

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todas las personas que me han ayudado para la realización de esta tesis. En primer lugar, a mi director y profesor Shadi Rohana, quien me acompañó en este trabajo con paciencia y observaciones siempre asertivas. Igualmente, me introdujo en la literatura árabe del siglo XX y me enseñó con total dedicación la lengua árabe. A los docentes del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, por proveerme de grandes herramientas para mi formación como investigadora, en especial a aquellos que fueron mis profesores y profesoras en los dos años de estudio: Kamal Soleimani, Azul Ramírez, Khalid Chami, Rodrigo Adem, Luis Xavier López Farjeat, Laila Carmen Makki, Gilberto Conde, Aaron Rosenberg, Liljana Arsovska y Yoshie Awaihara.

Agradezco con todo mi corazón a mis padres Martha y Hugo que siempre me han apoyado y brindado todo su amor para que pueda emprender mis estudios y proyectos. Mi cariño y agradecimiento a los amigos que conocí durante la maestría, con quienes siempre me sentí acompañada y de quienes aprendí cada día: Sara, Joaquín, Marisol, Tati, Ray, Irais, David, Tere, Cecilia, Camila y Liliana. A mis amigos de toda la vida: Zeidy, Mar, Ana U., Luis, Claudia, Ana L., Diego, Alejandro, Norma, Esteban y Pons.

A Silvana Rabinovich le agradezco su amistad y su siempre generosa forma de compartir sus conocimientos. A Aracely Cortés-Galán, con quien he podido acercarme a Palestina desde una mirada sensible y una acción colectiva de solidaridad. A Emily Riley y Mónica Cejas por hacer crecer esta investigación con su seminario sobre autobiografías. A Amal Equeiq por hacerme descubrir a Fadwā ʿUqān y a tantas escritoras maravillosas en lengua árabe. A Rasha Salah, por hacerme disfrutar y seguir desarrollando mi aprendizaje de la lengua árabe. A Kakozi Kashindi por su compañía, su calidez y las charlas siempre tan enriquecedoras.

Por último, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México por el otorgamiento de la beca para la realización del programa de la maestría en El Colegio de México.

Resumen

El tema de mi investigación es el retrato de la vida social y cultural de los palestinos al interior de Palestina y en el exilio durante el siglo XX en dos autobiografías literarias: *Rihla ġabaliyya riħla řa'ba. Sīra dātīyya* رحلة جبليية رحلة صعبة. سيرة ذاتية (Un viaje montañoso, un viaje difícil. Una autobiografía, 1985) de Fadwā Ṭūqān فدوى طوقان y *Fi ħaḍrat alġiyāb. Nařř* نصّ في حضرة الغياب. نصّ (En presencia de la ausencia. Un texto, 2006) de Maħmūd Darwīř محمود درويش. En un sentido analítico, abordo la memoria, identidad y espacialidad como conceptos clave para analizar la vida social y cultural palestina contenida en los dos textos autobiográficos de estudio. En el marco metodológico, busco identificar qué lenguaje, imágenes, referentes y descripciones forman parte de este retrato de la vida palestina en el siglo XX. En el primer capítulo, explico cuál es la importancia de la literatura, en particular de la poesía, en Palestina. A continuación, presento algunos estudios teóricos que se han hecho sobre la autobiografía en la literatura árabe, con lo cual me baso principalmente en Nawar Al-Hassan Golley y Thomas Philipp. A partir del segundo capítulo, realizo una conceptualización de memoria, identidad y espacio, esto con la finalidad de poder analizar los fragmentos de ambas autobiografías con teorías específicas. Por último, en el tercer capítulo presento el retrato de la vida sociocultural al interior de Palestina, así como en el exilio, con base en varias partes seleccionadas de cada autobiografía, con lo cual se entiende que estos escritos tienen un valor literario e histórico.

Palabras clave: literatura palestina, autobiografía literaria, sociedad palestina, Fadwa Tuqan, Mahmud Darwish

Abstract

The subject of this research is the portrayal of the social and cultural life of Palestinians inside Palestine and in exile during the twentieth century in two literary autobiographies: *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba. Sīra dātiyya* رحلة جبليّة رحلة صعبة. سيرة ذاتية (A Mountainous Journey, A Difficult Journey. An Autobiography, 1985) by Fadwā Ṭūqān فدوى طوقان and *Fī ḥaḍrat alḡiyāb. Naṣṣ* نصّ في حضرة الغياب. (In the presence of absence. A text, 2006) by Maḥmūd Darwīš محمود درويش. In an analytical sense, memory, identity, and spatiality are the key concepts to understanding Palestinian social and cultural life in the two autobiographical texts of study. The methodological framework intends to identify what language, images, referents, and descriptions are part of this portrait of Palestinian life in the twentieth century. In the first chapter, I explain the importance of literature, particularly poetry, in Palestine. Then, I present some theoretical studies that have been done on autobiography in Arabic literature, based mainly on Nawar Al-Hassan Golley and Thomas Philipp. From the second chapter, I conceptualize memory, identity, and space, to analyze the fragments of both autobiographies with specific theories. Finally, in the third chapter, I present the portrait of the socio-cultural life inside Palestine and in exile, based on selected parts of each autobiography, thus understanding that these writings have a literary and historical value.

Keywords: Palestinian literature, literary autobiography, Palestinian society, Fadwa Tuqan, Mahmoud Darwish

Tabla de transliteración

Esta tabla corresponde al sistema de transliteración de Hans Wehr del alifato árabe al alfabeto latino, el cual es utilizado en *A Dictionary of Modern Written Arabic* de Hans Wehr (1976). Uno de los motivos por los que elegí este sistema es porque dicho diccionario fue una de mis principales fuentes de consulta. La versión del diccionario en la que me auxilié fue inglés-árabe y árabe-inglés.

ء ʾ	ع ʿ
ا ā	غ ğ
ب b	ف f
ت t	ق q
ث ṭ	ك k
ج ğ	ل l
ح ḥ	م m
خ ḫ	ن n
د d	ه h
ذ ḏ	و ū, w
ر r	ي ī, y
ز z	آ ā, ʾā
س s	ة —, t
ش š	ال al-
ص ṣ	ى ā
ض ḍ	
ط ṭ	
ظ ẓ	

Índice

Introducción	7
Capítulo 1. La autobiografía en la literatura árabe	15
1.1 La relevancia de la escritura autobiográfica en Palestina	15
1.2 Una reflexión teórica en torno a la autobiografía literaria	21
1.3 La escritura autobiográfica en la literatura árabe moderna	25
1.4 Elementos biográficos clave de los autores	30
Capítulo 2. Conceptos de análisis en la autobiografía: memoria, identidad y espacio	41
2.1 Memoria e identidad en el contexto palestino	41
2.2 El espacio diegético en la narración autobiográfica	49
2.3 La identidad individual en relación con otros personajes en Fadwā Ṭūqān	57
2.4 El “museo de la memoria” y la narración poética en Maḥmūd Darwīš	61
Capítulo 3. Vida social y cultural palestina en los dos textos autobiográficos	66
3.1 Las dimensiones narrativas de la autobiografía	66
3.2 Hechos históricos y estructuras políticas	69
3.3 Cisjordania y los procesos socioculturales en el siglo XX	74
3.4 Recuerdos de la Nakba y reflexiones sobre el exilio	80
Conclusiones	85
Mapas	90
Referencias bibliográficas y hemerográficas	93
Referencias audiovisuales	98

حين تتكلم امرأة صادقة فالحياة هي التي تتكلم.

Quando una mujer honesta habla, entonces es la vida misma la que habla.

Fadwā Ṭūqān¹

الشعر إذا فعل حرّية، ويجعل ما هو مرئي غير مرئي عند مواجهة الخطر.

Es la poesía la que crea la libertad, la que cuando peligra lo visible lo torna invisible.

Maḥmūd Darwīš²

¹ Cita original en árabe en Fadwā Ṭūqān. فدوى طوقان. 1985. *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya*. رحلة جبلية رحلة صعبة. سيرة ذاتية. Ammán: Dar Al-Shurūq, 139. Cita en español traducida por mí a partir de la frase original en árabe.

² Cita original en árabe en Maḥmūd Darwīš محمود درويش. 2016. *Fī ḥaḍrat alḡiyāb. Naṣṣ* في حضرة الغياب. Rāmallāh y Ammán: Mahmud Darwish Foundation, Al-Ahliya y Dar Al-Nasher, 64. Cita en español en Mahmud Darwix. 2011. *En presencia de la ausencia* (traducción de Luz Gómez García). Valencia: Pre-Textos, 77.

Introducción

El trabajo literario de los poetas palestinos Fadwā Ṭūqān فدوى طوقان y Maḥmūd Darwīš محمود درويش es altamente leído y estudiado en lengua árabe debido a que ambos son autores canónicos de la literatura árabe. Para fines de esta tesis, busco visibilizar en la lengua española y el contexto latinoamericano la contribución a la memoria e identidad palestina desde dos autobiografías literarias: *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya* رحلة جبليّة رحلة صعبة. سيرة ذاتية (Un viaje montañoso, un viaje difícil. Una autobiografía,³ 1985) de Fadwā Ṭūqān y *Fī ḥaḍrat alḡiyāb. Naṣṣ* في حضرة الغياب. نصّ (En presencia de la ausencia. Un texto, 2006) de Maḥmūd Darwīš. En este trabajo, considero fundamental que se profundice en el conocimiento de estos dos escritores palestinos que hablan sobre sus propias circunstancias y por los que podemos conocer la literatura más representativa del siglo XX en Palestina (Filasṭīn فلسطين) y otros lugares de habla árabe.

El tema de mi investigación es el retrato de la vida social y cultural de los palestinos al interior de Palestina y en el exilio durante el siglo XX en las autobiografías literarias anteriormente mencionadas. Aunque en su mayoría consulto obras en inglés y en español, también leo parte de ambas autobiografías en su idioma original y las esclarezco con sus traducciones al inglés (*A Mountainous Journey. An Autobiography*, trad. Olive Kenny, 1990) y al español (*En presencia de la ausencia*, trad. Luz Gómez García, 2011). También elegí estudiar la escritura de ellos dos porque el repertorio de imágenes, la construcción de metáforas y el retrato de sus vidas me permitieron acercarme desde la literatura a la tierra e historia de Palestina. También me interesa acercarme a la mirada que tiene cada uno desde sus

³ La traducción del título al español es hecha por mí debido a que el libro no ha sido traducido a dicho idioma.

circunstancias, Fadwā Ṭūqān enunciándose desde el interior del territorio palestino (Nāblus نابلس, Cisjordania) y como escritora mujer; Maḥmūd Darwīš desde varios lugares (al-Birwa البروة; ‘akkā عكا y Ḥaifā حيفا después de la creación del Estado de Israel; el exilio) y como escritor hombre. Considero además que el acto de compartir abiertamente lo privado con lo público, como ocurre en un escrito autobiográfico, permite que los autores compartan las experiencias que los fueron transformando como personas, escritores y sujetos históricos.

En un sentido analítico, abordo la memoria, identidad y espacialidad como conceptos clave para analizar la vida social y cultural palestina contenida en los dos textos autobiográficos de estudio. En el marco metodológico, busco identificar qué lenguaje, imágenes, referentes y descripciones forman parte de este retrato de la vida palestina en el siglo XX. A partir de lo anterior, deseo mostrar una lectura e interpretación de estas dos autobiografías literarias palestinas de modo que éstas sean de valor literario, así como sociocultural.

La razón por la que dedico mi investigación a Palestina es porque quiero entender desde la voz de dos poetas cómo se han ido viviendo los diferentes procesos sociales en la historia palestina del siglo XX. Palestina es un territorio al este del mar Mediterráneo y al oeste del río Jordán y el Mar Muerto en el que se reúnen poblaciones diversas en cuanto a sus creencias, desenvolvimiento económico y rasgos culturales, como la vestimenta, artesanía y tradición culinaria. Por varias generaciones, estas poblaciones han habitado un territorio que, a pesar de sus fronteras delimitadas por el Mandato Británico, formó una parte orgánica de Bilād al-Šām بلاد الشام hasta 1948. De acuerdo con lo anterior, entre 1947 y 1949 tuvo lugar la Nakba النكبة, acontecimiento histórico en el que ciudades enteras fueron eliminadas, los palestinos y las palestinas fueron obligados a irse de sus casas y a exiliarse sin

posibilidad de volver, lo que desde entonces ha dificultado una cohesión en los elementos sociales y culturales que los conforman. Cuando se trata de hablar de Palestina desde el siglo XIX, y en particular a partir del siglo XX, hay varios conceptos que son problematizantes como memoria e identidad, lo anterior debido a factores como el borramiento de archivo administrativo y demográfico que ha hecho de forma sistemática el Estado de Israel.

En este mismo sentido cabe destacar que en Palestina es muy apreciada la lengua árabe y su tradición dentro de la literatura. En generaciones anteriores a las de Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš, como en la de Ibrāhīm Ṭūqān إبراهيم طوقان, el poeta tenía un compromiso con la lengua y con la política. Es esta conjunción la que se ha mantenido desde entonces, es decir, por medio de la expresión poética se han formulado en la expresión oral y escrita las demandas de la población palestina. La poesía ha sido la forma de denunciar los abusos de desplazamiento, ocupación, exilio y limpieza étnica.

En el caso particular de México, la aproximación a Palestina ha sido principalmente desde los estudios de la geopolítica y la militancia política. En este sentido, desde 1975 se instauró en México la Representación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP),⁴ lo cual significó una presencia importante en los otros movimientos políticos del país, así como la Coordinadora Solidaridad con Palestina México (CORSOPAL) y los grupos de estudio dedicados a Palestina impulsados por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en México y otros países latinoamericanos como Argentina, Chile y Colombia.

⁴ “Gaceta de la Comisión Permanente,” Senado de la República, consultado el 20 de marzo de 2022. https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_comision_permanente/documento/41211

En el caso concreto de la literatura palestina, cabe mencionar que en México se han hecho trabajos destacados para su divulgación, traducción y análisis:

- En junio de 1984, la Representación de la OLP en México publicó un boletín titulado *Palestina: poesía y prosa*. En la introducción, el Dr. Ahmad Sobeh, representante de la OLP en México, explica que el objetivo principal de esta publicación es el de “iniciar [los] temas culturales [palestinos] en español”. De esta forma, contiene traducciones del árabe al español de la obra de Maḥmūd Darwīš, Samīḥ Al-Qāsim سميح القاسم, Tawfīq Zayyād توفيق زياد, Fadwā Ṭūqān, Salīm Jubrān سليم جبران, Nizār Qabbānī نزار قباني (poeta sirio, único autor no palestino de la colección), Ibrāhīm Ṭūqān, Ġassān Kanafānī غسان كنفاني y Abū Salmā أبو سلمى. Los textos seleccionados de cada autor tienen un contenido literario, pero también político en referencia a Palestina.



Figura 1. De izquierda a derecha: los escritores palestinos Maḥmūd Darwīš, Fadwā Ṭūqān y Tawfīq Zayyād.⁵

⁵ Nāǧī Zāhir ناجي ظاهر, “Tawfīq Zayyād como lo conocí,” *Kull al-‘arab*, 05/07/2021. Consultado el 20 de marzo de 2022. <https://www.alarab.com/Article/999252>.

- El libro *Retornos del Discurso del "indio" (para Mahmud Darwish)*, editado por Silvana Rabinovich, se publicó por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en 2017. Se trata de una edición en la que el eje es el poema *Ḥuṭbat "āl-hindī āl-aḥmar" mā qabl āl-aḥīra amām āl-raḡul āl-abyaḍ* خطبة 'الهندي الأحمر' - ما قبل الأخيرة - أمام الرجل الأبيض (*El Discurso del indio. El penúltimo ante el hombre blanco*) de Maḥmūd Darwīš, traducido a seis lenguas: español,⁶ 'enná o mazateco (trad. Gloria Martínez Carrera), hē hmen o chinanteco (trad. Alicia Gregorio Velasco), ayuujk o mixe (trad. Yasnaya Elena Aguilar), diidxazá o zapoteco del Istmo (trad. Víctor Cata) y maaya t'aan o maya yucateco (trad. César David Can Canul). Todas las traducciones hechas a lenguas indígenas fueran tomando como texto de base la versión en español.
- La publicación de "Palestina: palabras en tiempos oscuros", el número de la revista literaria *Blanco Móvil*⁷ (dirigida por Eduardo Mosches) dedicado a la literatura palestina. Incluye artículos y traducciones al español de varios autores palestinos, entre ellos, Ḥussein Ğamīl Bargūṭī حسين جميل برغوثي, Līāna Badr ليانا بدر, Ğassān Kanafānī, Samīḥ Al-Qāsim, Līnā Ḥalaf Tuffāḥa لينا خلف تفاحة, Maḥmūd Darwīš y Tawfīq Zayyād.
- Investigaciones académicas como la tesis de maestría *La reflexión metalingüística en la poesía de Mahmud Darwish: el caso de Lā ta'tadhir*

⁶ Traducción colectiva llevada a cabo por Shadi Rohana, Silvana Rabinovich, Luz Tafoya, Dánivir Kent, Hugo César Vázquez Morales, Bernardo Cortés, Gabriela Macedo, Rafael Mondragón, Renato Huarte, Alexis Millán, Jorge Rodríguez, Mateo Martínez Abarca, Andreas Ilg, Sara Sutton, María Cataño, Satya Chatillon y Mara Pastor.

⁷ Número "Palestina palabras en tiempos oscuros". 2020 (septiembre de 2020). *Blanco Móvil*. No. 147-148. <https://blancomovil.com.mx/pdf/BM147-148.pdf>

‘*ammā fa‘alt* (2014)⁸ de Luis Fernando Méndez Franco, la traducción comentada de “‘El jugador de dados’, un poema de Maḥmūd Darwīš” (2020) de Felipe Gayosso Martínez,⁹ y la traducción comentada de “Un extraño en una ciudad distante” de Maḥmūd Darwīš (2021) en el *Periódico de Poesía* de la UNAM.¹⁰

Con la intención de continuar con esta labor de investigación de la literatura palestina, he estructurado esta tesis de la siguiente forma. En el primer capítulo, explico cuál es la importancia de la literatura, en particular de la poesía, en Palestina. A continuación, presento algunos estudios teóricos que se han hecho sobre la autobiografía en la literatura árabe, con lo cual me baso principalmente en Nawar Al-Hassan Golley (2003) y Thomas Philipp (1993). Lo anterior me permite conceptualizar las dos obras autobiográficas desde una perspectiva que se constituye entre autores de habla árabe. Para la obra de Ṭūqān, hago una breve revisión de la autobiografía con perspectiva de género, basándome también en los estudios de Al-Hassan Golley. Por último, reúno los datos relevantes para esta tesis sobre la vida de Fadwā Ṭūqān y

⁸ Tesis de la Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, en El Colegio de México (COLMEX). Asesor de tesis: Mtro. Rubén Chuaqui. <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/fx719m66j?locale=es>.

⁹ Publicado en la revista cuatrimestral *Estudios de Asia y África* (editada por el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México), 22, no. 1 (171), 2020, pp. 167-190. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/2584/2535>.

¹⁰ Este fue un trabajo colectivo que realizamos en el marco de las clases de árabe de la Maestría en Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente (promoción 2019-2021). La presentación y traducción la realicé junto con Sara Achik y Joaquín Kirjner. La coordinación y asesoría fue de nuestro profesor de árabe Shadi Rohana. Fue publicado el 13 de septiembre de 2021 en *Periódico de Poesía* de la UNAM. <https://periodicodepoesia.unam.mx/autor/mahmud-darwish/>.

Maḥmūd Darwīš para indagar en los acontecimientos más importantes de su formación educativa, entorno familiar, lugares de residencia, influencias literarias, publicaciones y eventos históricos que los marcaron, los cuales fueron recuperados por las semblanzas biográficas que se suele integrar en sus libros, pero también por dos documentales sobre sus vidas y en las que les realizaron entrevistas a los poetas: *Fadwa: La historia de una poeta de Palestina* de Līāna Badr (1999) y *Mahmoud Darwich: et la terre, comme la langue* de Simone Bitton (1997).

A partir del segundo capítulo, realizo una conceptualización de memoria e identidad, esto con la finalidad de poder analizar los fragmentos de ambas autobiografías con teorías específicas. Más adelante abordé el espacio diegético (aspecto que considero parte de la memoria y la identidad) y analizo cómo lo presenta cada autor. Tomando los conceptos anteriores como base, estudio el caso de *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba*, en el cual destaco que la relación de la poeta con los otros personajes, como su madre, es la que determinó su identidad. En el caso de *Fī ḥaḍrat alḡiyāb*, analizo la voz poética para explicar cómo es que las voces en primera y segunda persona que aparecen en el texto son las que están configurando la identidad del poeta y del personaje de la autobiografía, así como indago en otros procesos de recuperación de la memoria como los que se hace desde recursos como la imaginación.

De forma progresiva, el tercer capítulo es la culminación de las ideas y conceptos planteados en las dos partes anteriores, es decir, primero expuse el tema de autobiografía en la literatura árabe y después continué con una conceptualización de memoria, identidad y espacio, para que esto me permitiera explicar y desarrollar en el último capítulo el retrato de la vida sociocultural al interior de Palestina, así como en el exilio. Con varias partes seleccionadas de cada autobiografía, se entiende que

los procesos personales de Ṭūqān y Darwīš estuvieron enmarcados por transformaciones sociales que quedan registrados por escrito en estos libros como archivo literario, pero también histórico.

Capítulo 1

La autobiografía en la literatura árabe

1.1 La relevancia de la escritura autobiográfica en Palestina

La escritura autobiográfica es el género literario en el que el autor es capaz de enfrentarse de forma más directa a su propia transformación a lo largo del tiempo. ¿Por qué escribir una autobiografía? Escribirla es una forma de recordar y articular tu memoria personal con el entorno, el cual, a su vez, forma parte de la memoria colectiva. Perteneces a la historia de un lugar al estar inserto en procesos y orígenes, como son la familia, la educación, la religión, entre otros.

Sin embargo, ¿qué pasa cuando has sido negado como individuo en tu propia familia o en tu propio lugar de nacimiento? En este sentido es que pienso que los escritores palestinos Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš escriben una autobiografía. Ambos provienen de un contexto fragmentado que quieren reconstruir y entender. Quieren unir las partes. En los dos se puede apreciar que hay un interés por contar la historia de su familia, de la tierra de la que provienen, de las guerras que atestiguaron y la invisibilización y trauma del que fueron parte. En los dos casos existen motivaciones cercanas, pero también existen particularidades por las que cada uno se aproximó al género de la autobiografía literaria, las cuales serán estudiadas más adelante.

Fadwā Ṭūqān provenía de una familia de clase alta en un entorno conservador en la ciudad de Nāblus نابلس, por lo que la escritura fue el medio por el cual se relacionó con varios miembros de la sociedad de la que provenía y posteriormente, de otros lugares dentro y fuera de Palestina.



Figura 2. Fawwā Ṭūqān (Badr, 1999).

La historia que relata Ṭūqān en la autobiografía aquí estudiada va desde su infancia hasta los años sesenta, periodo en el que se pueden identificar varios procesos, no obstante, en su narración hay una constante de señalar los distintos mecanismos de negación y silenciamiento a los que fue sometida. En su propia casa, Ṭūqān vivió en una condición asfixiante en la que no era escuchada y esto se acentuó por otros factores como cuando ya no le permitieron ir a la escuela y la obligaron a tomar clases desde su casa. Éste es uno de los primeros momentos clave en el que la escritora significa la educación, la literatura y la lengua como refugios y alternativas al contexto en el que estaba:

In school I was able to discover some parts of my lost self. There I established myself as a person, something I had not been able to do at home. [...] Throughout the few years I spent at school, I cannot remember any of my teachers wounding my feelings or treating me badly. School fulfilled many of the psychological needs that remained unsatisfied at home. (1990, 45-46)

Más adelante, en medio del aislamiento al que fue forzada en su casa, la convivencia con su hermano, el poeta Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941), y las clases de poesía que él empezó a impartirle, le otorgaron la seguridad de poder autonombrarse y componer desde su escritura.

Por otro lado, Maḥmūd Darwīš escribe porque es por medio del lenguaje y su producción literaria que establece una relación con su tierra materna y reflexiona sobre el exilio del que fue parte a sus siete años desde su ya desaparecido pueblo natal, al-Birwa. El libro de Darwīš es de las últimas obras que hizo y en él narra su vida, desde su infancia hasta el momento en que se publica en Beirut, en 2006. Es importante tomar en cuenta que el formato de este libro es mucho más libre que el de la autobiografía de Ṭūqān. Para empezar, Darwīš no clasifica a esta obra como autobiografía, sino como “texto” (*naṣṣ*), con lo cual el autor “begins to intentionally blur the dividing line between poetry and prose and to consciously draw attention to the evasiveness of genre labels such as memoir, diaries and texts.” (Fakhreddine 2021, 140). De todas formas, la prioridad en este escritor sigue siendo la de retratar la pérdida, el exilio, el constante ir y venir de un país a otro y su íntima relación con el lenguaje y la lengua, la cual empezó desde su niñez:

¡Oh la lengua! ¡Qué magia! El mundo iba naciendo de las palabras. La escuela era el lugar donde jugar con la imaginación [...] ibas no sólo a aprender la lección, sino, sobre todo, a afianzarte en el poder de dar nombre a las cosas. Todo lo lejano se acercaba. Y todo lo cerrado se abría. (Darwix 2011, 41)

Ṭūqān y Darwīš tienen en común esta apreciación por su descubrimiento de la lengua escrita. La autobiografía, además de conceptos —la memoria, la identidad, el espacio— y temas —el retrato de la vida sociocultural— que se van a ir develando a lo largo de este trabajo, es un documento en el que sus autores hacen un repaso también de cuál ha sido su relación con la lengua.

La escritura tiene varias dimensiones; es expresión de ideas, es el nombramiento de aquello que nos rodea, pero es también la materialización del lenguaje y en ese sentido es que los dos escritores pudieron darse un lugar en Palestina, así como en otros países árabes y no árabes por medio del recurso secular generado por la imprenta, que conlleva a libros, revistas, periódicos y sus respectivos lectores. En este respecto, Adina Hoffman (2009) habla sobre las posibilidades que dio la poesía para la expresión y protesta popular en Palestina. Sin distinción entre aquellos que sabían leer y aquellos que no, a partir de 1948 (y en particular en la década de 1960) hubo festivales de poesía en Palestina en los que la palabra oral era el medio para gritar consignas que identificaban a la población en la resistencia. Dichos festivales se celebraban en distintas ciudades palestinas y, en conjunto con aquéllos que tenían la posibilidad de publicar, lograban también un medio de expresión que unió a diversos sectores de la sociedad:

The mass nature of the festivals made it possible for the people to stand up – or, more literally, talk back– to the authorities and to do so on their own terms. It hardly seems a coincidence that those terms involved poetry. The medieval historian Ibn Khaldun famously wrote that poetry is the “archive of the Arabs,” and the notion seems even truer in the Palestinian context, where almost all other archives are lacking and where poetry has long been a basic fact of life. (2009, 258)

Un registro artístico como el de una obra literaria permite que los escritores encuentren un medio alternativo en el cual narrar los sucesos de la guerra, el desplazamiento, la limpieza étnica y la imposibilidad de este territorio por obtener su propia autonomía, todas experiencias que han sido atestiguadas por los palestinos durante décadas.

Los hechos históricos de los que los palestinos formaron parte transformaron a la comunidad dentro y fuera de Palestina, en especial la Nakba y la Naksa. La Nakba, del árabe “la catástrofe”, se refiere al éxodo de más de 700,000 palestinos entre 1947 y 1949 (Khalidi 2010, 21) como consecuencia de la operación militar ejecutada por los ejércitos armados del movimiento sionista y la formación del Estado de Israel en 1948. Esto implicó el desplazamiento forzado de la población o la eliminación de pueblos enteros palestinos y, por lo tanto, refugiados en varios países árabes vecinos. La Naksa, del árabe “la recaída”, fue la guerra que ocurrió en junio de 1967 en la que Israel derrotó a las fuerzas egipcias, sirias y jordanas y tomó el control sobre Jerusalén Este (al-Quds al-Šarqiyya القدس الشرقية), Cisjordania (al-Ḍaffa al-Ġarbiyya الضفة الغربية), Franja de Gaza (Qīṭāʾ Ġazza قطاع غزة), la península del Sinaí (Šibh Ġazīrat Sināʾ شبه جزيرة سيناء) y los Altos del Golán (Haḍabat al-Ŷawlān هضبة

الجولان). Durante la Nakba y la Naksa, Ṭūqān se encontraba en la ciudad de Nāblus. Por su parte, en 1948, Darwīš fue expulsado de al-Birwa y se dirigió con su familia al Líbano, siendo que más adelante, en 1967, ya se encontraba en Ḥaifā.

Este trauma colectivo que fue generado en la Nakba y en la Naksa ha significado un daño duradero en la población y la escritura literaria ha sido una alternativa para asimilar dichos efectos. En el prefacio de la obra aquí estudiada de Maḥmūd Darwīš, Jorge Gimeno reflexiona en torno a la literatura palestina:

Al mito colonial judeo-israelí, los palestinos fueron contraponiendo una construcción político-poética, que a la larga garantizó la supervivencia, esto es, evitó el exterminio, pues la limpieza étnica no se ciñó, como suele creerse, al 1948, sino que bajo distintas formas y nombres (Kafr Qasim en 1956, Sabra y Chatila en 1982, Jenin en 2002, Gaza en 2009) ha seguido su curso hasta nuestros días. En el plano poético, la consideración de que la tierra es madre fue la primera fase de esta *poiesis* (creación, construcción, lo que se hace, lo hecho). Si la colonización sumía a los palestinos en el no ser, el vínculo *poiético* con la madre se lo devolvía tanto en el exilio como en el Interior. (en Darwix, 2011: 11)

En este mismo sentido, en su libro *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples* (2006), el historiador israelí Ilan Pappé destaca el papel contestatario que tuvo la poesía en el contexto de la Nakba, siendo esta expresión literaria una de las formas de enaltecer la identidad palestina:

Poetry was the one area in which national identity survived the Nakbah [sic] unscathed. What political activists did not dare express, poets sang out with force. Poetry was the one medium through which the daily events of love and hate, birth and death, marriage and family could be intertwined with the political issues of land confiscation and state oppression and aired in public at special poetry festivals, such as the one that took place periodically in Kafr Yassif in Galilee. The Israeli secret service was powerless to decide whether this phenomenon was a subversive act or a cultural event. (157)

La poesía ha sido en la tradición de la lengua árabe un fenómeno cultural que ha estado presente desde antes del islam y que ha sido el medio de expresión de lamentos, episodios históricos y un sinfín de emociones que representan a un individuo o a una colectividad. En el caso palestino, el lenguaje figurado de la poesía y su manifestación oral pudo resguardar lo que en otros medios fue censurado o eliminado. En ese respecto, la poesía de Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš se adhirió a este tipo de temáticas, pero también ambos escritores decidieron involucrarse en el compromiso de la escritura autobiográfica, en la que es inevitable saber que el texto en sí es una denuncia y muestra clara de la historia personal y pública.

1.2 Una reflexión teórica en torno a la autobiografía literaria

¿Cuáles son las motivaciones que llevan a un escritor a narrar su propia historia? Sergei Shuiskii sugiere que seguramente se trata de una motivación subyacente para comunicarle al mundo algo abiertamente personal, por lo que, en este mismo sentido,

cita a J. Starobinski, quien afirma que el autor decide escribir cuando hay un cambio radical en su vida (1982, 112).

En una primera consideración, puede resultar evidente que un escritor o una escritora elijan el género autobiográfico porque tienen el objetivo de narrar algo profundamente personal, colocándose como los testigos principales, pero también puede ser que los autores busquen plantear nuevas perspectivas históricas y hablar de acontecimientos que se han silenciado por otros medios, con lo que adquieren un compromiso tanto estético como social. Para poder ahondar más en esto, me guío por los estudios de Nawar Al-Hassan y Thomas Philipp como eje teórico debido a que ambos han investigado la escritura autobiográfica y su presencia en la literatura árabe moderna.

Nawar Al-Hassan Golley dedica un estudio muy vasto a la autobiografía de mujeres árabes llamado *Reading Arab Women's Autobiographies: Shahrazad Tells Her Story* (2003), en el que además de hacer un trabajo de teoría narrativa, dedica un capítulo entero a analizar *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya* de Fadwā Ṭūqān, razón por la cual el libro de Al-Hassan será de permanente ayuda en la presente investigación.

Al-Hassan sostiene que la autobiografía se encuentra entre el campo de la verdad y la ficción.

I believe that in each autobiographical text the 'bio' (truth) and the 'graphy' (fiction) both contribute, to different degrees, to the act of constructing the 'auto' or self' (2003, 60).

Resulta complejo categorizar la escritura autobiográfica entre lo ficticio y lo verdadero, aun así, considero que se acerca más a lo segundo porque el escritor o escritora reúnen datos que son corroborados por las personas -familia, amigos, compañeros- que estuvieron presentes en los mismos eventos que los autores. Los elementos de ficción son esta *-grafía* en la que el autor se crea por medio de su propio lenguaje y su integración de elementos literarios, como las figuras retóricas (por ejemplo: metáforas, metonimias e hipérbolos) y por otro, los de la subjetividad, en la que el narrador o narradora enfatizan partes de la historia y reconstruyen la memoria con lo que más ha significado un dolor o un trauma. En este sentido, “ficción” no es una contraposición a verdad, es sólo una estrategia narrativa que presenta los hechos de forma diferente, como comenta Juan José Saer (1999):

No se escriben ficciones para eludir, por inmadurez o irresponsabilidad, los rigores que exige el tratamiento de la 'verdad', sino justamente para poner en evidencia el carácter complejo de la situación, carácter complejo del que el tratamiento limitado a lo verificable implica una reducción abusiva y un empobrecimiento. (11-12)

En este mismo sentido, cabe destacar que la memoria y la identidad se articulan en un proceso de permanente revisión con la sociedad y, a ese respecto, tanto la historia como la literatura son medios que presentan la verdad y los hechos, pero con tratamientos diferentes.

Algunos de los conceptos que presenta Al-Hassan son *completed self* y *autobiographical pact*: en cuanto a este primero, Ross Miller, quien hace sus observaciones exclusivamente desde el autobiógrafo masculino, comenta que los

lectores estamos a la expectativa de leer a alguien que tiene un sentido completo/completado de su propia vida. Es decir, se espera que el narrador ya tenga una conciencia de quién es y de las cosas que ha descubierto en su vida. El segundo consiste en que el narrador se compromete a contar los hechos con veracidad (*truth telling*), con lo cual se sobreentiende que la figura del “yo” nada más se refiere a una sola persona (57). Por otro lado, como parte del escrito autobiográfico, el escritor recurre a otras estrategias narrativas que le dan particularidad a su relato, como son el énfasis, la yuxtaposición, los comentarios y la omisión (62).

Desde el principio de su análisis, Al-Hassan señala que, de acuerdo con la crítica tradicional y el canon que se ha establecido desde Occidente, la autobiografía se piensa como una invención propia y que sólo incluye la obra autobiográfica de escritores varones occidentales, con lo cual han invisibilizado la escritura de mujeres y minorías:

In [traditional] criticism, autobiography was viewed as a western invention -the roots of which were said to go back to the Renaissance, as the dawn of the age of modern liberal humanism of the western “man” -and was traditionally defined as a kind of “literary” or “aesthetic” narrative that tells the life story of a person, by “himself,” from childhood to the time of writing. Autobiographies, or autobiographical texts as I prefer to say, of women, working classes, and nonwestern writers were banished from the “canon” or simply ignored. (55)

Autores como Stephen Spender y Georges Gusdorf sostienen pensamientos como que el “otro” no posee agencia o que las mujeres están en un sistema patriarcal en el que reproducen la visión masculina que se tiene de ellas. A ideas como ésta, Helen

Carr contesta asertivamente que “los occidentales miran a la población del tercer mundo, como los hombres han evaluado a las mujeres: bajo una apreciación miope, selectiva y cosificante.” (69)

Sumado a lo anterior, Al-Hassan considera que las mujeres árabes (por ser su campo de estudio, no porque sea una característica exclusiva de ellas) tienen varias razones para escribir una autobiografía, entre las que se encuentran una muestra de la trascendencia o negación personal, así como un testimonio de la represión que viven en su sociedad, siendo entonces la acción de narrarlo una posibilidad para poder lidiar con ello (74). Aquella identidad personal (*selfhood*) que ha sido enterrada por “mitos culturales y patriarcales”, señala Françoise Lionnet, es descubierta y reinventada por la escritora mujer, quien también, según Linda Anderson, se hace a la tarea de la autobiografía y realiza una doble labor de escritura: escribe y reescribe lo que se ha dicho de ella (60). Al-Hassan piensa que la escritura autobiográfica femenina es una investigación que busca el “diálogo, el cambio social y la posibilidad de incluir tanto el ‘nosotras’ como el ‘yo’” (61).

1.3 La escritura autobiográfica en la literatura árabe moderna

Las obras autobiográficas de Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš forman parte de una larga tradición literaria dado que, como señala Fedwa Malti-Douglas, la autobiografía ha aparecido desde la Edad Media en la literatura e historia árabe (en Tuqan 1990, 2). De manera complementaria, Malti-Douglas define las autobiografías como narraciones que empiezan con la familia del sujeto, su nacimiento, infancia y lo que sigue (3).

Por otro lado, Thomas Philipp (1993) identifica dos elementos que constituyen una autobiografía en su aspecto formal: en primer lugar, el autor, el narrador y el personaje principal de la narración son el mismo y, en segundo lugar, la estructura de la narrativa es casi siempre cronológica (576). Lo anterior es discutible en las estructuras y estrategias discursivas de los autores que estudio. En el caso de Ṭūqān, la narradora no se siente identificada con la persona del pasado de la que está hablando, así como Darwīš recurre al “tú” para contar su propia historia: esta disociación complejiza también la cuestión del autor y personaje principal como uno mismo, al igual que hace preguntarse entonces cómo se constituye la identidad, no obstante, ese punto será desarrollado más adelante.

Philipp presenta conceptos que ayudan a entender el subgénero narrativo de autobiografía en varios autores de lengua árabe de los siglos XIX y XX. En el siglo XIX, están los ejemplos de al-Ġabartī الجبرتي و Alī Mubārak علي مبارك, quienes aportan con sus escritos al género de la *tarġama* ترجمة, en el que el escritor presenta su genealogía familiar, educación y cargos oficiales. En específico, ‘Alī Mubārak es uno de los primeros que realizó un diccionario bio-bibliográfico en el que incluyó su propia historia.

Para Philipp, Mīḥā’īl Mišāqa ميخائيل مشاققة es el precursor de la autobiografía en las letras árabes, quien publicó un libro en 1873 en el que, por un lado, narra la historia del Líbano y Siria, y por el otro, la de su propia familia. Al combinar sus experiencias personales con el contexto histórico de Siria y Líbano, se le consideró una figura que hizo crecer la historiografía, ya que se empezó a prestar atención también a las narraciones individuales.

Otros autores que son considerados de relevancia para el desarrollo moderno de la autobiografía son Ġurġī Zaidān جرجي زيدان, Ṭaha Ḥussayn طه حسين, Sayyid Quṭb

شوقي ضيف Sawqī Ḍaif y سيد قطب. En cuanto a estos últimos tres escritores mencionados, me llama la atención que recurren a la tercera persona en sus autobiografías,¹¹ lo cual contrasta con el “yo” o primera persona de las narraciones autorreferenciales más comunes y en este sentido lo vinculo con la también atípica segunda persona de Darwīš en *Fī ḥaḍrat alǧiyāb*. En estos casos, la utilización de los pronombres “tú” y “él” se asocian y simultáneamente se distancian del “yo”, lo que permite que estos deícticos personales amplíen las posibilidades de interpretar el discurso porque la narración es a la vez autorreferencial, así como alude a alguien más, articulando entonces dos personajes en uno.

Por otro lado, en cuanto a ciertas especificidades conceptuales, Philipp señala que el término árabe *muḍakkirāt* مذكرات se puede usar para autobiografías y *memoirs*, por lo que en ocasiones la distinción entre estos escritos puede parecer poco clara, aun así, ambos tienen sus propios rasgos de acuerdo con la siguiente definición:

The memoir is clearly distinguishable from the autobiography by the different role that the life of the author plays. In the latter the description and interpretation of the author's life is the sole purpose of the narrative. [...] In the memoir the life of the author is only a convenient organizational framework within which the author can write about the famous people he knew or the events he witnessed. (1993, 579)

¹¹ *Al-Ayyām* الأيام (Los días, años de publicación: 1926-1967) de Ṭaha Ḥussayn, *Tifl min al-qarya* طفل من القرية (Un joven de mi pueblo, año de publicación: 1973) de Sayyid Quṭb y *Ma'ī* معي (Conmigo, año de publicación: 1981) de Sawqī Ḍaif.

De acuerdo con estas definiciones de *memoir* y autobiografía, resulta difícil ubicar las obras de Ṭūqān y Darwīš, ya que ambos libros contienen descripciones e interpretaciones de la vida de los autores, así como también incluyen a los personajes importantes que conocieron y los eventos históricos de los que formaron parte. Asimismo, cada uno está conformado por particularidades a tomar en cuenta para entender de qué tipo de escrito se trata. La obra *Fī ḥaḍrat alġiyāb*, como ya se mencionó, fue catalogada en árabe por Darwīš como *naṣṣ* (texto), por tratarse de un terreno medio entre la poesía y la prosa. Está escrita en un lenguaje poético y hay secciones en la que el autor señala que el libro es más bien una “elegía” (Darwix 2011, 29, 181). Sin embargo, la obra contiene características fácticas y narrativas autorreferenciales que también le conceden la forma de un texto autobiográfico. En este libro, Darwīš presenta nombres de lugares, personas y eventos históricos que se pueden cotejar con lo que sus biógrafos registraron de él. Por su parte, Fadwā Ṭūqān tituló su obra en árabe *Riḥla ġabaliyya riḥla ṣa‘ba. Sīra dātīyya*, lo que implica desde el mismo nombre que la autora la clasificó como autobiografía (*sīra dātīyya* سيرة ذاتية), categoría que se mantuvo en su versión en inglés: *A Mountainous Journey. An Autobiography* (1990). En consecuencia, considero que el término “escritura autobiográfica” es aplicable para las dos obras medulares de esta investigación, además de que la palabra árabe *muḍakkirāt* puede ser empleada sin problema, al reunir aspectos de *memoir* y autobiografía.

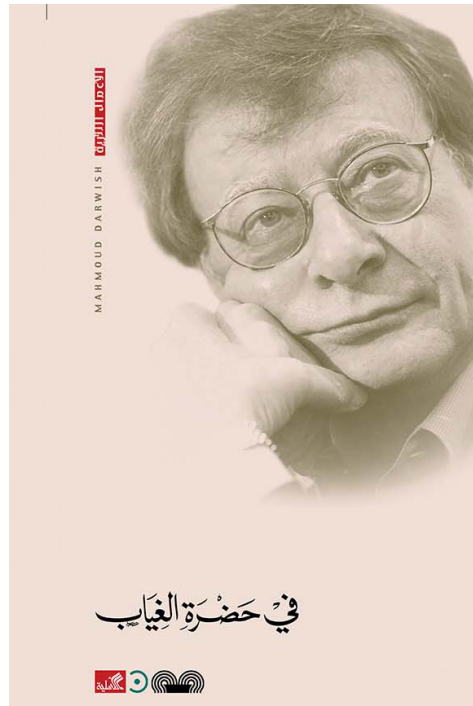


Figura 3. Portada de *En presencia de la ausencia* de Maḥmūd Darwīš.¹²

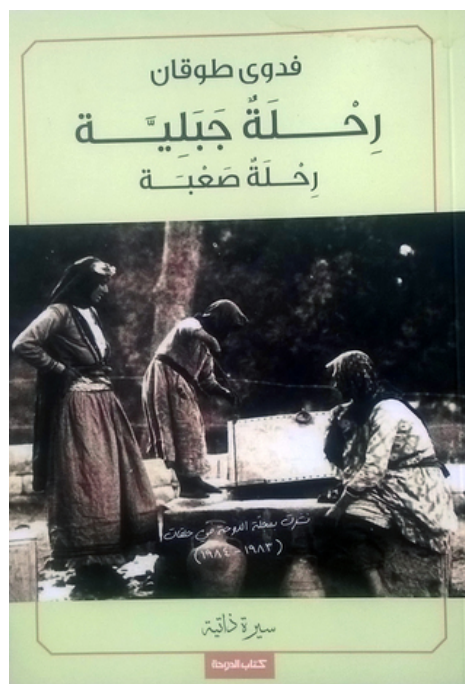


Figura 4. Portada de *Un viaje montañoso, un viaje difícil* de Fadwā Ṭuqān.¹³

¹² “*En presencia de la ausencia. Un texto,*” Khan Al-Janub, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://khanaljanub.com/matqar/kutub/shi3er/fi-hadret-al-ghiyab/>.

¹³ “*Un viaje montañoso, un viaje difícil. Una autobiografía,*” Goodreads, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://www.goodreads.com/book/show/36294889>.

1.4 Elementos biográficos clave de los autores

En su libro *Palestina vive* (2013), Luz María Gómez hace referencia a que Maḥmūd Darwīš prefería ser nombrado e identificado como “poeta de Palestina” y no “poeta palestino” (7). La interpretación que brindo a esta precisión lingüística es que “poeta de Palestina” es una combinación en la que “poeta” y “Palestina” permanecen como dos sustantivos a un nivel coordinante, a diferencia de la otra opción, en la que “palestino” adjetiva al agente o sujeto “poeta” y crea una relación subordinada. Por ende, la relación coordinante en “poeta de Palestina” permite prestarle atención simultáneamente al escritor como al lugar de origen. En este sentido, si entendemos tanto a Darwīš como a Ṭūqān como “poetas de Palestina”, es posible identificar que en su escritura se yuxtaponen una voz autorreferencial con la búsqueda de elementos de su tierra palestina. Es por lo anterior que en este trabajo quiero encontrar la relación cercana entre memoria e identidad, para lo cual presento algunos de los datos biográficos con los que contamos de Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš que me serán de utilidad para estudiar más adelante la obra autobiográfica de cada uno.

Fadwā Ṭūqān nació en Nāblus, Palestina, el primero de marzo de 1917.¹⁴ Era proveniente de una familia de intelectuales y políticos. Vivió en una época en la que la participación femenina estaba vedada en la vida social, política y cultural, lo cual se manifestó de varias formas.

¹⁴ Como se anotará más adelante, Ṭūqān y su familia no tuvieron certeza de cuál fue el día y mes exactos de su nacimiento porque no se hizo un registro formal como tal, así como tampoco fue algo que fuera recordado de forma específica por algún miembro de la familia.



Figura 5. Nāblus. (1923).¹⁵

Al interior de su hogar, Ṭūqān cuenta que había una gran opresión contra las mujeres que habitaban ahí (Tuqan 1990, 22). Debido a estas limitaciones dentro y fuera del plano doméstico, cuando Ṭūqān empezó a publicar sus poemas de amor en las revistas *al-Amālī* الأمالي (libanesa) y *al-Risāla* الرسالة (egipcia), tenía que usar el pseudónimo Danānīr دنانير, quien fue una poeta árabe proveniente de Medina que vivió entre los siglos VIII y IX y que fue vendida como esclava al vizir persa Yahya al-Barmaki. Ṭūqān cuenta haber elegido su nombre porque el sabio Abu al-Farağ al-

¹⁵ "NABLUS - Late 19th, early 20th c. 6 (Beauty and serenity, 1923)," Palestine Remembered, consultado el 20 de marzo de 2022. https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Nablus_7335/Picture_75279.html

Iṣfahānī أبو الفرج الأصفهاني se refirió a Danānīr en su *Kitāb al-Aġānī* كتاب الأغاني (*Libro de canciones*) como “honorable y casta” (Tuqān 1990, 73), por lo que Ṭūqān consideró que esto le ayudaría a convencer al lector de que la escritura de poesía de una mujer no la priva de características como éstas.

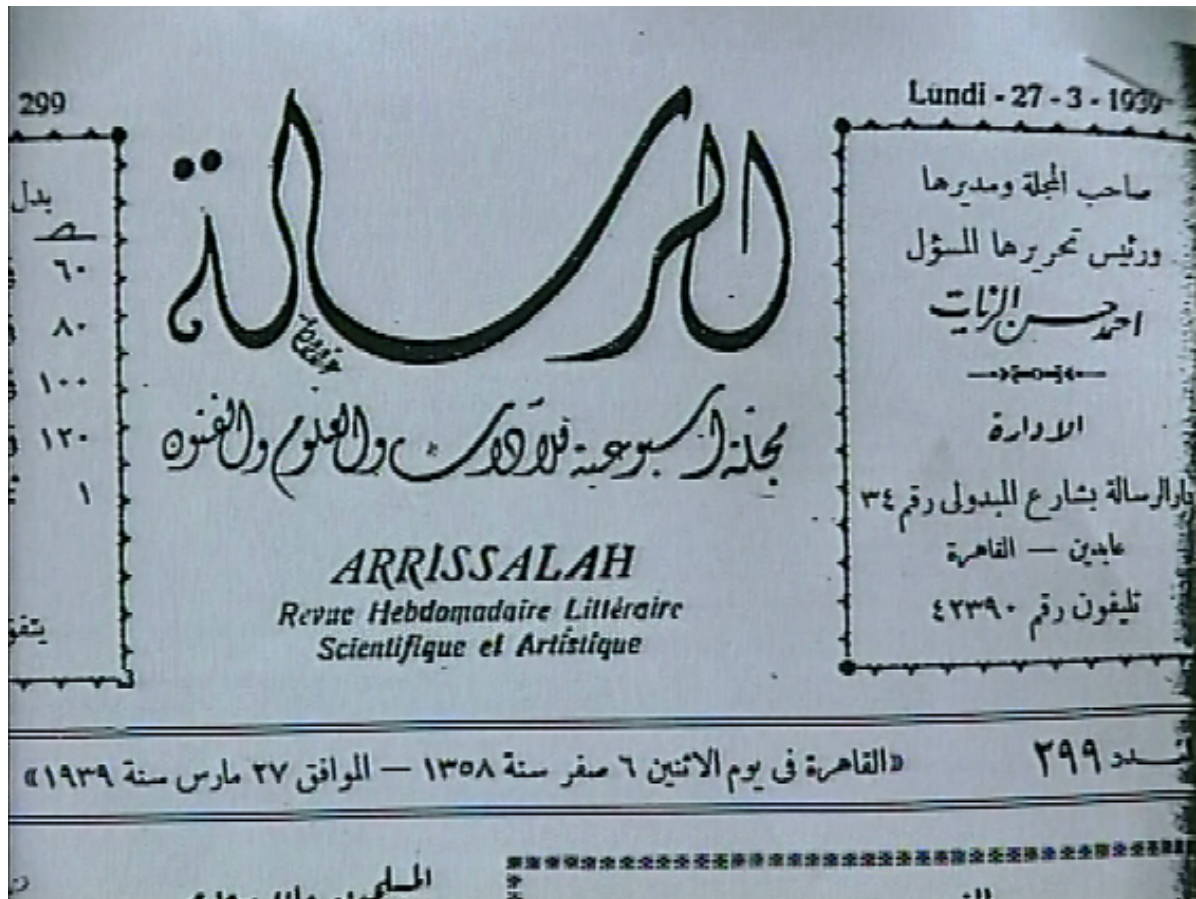


Figura 6. Revista egipcia *al-Risāla* (Badr, 1999).

Como ya se describió brevemente al principio del capítulo, a partir de los trece años, Fadwā recibió su formación desde casa, donde su hermano Ibrāhīm se hizo a la tarea de enseñarle a escribir poesía y enseñarle sobre literatura árabe clásica. Ibrāhīm le recitó una antigua elegía (*rithā* رثاء) llamada “Una mujer lamenta a su hermano”, para que conociera la poesía que había sido hecha por una autora mujer árabe desde hacía siglos:

طافَ يَبْغِي نَجْوَةً	من هلاكٍ فَهَلْكَ
أَيْتَ شِعْرِي ضَلَّةً	أَيَّ شَيْءٍ قَتَلَكَ
أَيَّ شَيْءٍ حَسَنٍ	لِفَتَى لَمْ يَكُ لَكَ
كُلَّ شَيْءٍ قَاتِلٌ	حِينَ تَلْقَى أَجَلَكَ
وَالْمَنَايَا رَصْدٌ	لِلْفَتَى حَيْثُ سَلَكَ ¹⁶

En 1946, cinco años después de la muerte de Ibrāhīm, Fadwā escribió y publicó su primer libro de poesía en homenaje a él, *Ahī Ibrāhīm* أخى إبراهيم (*Mi hermano, Ibrahim*).



Figura 7. Ibrāhīm Ṭūqān.¹⁷

¹⁶ El poema es incluido por Fadwā Ṭūqān en el cuerpo de su autobiografía: He roamed about seeking freedom from death and perished. / My word, oh Dalla, what killed you? / What other beautiful things could you possibly have possessed? / Anything can be a killer when you meet your appointed time. / The Fates stand awaiting the youth on the path he follows. (Tuqan, 1990: 58)

¹⁷ "Ibrāhīm Ṭūqān," *Palestinian Journeys*, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://www.paljourneys.org/en/biography/9721/ibrahim-tuqan>

Gracias a *al-Risāla*, Ṭūqān se dio a conocer en el habla árabe y por escribir elegías, se le identificó con al-Ḥansā' الخنساء, poeta árabe que vivió el periodo preislámico e islámico¹⁸ (siglos VI y VII) y que se destacó por las elegías que dedicó a sus hermanos varones.

Ṭūqān empezó a publicar sus poemas en periódicos egipcios, iraquíes y libaneses. Uno de sus primeros poemas estuvo dedicado a su padre a quien habían llevado preso durante la revuelta palestina de 1936-1939. Según palabras de Fadwā, tras la muerte de su padre en 1948, escribió uno de sus primeros poemas patrióticos, a los que él tanto le alentaba a hacer (113). Igualmente, se sintió afectada por la muerte del mártir palestino de Ḥaifā, 'Abd al-Raḥīm Maḥmud عبد الرحيم محمود, y le escribió un poema en la misma época.

Aunque vivió casi siempre en Nāblus, en la década de 1960, Fadwā estudió literatura inglesa en la Universidad de Oxford en Inglaterra. Fueron dos años en los que pudo tener contacto con otro tipo de literatura y cultura. En cuanto a su trabajo poético, primero escribió en la prosodia clásica para luego ser una de las pioneras en el verso libre,¹⁹ continuando con la vanguardia que ya había iniciado la poeta iraquí Nāzik al-Malāi'ka نازك الملائكة. Como comenta Jaafar Al Aluni (2016) sobre Ṭūqān:

Cultivó una poesía tradicional y moderna a la par. Sus versos son coherentes, bien estructurados, narrativos y directos, imbuidos de lirismo y energía

¹⁸ Los poetas que vivieron ambas épocas preislámica e islámica son conocidos en árabe como *muḥaḍramūn* مخضرمون.

¹⁹ En la tradición literaria árabe, el verso libre no se refiere a dejar de utilizar la prosodia clásica, sino a hacer una modificación de ella. Para más información sobre esto, véase Huda J. Fakhreddine (2021).

emocional, donde se mezclan la queja por la ausencia de los seres queridos con la amargura. (243)



Figura 8. De izquierda a derecha: la escritora libanesa Ḥālida Sa‘īd *خالدة سعيدة*, la poeta iraquí Nāzik al-Malāi'ka, Fadwā Ṭūqān y la poeta palestina Salma al-Ḥaḍrā' al-Ġayūsī *سلمى الخضراء الجيوسي* (Beirut, 1960).²⁰

Su poesía se caracteriza por una profunda carga emocional y personal, sin embargo, a partir de la Naksa de 1967, la temática política fue más frecuente que lo que había sido anteriormente en su escritura. En la década de 1980, fue traducida al inglés, lo

²⁰ "Nazik al-Malaika's Revolt Against the Sun," Ottoman History Podcast, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://www.ottomanhistorypodcast.com/2021/02/drumsta.html>

que la dio a conocer de forma más extensiva por varios países. Escribió su autobiografía *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba* y la publicó en varias entregas del periódico palestino *al-Ġadīd* الجديد a partir de 1977,²¹ siendo que en 1985 reunió todas estas entregas en un solo libro. En total, publicó ocho volúmenes de poesía de entre los cuales están *Waḥdī ma‘ al-ayyām* وحدي مع الأيام (*Sola con los días*, 1952), *Waḡadtuhā* وجدتها (*La encontré*, 1957), *Amām al-bāb al-muḡlaq* أمام الباب المغلق (*Ante la puerta cerrada*, 1967) y *‘Alā qimmatī al-dunyā waḥīdān* على قمة الدنيا وحيدا (*Sola en la cumbre de este mundo*, 1974). Murió en la ciudad de Nāblus en 2003.

Maḥmūd Darwīš nació el 13 de marzo de 1941 en al-Birwa, aldea palestina perteneciente al distrito de ‘akkā. Darwīš era proveniente de una familia que se dedicaba al trabajo de las tierras de cultivo en la región. En 1948, las tropas israelíes destruyeron su tierra natal, por lo que, junto con su familia, se refugiaron en el Líbano, y meses después en la aldea de Deir al-Asad دير الأسد, en al-Ġalīl الجليل (Galilea), uno de los lugares que no fueron arrasados durante la Nakba.



Figura 9. Foto de al-Birwa, 1928.²²

²¹ *Al-Ġadīd* الجديد fue la revista literaria árabe del Partido Comunista Israelí, y fue publicado en Ḥaifā. Durante su vida en dicha ciudad, Darwīš fungió como editor de la revista.

²² “Al-Birwa desde la distancia, 1928,” Al-Birwa, Hmong, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://hmong.es/wiki/Birwa>

Darwīš estudió tanto en Deir al-Asad دير الأسد como en Kafr Yāsīf كفر ياسيف y posteriormente marchó a Ḥaifā, donde trabajó como periodista y se inició en la militancia comunista, siendo miembro del Partido Comunista Israelí.

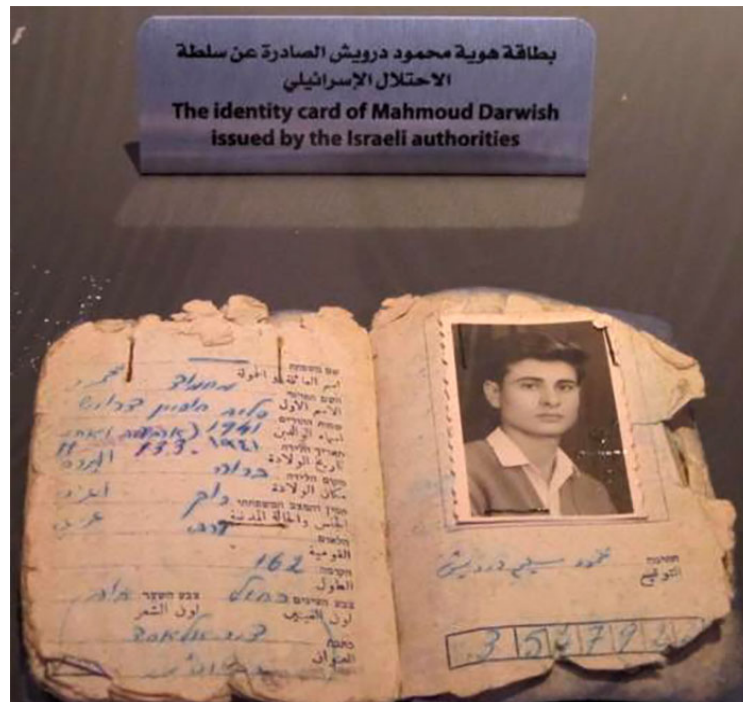


Figura 10. Carné de identidad de Maḥmūd Darwīš, expedido por las autoridades israelíes.²³

A los 19 años publicó su primer poemario en Ḥaifā, ‘*Aṣāfir bilā aḡniḥa* عصفير بلا أجنحة (Pájaros sin alas), y cuatro años después dio a conocer su segundo trabajo, *Awraq al-zaitūn* أوراق الزيتون (Hojas de olivo). En 1966, salió el poemario ‘*Āšiq min Filasṭīn* عاشق من فلسطين (Enamorado de Palestina). El año siguiente, se publica *Āḥir al-layl* آخر الليل (Fin de la noche), en el que ya se presentan algunas imágenes que se

²³ “The identity card of Mahmoud Darwish issued by the Israeli authorities,” Mahmoud Darwish: ‘Identity Card,’ Kapil Arambam, consultado el 20 de marzo de 2022. www.kapilarambam.blogspot.com/2015/05/mahmoud-darwishs-identity-card-poem.html.

vuelven recurrentes en su obra posterior y que también están en su autobiografía *Fī ḥaḍrat āl-ġiyab*: la roca, la montaña, el árbol, el mar y la tierra.

En una entrevista que le hizo el poeta libanés ‘Abbās Baiḍūn عباس بيضون, Darwīš cuenta cómo fue su acercamiento a la poesía. Además de definir los lamentos de su madre en los funerales como “pura poesía” y el impulso que le dio su hermano para interesarse en la literatura, menciona que cuando estuvo en el Líbano por primera vez se sintió atraído por los poetas populares y las justas del zaġal زجل (Darwish 2012, 22). Más adelante, descubrió las mu‘allaqāt معلقات preislámicas, la poesía andalusí y la poesía del mahġar مهجر. Entre los escritores que lo influenciaron, destaca a Nizār Qabbānī, Muḥammad al-Māġūṭ الماغوط, Badr Šākir al-Sayyāb بدر شاکر السياب, ‘Abd al-Wahhāb al-Bayātī عبد الوهّاب البياتي, ‘Abd al-M‘uṭī Ḥiġāzī عبد المعطي حجازي, Šalāḥ ‘Abd al-Šabūr صلاح عبد الصبور, Nazim Hikmet, Louis Aragon y Blok (23-26). Igualmente, narra que aprendió el hebreo y que varios autores, como Pablo Neruda y Federico García Lorca, los pudo leer primero en dicha lengua.

De 1960 a 1970 estuvo varias veces en la cárcel por parte de las autoridades israelíes, así como fue obligado a llevar confinamiento en Ḥaifā. En 1970, marchó al exilio. Primero estuvo en la URSS, donde estudió en la Universidad Estatal de Moscú por un año, y después vivió en El Cairo,²⁴ donde trabajó para el periódico *Al-Ahrām* الأهرام. Se fue a vivir al Líbano, donde desempeñó una gran actividad cultural, política y literaria. Colaboró con el Centro de Investigaciones Palestinas y dirigió la revista *Shu‘ūn filistīniyya* شؤون فلسطينية. Debido a la invasión israelí del Líbano, se fue a otras

²⁴ Sobre la vida de Maḥmūd Darwīš en Egipto, véase Sayyid Maḥmūd. 2020. *Al-Matn al-Maġhūl: Maḥmūd Darwīš fī Mišr, nušūš wa-wathā’iq tunsharu lil-marrah al-ūlá*. Milán y Bagdad: Al-Mutawassiṭ.

ciudades, entre ellas Túnez y París. Junto con Salīm Barakāt سليم بركات, fundó la revista *Al-Karmel* الكرمل, y sus primeros números se publicaron en el Líbano.



Figura 11. De izquierda a derecha: el intelectual palestino-estadounidense Idwārd Wadī‘ Sa‘īd إدوارد وديع سعيد (Edward Said), el músico libanés Marsīl Ḥalīfa مرسيل خليفة (Marcel Jalife, quien ha musicalizado varios de los poemas de Darwīš) y Maḥmūd Darwīš.²⁵

Fue miembro del Comité Ejecutivo de la OLP (Organización para la Liberación de Palestina) y en 1988, redactó la Declaración de Independencia de Palestina. En 1993, dimitió de la OLP a raíz de los Acuerdos de Oslo. En 1996 regresó brevemente después de varias décadas de exilio a Al-Ġalīl, donde visitó a su madre y atendió el funeral de su amigo escritor Imīl Ḥabībī إميل حبيبي (Emile Habibi).

²⁵ Maḥmūd ‘Abdāllah Tahāmī, “Maḥmūd Darwīš dedica su poema al pensador Idwārd Sa‘īd,” *Al-Bawwaba*, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://www.albawabhnews.com/2988075>.



Figura 12. Maḥmūd Darwīš y su madre en Al-Ġalīl en 1996 (Bitton, 1997).

Poco tiempo después, estuvo viviendo entre Amán y Rāmallāh رام الله. En 2006, publicó su autobiografía poética *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* en Beirut. Murió en un hospital de la ciudad de Houston, EUA, en 2008.

Así bien, esta última parte del capítulo ha sido una presentación de aquellos rasgos biográficos que fueron relevantes para la trayectoria personal, creativa y política de los escritores. A partir del siguiente capítulo, analizo las dos escrituras autobiográficas por medio de los conceptos de memoria e identidad, que al mismo tiempo se vinculan con la memoria e identidad de Palestina. Igualmente, exploro la presencia de la espacialidad en ambas autobiografías y cómo es que ésta establece una relación con la memoria.

Capítulo 2

Aspectos de análisis en la autobiografía: memoria, identidad y espacio

2.1 Memoria e identidad en el contexto palestino

Después de haber estudiado algunas de las características de la autobiografía literaria en el primer capítulo, mi intención en éste es enfatizar tres aspectos que se encuentran en la autobiografía literaria: la memoria, la identidad y la espacialidad, entendiendo además que los tres convergen para brindarle significado y sentido a la autobiografía. En este capítulo, estudio cuáles son los mecanismos de configuración y recuperación de estos conceptos y cómo son reflejados por los escritores en sus relatos.

Como punto de partida, puede resultar un referente la definición de memoria proporcionada en el *Breve diccionario etimológico de la lengua española*: “La facultad mental de retener y recordar lo pasado; relación, informe” (Gómez de Silva 1995, 449). De acuerdo con estos términos, la memoria es la capacidad de almacenar episodios y sensaciones de momentos pasados, por lo que ya existe una correlación entre presente y pasado. Una reflexión sobre la memoria y la construcción del pasado puede entenderse también con lo que se propone desde los estudios de la memoria popular.

Memories of the past are, like all common-sense forms, strangely composite constructions, resembling themselves a kind of geology, the selective sedimentation of past traces. (Johnson y Dawson 1982, 7).

La memoria, entendida como un ensamblaje de recuerdos o “rastros”, se vincula con el planteamiento de Al-Hassan, quien considera que la autobiografía no es un espejo reflector de la vida del autor, sino un acto de construcción de uno desde la memoria (2003, 58). Al mismo tiempo, la memoria es pieza fundamental en la escritura autobiográfica, la cual es también una composición que conjunta temporalidades: los episodios pasados son narrados bajo la perspectiva del momento presente en el que el autor está escribiendo, pero también, comenta Lena Jayyusi (2017), hay una relación crítica con el futuro debido a que un trabajo sobre la memoria plantea las preguntas “qué será, qué está por venir, qué se espera y/o se desea” (203).²⁶

Esto da paso a dos categorías que están presentes en la autobiografía: la memoria individual y la memoria colectiva. Cada una tiene sus propias particularidades y al mismo tiempo, comparten entre sí el hecho de constituirse de recuerdos, símbolos, anécdotas, paisajes, momentos históricos y un lenguaje que forma parte de una identidad. En cuanto a la memoria individual, Darío Betancourt (2004) la define de la siguiente forma:

[E]n tanto que ésta se opone (enfrenta) a la memoria colectiva, es una condición necesaria y suficiente para llamar al reconocimiento de los

²⁶ En Saadi, Ahmad H, y Lila Abu-Lughod, eds. 2017. *Nakba. Palestina, 1948 y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Editorial Canaán.

recuerdos. Nuestra memoria se ayuda de otras, pero no es suficiente que ellas nos aporten testimonios. (126)

Esta noción funciona para distinguir lo individual de lo social, debido a que en varios estudios de la memoria se considera que toda configuración individual está completamente determinada por el entorno (Kansteiner 2002, 185), lo que inevitablemente haría pensar que sólo existe la memoria colectiva. En cambio, la memoria individual definida como un testimonio personal que nadie más ha tenido permite considerar el trabajo de una autobiografía, sí como una vía para conocer el contexto y las transformaciones a lo largo del tiempo que le fueron tocando a la persona, pero también como una herramienta para explorar su propio lenguaje, sus experiencias únicas y su forma personal de trascenderlas.

Por otro lado, el sociólogo francés Maurice Halbwachs fue quien acuñó el término “memoria colectiva”, la cual es una recomposición del pasado en la que los recuerdos remiten a la experiencia que una comunidad o un grupo pueden legar a un individuo o grupos de individuos (Betancourt 2004, 126). En este mismo sentido, la escritura de una autobiografía es un trabajo que tiene una “autoría compartida” (*shared authorship*) al registrar acontecimientos, personajes y lugares que fueron atestiguados por otros y que en conjunto pueden corroborar esta información (Slyomovics 1998, XIV).

La memoria colectiva se va formando de voces que realizan un testimonio escrito y oral de las experiencias comunes de un grupo. Por ejemplo, las personas que fueron presenciando las transformaciones en su ciudad van recolectando recuerdos y símbolos en común, pero también las experiencias de los exiliados tienen

puntos de encuentro debido a que comparten un estilo de vida y situación política similar, aunque residan en diferentes partes del mundo.

La memoria palestina está formada por los palestinos refugiados, los palestinos con ciudadanía israelí y las personas al interior y exterior de Palestina. Las múltiples narrativas que configuran la memoria colectiva palestina se entrelazan con los años de 1947 a 1949 por considerar la Nakba como la “ruptura original” (Jayyusi 2017, 189). Sin embargo, la aproximación al conocimiento de estas voces e historias puede ser imposibilitada por varios factores, uno muy presente es el hecho de que el Estado de Israel se ha encargado de negarle a los palestinos esta acumulación o recolección de memoria escrita por medio de la censura de sus publicaciones o un bloqueo en la producción y circulación de libros sobre historia y cultura palestina (Swedenburg 1991, 160), así como le ha impedido a los palestinos el acceso a su archivo material escrito producido antes de la Nakba, como se retrata en el documental *The Great Book Robbery* (2007-2012) de Benny Brunner, en el que se realiza una investigación al interior de la Biblioteca Nacional de Israel en Jerusalén y se muestran los libros pertenecientes a palestinos que ahora están en el acervo bibliotecario. El documental abre la pregunta: ¿esos libros fueron recuperados ante los sucesos de la Nakba o fueron robados? Ante situaciones como ésta, en la que la mayoría de los palestinos no pudieron recuperar o consultar libros que les pertenecen, estos mismos han buscado sus propias formas de representación histórica, lo cual es un recordatorio de que “‘nuestra’ historia es un relato de nuestra supresión de otras historias” (Swedenburg 1991, 154). Como complemento a esta última idea, vale la pena recordar lo que Edward Said (2004) nos comenta sobre el *orientalismo* en la introducción de su obra homónima: “[Y]o estudio el orientalismo como un intercambio dinámico entre los autores individuales y las grandes iniciativas políticas que

generaron los tres grandes imperios -británico, francés y estadounidense- en cuyo territorio intelectual e imaginario se produjeron los escritos” (37), siendo entonces la obra de Said una herramienta hermenéutica para volver a leer los textos que se han hecho desde territorios como el británico, francés y estadounidense para representar al designado “Oriente” y ofrecer nuevas lecturas, así como empezar a leer a los mismos autores que provienen de otros territorios, como Palestina.

Por otro lado, como se desarrolla en el capítulo anterior, Al-Hassan (2003) hace una revisión de ensayos críticos y teóricos sobre la autobiografía, a partir de los cuales sostiene que, dentro de la tradición literaria occidental, se ha establecido que la autobiografía literaria es un producto cultural propio del pensamiento europeo, por lo que no se reconoce que sea algo presente en otras culturas, con lo cual cita al filósofo francés Georges Gusdorf:

According to Gusdorf, for example, the sense of individuality, the main condition for writing an autobiography, is a relatively new and local creation; thus “autobiography is not to be found outside of our cultural area; one would say that it expresses a concern peculiar to western man.” To have the “natural” need that the western “man” feels to look retrospectively at “his” past life, according to Gusdorf, is not a universal thing. (63-64)

Bajo esta misma lógica, el nacionalismo también se presenta como un proyecto político e identitario propio de Europa que coloca un discurso dominante y supresor de ciertas clases sociales, géneros y razas (Swedenburg 1991, 156), a la vez que prioriza sólo una acumulación de la memoria por la palabra escrita, según palabras de Benedict Anderson (160), lo cual es problemático porque eso significa que se

invisibilizan los testimonios orales o aquellos casos en que los documentos fueron censurados o inclusive eliminados. La memoria palestina integra estas tensiones y se expresa por dos “aparatos”:

Palestinian popular memory therefore is a terrain worked on by two markedly different historical apparatuses with rival strategies of memory control: the “coercive” mode of a colonizing machine versus the “incorporative” mode of a movement aspiring for hegemony. (158)

Las tensiones se crean entonces porque los vectores discursivos provienen de varios frentes: está la coerción de la narrativa colonial en conflicto con la incorporación de elementos propios que buscan los movimientos de Palestina. La memoria palestina se puede entender a partir de los estudios hechos en torno a la memoria popular, los cuales fueron realizados por el Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) Popular Memory Group, el cual publicó un artículo escrito por Richard Johnson, y Graham Dawson que desarrolla este tema: “What Do We Mean by Popular Memory” (1982). Estos estudios han abierto cuestionamientos en la historiografía moderna, esto es, a partir de preguntarse quiénes son los que escriben la historia, se ha podido tomar en cuenta que la producción histórica también proviene de otros medios que no son los archivos legitimados por la historia oficial. El historiador social Ken Warpole se enmarca en este pensamiento y es a partir de esta alteridad que se puede hablar de “la producción social de la memoria” (Johnson y Dawson 1982, 3), en la que cada miembro de la sociedad participa de una u otra forma, logrando incluir más interpretaciones del pasado.

En general, para aquéllos que se adhieren a la teoría de la memoria popular, es indispensable hacer un estudio relacional que tome en cuenta tanto las representaciones históricas dominantes, así como las experiencias subordinadas y privadas (7), para así romper con el silenciamiento que se ha experimentado en ciertas narrativas como la femenina o la de ciertos pueblos, en el caso de la presente investigación, el palestino.

La memoria forma parte de un binomio con la identidad ya que ambas son configuraciones que se hacen y se rehacen en el tiempo. De acuerdo con Stuart Hall, las identidades son “una especie de punto fijo del pensamiento y del ser [...] en el mundo cambiante” (2010, 341) por lo que, en medio del cambio constante, la identidad nos permite ubicarnos en un punto discursivo específico. La identidad es también una representación desde la cual hablamos de nosotros mismos eligiendo una “posición de enunciación”; por ende, es un proceso narrativo flexible de nosotros mismos en el que nos colocamos respecto a un Otro y como tal, funciona como una historia para entender quiénes somos (345). Lena Jayyusi recupera esta idea de la narración que yace en el núcleo de la identidad y que entrelaza las experiencias individuales y colectivas, siendo la repetición de historias una posibilidad en el caso específico de los palestinos de comprender momentos históricos de fragmentación como fue la Nakba:

Cada nueva historia es un eco dentro del eco, haciendo foco y conjurando el predicamento colectivo a través de lo individual, y ramificando las significancias y los significados simbólicos de la experiencia individual a través de lo colectivo. Repetición de lo mismo aunque diferente, diferencia dentro de lo mismo, es un rasgo de la identidad colectiva, y es una característica del trabajo de construir,

formar y aprehender el destino y la experiencia colectiva. (Jayyusi 2017, 190-191)

En *Palestinian Identity* (2010), el historiador palestino-estadounidense Rashid Khalidi considera la identidad nacional como una construcción, a diferencia de la percepción de estudiosos de la cultura, política e historia que la catalogan como “esencial, trascendental” (XI). En cuanto a la formación de la identidad palestina durante el siglo XX, hay que tomar en cuenta algunos aspectos importantes. En primer lugar, antes de la Primera Guerra Mundial existía una lealtad e identificación con el Imperio Otomano. En segundo lugar, el sionismo apareció como un movimiento nacionalista que se traslapa en el mismo territorio que el palestino, no obstante, éste no determinó el nacionalismo e identidad palestina, porque entre varios factores, después de la Primera Guerra Mundial, el movimiento de los Estado-nación fue un fenómeno que ocurrió a lo largo de los países árabes. El tercer aspecto que menciona Khalidi es el hecho de que Palestina es el único pueblo que no ha consumado un estado independiente, a diferencia de sus vecinos árabes. (20)

Además del arabismo, las tendencias islamistas, el anti-sionismo y los Estado-nación, los factores que determinaron la identidad palestina fueron una adhesión fuerte de los cristianos y musulmanes a Palestina, habitar ciertos territorios por un largo tiempo y lealtades regionales: los ciudadanos sentían un vínculo con su ciudad y los campesinos con sus tierras, así sucesivamente (21).

Ante los acontecimientos de la Nakba, la población palestina se pudo haber dispersado en los países vecinos, en cambio, fue precisamente por este vínculo al territorio e identificación común que se mantuvo una idea de palestino (22). Para esto, se mantuvieron e incluso enaltecieron símbolos y momentos clave que acercan al

palestino de diferentes generaciones y latitudes a Palestina: el fuerte arraigo con la tierra; el campesino o *fallāḥīn*; las llaves de las casas de las que fueron obligados a irse durante la Nakba y la experiencia de 1967 de la Naksa con la ocupación israelí definitiva sobre territorio palestino.

2.2 El espacio diegético en la narración autobiográfica

Las memorias que forman parte de una autobiografía pueden contener varias funciones. Al-Hassan señala que el paso que hay entre la experiencia inmediata a la consciencia en la memoria, que efectúa una especie de repetición de dicha experiencia, también sirve para cambiar su significado (2003: 58), siendo entonces la autobiografía la posibilidad de revisar una y otra vez los recuerdos y concederles nuevas significaciones.

Por otro lado, la autobiografía también es una recolección y registro de un espacio que se ha transformado o que ha desaparecido en el tiempo. Philipp (1993) se refiere al escritor egipcio Sayyid Quṭb, quien también elaboró un trabajo autobiográfico, para explicar cuáles son los motivos por los que un autor elige redactar su propia historia:

Sayyid Quṭb points out that much of village life as he knew it has disappeared. He wants to record the good and bad sides of it for the new generation to enable them, perhaps, to determine what should be preserved, and what should not. To bear witness to a vanished world is also a motive that underlies the accounts of other autobiographers. (590)

Por las mismas características que arroja un texto, el lector es capaz de analizar y recuperar el material por su valor histórico y geográfico, por eso considero que tanto *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* como *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba* son ejemplo de lo que Quṭb quiso hacer: representar por medio del lenguaje una cultura, un territorio y una población transformados o desaparecidos.

En el caso de los dos escritores aquí estudiados, las palabras toman el lugar de aquella ausencia de territorio original, de aquel paraíso perdido que resuena tanto en el imaginario de Darwīš. Es decir, la autobiografía puede ser un documento con varias intencionalidades y dimensiones temáticas, sobre todo cuando contiene la historia de un territorio que ha sido colonizado, fragmentado y ocupado como Palestina.

Para fines de esta sección, el concepto de espacio diegético es de utilidad puesto que permite entender la relación espacio-texto. Una de las definiciones de espacio diegético es “el conjunto de lugares en los que se mueven y actúan los personajes, pero también el de los espacios imaginarios que proceden de la memoria, la ensoñación, la locura e incluso la mentira” (Cueto Pérez 2007, 8). Al mismo tiempo, en *El espacio en la ficción. Ficciones espaciales. La representación del espacio en los textos narrativos* (2010), Luz Aurora Pimentel emplea “espacio diegético” para el análisis de varias novelas —como *En búsqueda del tiempo perdido* de Marcel Proust y *Ulises* de James Joyce— y para esto señala que los términos *diégesis* y *diegético* los utiliza en el mismo sentido que Gérard Genette: “la diégesis es el universo espacio-temporal designado por el relato” y diégesis designa “aquello que se

relaciona o pertenece a la historia.”²⁷ A partir de los dos términos anteriores (Cueto Pérez y Pimentel retomando a Genette), pienso que este concepto hace alusión a los lugares que forman parte de las descripciones hechas en un texto y que tienen funcionalidad dentro del desarrollo narrativo.

En *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb*, Darwīš realiza una exploración del espacio diegético de forma que los lugares donde él se encuentra son los que lo conducen a cuestionar y definir su identidad. El espacio diegético despliega un discurso que hay que entender respecto a la voz narrativa y es de este modo que, en este texto, se presentan dos lugares: el aeropuerto y la cárcel. En primer lugar, el aeropuerto lo recibe como un extraño donde él es el viajero que transita, por lo que se vuelve “un país para quien no tiene país” (Darwix 2011, 69). En segundo lugar, la cárcel es “un feudo inflexible con el tiempo” (73) donde se agolpan recuerdos y secretos que no llegarían de otra forma si no fuera por este encuentro obligado con la soledad.

Darwīš también presenta el exilio por medio de una mirada diegética. Al tratarse de una redacción en la que convergen la prosa con lo poético, hay una parte en la que los lugares que el escritor ha habitado se vuelven una evocación sensorial que provoca una metaforización del espacio:

Las ciudades son un olor. Acre huele a yodo y especias. Haifa, a pino y sábanas arrugadas. Moscú, a vodka y hielo. El Cairo, a mango y jengibre. Beirut, a sol, mar, cigarrillos y limón. París, a pan recién hecho, queso y cosméticos. Damasco, a jazmín y frutos secos. Túnez, a nardos y sal. Rabat,

²⁷ Luz Aurora Pimentel. 2010. *El espacio en la ficción. Ficciones espaciales. La representación del espacio en los textos narrativos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 8, citando a Gérard Genette. 1972. “Discours du récit,” *Figures III*. París: Seuil, 280.

al alheña, incienso y miel. Una ciudad sin olor no cuenta a la hora de los recuerdos. Los exilios comparten un olor, el de la nostalgia de lo que se fue... un olor que recuerda a otro. (103)

La autobiografía es la materialidad de lugares y sensaciones muy específicas que fueron experimentadas en un tiempo perdido. La recolección de estos olores que a la vez están enmarcados cada uno por un espacio hace que la autobiografía sea portadora de recuerdos vivos y territorios atravesados por la historia.

En 1996, Darwīš regresó después de más de veinte años a Al-Ġalīl, donde estaba al-Birwa. Su visita fue muy breve debido a que las autoridades israelíes le otorgaron un tiempo limitado para poder estar ahí. En este fragmento, se ve cómo es que la reconstrucción de un lugar se puede hacer por medio de los recuerdos, pero también con otro recurso, la imaginación:

No hay rastro de Birwa a la derecha de la carretera que viene de Nazaret, salvo su imagen en tu mente, que amurcan unas vacas que mastican y rumian el pasto de tus recuerdos. Te habías dicho: Pasaré por ella al atardecer, para conservar en la imaginación una imagen borrosa, como salida de dentro de las piedras, propia de quien es forastero. (173)



Figura 13. Mapa de al-Birwa.²⁸

En el texto original en árabe, la palabra para imaginación es ḥayāl خیال, que en el *A Dictionary of Modern Written Arabic* (1976) de Hans Wehr es traducida al inglés como: “disembodied spirit, ghost, specter; imagination; phantom, apparition; phantasm, fantasy, chimera, vision; shadow, trace, dim reflection” (268). Es decir que la carga semántica de esta palabra se refiere tanto a imaginación como a una aparición, siendo entonces como si los rastros mentales de este lugar que recorre fueran parte de una visión entre lo presente y ausente.

²⁸ “The Story of Al-Birwa,” Palestine, Today, *Visualizing Palestine*, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://today.visualizingpalestine.org/al-birwa/>.

Por su parte, *Rihla ġabaliyya riħla řa'ba* de ẘūqān se refiere sobre todo a dos grandes territorios: Palestina e Inglaterra. Dos contrarios, pero ligados de forma inevitable. Palestina es el lugar de su familia, su religión musulmana, su lengua árabe, el encierro. Inglaterra es el escenario de la libertad, de los viajes a la ciudad, de las amistades, del aprendizaje constante en la escuela, de Shakespeare, los campos verdes, los pájaros, pero también Inglaterra es parte de esa Gran Bretaña que había dejado de tener su mandato en Palestina desde 1948.

A partir del recuerdo de cómo era un lugar, se reconstruyen imágenes del pasado y de lo que ya no existe. En este caso, el espacio diegético es aquel en el que se enuncian las presencias y se hacen recuento de las ausencias, por lo que la función del espacio diegético se expresa al momento de contener presente y pasado en un mismo texto. En el siguiente párrafo, se entrecruzan la voz de la narradora en 1977 y los recuerdos que quedaron desde que ella los registró en su niñez:

Whenever I walk through the streets which skirt Mount 'Aibal and Mount Jirzim or run along their heights, I am taken back to the world of my childhood: a world of discovery and wonder. [...] Where are the paved covered markets, the old bridges, the narrow alleyways steeped in the odour of history? [...] The almond, walnut, peach, apricot and lemon trees have given way to stores, modern multi-storey apartment buildings, and to more paved streets for more cars, buses and lorries. (Tuqan 1990: 39)



Figura 14. Nāblus después del terremoto del 11 de julio de 1927.²⁹

Los paisajes que se recogen en el fragmento anterior se van confeccionando como un palimpsesto y van dejando en su superficie lo que Milton Santos denominó “rugosidades”. El concepto de rugosidad ayuda a visualizar los procesos que a través del tiempo han tenido un impacto en determinado lugar, ya que se trata de “lo que queda de pasado como forma, espacio construido, paisaje” (2000: 92). Nāblus presenta una modernización en la que los mercados, puentes y callejones parecen haberse desvanecido y los árboles haberse mutado en edificios. Las primeras impresiones sobre el paisaje que tuvo Ṭūqān en su niñez —esto es, la ciudad de

²⁹ “Palestine events. The earthquake of July 11, 1927. Nablus in a ruined state. General view of the town showing the damage done,” Wikimedia Commons, consultado el 20 de marzo de 2022. Fuente: https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Nablus_7335/Picture_75277.html.

Nāblus en la década de 1920— hace que los recuerdos constituyan una especie de rugosidad, cuando los rastros físicos ya no existen.³⁰

Las descripciones de la autora, como las anteriormente citadas, hacen pensar en aquellas personas palestinas que, por otras circunstancias, como el exilio, sólo cargaron consigo la imagen de un lugar en su memoria, lo cual forma parte de una narrativa que le da representación verbal a lugares transformados o desaparecidos.



Figura 15. Nāblus (Badr, 1999).

Según Slyomovics, particularmente las mujeres “make the nationalist narrative cohere if only by salvaging physical place through their details, sensory remembrances of how things were” (1998, XX), con lo cual el solo nombramiento de

³⁰ Sobre la vida y el desarrollo urbano de las ciudades palestinas durante el Mandato Británico, ver: Salim Tamari, 2008. *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and Culture*. Berkeley: University of California Press.

las palabras significa el “conjuro de una geografía imaginada” (XXI). A partir de lo anterior, estas narradoras —como es el caso de Ṭūqān— logran crear la ilusión de que, al mencionar palabras como árbol o mercado, éstos aparezcan entre el narrador y el receptor, transmitiendo así de generación en generación aquellos lugares del pasado (ídem).

2.3 La identidad individual en relación con otros personajes en Fadwā Ṭūqān

La primera entrega de *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba. Sīra dātiyya* apareció en el periódico palestino *al-Ġadīd* الجديد el 6 de junio de 1977 (Tzoreff 2000, 57), a 10 años de los acontecimientos de la Naksa. En 1993, salió la segunda parte de su autobiografía, la cual llamó *Al-riḥla al-aṣ‘ab. Sīra dātiyya* الرحلة الأصعب. سيرة ذاتية (*El viaje más difícil. Una autobiografía*)³¹. En la primera autobiografía, Ṭūqān realiza un recorrido y desarrollo en el plano personal, en tanto que en la segunda describe la lucha nacional palestina de la que ella misma formó parte. Tzoreff considera que sólo así es como se llega a una liberación nacional: emancipándose primero desde lo individual (149).

³¹ La traducción del título está hecha por mí. Este libro no ha sido traducido ni al español ni al inglés, por lo que no he podido localizar una traducción para revisar e incorporar a este análisis. No obstante, considero que es importante mencionar el hecho de que mi objeto de estudio, *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba. Sīra dātiyya*, tuvo una segunda parte.

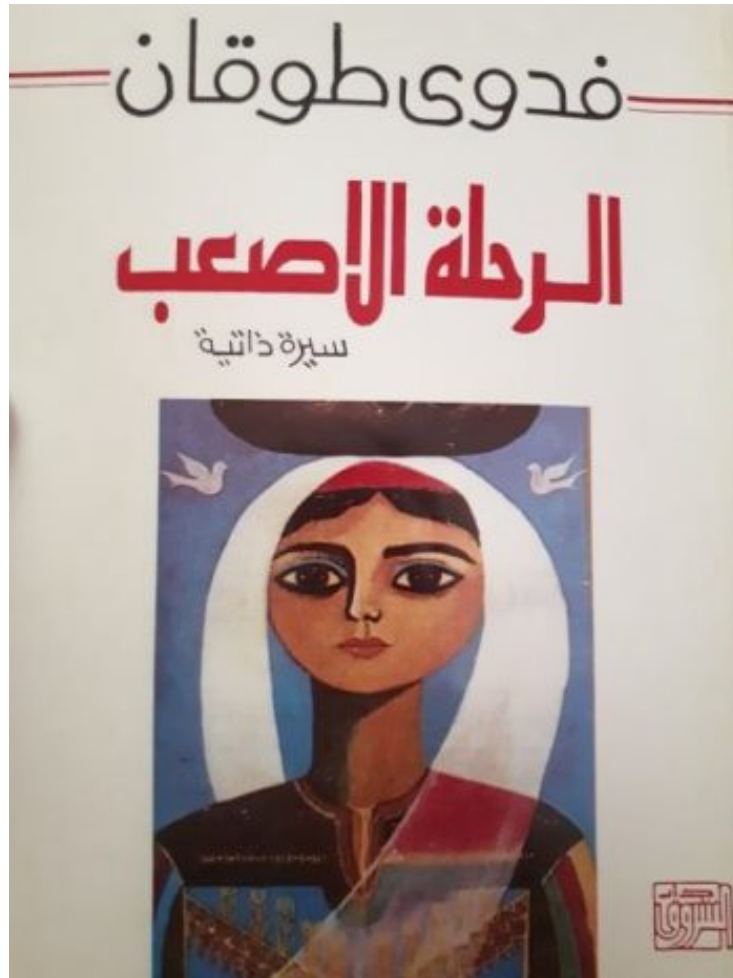


Figura 16. Portada de autobiografía *El viaje más difícil. Una autobiografía* (1993) de Fadwā Ṭūqān.³²

En *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa‘ba*, la voz narrativa habla en primera persona desde la primera oración y explica los motivos que la llevaron a escribir este libro. Cuando se le ha preguntado por su vida privada, Fadwā se ha alejado de contestar y esta autobiografía es la historia de cómo ha podido confrontar y superar las varias adversidades que han estado en su vida desde temprana edad. Piensa que, para

³² “*El viaje más difícil*. Fadwā Ṭūqān,” Al-Siasi, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://alsiasi.com/2-الرحلة-الاصعب-،-فدوى-طوقان-2/>.

hacerle frente a cualquier situación difícil, no sólo debe haber voluntad y sueños, sino también acción.

Aunque incluye prolepsis y analepsis, en conjunto la historia de *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba* es lineal: empieza con su nacimiento y termina en la década de 1960 cuando Ṭūqān regresa a Palestina después de haber estudiado en Inglaterra. En esta autobiografía, Ṭūqān reflexiona en torno a la memoria y la identidad, tomando como punto de partida su relación con otros miembros de la familia, como con su madre. Antes de recoger las partes de la autobiografía en las que la autora hace esta relación de personajes con diferentes imágenes y conceptos, es importante tomar en cuenta la relación que establece Malti-Douglas en la introducción del libro: considera que de los géneros literarios, la autobiografía es la que tiene un vínculo más cercano con la memoria, así que es “el autobiógrafo quien relata eventos pasados y es la memoria la que permite recrearlos”, con lo cual se estaría haciendo un acto literario de creación, semejante a la creación biológica (en Tuqan, 1990: 5). Ṭūqān expresa la invisibilidad que se le hizo a su propio ser, así que la autobiografía fue un recurso recolector de sus memorias, pensamientos e interpretaciones que le brindaron una creación propia de identidad y afirmación en la existencia.

Ṭūqān establece su primera reflexión en torno a su presencia en el mundo por medio de su mamá, quien por ejemplo relataba anécdotas sobre sus hijos, sin incluir una sola sobre Fadwā, con lo cual la escritora sentía una inmensa sensación de insignificancia y se decía: “I am nothing. I have no place in her memory” (19). A la par de esto, la escritora cuenta que su madre nunca pudo decirle en qué año y qué mes nació, como si el acto mismo del nacimiento estuviera borrado en su madre, por lo que Ṭūqān tuvo que hacer una reconstrucción de acuerdo con la fecha de muerte de un tío suyo y con la temporada en la que se encontraba el ‘akkūb عكوب (14), una

hierba que crecía en Nāblus entre los meses de febrero a abril y que es conocida en español como gundelia.

Por otro lado, su tía paterna al-Shaykha le determinó una “personalidad dual” en la que Ṭūqān se forjó a la par con sumisión y rebelión (28). Como parte de la represión vivida por su tía y de un entorno en el que no se permitían expresiones de risa o canto de las mujeres, Ṭūqān buscaba los momentos de soledad para soltarse en canto, ante lo cual al-Shaykha la callaba y llamaba de forma despectiva *ḡinkiya* جنكية, palabra con la que originalmente se designaba a una cantante profesional y que derivaba del nombre de un instrumento persa de cuerdas (32). La forma en que asimiló esto Ṭūqān es que la coerción de su voz también ocurría cuando quería expresarse por medio del canto y por eso vinculó la música y la danza con la libertad. Más adelante, la poesía sería otro medio de liberación y la autobiografía, de testimonio y confesión.

En otros aspectos relacionados a la identidad, Ṭūqān no se identifica con la persona de la que está hablando en su autobiografía, lo que provoca entonces un desdoblamiento³³ entre narrador y “personaje principal”. Es de acuerdo con lo anterior que la memoria permite acercarte a personas que ya no existen al recoger parte de lo que fueron, pero también creando una nueva investidura y definición de acuerdo con tus valores y conocimientos actuales (Al-Nowaihi 2016, 485).

³³ Entendido dicho término como se establece en el diccionario de la Real Academia de Española (RAE): “fraccionamiento natural o artificial de un compuesto en sus componentes o elementos.”

2.4 El “museo de la memoria” y la narración poética en Maḥmūd Darwīš

Desde el principio de *Fī ḥaḍrat alǧiyāb*, Maḥmūd Darwīš declara de forma imperativa: “Escribe tú mismo la historia de tu corazón / [...] Escribe tú mismo la historia de los de tu índole” (Darwix, 2011: 29). Se identifica que la voz narrativa (y poética) se dirige a una segunda persona, con lo cual se establece un vínculo dialógico entre un “yo” y un “tú”. De acuerdo con mi interpretación, el “yo” se trata de Maḥmūd Darwīš como la persona real y predecesora que está dictando y escribiendo un libro. El “tú” se trata de Maḥmūd Darwīš como poeta y como la escritura misma. El “yo” sabe que se aproxima su muerte (la cual es presentada en forma de prosopopeya como otro personaje) y le concede al “tú” esa permanencia, esa capacidad de narrar lo que ha vivido y de dejarlo registrado por medio del lenguaje y la escritura. El primer capítulo del libro es la declaración de que este texto es una elegía y que Maḥmūd Darwīš está instando al escritor/escritura que forman parte de él a que cuente su historia. El “yo” tiene una “cita aplazada con la muerte” (25), mientras que el “tú” puede permanecer vivo por medio de la lengua y la escritura, ahí la razón de hacer este escrito.

En este apartado quiero concentrarme en las estrategias narrativas que tiene el escritor para tratar temas de memoria e identidad en su texto. Esto ocurre con recursos poéticos y con ciertas imágenes que se repiten a lo largo de la obra y que son definidas y resignificadas una y otra vez. En general en su escritura, Maḥmūd Darwīš conjuga el plano personal con “sus historias de la nación como poesía”, debido a que el poeta “está convencido de que no sólo reivindica su propia identidad y logra la creación de sí mismo, sino que crea su identidad nacional e integra elementos identitarios de su propio pueblo, ayudándoles a existir entre otras naciones, con su propio texto, esto es, su propia ‘historia’ y su propia ‘verdad’” (Khairallah 2011, 336).

En su poesía y en su autobiografía, Darwīš juega constantemente con la idea de si la identidad es establecida por el espacio, como se desarrolló anteriormente (la identidad desde el aeropuerto, la cárcel o el territorio del exilio), o, por otro lado, por un documento, como en el caso de un pasaporte.



Figura 17. Pasaporte de Maḥmūd Darwīš de la Autoridad Palestina.³⁴

El texto *Fī ḥaḍrat alǧiyāb* está narrado en segunda persona, lo cual provoca un desdoblamiento equivalente al que hace Ṭūqān, porque entonces la voz narrativa -o

³⁴ “The poet’s passport,” Mahmoud Darwish: ‘Identity Card,’ Kapil Arambam, consultado el 20 de marzo de 2022. www.kapilarambam.blogspot.com/2015/05/mahmoud-darwishes-identity-card-poem.html.

voz poética- le está hablando a una segunda persona que puede referirse al poeta mismo, pero en un tiempo distinto: el yo como un presente que le habla a un tú en el pasado.

Darwīš publicó *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* en 2006, lo cual corresponde (bajo un criterio de tiempo lineal) a la última etapa creativa e ideológica del poeta, tomando en cuenta que su muerte fue dos años después. Darwīš inicia y cierra el libro con la misma oración: “Línea a línea te desgrano con una facilidad que sólo tengo para el primer verso” (Darwix 2011, 25, 189), lo cual recibe una lectura más completa si se toma en cuenta que en último capítulo, Darwīš declara que su “memoria es una granada” (190) y que la acción de desgranar es como si su memoria se fuera desmenuzando de él para ser inscrita en este texto autobiográfico y ahí quedar registrada.

Para Darwīš, es importante no establecer categorías esencialistas, es decir, que los conceptos que elige en su obra artística sean dinámicos y estén abiertos a la interpretación, por esto se entiende que el libro sea llamado *naṣṣ*, texto en español, en vez de autobiografía o memoria, con lo cual ubica su escrito en un terreno medio entre poesía y prosa. De tal modo, el libro, dividido por números romanos, tiene en su capítulo XIV como leitmotiv la nostalgia, con la cual es posible aproximarse al entendimiento que tiene el autor sobre otros términos como el tiempo y la memoria:

La nostalgia siempre nace de un acontecimiento hermoso, no de las heridas.

La nostalgia no son los recuerdos, sino lo que uno selecciona del museo de la memoria. (Darwix 2011, 136)

De este fragmento, me interesa enfocarme en la forma en la que se presenta la memoria, esto es porque se entiende que, la nostalgia como un sentimiento detonador

de tantas imágenes es parte de este ejercicio en el que el que recuerda acontecimientos, lo hace desde una colección con previa curaduría, como en un museo. El “museo de la memoria” es un lugar en el que no se recolectan todos los rastros del pasado, sino que se mantienen las imágenes satisfactorias o que vinculan al portador de esta memoria con ciertas impresiones en el tiempo que han sido relevantes.

Considerando la idea anterior, ¿es la autobiografía también como un “museo de la memoria”? Mi respuesta es que sí, es un dispositivo en el que inevitablemente se van a seleccionar e incluso enfatizar ciertos recuerdos y para eso es útil usar la flexibilidad que proporciona la poesía, como Darwīš en este texto. El mensaje de la poesía muchas veces es polisémico. La dificultad de la comunicación estriba en que los diálogos cotidianos se establecen a partir de significados presupuestos y fijos para los hablantes. A este respecto, el poeta e intelectual sirio Adūnīs considera que “la creación poética rechaza el concepto de lo concluso y definitivo. [...] La palabra, en poesía, no es presentación exacta, ni exposición acabada de una idea o tema determinados, sino matriz de nueva fertilidad” (Adonis 1997, 98, 105). Como complemento a lo anterior, Jakobson comenta que “la poesía permite una conexión emocional del sujeto. La (poesía) lírica, orientada a la primera persona, está íntimamente vinculada a la función emotiva” (Jakobson 1986, 359).

En cuanto a la relación entre presente, memoria e historia, Darwīš reúne las siguientes ideas:

Y vivimos, si es que esto es vida, en un pasado recién sembrado en campos que eran nuestros desde hace cientos de años hasta hace muy poco [...] Con una o dos matanzas, el nombre del país, de nuestro país, pasó a ser otro. La

realidad se convirtió en una idea y la historia se mudó en memoria. (Darwix 2011, 62)

Como se explicó en el primer capítulo, la expresión literaria fue una estrategia política de resistencia y resiliencia entre los palestinos. Con esto es preciso aclarar que también existían el periodismo, los historiadores y pensadores, o archivo sobre la Palestina antes y después de la Nakba, pero el fenómeno literario significó un aporte a la narrativa del pueblo palestino. La poesía proclamada en festivales creó otros códigos de comunicación y de entendimiento de lo que estaba ocurriendo en Palestina. Las imágenes del olivo, el pasaporte, el café, por mencionar algunos, significaron el nombramiento de aquellas imágenes que conforman la memoria colectiva de un pueblo, que a su vez es parte de una vida social y cultural, la cual será explicada y desarrollada en el tercer capítulo.

Capítulo 3

La vida social y cultural palestina en los dos textos autobiográficos

3.1 Las dimensiones narrativas de la autobiografía

Como se ha revisado a lo largo de los capítulos anteriores, la autobiografía se configura como un texto contenedor de experiencias individuales y colectivas, al mismo tiempo que sus autores enuncian desde un presente en el que hacen escrutinio de su pasado y anticipan preguntas sobre el futuro. En este capítulo, me refiero a “multifuncionalidad narrativa” como los niveles en los que se puede analizar la autobiografía, para lo cual me enfocaré en rastrear los eventos históricos, las descripciones geográficas, el entorno social y los procesos culturales. Lo anterior puede ser rastreado desde aquellas escenas de la vida cotidiana que son recogidas en las dos obras aquí estudiadas, para lo cual funciona como referencia la definición brindada por Uribe Fernández (2014):

[L]a vida cotidiana es la esfera común de construcción de la subjetividad y la identidad social, manifestada en los siguientes ámbitos de heterogeneidad: 1) personal, 2) familiar, 3) cultural, 4) laboral y 5) sociedad civil. [...] La vida cotidiana, se construye mediante las relaciones sociales compartidas, experimentadas e interpretadas de acuerdo a la subjetividad. Así, la vida cotidiana representa el centro de la historia, siendo ésta la esencia de la sustancia social. (102-106)

De acuerdo con lo anterior, es posible comprender que la vida cotidiana es un aspecto que acompaña y complementa los conceptos anteriormente estudiados de memoria, identidad y espacio. En el marco de esta multifuncionalidad, la narración de la vida de uno va a contener de forma inevitable el contexto histórico y la realidad política de la que se formó parte. De esta forma, Philipp sostiene que la autobiografía mantiene un vínculo inevitable con la historia:

Autobiography is history, and, as such, it should rely closely on “facts” -raising no question about the truthfulness of the autobiography- and yet be intellectually creative by providing a meaningful interpretation of these facts. For the historian of culture it is not only the “truthfulness,” but the interpretation itself that then becomes the material of historical research. (1993: 577)

En este mismo sentido, Gimeno aborda el mismo tema de la historia dentro del relato autobiográfico en su prefacio a *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* y comenta que Darwīš se encuentra en una elaboración de escritura desde la figura del ausente y como tal, su relación con la existencia histórica es la de discutirla, conculcarla y superarla (Darwix, 2011: 16). Darwīš escribió *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* en 2006, refiriéndose a su infancia en Birwa, la expulsión por las fuerzas armadas israelíes que lo llevaron a refugiarse en el Líbano, referencias a una de sus estancias en la cárcel durante la década de 1960 en Israel y su posterior partida/autoexilio a la URSS, Egipto, Francia y nuevamente, Líbano, así como su regreso a Palestina en la década de 1990. De esta forma, Darwīš menciona en su *texto* acontecimientos históricos como la noche en la que fue expulsado de su aldea durante la Nakba, la masacre de Deir Yāssīn دیر یاسین, Şabrā y Şātīlā صبرا وشتاتيلا,

los Acuerdos de Oslo; o, un documento fundamental, redactado por él mismo: la Declaración de Independencia de Palestina, proclamado el 15 de noviembre de 1988. Por su lado, Ṭūqān escribió *Riḥla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya* entre 1977 y 1979, refiriéndose a las circunstancias de Nablus entre 1917 y 1967. Ṭūqān presenta algunas transformaciones y movimientos sociales, por ejemplo, la llegada de refugiados a Nāblus durante la Nakba o los movimientos políticos organizados por mujeres en Palestina, dentro de los cuales incluso participaría su madre.

Como una función más está la del plano geográfico, ampliamente desarrollado en el capítulo 2. Darwīš registra la transformación de un territorio al presentar al-Birwa, su ciudad natal, la cual sería destruida y ocupada por las fuerzas israelíes en la zona de al-Ġalīl. Reúne elementos del paisaje de su tierra natal: el olivo, el algarrobo, la encina, el roble (Darwix 2011, 35). Ṭūqān recorre las calles de Nāblus y también deja un registro escrito de todos aquellos lugares urbanos que habían cambiado de fachada al comparar sus años de la niñez con los de su vida adulta a finales de la década de 1970.

Por último, la función cultural está muy presente, sobre todo en la obra aquí estudiada de Ṭūqān. Por medio de sus anécdotas, se puede saber qué música, celebraciones y comida había en las décadas de su infancia y adolescencia, así como las dinámicas que se daban al interior del ḥammām حمام. Los detalles y descripciones de esta vida cultural son expuestos en el inciso 3.3 de este capítulo. En el caso de Darwīš, hay una interlocución con otros escritores como Ilias Ḥūrī الياس خوري (Elias Khoury), M'ūin Basīsū معين بسيسو e Imīl Ḥabībī, lo cual es desarrollado en el inciso 3.4.

3.2 Hechos históricos y estructuras políticas

Tomar en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo de un texto sirve para saber cuál era el momento histórico que estaba afectando de forma más directa al autor. Para esta sección, me enfocaré especialmente en lo que Jayyusi llama “la ruptura original”, esto es, la Nakba, por tratarse de ese momento primigenio para explicar varias de las demandas sociales que están tanto en la literatura de Ṭūqān y Darwīš, como en la población palestina en general.³⁵ Por otro lado, presento una explicación al sistema político que todavía en la actualidad se impone sobre la población palestina denominado “etnocracia”, para lo cual me baso en el desarrollo teórico del urbanista israelí Oren Yiftachel.

En Palestina ha habido un sistemático borramiento de archivos administrativos e históricos, así como una confiscación de libros por parte de la administración israelí, hechos análogos a la usurpación y eliminación de pueblos palestinos. En este sentido, la Nakba (1947-1949) fue un periodo en el que la población palestina se fraccionó en varios tipos de población. Dentro del Estado de Israel, los palestinos que fueron desplazados internos se les conoció como *presente ausente*, a lo que el escritor e historiador palestino Nūr Maṣālḥa (2005) explica que este “eufemismo kafkiano” se refería al nombre recibido ante la Ley de Propiedad de Ausente de 1950 impuesta por el Estado de Israel a los desplazados internos palestinos:

³⁵ La Naksa de 1967 es el otro suceso paradigmático en la historia de Palestina del siglo XX. No obstante, en esta sección quiero dedicarme a explicar la Nakba porque permite entender un antes y un después en la sociedad palestina, así como en las obras autobiográficas aquí estudiadas.

They were *present* physically but legally and conceptually *absent* in relation to their homes and lands of origin. Acquiring the paradoxical title of *present absentees*, the internally displaced had their property and homes taken by the state, making them refugees and exiles within their own homeland. (Masalha 2005, 12-13)

Los *presentes ausentes* vivieron la particularidad de ser refugiados internos en su propio territorio y, a diferencia de otras poblaciones palestinas, ellos tuvieron ciudadanía israelí. Es a partir de esta denominación *presente ausente* que el poeta Darwīš titula su autobiografía, con lo cual hace alusión a la misma experiencia que él vivió al interior de Palestina, convirtiéndose en Israel. Lo destacable de elegir este título es que es una referencia con múltiples dimensiones: a la categoría legal de los desplazados internos palestinos en Israel, a la categoría que él mismo vivió y a la formación de un oxímoron que le da nombre a todo su texto autobiográfico, *En presencia de la ausencia — Fī ḥaḍrat al-ḡiyāb*. Por otro lado, hubo una población que quedó en Cisjordania (como es el caso de Ṭūqān) y Gaza y la condición de refugiado se hizo visible en los países vecinos a Palestina, como Líbano y Jordania. Esta multiplicidad de poblaciones y experiencias colocó a cada uno en una perspectiva diferente.

A principios de 1947, Gran Bretaña declaró que se retiraría de Palestina y que la responsabilidad recaería entonces en la ONU, la cual decidió entonces a finales de ese mismo año la partición de Palestina en un Estado judío y otro árabe por medio de la Resolución 181. Este plan le otorgó 55% del territorio al Estado judío y el 43% al Estado árabe. En cuanto a la ciudad de Jerusalén, ésta quedaría bajo una administración internacional. Para diciembre de ese año, el Alto Comité Árabe no

había aceptado esos términos y sin embargo el líder sionista David Ben-Gurion ya se había impuesto en el poder y más de 75,000 palestinos ya habían sido desplazados.

En 1948, Ben-Gurion logró aprobar el Plan Dalet, con el cual se legitimaba la operación militar que especificaba qué territorios palestinos debían ser despoblados o eliminados. Al final de ese año, entre 250,000 y 350,000 palestinos fueron desplazados y varios tuvieron que salir con urgencia ante las masacres que se estaban cometiendo, como en los poblados de Deir Yassin y Tantura. Las fuerzas israelíes despoblaron más de 450 ciudades palestinas, varias de las cuales fueron también destruidas, como es el caso de la ciudad natal del poeta Maḥmūd Darwīš, al-Birwa. Alrededor de 150,000 palestinos se quedaron dentro del Estado de Israel, teniendo ciudadanía israelí, pero sin todos los derechos que un israelí judío (Masalha 2005).

Durante la Nakba, el discurso oficial sionista llamaba “traslado” a lo que puede ser llamado “limpieza étnica”. Partiendo de este último punto, en su libro *La limpieza étnica de Palestina* (2006), Ilan Pappé realiza una exhaustiva revisión a los documentos de los líderes como Ben-Gurion con los que se buscaba el objetivo esencial de eliminar poblaciones palestinas por parte de las fuerzas militares sionistas, ya fuera por desplazamiento forzado o por aniquilación para que hubiera y se mantuviera una supremacía de la población judía. Debido a este sistema aún vigente de limpieza étnica, la historiadora tunecina Leilā Daḥlī (2016) comenta lo siguiente en cuanto a las consecuencias de la Nakba y la memoria como forma de resistencia:

En 1948 comienza un enfrentamiento que no es únicamente el de las armas, sino también un combate por la memoria. Mientras que el Estado israelí se

dota de una genealogía, proclama su legitimidad internacional y su fuerza local, los palestinos constituyen una gesta invertida, se encuentran lugares de memoria en la dispersión y el exilio. (Dakhli 2016, 77)

Como una continuación de lo anterior, y para alcanzar a ver algunas de las estructuras que quedaron a partir de la Nakba, Oren Yiftachel explica en su libro *Ethnocracy. Land and Identity Politics in Israel/Palestine* (2006) que etnocracia es el nombre que recibe un régimen en el que un grupo étnico específico domina el territorio. Algunas sociedades consideran que tienen un sistema democrático porque siguen algunas características, como el voto y la elección de una figura política por medio de una mayoría, pero una etnocracia es impulsada por la supremacía de un grupo étnico - reconocido como el grupo titular, en este caso, el judío- y la supresión deliberada de otro o de otros. La legitimidad de un régimen etnocrático es considerada desde la idea de un Estado-nación, sin embargo, la práctica no corresponde a este orden.

Por su parte, la etnicización es una fuerza que en los territorios de Israel y Palestina se expresa a través de la judaización y trabaja acompañada de poderes extranjeros (como el de Estados Unidos), el rol de la religión, la fluctuación de la violencia y la economía israelí que combina un mercado mixto controlado por el Estado y un neoliberalismo globalizante (la lógica del capital). Como complemento a lo anterior, el colonialismo, el nacionalismo y el capitalismo son tres fuerzas que en su convergencia crean este tipo de régimen.

La expansión y el control que ocurre en Israel son estructurados de acuerdo con un “asentamiento etnocrático”, como Yiftachel lo llama. La alteración en la estructura étnica de estos territorios es el resultado de una sociedad en la que prevalece una estrategia de migración y asentamiento. En este sistema, el Estado,

dirigido por un grupo titular, recibe y asimila a los migrantes, pero con notorias restricciones en el aspecto político, económico y social, cuyo resultado se refleja en grupos minoritarios. En relación con esto, no es difícil entender que los regímenes etnocráticos estén caracterizados por una “inestabilidad institucional, un conflicto intenso (de tipo violento, generalmente) intergrupal, así como un constante conflicto económico” (2006: 276). De acuerdo con los conceptos de Yiftachel, *etnonacionalismo* es el movimiento que refuerza y mantiene este tipo de Estado. La territorialidad étnica impulsada por este escenario es lo que permite la creación de otra idea determinista: la patria (o *homeland* en inglés). El Estado patriótico está definido y sostenido por interpretaciones de la historia, la cultura y la religión contadas una y otra vez por el grupo titular y que se convierten en herramientas retóricas para defender un lugar que, como parte de los argumentos de la ideología sionista, durante un largo periodo de tiempo les ha pertenecido.

De acuerdo con el acontecimiento histórico de la Nakba y este sistema político etnocrático, que se ha perpetuado en Palestina por décadas, se puede comprender mejor que la historia y memoria palestina están bajo permanente censura e invisibilización. Así bien, información que podemos obtener de archivos como la literatura autobiográfica nos permite conocer a una población que por medio de su vida cotidiana tienen una memoria e identidad propias. Por medio de los ejemplos de Ṭūqān y Darwīš, el objetivo final será el de acercarse a su colección de recuerdos que nos dan un retrato de la vida social y cultural de la que ellos fueron testigos e incluso actores.

3.3 Cisjordania y los procesos socioculturales en el siglo XX

La autobiografía de Fadwā Ṭūqān es una búsqueda personal por emanciparse de las condiciones en las que creció en las que tanto su educación como relaciones personales estuvieron supervisadas y limitadas desde temprana edad. Su escritura es un retrato de su contexto, así como de sus más íntimas apreciaciones, con lo cual hay una permanente aproximación al plano personal como al social. Por medio de la mirada de Ṭūqān, se puede conocer el ambiente de un ḥammām, el Mandato Británico en Palestina y los roles femeninos en la sociedad. Su nacimiento fue en un año cuando las configuraciones políticas estaban en una transición definitoria para los países árabes y la Primera Guerra Mundial estaba punto de terminar:

I arrived at a time when one world was in its death throes and another was about to be born: the Ottoman Empire was breathing its last; and Allied armies were continuing to open the way for a new western colonization – 1917. The British occupation of Palestine was completed in September of that year. (Tuqan 1990, 15)

Lo anterior apunta a que el periodo que Ṭūqān conoció desde temprana edad fue en el Mandato Británico y fue en este escenario que atestiguó los incipientes movimientos nacionalistas árabes y la represión que recibían los líderes políticos que lo apoyaban, como su padre, quien fue exiliado a Egipto por parte de este nuevo gobierno inglés.

Debido a la convivencia que tuvo con algunos miembros de su familia, como su tía materna, Ṭūqān describe cómo se celebraba *Nairūz* نيروز, la festividad de año

nuevo en el calendario persa, el cual coincide con el primer día de la primavera. Relata que las personas se reunían en los campos de la ladera antes del amanecer, cargando consigo café, té, pan dulce, queso y huevos (22). Más adelante, narra cuando iba a visitar las tumbas de santos y derviches, las cuales podían tener una lámpara cubierta por una tela verde con versos del Corán (42). En otro momento, durante Ramadán, Fadwā acudía a la mezquita de Bek para ver a los niños y hombres que llegaban en sus mejores atuendos a atender la ceremonia (43). Son precisamente estas escenas de la vida social la que hacen que el registro testimonial, en este caso de la escritora, conserven detalles que abonan a la recreación de un periodo.

Junto con su madre, Ṭūqān compartía el ritual de acudir al ḥammām y juntas se involucraban en una convivencia que podía suceder fuera del encierro del hogar.

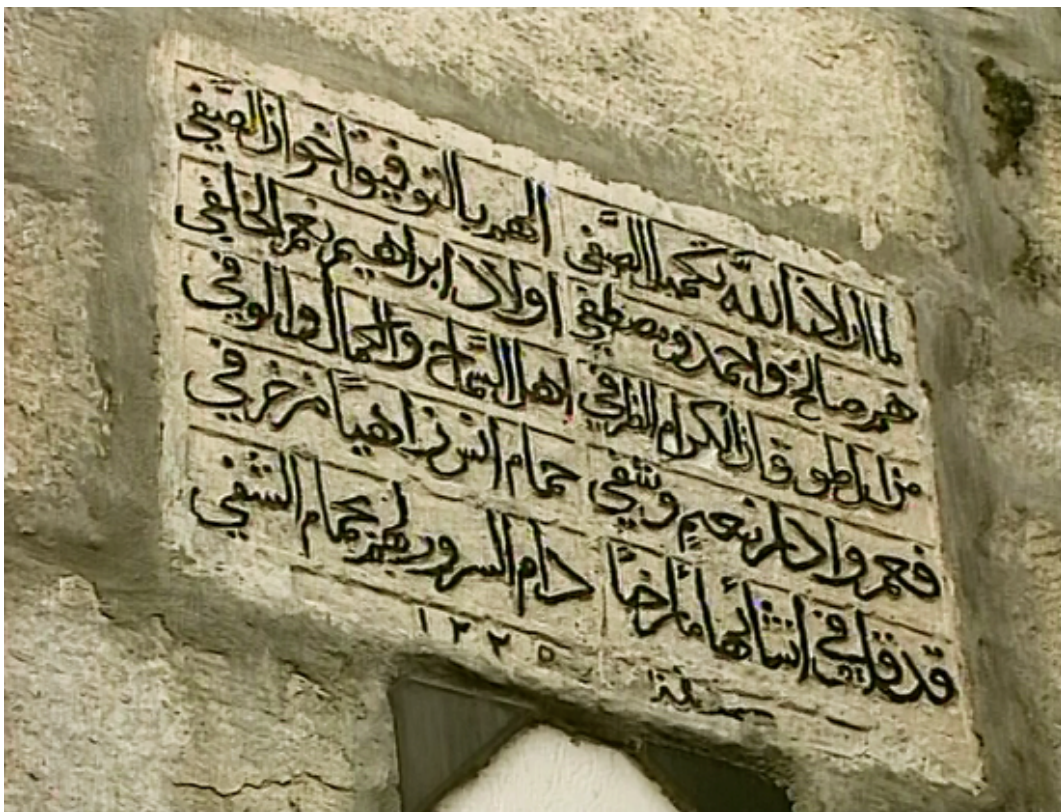


Figura 18. Fachada del ḥammām (Badr, 1999).

Estos días de salida permitían que pudieran relacionarse con otras mujeres y que el ḥammām quedara grabado en la memoria de la escritora con todas sus sinuosidades arquitectónicas:

Bath day was a happy occasion for me too. The unique atmosphere of the building fascinated me: doors and subterranean vaults. One door opened on to another; one wall led to another. A large pool of water stood in the centre of a courtyard under a huge glazed cupola which shed light on the hall and the stone benches that lines its walls. (23)

Ṭūqān describe de forma laberíntica y fascinante este lugar en el que podía conocer el carácter también afable de su madre (a quien describe como una hurí حوري) y se estimulaba en todos sus sentidos por estar en un lugar así, al mismo tiempo que conocía mujeres de contextos sociales diferentes al suyo y a quienes encontraba como seres totalmente espontáneos, en contraste con esas mujeres de la burguesía con las que solía convivir y que describía como falsas e hipócritas (24).

Dentro de otros espacios, las mujeres de Nāblus tenían muy restringidas sus salidas, ya que sólo podían salir de casa si eran acompañadas por un miembro de la familia. En el plano educativo, eran en su mayoría analfabetas, a menos que estudiaran una formación como profesoras, sin embargo, esto no les garantizaba una emancipación y todavía estaban sujetas a “restricciones, tradiciones y subordinación a los hombres” (93-94).

Ṭūqān habla de la Nakba en su autobiografía en tres ocasiones y en cada una matiza algo diferente. En primer lugar, da una breve explicación de lo que fue este

momento histórico para luego referirse a un cambio social y geográfico que ocurrió en Nāblus:

Two years after Palestine's catastrophe of 1948 [...] the most significant indications were the removal of the veil from women's faces, mixed attendance at cinema shows and mixed family visiting. With the removal of the veil the formidable barrier separating the sexes in the city was removed. I say 'city' now, for the small town had gradually begun to expand. (Tuqan, 1990: 25)

Lo que es llamativo en esta parte de la autobiografía, es que los cambios que vinieron tras la Nakba fueron significados por la autora de forma positiva, y llega a aseverar que su mamá, al ser una de las primeras mujeres en su ciudad en retirarse el velo, pudo ser también de las primeras en respirar un aire de libertad (ídem.). Es así que 1948 es un año con un movimiento profundo en varias estructuras de la vida cotidiana y social. En segundo lugar, Ṭūqān está consciente de que este año es un parteaguas también a nivel personal, porque es también cuando muere su padre y ante esto, la escritora decide componer un poema patriótico, siendo que con anterioridad no se había identificado con sentimientos nacionalistas o políticos. En este mismo momento de observar los impactos de la guerra, Ṭūqān se refiere al poblamiento de la ciudad de Nāblus por refugiados que, aunque no lo especifica, eran palestinos que provenían de las ciudades y pueblos de los que las autoridades israelíes los habían desplazado:

Thousands of refugees, moving eastward in their flight, arrived in Nablus. Houses, mosques, schools and the caves in Mounts 'Aibal and Jerzim were jam-packed with them. (113)

En este periodo, la escritora no sólo atiende el caso particular de Nāblus, sino que también reflexiona en torno a los grandes movimientos árabes antiimperialistas, la caída de los regímenes reaccionarios en Egipto y Siria, más popularidad de las ideas marxistas entre la población árabe y años más tarde, la llegada de Jamal Abd al-Nasser, líder que Ṭūqān admiraba “al igual que millones más de árabes” (117).



Figura 19. Calle en Nāblus y la gran mezquita (1940).³⁶

³⁶ “NABLUS – Street in old town of Nablus & the Great Mosque, 1940 (Matson Collection),” Palestine Remembered, consultado el 20 de marzo de 2022. https://www.palestineremembered.com/GeoPoints/Nablus_7335/ar/Picture_76158.html.

Años más tarde, entre 1956 y 1957, ocurrió otro suceso que marcó la vida cultural de la ciudad natal de Fadwā: la fundación de un club, al cual la autora se refiere en repetidas ocasiones como “mixto”, lo cual me ha hecho interpretar que se refiere a que acudían hombres y mujeres por igual. De esta forma, cabe destacar que la misma Fadwā perteneció a dicho club, el cual provocó una gran conmoción entre personas dentro de la comunidad religiosa:

Despite the many reactionary and hostile voices raised in the mosques against the mixed club, and the offensive graffiti written on the walls of that rigidly conventional city, the club was able to realise some of its objectives with regard to intellectual, literary and social activities. (118)

El club cultural fue una irrupción dentro de ciertas actividades y representó una nueva vida secular que poco a poco fue asimilándose. A partir de las escenas, descripciones y eventos recogidos en esta sección, es de suma importancia señalar ciertos aspectos de la autobiografía de Fadwā Ṭūqān. Por un lado, la información aquí recogida es una muestra de que el trabajo autobiográfico no sólo contiene un testimonio de los pensamientos y emociones de la autora, los cuales son también muy enriquecedores y que se han puntualizado en los capítulos anteriores de la tesis. Por otro, el libro tiene una extensa reunión de información para la que valdría seguir esta investigación que se detiene en los aspectos socioculturales de Nāblus y Palestina entre 1917 y 1967 (antes de la Naksa).

3.4 Recuerdos de la Nakba y reflexiones sobre el exilio

Junto con Samīḥ Al-Qāsim, Darwīš fue de los poetas palestinos que vivió en Israel entre la década de 1950 y 1960. En este periodo, posterior a la Nakba y previo a la Naksa, la poesía palestina se volvió una forma de denuncia que escapaba de la censura. A partir de 1967, las voces palestinas al interior de Israel se encontraron con aquellas en Cisjordania, Gaza y la diáspora, con lo cual se multiplicó el discurso y el entendimiento del trauma original derivado desde la Nakba.



Figura 20. De izquierda a derecha: los escritores palestinos Samīḥ Al-Qāsim, Fadwā Ṭūqān y Maḥmūd Darwīš.³⁷

³⁷ M Linx Qualey, “Samih al-Qasim, Fadwa Tuqan and Mahmoud Darwish”, Born on This Day: 9 Poems by Fadwa Tuqan, ArabLit & ArabLit Quarterly, consultado el 20 de marzo de 2022. <https://arablit.org/2021/03/01/born-on-this-day-9-poems-by-fadwa-tuqan/>.

La aldea natal de Darwīš era al-Birwa. El censo de 1931 de Palestina indica que había 996 habitantes y 224 casas solamente.³⁸ Gimeno cuenta que había una mezquita, una iglesia, una escuela de chicos y otra de chicas (en Darwix, 2011: 10). En 1948, fue arrasada por tropas israelíes y en la actualidad no existe rastro de lo que era, en cambio ahora se halla el kibutz Yasur, donde migraron judíos de Reino Unido y Hungría, y la moshav Ahihud, a donde llegaron judíos yemeníes (ibid.).

El capítulo IV de *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb* se presenta como un prelude de la gran catástrofe, esto es, del asalto militar israelí que llega a al-Birwa cuando el poeta era niño y que lo arrojó al exilio junto con su familia. Lo anterior se sabe porque el autor habla sobre la noche, la presencia de furgones militares y la obligada madurez que debe tener este niño con tal de escapar junto con su “tribu”:

Recurrirás a las divinidades de la mitología, una suerte de memoria disfrazada, para que el ejército no se adueñe del ritmo de la poesía y de la historia del trigo, para librar al tiempo de la supremacía del ahora”. (51)

La primera persona, como expliqué anteriormente, funciona como una representación de Darwīš real, mientras que la segunda persona a la que se dirige es Darwīš escritor-escritura. Esto resulta importante a considerar para interpretar este escrito con mayor facilidad, por lo que el fragmento anterior da a entender que el “yo” insta al “tú” a que éste recolecte sus recuerdos de forma simbólica, esto es, que el escritor recurra a la invención de personajes y mitos que recubran simbólicamente los hechos históricos.

³⁸ Eric Mills (Assistant Chief Secretary, Superintendent of Census). 1932. *Census of Palestine 1931. Population of Villages, Towns and Administrative Areas*. The Greek Convent & Goldberg Presses: Jerusalem, 100.

En general, además de referirse a la inminente expulsión de la que van a ser parte Darwīš y familia, la voz narrativa se cuestiona quién es, como si al hacerse esta pregunta y responder por medio del texto, se asegurara su existencia. Más adelante, en la descripción que hace de la noche en la que huye con su familia de al-Birwa, Darwīš yuxtapone la imagen de un animal con la de una luz en medio de la oscuridad, para referirse a los guardias de frontera:

Una noche horrible que se echa encima de dos mulas, un camino pedregoso y un comisionista taciturno que lleva a cinco que vuelven sobre sus pasos. [...] No teníamos más enemigo, en aquel momento, que la luz y la voz. [...] ¡La hiena! -te dicen señalando la luz de un vehículo a lo lejos-. [...] Aún no sabías de metonimias, no sabías que “hiena” quería decir “guardia de frontera”. [...] Allí conociste los efectos devastadores de la Nakba. (57-60)

La noche en que Darwīš tuvo que salir con su familia de al-Birwa, el escritor también se cuestiona en su lenguaje figurado sobre la necesidad de relatar lo sucedido:

¿Quién contará nuestra historia? La nuestra, la de los que escapamos a través de esta noche, expulsados del lugar y de un mito que no ha hallado ni a uno solo de nosotros que testimonie que el crimen no se cometió. [...] Escribirás de historia, no de mitos. [...] Guarda bien en tu memoria esta noche de dolor. Puede que un día tú seas el rapsoda, la rapsodia y el rapsodiado. (50-53)

Como testigo del destierro y eliminación de su pueblo, Darwīš identifica que la función de preservar la memoria y su propia experiencia del trauma es parte de la historia y

no de una mitología. La narración de sus circunstancias es también parte de un colectivo y por medio de la poesía, su principal género literario, escribe sobre la memoria del pueblo palestino.

El destierro del que fue parte desde su tierra natal llevó a Darwīš a una constante inquietud de encontrar Palestina fuera de Palestina. Darwīš reconoce que hay una naturaleza no contradictoria en haber dicho primero “mi patria no es una maleta” para luego aseverar en una segunda metáfora “mi patria es una maleta”. Lo que acompañó al escritor en su exilio fue su lengua árabe, su escritura y sus lectores y audiencia. Darwīš define al exilio como “un malentendido entre la existencia y las fronteras” (Darwix 2011, 104) y su forma de habitar este mundo es por medio de ese homónimo en árabe que se refiere a casa y verso: bayt بَيْت. En *Fī ḥaḍrat al-ġiyāb*, se entiende que el poeta habita el mundo por medio de este lenguaje y de la poesía, los cuales lo devuelven una y otra vez a su tierra original: “Las palabras son el material básico para construir la casa-verso. ¡Las palabras son una patria!” (104). En este mismo sentido, en el documental de Simone Bitton, *Mahmoud Darwich: et la terre, comme la langue*, Darwīš describe su escritura y este impacto de las palabras en su audiencia palestina de la siguiente forma:

My poems do not deliver mere images and metaphors but deliver landscapes, villages, and fields, deliver a place. It makes that which is absent from geography present in its form, that is, able to reside in the poetic text, as if residing on his land. I don't think that a poet is entitled to a greater happiness than that some people seek refuge in his lines of poetry, as if they were real houses.³⁹ (Bitton, 1997)

³⁹ La cita en inglés corresponde a la traducción de los subtítulos en el documental original.

Así como el verso se vuelve casa en el lector, Darwīš también es enfático en la correspondencia entre otro espacio tangible y la poesía, debido a que la palabra árabe baḥr بحر se refiere tanto al mar como al metro poético, con lo cual Darwīš asevera que “El mar es un templo lingüístico. El mar es todos los ritmos” (90). De esta forma, el poeta y sus lectores comulgan en esta lengua y estos paisajes hechos escritura. La experiencia colectiva en Darwīš se da por medio de una evocación en la que hay una configuración poética en la que los palestinos dentro y fuera de su tierra se identifican con toda una carga semántica en la que, por ejemplo, el poeta pronuncia la expresión “presente ausente” y se distingue que la metáfora es simultánea a la categoría legal del Estado de Israel para algunos de los palestinos ciudadanos de Israel inmediatamente después de la Nakba (basándose en el censo nacional que se realizó). Es decir, la obra de Darwīš es un conglomerado vasto y complejo en el que las metáforas son expresión fidedigna de la experiencia real, y en la que el rapsoda elige hablar de historia, no de mitos.

Conclusiones

A todo lo largo de esta investigación, he identificado relaciones binominales como son realidad y ficción, individualidad y colectividad, pasado y presente, el “yo” y el “tú”, con lo cual entendí que el texto literario, en este caso el autobiográfico, es un terreno que permite la convivencia de estas dicotomías sin que se vuelvan opuestos, sino pares de conceptos que dialogan y se enriquecen entre sí, complejizando así el entendimiento de cada elemento del binomio. El análisis que realizo de estas dos obras integra la concepción de que el texto autobiográfico es simultáneamente real y ficticio, individual y colectivo, contenedor de pasado y presente, la reunión del “yo” y del interlocutor “tú”, quien posiblemente puede ser uno, el lector.

La escritura es la materialización de una presencia que no era asible para Ṭūqān ni para Darwīš. La ausencia de la que Ṭūqān nos habla en su autobiografía es la de la falta de ser en la mirada y memoria de su madre, es la invisibilización que le dan su padre, su hermano, una de sus tías y varios miembros de su familia desde temprana edad. Ella significaba su casa como una prisión porque ella estaba ausente ante el mundo exterior y el acto de la escritura y de ser publicada fue lo que le dio presencia. La ausencia en Darwīš es uno de sus leitmotiv a lo largo de toda su obra, la cual de manera personal se sabe que proviene de una pérdida de la tierra. Darwīš fue ese *presente ausente* ante la legislación israelí que incluso nombró la obra aquí estudiada en referencia a ese nombre, como una forma de explorar su propia presencia y ausencia en relación con Palestina. Hay una ausencia de lo que fue el lugar donde nació, de todo lo primero que conoció y que fueron sus primeras improntas en su vida. Darwīš entonces hace presencia con el lenguaje y con la

escritura. Tomando en cuenta lo anterior, la presencia y visibilidad ante la ausencia de territorio o negación de ser son algunos atributos de la literatura.

A todo lo largo de esta investigación, he comprendido que mis dos objetos de estudio, *Rihla ġabaliyya riħla řa'ba*. *Sīra dātiyya* y *Fī ħađrat al-ġiyāb*. *Nařř*, son parte de esta construcción y reparación de la memoria e identidad palestinas, las cuales han sido fragmentadas con los episodios históricos que se fueron dando a lo largo del siglo XX. Identificar estos elementos de la vida cotidiana, la comida, los lugares, la forma de vestir, como se puede ver en *Fadwā Ṭūqān*, pero también la recreación de los espacios, como la cárcel o el aeropuerto, y la metaforización de episodios históricos como la Nakba en *Maħmūd Darwīř* las que crean que una colectividad que reúne a tantas generaciones dentro y fuera de Palestina, puedan identificarse y acercarse a su historia y memoria.

La principal pregunta de investigación que me planteé fue: ¿cómo es el retrato de la vida social y cultural de los palestinos al interior de Palestina y en el exilio durante el siglo XX en las dos autobiografías literarias? De manera metonímica respondí a esta pregunta, es decir, tomé las palabras y experiencias de Ṭūqān y Darwīř como un caso particular que hablaba simultáneamente por una colectividad. Por medio de la autobiografía de Ṭūqān, comprendí que la vida al interior de Nāblus fue convulsa desde el Mandato Británico, en el que hombres y mujeres se mantuvieron activos en la organización social y, por otro lado, fueron experimentando una mayor participación femenina en la vida pública y política. En el caso de Darwīř, ante la lectura de su autobiografía, hay una comprensión mayor de cómo fue la vivencia de la Nakba en su pueblo natal, donde las fuerzas israelíes irrumpieron en la vida de un niño que andaba a la escuela a descubrir la lengua, que vivía entre los olivos, los cinamomos y los pozos. La autobiografía de Darwīř arroja estas imágenes de la vida cotidiana,

pero sobre todo lanza preguntas a imágenes que hacen acercar al lector a la experiencia personal del poeta como palestino de al-Birwa, como *presente ausente* en Israel y como exiliado en Rusia, Egipto, Líbano, Túnez, Francia y Jordania.

De forma complementaria, considero que la forma en la que desarrollé la presente investigación me permitió tener un mayor entendimiento de las obras por los siguientes motivos: primero resalté la importancia de la literatura en Palestina y de estudiar las autobiografías dentro de la tradición literaria árabe. A continuación, presenté un recorrido por las biografías de ambos autores para que estos elementos estuvieran presentes en todo el análisis realizado a sus autobiografías. En el segundo capítulo, estudié la memoria, en particular la “memoria popular”, en la que se considera que la configuración de la historia puede ser también desde el testimonio de las colectividades. Igualmente, traté el tema de la identidad, adyacente por lo general a memoria, para entender la construcción de las representaciones que se hacen en una colectividad, como la palestina. El tercer aspecto de este capítulo fue el del espacio, el cual se puede entender como contenedor de significados y narraciones en los que habitan personas, un espacio que al ser representado por el lenguaje escrito puede evocar toda una territorialidad, transformada o desaparecida por el tiempo. En el último capítulo, mi interés principal fue el de explicar que la autobiografía tiene varias dimensiones discursivas, como son la histórica, geográfica y literaria, pero que en especial quise detenerme a ver esta expresión de la vida social y cultural, que queda tan desarrollado en toda la autobiografía de Ṭūqān, así como en la prosa poética en Darwīš que nombra ciudades, personas y paisajes que fueron parte de su vida personal, pero también que son referentes para los palestinos dentro y fuera de Palestina.

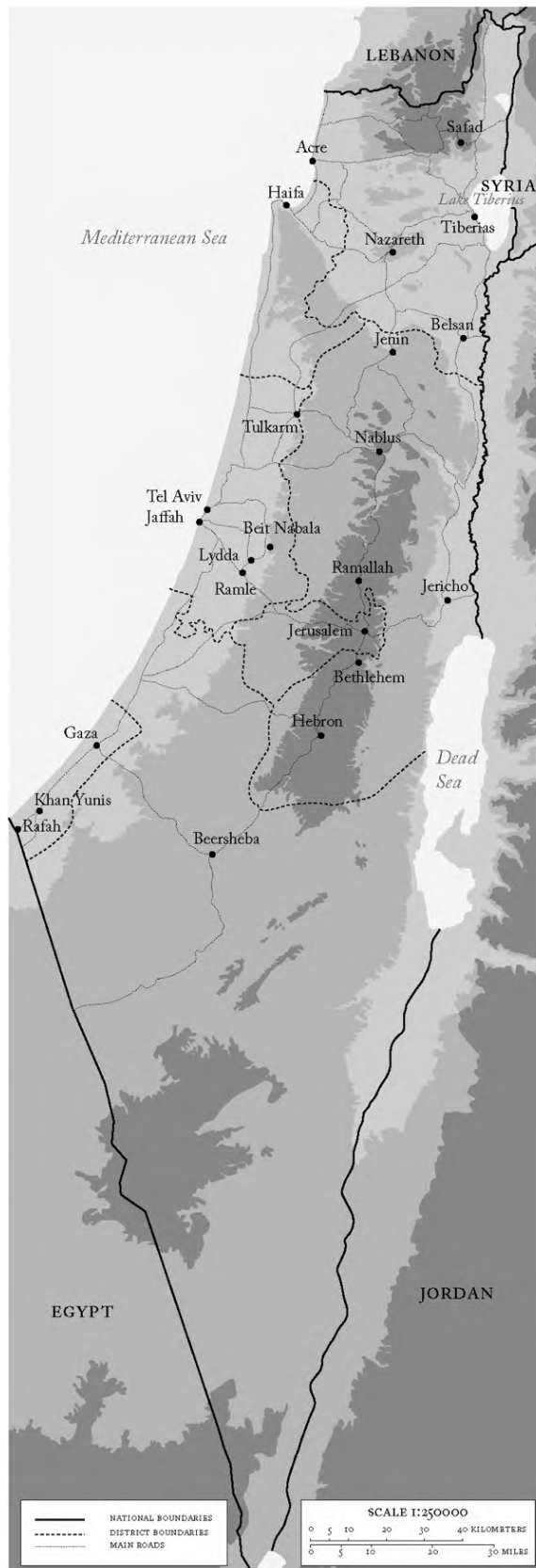
Desde la literatura, se pueden seguir tendiendo puentes con otras disciplinas, como la sociología o etnografía para comprender que el registro de la historia y la memoria se encuentran dentro de una autobiografía, sea en la forma de descripciones directas o en un lenguaje poético que expresa en forma críptica lo que no se puede a veces pronunciar con el lenguaje comunicativo de otros medios como periódicos o libros de historia. La poesía y la autobiografía son entonces, en este compendio de emociones, recuerdos, imágenes y anécdotas, un vistazo detallado a la vida social y cultural de territorios transformados y tiempos pasados.



Figura 21. Maḥmūd Darwīš y Fadwā Ṭūqān (Badr, 1999).

Mapas

Mapa 1. Palestina bajo el Mandato Británico, 1920-1948 (Khalidi 2009).



Mapa 2. Las fronteras del armisticio árabe-israelí, 1949 (Cleveland, Bunton 2008, 269).



MAP 13.3 The Arab-Israeli armistice lines, 1949

Mapa 3. Israel y los territorios ocupados en la guerra de junio de 1967. El Sinaí, pero no la Franja de Gaza, fue devuelto a Egipto en el marco del tratado egipcio-israelí de 1979 (Cleveland, Bunton 2008, 340).



MAP 16.1 Israel and the territories occupied in the June 1967 war. Sinai, but not the Gaza Strip, was returned to Egypt under the terms of the 1979 Egyptian-Israeli treaty.

Referencias bibliográficas y hemerográficas

- Abu-Lughod, Lila y Saadi, Ahmad, eds. 2017. *Nakba: Palestina, 1948, y los reclamos de la memoria*. Buenos Aires: Editorial Canaán.
- Adonis. 1997. *Poesía y poética árabes* (Carmen Ruiz Bravo-Villasante, trad.). Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Al Aluni, Jaafar, ed. y trad. 2016. *Diván de poetisas árabes contemporáneas* (Ed. bilingüe). Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Al-Hassan Golley, Nawar. 2003. *Reading Arab Women's Autobiographies: Shahrazad Tells her Story*. Austin: University of Texas Press.
- Allen, Roger. 2005. *An Introduction to Arabic Literature*. New York: Cambridge University Press.
- Badran, Margot, Miriam Cooke (eds.). 2004. *Opening the Gates. An Anthology of Arab Feminist Writing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Cleveland, William L. Y Martin Bunton. 2009. *A History of the Modern Middle East*. Colorado: Westview Press.
- Cueto Pérez, Magdalena. 2007 (primavera de 2007). "Los espacios del teatro". *Las puertas del drama: revista de la Asociación de Autores de Teatro*. No. 30: 4-7. <https://www.aat.es/pdfs/drama30.pdf>
- Dakhli, Leyla. 2016. *Historia contemporánea de Medio Oriente. Detrás de los mitos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Darwish, Mahmoud. 2012. *Palestina como metáfora. Entrevistas con el poeta Mahmud Darwish*. Barcelona: oozebap.
- Darwīš, Maḥmūd. درويش، محمود. 2016. *Fī ḥaḍrat alǧiyāb. Naṣṣ. نصّ في حضرة الغياب*. Rāmallāh y Ammán: Mahmoud Darwish Foundation, Al-Ahlia y Dar Al-Nasher

- Darwix, Mahmud. 2011. *En presencia de la ausencia* (prólogo de Jorge Gimeno y traducción de Luz Gómez García). Valencia: Pre-Textos.
- Fakhreddine, Huda J. 2021. *The Arabic Prose Poem. Poetic Theory and Practice*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gayosso Martínez, Felipe. 2020. "El jugador de dados', un poema de Maḥmūd Darwīš". *Estudios de Asia y África*, 22, no. 1 (171), 2020, pp. 167-190. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/eaa/article/view/2584/2535>
- Gómez de Silva, Guido. 1995. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Ciudad de México: COLMEX y FCE.
- Gómez García, Luz. 2013. "La normalización es más ocupación" en *Palestina vive*. Madrid: Contrabandos.
- Halbwachs, Maurice. 1980. *The Collective Memory*. New York: Harper Colophon Books.
- Hoffman, Adina. 2009. *My Happiness Bears No Relation to Happiness. A Poet's Life in the Palestinian Century*. Michigan: Yale University Press.
- Irwin, Robert, ed. 2002. *Night & Horses & The Desert. An Anthology of Classical Arabic Literature*. New York: Anchor Books.
- Jakobson, Roman. 1986. *Ensayos de lingüística general*. Ciudad de México: Editorial Planeta.
- Jiryis, Sabri. 1967. *The Arabs in Israel*. New York: Monthly Review Press.
- Johnson, Richard, Graham Dawson. 1982 (enero, 1982). *What Do We Mean by Popular Memory*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) Popular Memory Group.

- Kansteiner, Wulf. 2002 (Mayo, 2002). "Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies." *History and Theory*. 41, no. 2: 179-197. <https://www.jstor.org/stable/3590762>.
- Khalidi, Rashid. 2010. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Kilito, Abdelfattah. 2018. *Hablo todas las lenguas pero en árabe* (Marta Cerezales Laforet, trad.). Santander: El Desvelo Ediciones.
- Maḥmūd, Sayyid. 2020. *Al-Matn al-Mağhūl: Maḥmūd Darwīš fī Miṣr, nuṣūṣ wa-wathā'iq tunsharu lil-marrah al-ūlā*. Milán y Bagdad: Al-Mutawassiṭ.
- Masalha, Nur (ed.). 2005. *Catastrophe Remembered. Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward W. Said (1935-2003)*. New York: Zed Books.
- Méndez Franco, Luis Fernando. 2014. *La reflexión metalingüística en la poesía de Mahmud Darwish: el caso de Lā ta'tadhir 'ammā fa'alt*. Tesis de la Maestría, Centro de Estudios de Asia y África, especialidad Medio Oriente, El Colegio de México (COLMEX). Asesor de tesis: Mtro. Rubén Chuaqui. <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/fx719m66j?locale=es>.
- Mills, Eric (Assistant Chief Secretary, Superintendent of Census). 1932. *Census of Palestine 1931. Population of Villages, Towns and Administrative Areas*. The Greek Convent & Goldberg Presses: Jerusalem
- Mosches, Eduardo (ed.). 2020 (septiembre de 2020). "Palestina palabras en tiempos oscuros". *Blanco Móvil*. No. 147-148. <https://blancomovil.com.mx/pdf/BM147-148.pdf>
- Pappe, Ilan. 2006. *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*. United Kingdom: Cambridge University Press.

- Pappe, Ilan. 2006. *La limpieza étnica de Palestina*. Barcelona: Crítica.
- Philipp, Thomas. 1993. (otoño de 1993). "The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture". *Poetics Today*, 14, no. 3: 573-604. <https://doi.org/10.2307/1773285>.
- Pimentel, Luz Aurora. 2010. *El espacio en la ficción. Ficciones espaciales. La representación del espacio en los textos narrativos*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Prieto, María Luisa. 2003. "Mahmud Darwish". *Poesía Árabe*. http://www.poesiaarabe.com/biografia_de_mahmud_darwish.htm.
- Rabinovich, Silvana (ed.). 2017. *Retornos del Discurso del "indio" (para Mahmud Darwish)*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.
- Real Academia de la lengua: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. <https://dle.rae.es>
- Representación de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) en México. 1984. (junio de 1984). *Palestinas: poesía y prosa*. Ciudad de México: Representación de la OLP.
- Rohana, Shadi (coord.). 2021. (13 de septiembre de 2021). "Un extraño en una ciudad distante" de Maḥmūd Darwīš" (Sara Achik, Joaquín Kirjner, Silvia Sáez, trads.). *Periódico de Poesía de la UNAM*. <https://periodicodepoesia.unam.mx/autor/mahmud-darwish/>.
- Saer, Juan José. 1999. *El concepto de ficción. Textos polémicos contra los prejuicios literarios*. México: Planeta.
- Said, Edward. 2004. *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Senado de la República (México). 2013. (22 de mayo de 2013). "Gaceta de la Comisión Permanente," Senado de la República, Gaceta: LXII/1SPR-5/41211.

consultado el 20 de marzo de 2022.

https://www.senado.gob.mx/64/gaceta_comision_permanente/documento/412

11

Shuiskii, Sergei A. 1982. "Some Observations on Modern Arabic Autobiography".

Journal of Arabic Literature, 13: 111-123. <http://www.jstor.org/stable/4183067>.

Slyomovics, Susan. 1998. *The Object of Memory. Arab and Jew Narrate the*

Palestinian Village. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Swedenburg, Ted. 1991. "Popular memory and the Palestinian national past". En

Golden ages, dark ages: imagining the past in Anthropology and History,

editado por Jay O'Brien y William Roseberry. 152-179. Berkeley: University of

California Press.

Tamari, Salim. 2008. *Mountain against the Sea: Essays on Palestinian Society and*

Culture. Berkeley: University of California Press.

Ṭuqān, Fadwa. 1990. *A Mountainous Journey. An Autobiography* (Salma Khadra

Jayyusi, ed., Oliver Kenny, trad.). Graywolf Press: Minnesota.

Ṭūqān, Fadwā. فدوى طوقان. 1985. *Rihla ḡabaliyya riḥla ṣa'ba. Sīra dātiyya. رحلة جبليّة*

رحلة صعبة. سيرة ذاتية. Ammán: Dar Al-Shurūq.

Uribe Fernández, Mary Luz. 2014. (enero-junio 2014). "La vida cotidiana como

espacio de construcción social", *Procesos Históricos: Revista de Historia y*

Ciencias Sociales, 25: 100-113.

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20030149005>

Wehr, Hans. 1976. *A Dictionary of Modern Written Arabic* (J. Milton Cowan, ed.).

Nueva York: Spoken Language Services, Inc.

Referencias audiovisuales

Badr, Liana (directora). 1999. *فدوى: حكاية شاعرة من فلسطين (Fadwa: La historia de una poeta de Palestina)* [documental]. Palestina: Women's Creativity Forum.

Bitton, Simone (directora). 1997. *Mahmoud Darwich: et la terre, comme la langue* [documental]. Francia: France 3 y Point du Jour.
<http://mahmouddarwish.ps/en/article/80000270/Documentary-Film-about-Mahmoud-Darwish>.

Brunner, Benny (director). 2007-2012. *The Great Book Robbery* [documental]. Israel, EEUU y Reino Unido: 2911 Foundation y Al Jazeera English.
www.youtube.com/watch?v=myvoblkwkNM.