseri
Samuha ?
AHHIYAWA ?
SHEHA ?
Cukurkent
Konya
Hassan Dag
Comana
Elbistan
Malaty
Hacilar
Burdur
Beyşehir
Çatal Höyük
Tyane
ARZAWA
Alan Höyük
Anti-Taurus
KIZZUWATNA
URSHU
Euphr
Sakçagözü
Antalya
Taurus
ILICIE
Karkemish
Beldibi
LUKKA
Mersin
AMANUS
T. el-Judeideh
Antioche
Alalah
Alep
Ras Shamra (Ugarit)
NUHASSE
Q. er Russ
CHYPRE
ALASHIA
Hama
(Homs
Qatna
Qadesh
Palmyre
Byblos
Beyrouth
Ba'albek
Anti-Liban
CANAAN Liban
Sidon
Damas
Tyr
Hazor
Nazareth
Khirbetkerak
Megiddo
Esdrelon
Beith Shan
Ay
Jericho
Amman
Jerusalem
Ghassul
Gaza
Bersheba
Ma'an
El Amarna

Carte II. — Le Proche-Orient antique jusque vers 1200 avant J.-C.

Mesopotamia: Garelli, Paul, *Le Proche-Orient Asiatique*, Presses Universitaires de France, París, 1969, pp. 348-349 [trad. al español: *El Próximo Oriente asiático*, Ana Ma. Mayench (trad.), Labor, Barcelona, 1982].

CRONOLOGÍA BÁSICA

A. n. E.

8350	Fundación de Jericó. Primera villa amurallada.
6250	Fundación de Catal Huyuk en la Anatolia central. Alfarería temprana y textiles de lana.
5000	Colonización de la llanura de Mesopotamia.
4000	Fundición del bronce.
3500	Invención de la rueda y el arado. Escritura pictográfica en sellos sumerios. Expansión del comercio en Sumer.
2815-2294	Reino Antiguo en Egipto. Era de las pirámides.
2750?	Gilgamesh gobierna en Uruk.
2570	Construcción de la gran pirámide de Giza.
2500	Caída de Kish.
2350-2300	Imperio del rey acadio Sargon I, el primero en la historia de la humanidad.
2254-2218	Reino de Naram Sin, momento supremo del dominio militar en Sumer.
2112-2006	Dinastía de Ur III.
2100-1700	Reino medio en Egipto.
1750-1792	Reino de Hammurabi.
1575-1200	Reino nuevo en Egipto.
1200	Se escribe la epopeya del Gilgamesh.
1193	Destrucción de Troya, antigua ciudad del Asia Menor.
1116-1077	Tiglat-pileser I funda el Imperio Asirio.
1000-965	Rey David unifica temporalmente Israel y Judea.
720	Tiglat-pileser III conquista Samaria.
586	Nabucodonosor destruye Jerusalén.
553	Muerte de Zoroastro.
553-529	Ciro II funda el Imperio Persa.
332-330	Alejandro Magno conquista Egipto y Persia.

N. E.

30	Crucifixión de Jesús de Nazaret.
70	Los romanos destruyen el templo judío en Jerusalén.
100	El reino nabateo en Arabia se anexa a Roma.
226	Batalla de Ctesifonte establece el dominio sasánida en Iraq e Irán.
273	Roma conquista el reino árabe de Palmyra.
276	Crucifixión de Mani, fundador de la secta maniquea.
485-531	Mazdak intenta una reforma igualitaria en el Imperio Sasánida.
525	Cae Himyar. Los etíopes ocupan la Arabia meridional.
527-565	Reino de Justiniano. Bizancio en su máximo apogeo.
531-579	Reino de Cosroes I. Imperio sasánida en su cumbre.
550	Se rompe la presa de Marib en Yemen. Catástrofe agrícola.
570	Nacimiento del profeta Mahoma en La Meca.
575	Los sasánidas ocupan el sur de Arabia.
612-619	Los sasánidas ocupan Siria, el oriente de Anatolia y Egipto.
622	Héjira de Mahoma a Medina. Año cero del calendario islámico.
624	Batalla de Badr. Primera victoria de los musulmanes frente a los mequíes.
627	Los mequíes sitian Medina sin éxito.
628	Ejército de Bizancio bajo el mando de Heraclio derrota a los sasánidas.
630	Los musulmanes ocupan La Meca.
632	Muere el profeta Mahoma.
632-634	Califato de Abu Bakr. Las tribus árabes son derrotadas por los musulmanes en las guerra de la ridda.
634-644	Califato de Omar. Los ejércitos bizantinos y sasánidas son derrotados y el islam se expande a través de Arabia, Egipto y Persia.
638	Los musulmanes conquistan Jerusalén.
644-656	Califato de Othman. Prosigue la expansión. Se recopila formalmente el Corán.

656-661	Califato de Ali. Primera guerra civil del islam.
656	Ali derrota a Aisha y Zubayr en la Batalla del Camello.
657-658	Ali combate a su sobrino Muawiya, (gobernador de Siria), en la batalla de Siffin que termina en un punto muerto. Los Jariyitas repudian a Ali.
661	Ali es asesinado por un jariyí. Muawiya se convierte en Califa.
661-750	Dinastía Omeya. Damasco sustituye a Medina como centro musulmán. Continúa la expansión árabe.
680	Muerte de Hussein, hijo de Ali, en la batalla de Karbalá.
687	Fracaso de la rebelión shiita de al-Mukhtar a favor de Ibn Hanifiyya.
692	Muerte de Muawiya. Segunda guerra civil respecto a la sucesión de su hijo Yazid I.
692	Se termina el Domo de la Roca en Jerusalén.
705	Se termina la gran mezquita de Damasco.
717-720	Dominio de Omar II, califa omeya conciliador.
726	Muerte del poeta árabe negro Nusayb.
728	Muerte de Hasan al-Basra, asceta sufí temprano que insistió en el temor a Dios.
743	Revuelta de Zayd, fundador de la rama zaydí de los shiitas.
740-750	Tercera guerra civil.
747	Rebelión de Abu Muslim en Jurasán.
750	Fuerzas jurasaníes derrotan a Marwan II y termina la dinastía omeya.
750-945	Dinastía abbasí domina la mayor parte del Medio Oriente. Bagdad sustituye a Damasco como capital.
754-775	Dominio de al-Mansur, primer gran califa abasí.
762-763	Fundación de Bagdad.
765	Muerte de Jafar al-Sadiq, sexto Imam shiita.
766	Mawali conforma la mayor parte de las fuerzas imperiales abasíes.
767	Muerte de Abu Hanifa, fundador de la escuela iraquí de derecho.
786-809	Califato de Harun al-Rashid, cumbre de la cultura abasí.

788	El shiita Idrisi construyó la capital Fez.
795	Muerte de Malik Bin Anas, fundador de la escuela Maliki de derecho.
801	Muerte de Rabia Adawiyya, mística de Basora que proclamó el amor a Dios.
813-833	Califato de al-Mamun, seguidor de la teología mutazilí.
820	Muerte de al-Shafi, fundador de la escuela de derecho Shafií.
855	Muerte de Ibn Hanbal, fundador de la escuela de derecho Hanbalí.
861	Tropas turcas asesinan al Califa.
869-883	Rebelión de los esclavos Zany en Iraq.
873	Muerte del onceavo Imam shiita; se origina la doctrina doudecimana sobre el ocultamiento del Imam.
890-906	Surgimiento de las bandas Qármatas en Arabia.
900	Establecimiento del Estado Zaydí en Yemen.
902-909	Los fatimíes se extienden por el norte de África.
910	Muerte de al-Junayd, maestro sufi quietista.
923	Abu Tahir ataca Basora.
930	Los hombres de Abu Tahir entran en La Meca.
945-1055	La dinastía buyí de los nómadas daylamitas, dominan desde Bagdad la mayor parte del Medio Oriente y Persia.
965	Muerte de al-Mutanabbi, poeta en estilo árabe clásico.
969-1171	Dinastía fatimí domina desde El Cairo gran parte de las regiones occidentales de la islamidad.
970	Establecimiento de la mezquita de al-Azhar por los fatimíes. Es la institución educativa más antigua en el mundo.
976-1161	Los gaznávidas dominan en el oriente de Persia, Afganistán y el norte de la India.
996-1021	Reino de al-Hakim como Imam fatimí.
1000	Muerte de al-Muqaddasi, viajero mundial y observador.
1020	Muerte de Ferdosi, poeta épico persa, autor del Shahnameh.
1037	Muerte de Abu-Sina (Avicenas), filósofo platónico iraní.

1038-1063 Reino de Toghril-Beg quien expandió el dominio silyuquí hacia el Occidente.
1040 Turcos silyuquíes migran hacia el este de Persia y derrotan a los gaznávidas.
1049 Muerte del maestro sufi persa y predicador Abu Said.
1055-1118 Los silyuquíes dominan desde Bagdad a Persia y en Medio Oriente central.
1056-1147 Dinastía bereber almorávida domina Marruecos y se expande hacia África y España.
1062 Los almorávidas fundan Marrakech.
1065-1067 Fundación de la escuela coránica Nizamiya en Bagdad; comienzo de la absorción de las instituciones religiosas por parte del Estado.
1070-1080 Los silyuquíes ocupan Siria y Palestina.
1071 Los silyuquíes derrotan a los bizantinos en la batalla de Manziquert.
1075 Se completa la consolidación de las cuatro escuelas de derecho sunnitas.
1092 Asesinato del gran visir silyuquí Nizam al-Mulk por los nizaríes.
1094 Muerte del Califa fatimí Mustansir. División en el movimiento ismailí con Asan-i-Sabbah encabezando el ala extremista.
1096 Primera Cruzada.
1099 Los cruzados toman Jerusalén.
1111 Muerte de Mohammed al-Ghazali, teólogo sunnita que sintetizó la ortodoxia y el sufismo.
1130 Muerte de al-Sanai, gran poeta sufi.
1130 Muerte del califa fatimí al-Amir. Fragmentación del imperio.
1130-1269 Reformistas sufis almohades dominan en el norte de África y España.
1160 Muerte de Abdul Qadir Gilani, fundador de la gran cofradía sufi, la Qadiriyya.
1171 Saladino conquista el imperio fatimí.
1180-1225 Reino de al-Nasir, el último gran califa que intentó emplear las agrupaciones de futuwwa como base para reorganizar al islam.
1187 Saladino toma Jerusalén y expulsa a los cruzados.

1198 Muerte de Ibn-Rashid (Averroes), filósofo y autor de los comentarios a Aristóteles.
1220-1369 Era del dominio Mongol.
1225 Los almohades abandonan España.
1235 Muerte de Ibn al-Farid, poeta árabe y místico.
1240 Muerte de Ibn al-Arabi, místico sufi y monista esotérico.
1256 Los mongoles conquistan Alamut, bastión nizarí.
1258 Los mongoles destruyen Bagdad y terminan el califato.
1259-1517 Los mamelucos (esclavos turcos) dominan en Egipto y Siria.
1273 Muerte de Jalaluddin Rumi, místico y poeta persa, fundador de la orden sufi Mehlevi.
1290-1326 Osman, primer sultán otomano, dirige la expansión hacia la Anatolia.
1291 Los cruzados son expulsados de Siria.
1328 Muerte de Ibn Taimiya, estudioso y jurista Hanbalí.
1369-1405 Tamerlán invade el Medio Oriente e India desde Samarcanda.
1377 Muerte de Ibn Batuta, viajero mundial y geógrafo árabe.
1390 Muerte de Hafez, gran poeta de Shiraz.
1402 Tamerlán derrota a los otomanos en Ankara y los obliga a retirarse.
1406 Muerte del Ibn Jaldún, reconocido como el padre de la sociología.
1453 Mehmet captura Constantinopla para los otomanos y la renombra como Estambul, ciudad del islam.
1453-1924 El imperio otomano domina en la Anatolia, el Medio Oriente central, el norte de África, y se expande hacia la Europa del este y central.
1492 Muerte de Jami, conocido como el último gran poeta de Persia.
1501 El shah Ismail Safaví captura Tabriz.
1501-1722 La dinastía safaví domina Persia. El shiismo se convierte en la religión oficial.
1508 Los safavíes capturan Bagdad.

1514 Los safavíes son derrotados por los otomanos.
1516-1517 Los otomanos conquistan Egipto, Siria y Arabia.
1520-1566 "Suleyman el magnífico" supervisa el florecimiento del Imperio otomano.
1524-1576 Tahmasp I fortalece el dominio shiita en el imperio safaví.
1587-1629 Reino de shah Abbas I. Apogeo del dominio safaví.
1598 El shah Abbas I construye la nueva capital safaví en Isfahan.
1623-1640 Murad IV revitaliza el Imperio otomano.
1639 Los otomanos controlan Iraq y derrotan a los safavíes.
1720-1730 Era del tulipán. Los esfuerzos de occidentalización otomana terminan en revueltas.
1726 Prensa impresa otomana.
1735 Comienza el movimiento wahabí en Arabia.
1736-1747 Dominio de Nadir shah en Irán.
1789-1807 Selim III fracasa en la reforma otomana.
1792 Muerte de Mohamed Wahab.
1794-1924 Dinastía Qajar en Irán.
1798-1801 Napoleón ocupa Egipto.
1801-1804 Los wahabíes conquistan la Arabia central.
1805-1848 Mohammed Ali gobierna en Egipto.
1808-1839 El sultán Mahmoud III centraliza y moderniza el Imperio otomano.
1811-1818 Los wahabíes son derrotados por los ejércitos egipcios.
1822 Prensa impresa en Egipto.
1830 Francia invade Argelia.
1839 Los británicos ocupan Aden.
1839-1876 Las reformas (Tanzimat) llevan a la bancarrota al Imperio otomano.
1869 Apertura del Canal de Suez.
1881 Dominio francés en Túnez.
1892 El shah de Irán cancela las concesiones de tabaco a los europeos luego de manifestaciones de resistencia populares y religiosas.
1902 Ibn Saud encabeza al movimiento wahabí.
1905 Muere Mohamed Abdou, reformista islámico modernista, rector de al-Azhar.

1906	Nace Hasan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes.
1908-1913	Movimiento de los jóvenes turcos.
1911	Italia conquista Libia.
1914	Egipto es nombrado protectorado británico.
1917	La Declaración Balfour promete un hogar para los judíos en Palestina.
1923	Proclamación de la República Turca.
1924-1938	Gobierno de Mustafa Kemal (Ataturk) en Turquía. Abolición del Califato. Las cortes civiles reemplazan a la shari'a.
1925	Reza shah funda la dinastía Pahlevi en Irán.
1932	Ibn Saud establece el Reino de Arabia Saudita.
1935	Muerte de Rashid Rida, líder de la salafiya.
1936	Revuelta árabe en Palestina.
1946	Jordania, Líbano y Siria son reconocidos como Estados independientes.
1947	Naciones Unidas aprueba resolución de partición de Palestina.
1948	Creación del Estado de Israel. Primera guerra árabe-israelí.
1952	Triunfo antimonárquico del movimiento de los oficiales libres liderados por el panarabista Gamal Abdel Nasser.
1953	Proclamación de la República de Egipto.
1956	Nacionalización y crisis del Canal de Suez. Guerra del Sinaí. Los británicos terminan su control en Suez y Aden.
1958	Derrocamiento de la monarquía iraquí.
1961	Al-Azhar se convierte en universidad estatal y ofrece educación secular.
1962	Triunfo del FLN en Argelia. Retirada de Francia.
1967	Israel derrota a las fuerzas árabes en la Guerra de los Seis Días.
1973	Embargo petrolero árabe. Guerra del Yom Kippur. Muamar el Qaddafi da a conocer su "Tercera Teoría Universal" o el llamado "Libro Verde".
1975-1987	Guerra civil en Líbano.
1979	Egipto e Israel firman el acuerdo de paz.

1979	Triunfo de la Revolución Islámica en Irán.
1979	Ocupación soviética de Afganistán.
1980-1988	Guerra Irán-Iraq.
1981	Asesinato del presidente egipcio Anuar el Sadat.
1982	Israel invade el Líbano. Masacre de Sabra y Shatila.
1988	Estalla la primera intifada palestina.
1989	Termina la retirada militar soviética de Afganistán.
1990	Iraq invade Kuwait. Unidad yemenita y creación de la República de Yemen.
1991	Guerra del Golfo. Expulsión iraquí de Kuwait. Imposición de sanciones a Iraq. Celebración de la Conferencia de Paz de Madrid.
1992	Desarrollo de conversaciones secretas palestino-israelíes en Oslo.
1993	Declaración de principios israelo-palestina.
1994	Tratado de paz firmado entre Israel y Jordania.
1995	Asesinato del primer ministro israelí Yitzhak Rabin.
1997	Triunfo del presidente reformista Mohamed Khatamí en Irán.
2000	Retirada israelí del sur del Líbano. Cumbre de Camp David entre Clinton, Barak y Arafat. Estallido de la segunda sublevación palestina o "Intifada al-Aqsa".
2001	Grupo de al-Qaeda ataca las Torres Gemelas y el Pentágono en Estados Unidos.
2001-2002	Guerra encabezada por Estados Unidos contra el gobierno talibán afgano.
2003	Estados Unidos encabeza ataque contra Iraq y derroca al régimen de Saddam Hussein.

Cronología basada en la presentada por Charles Lindholm en su libro *The Islamic Middle East. An Historical Anthropology*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996, pp. 272-282.

Medio Oriente: perspectivas sobre su cultura e historia I
se terminó de imprimir en julio de 2007 en los talleres de
Editores e Impresores Profesionales EDIMPRO, S.A. de C.V.
San Marcos 102-15, Col. Tlalpan, 14000 México, D.F.
Tipografía y formación: Literal, S. de R.L. MI.
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia
Cuidó la edición Gabriela Lara
y la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Cuarenta años de trabajo del Centro de Estudios de Asia y África merecen no sólo una celebración, sino también una reiteración del compromiso del colectivo con el desarrollo de las ciencias sociales en general, y con el estudio de la muy diversa región afroasiática en particular.

La presentación de varias antologías por áreas en ocasión de esta fecha pretende, precisamente, mostrar una parte esencial del esfuerzo realizado en cuatro décadas, poniendo en manos del lector interesado un producto que sobrepase el mero simbolismo recopilador y se convierta en un aporte modesto y vigente para el ímpetu instructivo-educativo.

Decenas de excelentes artículos, traducciones y reseñas bibliográficas dedicadas al estudio del Medio Oriente han aparecido en la revista *Estudios de Asia y África* desde su primer número en enero de 1966, cuando la naciente institución aún no tenía inconveniente en titularla como *Estudios Orientales*. Por ello es comprensible que cualquier intento antológico resulte no sólo una tarea difícil, sino naturalmente incompleta.

Los dos tomos de *Medio Oriente: Perspectivas sobre su cultura e historia* son sólo una muestra de lo mucho publicado, una justificación para el conocimiento en medio de una coyuntura conmemorativa.

ISBN 968-12-1304-1
9 789681 213046

CM EL COLEGIO DE MÉXICO