

PARA QUIÉN ESCRIBIR SEGÚN TĀHĀ HUSAYN Y RA'ĪF JŪRĪ

**Una polémica sobre la función y
el compromiso del escritor en la
literatura árabe moderna.**



**Encarnación
Sánchez Arenas**

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SEMÍTICOS
UNIVERSIDAD DE GRANADA

*PARA QUIÉN ESCRIBIR SEGÚN TĀHĀ HUSAYN Y RA'ĪF JŪRĪ.
Una polémica sobre la función y el compromiso del escritor en la
literatura árabe moderna.*

ENCARNACIÓN SÁNCHEZ ARENAS

GRANADA 1990

“El ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes esta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie de página, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal”.

José Ortega y Gasset en *“Meditaciones del Quijote”*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	I
I. ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS E IDEOLÓGICOS DEL NACIONALISMO ÁRABE: LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA.....	1
1.1. Introducción.....	1
1.2.El nacimiento dramático del Estado de Israel.....	2
1.3.“Guerra fría” en Oriente Medio tras la Segunda Guerra Mundial.....	9
1.4.“Neutralismo positivo”.....	12
1.5.El aumento de la conciencia nacional.....	14
1.6.El Pacto de Bagdad.....	17
1.7.Asuán y Suez.....	20
1.8.“No alienamiento”.....	23
1.9.La creación de la RAU: máxima expresión del nacionalismo árabe.....	24
1.10.La respuesta en Oriente Medio ante la creación de la RAU.....	26
II. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA REVISTA <i>al-Ādāb</i>	30
2.1. Introducción.....	30
2.2. Sobre el “compromiso” literario.....	33
2.3. Algunas referencias sobre la novela, la poesía y la crítica.....	35
2.4. El debate literario entre Tāhā Husayn y Raʿīf Jūrī.....	40
2.4.1. Sus autores ¿qué representan?.....	40
2.4.2. Introducción.....	47
2.4.3. “Sociología” de la literatura según Tāhā Husayn y Raʿīf Jūrī.....	51
2.4.4. “Historicismo” literario de ambos autores.....	53
2.4.5. “Estética” literaria de ambos autores.....	59
2.4.6. Conclusión.....	66
2.4.7. “al-Adib yakbubu li-l-kāffa” (“El escritor escribe para la mayoría”) de Raʿīf Jūrī.....	70
2.4.8. “al-Adib yaktubu li-l- jassa” (“El escritor escribe para la élite”) de Tāhā Husayn.....	81
2.4.9. Sinopsis biográfica-bibliográfica.....	93
CONCLUSIONES.....	96
BIBLIOGRAFÍA.....	98
Siglas.....	106
Índice de nombres.....	107

INTRODUCCIÓN.

Fue durante el curso 1986-1987 cuando la Dra. Mercedes del Amo Hernández, al impartir su asignatura “Comentarios de textos árabes modernos”, sugirió la posibilidad de realizar una Memoria de Licenciatura, más tarde posible Tesis Doctoral, sobre *El compromiso social en la literatura árabe moderna* a través de la revista libanesa *al-Ādāb* (“Las Humanidades”) fundada y editada por Suhayl Idrīs el año 1953 en Beirut. Como alude el Dr. Pedro Martínez Montávez, en su obra *Introducción a la literatura árabe moderna*, Suhayl Idrīs es una de las figuras de mayor repercusión práctica en el desarrollo de la literatura árabe actual, dado que *al-Ādāb* tomó la dirección de los resultados literarios principales del movimiento de vanguardia: el compromiso literario, el verso libre en poesía, el criticismo de vanguardia, el neorrealismo, etc. Resultados literarios destinados a incrementar una mayor conciencia nacional árabe que luchase contra el subdesarrollo social y político, y contra los conflictos sociales del Tercer Mundo agudizados por el colonialismo, la reivindicación de las independencias, la pérdida de Palestina, la Revolución egipcia de 1952 y el desastre de la Guerra de los Seis Días de 1967.

Todas estas cuestiones me interesaron peculiarmente, pero tengo que admitir que mi mayor curiosidad se suscitó desde el momento en que me interesó indagar cómo y de qué forma se produce en la literatura árabe moderna el trinomio “política-sociedad-literatura”, es decir, hasta qué punto la función de la literatura y de los intelectuales influye en un destino nacional árabe.

La elección de este trabajo de investigación coincidió con un viaje que realicé a Egipto, becada por el Ministerio de Asuntos Exteriores, en el verano de 1987. Si bien es cierto que este viaje estuvo destinado a incrementar mis conocimientos sobre la lengua árabe, por otra parte, me animé a recopilar bibliografía con la que, en un principio, no contaba. Paralelamente a los debates literarios que aparecen en *al Ādāb*, también, en la década de los cincuenta y en

El Cairo, se lleva a cabo otro de los debates literarios de mayor trascendencia y repercusiones en la literatura árabe moderna: la polémica entre fondo y forma, mantenida en el periódico *al-Ŷumhūriyya* (“La República”) entre dos generaciones literarias; la primera de ellas representada por Tāhā Husayn y al-‘Aqqād; la segunda, por Mahmūd Amīn al-‘Alim, ‘Abd al-‘Azim Anīs y Muhammad Mandūr entre otros. Por ello, localicé dicho periódico en la biblioteca *Dār al-kutub* y microfilmé algunos de los ensayos en donde aparecían dichas cuestiones literarias. Además, en la búsqueda constante por las librerías de El Cairo, me ocurrió la anécdota de que confundida pregunté al librero bibliografía acerca del escritor Luwīs ‘Awād, éste me respondió: “anā duktūr Luwīs ‘Awād”, se trataba verdaderamente del Dr. Luwīs ‘Awād con quien tuve la suerte de mantener una entrevista, grabada en su despacho del periódico *al-Ahrām*, sobre el “compromiso social” en la literatura árabe moderna.

Posteriormente, tras mi regreso de Egipto y comenzados los Cursos Monográficos de Doctorado en la Universidad de Granada, me desplazé a Madrid para conseguir material bibliográfico de la Biblioteca del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, y de la Universidad Autónoma, en donde la Dra. Carmen Ruiz Bravo me informó sobre la existencia de la Tesis Doctoral titulada *La obra literaria e Intelectual de Suhayl Idrīs*, elaborada por el Dr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. Esta Obra de investigación, si bien analiza la trayectoria literaria e intelectual del editor de la revista *al-Ādāb*, también cuestiona genéricamente un amplio número de ensayos sobre el nacionalismo árabe e Islam, su definición histórica y geográfica; organización democrática, política y doctrinal del nacionalismo emergente; nacionalismo árabe y socialismo; el nacionalismo en sus especificaciones concretas; el nacionalismo en *al-Ādāb* a través de la literatura y la cultura; la literatura y la teoría literaria de Suhayl Idrīs y de *al-Ādāb*: el escritor y su misión, el concepto y la función de la literatura árabe, la traducción, la crítica, la narrativa y la poesía.

Antes de obtener esta información, uno de los procedimientos que había efectuado para trabajar con las microfichas de *al-Ādāb*, fue tratar de traducir e interpretar aquellos ensayos en cuyo título aparecía la palabra *iltizām*. Me sorprendí considerablemente puesto que dichos ensayos, fundamentalmente los publicados durante la década de los cincuenta, cuestionaban diversos temas, esto es, la literatura comprometida, el nacionalismo árabe, la filosofía existencialista, la

metafísica literaria, etc. Desde estas múltiples consideraciones la labor resultó muy ardua, no sólo a la hora de intentar unificar criterios con un razonamiento omnisciente, sino que además el ensayo como género literario venía a complicar aún más las interpretaciones, ya que el ensayista casi nunca explicita a pie de página las fuentes de las que emanan sus reflexiones intelectuales.

Existen, sin embargo, dos ensayos en *al-Ādāb* de cuya interpretación -partiendo de una metodología inductiva-deductiva- podría conducir a que se obtuviese como resultado un trabajo de investigación enfocado a la realización de una Memoria de Licenciatura. Se trata del debate literario convocado por la UNESCO y Suhayl Idrīs en Beirut el año 1955. Debate literario compuesto de dos ensayos: “al-Adīb Yaktubu li-l-kāffa” (“El escritor escribe para la mayoría”) de Ra’if Jūrī y “al-Adīb Yaktubu li-l- jassa” (“El escritor escribe para la élite”) de Tāhā Husayn.

La metodología empleada en el análisis de ambos ensayos ha sido inductiva-deductiva. Inductiva porque desde las reflexiones intelectuales pormenorizadas de ambos autores -acerca de ese amplio y disperso bosquejo que es la historia de la cultura, del pensamiento, y la literatura árabe y occidental- he tratado de deducir cuestiones generales, es decir, de qué forma los pensamientos nacionalistas se implican e interrelacionan con la cultura, la literatura y la lengua.

Por lo que respecta a las deducciones literarias, algunas de ellas se establecen por influencias constatables en el marco de una “teoría literaria general y comparada”; otras relaciones, o posibles influencias, pueden llegar a ser verificables si nos basamos en el fenómeno comparativo de una poligénesis literaria.

Mi metodología ha sido inductiva-deductiva ya que, frente a la historia o al tratado científico, que aspiran a comunicar la certeza de verdades objetivas, el interés del ensayo es que no oculta la parcialidad del punto de vista, manifestado en términos de opinión. El ensayo aborda el análisis de las grandes cuestiones con la misma libertad de la literatura, de tal manera que sus afirmaciones no se prestan categóricamente como evidencias objetivas, sino como participaciones conscientes de su parcialidad en el proceso “verosímil” de enjuiciamiento y opiniones. El ensayo comunica, por tanto, la visión parcial de un solo individuo sobre alguna verdad de debate general: la defensa de un nacionalismo local (*iqlīmīya*), por parte de Taha Husayn, frente a la defensa de un nacionalismo árabe (*al-‘urūba*) por parte de Ra'if Jūrī.

Dado que este debate fue convocado en el año 1955, en función de desvelar la misión del escritor en la construcción del nacionalismo árabe, me ha parecido pertinente introducir someras nociones históricas e ideológica de éste, en la década de los cincuenta: "Guerra fría", "Neutralismo positivo", "No alienamiento internacional", etc.

Quiero dejar constancia de mi agradecimiento, en primer lugar a la Dra. Mercedes del Amo Hernández, directora de este trabajo de investigación, asimismo a los Drs. José María Fórneas Besteiro y Juan Antonio Pacheco Paniagua. A todos ellos agradezco encarecidamente sus valiosas observaciones y sus constantes aportaciones bibliográficas, sin las cuales este trabajo quizás no hubiese llegado a feliz término. También quiero agradecer al Dr. Ignacio Ahumada Lara, profesor de Lengua Española en la Facultad de Humanidades de Jaén, sus consejos para una mejor redacción de este trabajo.

I. SOBRE ALGUNOS DATOS HISTÓRICOS E IDEOLÓGICOS DEL NACIONALISMO ÁRABE: LA DÉCADA DE LOS CINCUENTA.

1.1 Introducción.

El mundo árabe vive, prácticamente desde las dos conflagraciones mundiales, un período revolucionario. Pero en el mejor sentido, se trata de una "revolución parcial" como propone Roger Genoud ¹, tan característica de los países "periféricos" que componen el Tercer Mundo frente al "centro" imperialista. No es pertinente, por tanto, hablar de una "revolución total" entendida bajo la retrospectiva científica marxista en la que todo el pasado conduciría a la revolución, por la cual la prehistoria acabaría y la humanidad llegaría a una etapa sin precedentes de su aventura ². La revolución árabe requería un "cambio progresivo" y en este sentido intentó ser sinónimo de "evolución" como señaló Clovis Maqoud:

"Nosotros, así pues, estamos autorizados para denunciar a quienes quieren hacer de la revolución un sinónimo de violencia, ya que esta supuesta relación pone de relieve unas deducciones y juicios teóricos, tan distantes como improbables de la realidad de la revolución y de su rol en la marcha de la evolución".³

1.- Véase GERARD DELAPREZ, ROGER GENOUD y MAXIME RODINSON, *Sobre las revoluciones parciales del Tercer Mundo*. Barcelona: Anagrama, 1974, pp. 23-24.

2.- Véase RAYMOND ARON, *Dimensiones de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1962, p. 75.

3.- "Èvolution et révolution dans la société arabe... traduit de l'arabe par André Miquel, *Orient*, 7 (1958), p. 144; véase también para complementar el concepto de "revolución" MICHEL 'AFLAQ, "Nationalism and Revolution". En SILVYA G. HAIM (ed.) *Arab nationalism. An anthology*. Los Ángeles: University of California Press, 1962, pp. 242-249; GAMAL NASSER, *Filosofía de la revolución*. Madrid, 1970 ⁴.

Sin embargo, y contrariamente al deseo de muchos de los intelectuales árabes que teorizaron acerca del nacionalismo árabe, la revolución árabe no ha sido evolutiva, sino violenta, donde la reforma (*islah*) no ha tenido una secuencia histórica, sino interrumpida por la confrontación anacrónica de tres revoluciones parciales: la revolución burguesa, la industrial y la proletaria. Revolución inarmónica desde el momento en el que se alteran bruscamente las instituciones políticas, sociales, religiosas, etc.

Es notorio que las revoluciones parciales en Oriente Medio no han sido evolutivas sino interrumpidas, y esto se ha debido, entre otros, a los siguientes factores: la teocracia islámica quiere mantenerse inconsecuente con los anacronismos mismos que ella proclama; la existencia de petróleo y la desigualdad de su repartición provocada por la teoría económica prioritaria a nivel mundial, es decir, el capitalismo; el nacimiento dramático del Estado de Israel; las divisiones e incongruencias del Occidente colonialista que ha exportado por el mundo más nacionalismos teóricos que naciones, incapaces de transformar sus colonias o protectorados, se vio en muchos casos obligado a pactar con los poderes tradicionales o los soberanos absolutos ⁴; finalmente mencionamos que la "guerra fría", entre las dos superpotencias, donde más ha ejercido sus hostilidades solapadas ha sido precisamente en los países más subdesarrollados económicamente del Tercer Mundo.

1.2- El nacimiento dramático del Estado de Israel.

La primera prueba que la Liga de Estados Árabes debía superar se presentó apenas constituido el primer año de su existencia. Se trataba de la grave crisis arabo-judía más deteriorada aún a partir de 1945, en la que los sionistas dan pruebas manifiestas de su capacidad para rebelarse contra la potencia mandataria inglesa y contra los árabes palestinos.

.....

4.- R. ARON, *Dimensiones*, p. 149.

La invasión sionista no aparecía como una nueva cuestión, sino que se remonta desde las primeras inmigraciones judías a Palestina en el siglo XIX, hasta que a título oficial la Declaración de Balfour, en 1917, entonces Ministro de Asuntos Exteriores inglés, decide, apoyado por su gobierno, el establecimiento en Palestina de una patria nacional para el pueblo judío. A partir de aquí y desde 1918 a 1939 se produce un aumento masivo de la inmigración judía a Palestina. El Alto-Comité árabe para Palestina dirigido por el Gran *Muftí* de Jerusalén, Hayy Amín Husayn, no pudo disolver las sublevaciones y enfrentamientos acaecidos en 1928, 1929, 1933, 1936 y 1937 en Jerusalén, Jaffa, Haifa y en cualquier parte del país. Ante este estado de hechos, y tras el fracaso de la conferencia de Londres (febrero-marzo de 1939), en donde se pretendía reunir delegados árabes y judíos, Inglaterra publica, el 17 de mayo de 1939, el *Libro Blanco* previniendo en un plazo de diez años el establecimiento de un Estado palestino independiente donde las comunidades arabo-judías compartirían el gobierno. El Libro fue concebido tras una conferencia anglo-judeo-árabe en Londres, en la que Egipto, Iraq, Arabia y Transjordania participaron junto a la Agencia Judía y una delegación palestina. El *Libro Blanco* también conocido por *The Mac Donald White Paper*, aceptado por árabes y palestinos, serviría de constante punto de referencia para la Liga de Estados Árabes a la hora de declarar los derechos palestinos y judíos tras la Segunda Guerra Mundial ⁵.

Tras el año 1939 las circunstancias llegaron a agravarse debido a un aumento todavía más masivo de la inmigración judía, esta vez incrementada por las masacres que llevó a cabo el fascismo. Los árabes veían igualmente injustificado su pérdida de derechos territoriales y nacionales. Para mantener el orden, Inglaterra, que en un principio apoyó el éxodo judío, restringió la entrada a un considerable número de judíos en Palestina, concretamente redujo la inmigración de 600.000 a 100.000. Estas determinaciones tan taxativas se recrudecieron aún más debido a dos episodios dramáticos que aumentaron la confusión y la consternación de los judíos a causa de los decretos ingleses: el naufragio de *Struma* y un *Éxodo* esta vez sin destino fijo ⁶.

5.- Véase OLIVIER CARRÉ, *El movimiento nacional palestino*. Madrid: Narcea, 1982, pp. 92-93.

6.- Véase JEAN-PIERRE ALEM, *Le Proche-Orient Arabe*, París: Presses Universitaires de France, 1970 ³, pp. 19-21.

Los cuatro años posteriores a la Segunda Guerra Mundial testimonian, según George E. Kirk ⁷, las revueltas de los sionistas contra el control mandatario inglés. La misma organización militar clandestina sionista, la *Hagganah* de 1939, que habían aprovisionado y adiestrado las autoridades británicas con esperanzas de enfrentarlos contra una eventual invasión alemana ⁸, se sublevaría contra los ingleses, y ampliaría sus organizaciones secretas entre las más conocidas *Irgun Zewa'i Le'umi* y el grupo *Stern*, que multiplicaron sus atentados terroristas. Uno de los más catastróficos fue la explosión causada en el hotel *King David* de Jerusalén donde murieron aproximadamente unos 100 oficiales británicos, en julio de 1946. Como consecuencia, Inglaterra proclamó el estado de sitio. Una comisión anglo-americana intentó establecer el Plan Morrison, pero éste fue rechazado. En una conferencia, celebrada el año 1947 en Londres, se elaboró un nuevo plan, el Plan Bevin, también rechazado por las dos partes. Los ingleses, entonces, decidieron convocar a la ONU para que se reuniesen los países miembros en una Asamblea general, en abril de 1947 ⁹. La Asamblea general designó una comisión de diez miembros para estudiar el problema, además de un Comité especial de 57 miembros, el "Comité *ad hoc*" para revisar y estudiar las recomendaciones efectuadas por la comisión. Este Comité votó para que el plan del reparto del territorio palestino fuera llevado a cabo, plan que fue adoptado finalmente por la Asamblea general, el 1 de diciembre de 1947, con un resultado de 35 votos a favor contra 23 abstenciones. Este acontecimiento del 29 de noviembre de 1947, fue uno de los de mayor trascendencia en la historia de Oriente Medio.

El plan de repartición preveía la creación de dos Estados independientes, el uno árabe y el otro judío, y de una zona internacional en Jerusalén bajo el control de la ONU. Las tres entidades tendrían que constituir una entidad o institución que avalase la unión económica.

7.- Véase GEORGE E. KIRK, *A Short History of the Middle East from the Rise of Islam to Modern Times*. London: Methuen and Co. Ltd., 1957, p. 272.

8.- Véase G. E. VON GRUNEBAUN, *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 1981, p. 338.

9.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, p. 21.

Este plan aceptado por los judíos, fue unánimemente rechazado por los árabes, desencadenando sus hostilidades a través de violentas manifestaciones, dirigidas principalmente contra los Estados Unidos de América y la URSS, ambos países también a favor del reparto. La URSS, entre otras justificaciones ideológicas, apoyó el reparto porque veía en el establecimiento de *los Kibutzim* -plural de *Kibutz*- la aplicación de granjas cooperativistas en territorio palestino y la distribución de una economía argumentada en principios comunistas ¹⁰.

Contingentes de voluntarios árabes, comandados por Fawzi Qawaqyi, atacaron las fuerzas judías que, por su parte, se esforzaban en ocupar las zonas estratégicas y atacar alcanzando los límites territoriales que se les había asignado en el plan del reparto. La *Hagganah* y el *Irgun* ocuparon Haifa, Tiberíades, Safad y Jaffa. En Galilea los contingentes árabes emprendieron una viva resistencia contra las colonias judías. Como resultado, unos 250.000 árabes de Palestina huían hacia los países limítrofes.

Estos acontecimientos provocados por los judíos causaron estupor en la opinión árabe general. Unas manifestaciones tuvieron lugar en Beirut, Damasco y Bagdad. El 11 de mayo de 1948, el rey ‘Abd Allah reclamaba la disolución de la Armada de Liberación de Fawzi Qawagp, y se oponía a las actividades del Alto-Comité árabe de Hayy Amin al que se le acusaba de ser el responsable de las desgracias acontecidas en Palestina ¹¹.

El 15 de mayo de 1948, los ingleses ponían fin a su mandato y evacuaban Palestina. Operación técnicamente perfecta y a la vez única puesto que dejaba a los adversarios enfrentados mutuamente y al país en un desorden completo. El mismo día los ejércitos de todos los Estados árabes traspasaban las fronteras. David Ben Gourion proclamó el Estado de Israel que fue reconocido seguidamente por los Estados Unidos y la URSS. Los ejércitos árabes, en cambio, decidieron atacar. Los egipcios ocuparon Gaza, Beersheba y Hebrón, extendiéndose hasta los alrededores de Jerusalén. Los sirios consiguieron tomar importantes colonias situadas junto al lago Tiberíades; los iraquíes lograron atravesar el Jordán apoderándose de Tulkarm y Naplouse. Por fin la legión árabe de Jordania mantuvo los combates más ásperos asediando Jerusalén donde los judíos, sitiados en la vieja ciudad, debían rendirse tras once días de combate. Como contrapartida,

10.- Véase ZIDANE ZERAQUI, *El mundo: árabe: imperialismo y nacionalismo*. México: Nueva Imagen, 1981, pp. 73-74.

11.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 21-23.

más de 750.000 árabes palestinos huían, la mayoría de ellos por miedo a los actos terroristas israelíes, como fue la matanza de Deir Yassin ¹². A su vez, los judíos tomaban Acre, ocupaban Galilea, y, tras los primeros retrocesos, intentaron avanzar de nuevo en todas direcciones. Es por esto por lo que el Consejo de Seguridad propuso una tregua aceptada por árabes y judíos, tregua que, sin embargo, sirvió para abastecer de armamento a los judíos, quienes llegaron a conseguir municiones procedentes de material internacional, entre las que figuran armas checoslovacas. Por este motivo, y comenzados de nuevo los enfrentamientos, conquistaron el aeródromo de Lydda y Nazaret.

Una segunda tregua fue elaborada de julio a octubre, menoscabada por la muerte de su mediador, el conde Folke Bernadotte, asesinado en Jerusalén, el 17 de septiembre de 1948, por unos terroristas judíos. Tras esta tregua se produciría la batalla decisiva del 22 de diciembre.

Por esta vez las fuerzas políticas árabes no se unieron. Egipto se encontró solo ante el combate. Las solicitudes reiteradas de ayuda por parte del secretario general de la Liga de Estados Árabes, ‘Azzam Basa, no obtuvieron respuesta alguna. Las cuatro naciones hermanadas para la lucha, es decir, Egipto, Siria, Iraq y Jordania mantuvieron prudentemente sus tropas sin arremeter las fronteras previstas internacionalmente.

Egipto poseía una superioridad teórica evidente, pero los israelíes no estaban decididos a rendirse. En pocos días, cercando Falouja, trastornaron las estrategias del enemigo y penetraron en territorio egipcio. La orden de cesar el fuego por parte del Consejo de Seguridad los retuvo 20 km, más allá de sus fronteras; llegaron incluso a abatir cinco aviones ingleses en la zona del canal que custodiaban de su territorio los límites reconocidos internacionalmente.

El armisticio egipcio-israelí fue firmado en Rodas, el 24 de febrero de 1949. Significaba el fin de la guerra arabo-egipcia, gracias, en parte, a la mediación de Ralph Brunche, Líbano y Siria aceptaron pactar el armisticio. Iraq y Arabia que no compartían fronteras con los israelíes y palestinos prefirieron abstenerse de todo tratado sionista. Por lo que respecta a Jordania también firmó en Rodas, el 3 de abril de 1949 ¹³.

12.- G. E. V. GRUNEBAUN, *El Islam II.*, pp. 339.

13.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 24-25.

En diciembre de 1948, la Asamblea general de las Naciones Unidas había creado para Palestina una "Comisión de Conciliación" de tres miembros (Francia, Estados Unidos y Turquía); pero, a pesar de los esfuerzos incesantes y la reunión de las dos conferencias arabo-judías en Lausanne (1949) y en París (1951), no llegaron a ningún resultado concreto.

La organización de las Naciones Unidas resolvió dos medidas, en su momento, muy efectivas: primero, mandaron cuerpos observadores de las Naciones Unidas para inspeccionar las fronteras arabo-israelíes; segundo, la Gestión de Socorro y Trabajos para los Refugiados (*United Relief and Works Administration*, UNRWA) consiguiendo salvar de la miseria, el hambre y la muerte aproximadamente a un millón de palestinos.

El año 1949 debería marcar el fin de la guerra oficial en Palestina. En el mes de mayo, Israel fue admitido en la ONU con los territorios delimitados que le debían pertenecer tras el armisticio. Todas las declaraciones a favor de éste fueron teóricas, en la práctica, los Estados árabes se negaron a reconocerlo y siguieron considerándose en estado de guerra. Vino a sumarse, a la negación práctica del armisticio, la insoslayable aceptación de que tras el reparto de 1947 y la guerra arabo-judía, los israelíes conseguían aún más territorios, en contra de tratados y acuerdos internacionales. Esta fluctuación tan insegura de fronteras es lo que motivó el foco principal de desavenencias y luchas. Los límites territoriales resultaron tan vulnerables que la orilla occidental del Jordán fue ocupada por la Legión Árabe del rey 'Abd Allah quedando anexionado a su territorio, mientras que Egipto ocupaba la franja de Gaza. La inestabilidad territorial por las partes implicadas, tanto judíos como árabes, y el hecho en sí de intentar recuperar de nuevo toda la patria palestina es lo que dinamitó las relaciones y los enfrentamientos posteriores de 1956 y 1967¹⁴.

La guerra de 1956 fue suscitada fundamentalmente por los movimientos de resistencia o guerrilleros palestinos, los *fida'iyin*, que actuaban en las fronteras de uno y otro dominios. Pese a que el enfrentamiento aconteció entre Egipto e Israel, Inglaterra y Francia también intervinieron en apoyo a los israelíes. Inglaterra intervenía, en parte, como represalia por la nacionalización del canal de Suez y Francia, sobre todo, por las ayudas que Nasir prestó al movimiento nacionalista argelino. Por esta vez, quienes lograrían amortiguar los enfrentamientos bélicos, que no erradicarlos definitivamente, fueron los Estados Unidos y la Unión Soviética. La ONU establecería un cuerpo de emergencia compuesto por tropas a lo largo de las líneas del armisticio y del golfo de Aqaba. Se conseguiría, por estas medidas, una estabilidad relativa, al menos, durante los diez años siguientes.

14.- *Ibid.*, p. 26.

En noviembre de 1966 Siria y Egipto firmaron un pacto de defensa al que se adheriría Iraq el 4 de junio de 1967. Estos pactos vinieron a reforzar el pacto egipcio-jordano firmado el 30 de mayo de 1966. Fue Siria la que ayudó a adiestrarse a los comandos palestinos para que se infiltrasen en territorio israelí. El estallido fue decisivo cuando los comandos penetraron en Israel a través de Jordania. En respuesta, los israelíes volaron primeramente un pueblo jordano; en segundo lugar, fue significativo el combate aéreo, de abril de 1967, entre israelíes y sirios sobre la ciudad de Damasco; en tercer lugar, cuando Egipto logró dominar y cerrar los estrechos de Tiran a la navegación israelí los judíos, del 5 al 10 de junio de 1967, ocuparon en seis días la orilla occidental del Jordán, la península del Sinaí y los Altos de Golán en Siria. El desastre fue catastrófico, pues en el dominio de los nuevos 70.000 kilómetros cuadrados de territorio árabe quedaban incluidos Cisjordania y Gaza, es decir, todo lo que quedaba de la Palestina árabe desde 1949.

El 22 de noviembre de 1967 el Consejo de Seguridad determinó que los israelíes se retirasen de los territorios ocupados en junio, además del cese de la guerra entre ambas partes y la garantía de libre navegación a través de las aguas internacionales. Sin embargo, por esta vez, Israel no aceptaba las cláusulas del Consejo de Seguridad reprochando la ambigüedad de estas. Todo parece señalar que la ONU guarda en sí el germen de la discordia. Esto es debido a que las mismas potencias coloniales, unas veces, defienden la paz en Oriente Medio; mientras que otras, se deciden a intervenir defendiendo sus intereses neocoloniales como fueron las intervenciones de Francia e Inglaterra en la guerra de 1956. Por otra parte, realmente, y pese a que tanto Estados Unidos como la Unión Soviética hayan soslayado el problema a través de la paz, las acusaciones árabes de que los judíos se sustentan armamentísticamente de los Estados Unidos, como las acusaciones judías de que los árabes lo hacen por mediación de la Unión Soviética no deja de ser indicativo de que lo que realmente se está dando es un proceso en gestación para el desarrollo de la "guerra fría" ¹⁵.

15.- G. E. VON GRUNEBAUN, *El Islam*. II, pp. 340-342; O. CARRÉ, *El movimiento*, pp. 181-207.

1.3- “Guerra fría” en Oriente Medio tras la Segunda Guerra Mundial.

A partir de la Segunda Guerra Mundial dos conceptos a nivel ideológico merecen especial atención: "neutralismo positivo" y "guerra fría". Un concepto tan utópico como la neutralidad bélica a nivel internacional tendría como resultados en la *praxis* la irrealizable paz internacional y la consecución de la "guerra fría" entre las dos superpotencias: Rusia y Estados Unidos. Con la Conferencia de Yalta celebrada en la ciudad homónima de la URSS, del 4 al 11 de febrero de 1945, Roosevelt, Churchill y Stalin creían asegurar y realizar por fin la paz universal y un nuevo orden del mundo frente a un único enemigo común: el nazismo hitleriano, vencido por esta vez. Lo que realmente venía a encubrirse era el inicio de la primera fase de la guerra fría: sería el espacio anteriormente colonizado el ahora predestinado para la neutralidad. Carl Schmitt¹⁶ ha mencionado que, en apariencia, la neutralidad significaba un nuevo pretexto para el neocolonialismo, es decir, sería un escenario de competencia apolítica, puramente comercial, destinado al progreso industrial de la humanidad. Sin embargo, por un lado, tal progreso industrial -fundamentalmente la explotación de los recursos petrolíferos- sólo ha ido encaminado hacia el beneficio económico de los países desarrollados; y, por otro lado, esta competencia no ha resultado apolítica, sino todo lo contrario.

La irrupción política norteamericana propuso al nuevo nacionalismo árabe emergente un "nacionalismo moderado" basado en una ideología federal y democrática. Pero, en la práctica, es obvio que la creación de estos Estados federales árabes, marcados bajo el signo de monarquías y repúblicas constitucionales pro-occidentales, han llegado a formar parte de las zonas no plenamente capitalistas, sino totalmente dependientes de los países desarrollados¹⁷. Por otra parte, la irrupción política de la URSS, así como el eurocentrismo de izquierdas, que transfirieron a los ideólogos marxistas árabes la alternativa de un nacionalismo árabe marxistizante, constituyó un fraude, pues el análisis marxista de clase proletaria y clase obrera no correspondía ni era equiparable a la

16.- "El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial", *Revista de Estudios Políticos*, nº 122, marzo-abril, 1962, pp. 19-39.

17.- Véase MARCEL COLOMBE, *Orient arabe et non engagement*, 2 vols. París: Publications orientalistes de France, 1973, pp. 67-70.

estratificación de clases en los países árabes. Los obreros ingleses, aunque en menor grado que sus patronos, fueron los beneficiarios y explotadores del trabajo y las materias primas en las naciones colonizadas ¹⁸. El resultado de esta transferencia ideológica marxistizante ha provocado que el parlamentarismo árabe de las Repúblicas Árabes Socialistas, como Egipto o Siria, basado en una primera fase en *partidos múltiples* fuese reconducido posteriormente hacia un presidencialismo de *partido único* dictatorial en el momento que no pretende generar la lucha de clases, ni tan siquiera a nivel dialéctico, y ser ante todo un *partido único nacional* ¹⁹.

Dejando a un lado las reflexiones ideológicas nos proponemos, por ahora, mencionar datos positivos históricos que acreditan la intervención tanto soviética como norteamericana en Oriente Medio, es decir, la ofensiva soviética en dirección al Mediterráneo e Irán y la intervención norteamericana con la doctrina de Truman.

La ofensiva soviética en dirección al Mediterráneo e Irán comenzó cuando el 7 de agosto de 1927, el Kremlin en una nota dirigida a la ciudad de Ankara, precisaba sus objetivos de expansión militarista sobre los estrechos marítimos de esa zona. Propuso a Turquía la defensa conjunta de las propiedades de las riberas del Mar Negro y garantizaba así su soberanía.

En 1943 Stalin establecía sus condiciones a Irán; primero, se retiraría de las provincias centrales a cambio de mantener las tropas en el norte del país; en segundo lugar, si se producía la retirada, se le otorgaría una importante zona petrolífera al sur del Caspio con el reconocimiento por parte del gobierno iraní de la autonomía de Azerbaiján, en noviembre de 1945, por lo que bajo propósitos del partido staliniano una nueva República había sido proclamada. La URSS, además, prestaría su apoyo incondicionado al movimiento nacional kurdo-iraní, que reivindicaba la consecución práctica de unas teorías nacionales marxistas en dicho foco nacionalista ²⁰.

18.- Véase CARMEN RUIZ BRAVO, "Marxismo y cuestión nacional vista por dos ensayistas árabes actuales". *Al*. 5-6 (1974), pp. 269-277.

19.- Véase LUIS SÁNCHEZ AGESTA, *Principios de teoría política*. Madrid: Editora Nacional, pp. 259-266; MICHEL 'AFLAQ, "L'idéologie du parti socialise de la rèsurrection arabe, par..." traduit de l'arabe par Jean-Pierre Viennot, *Orient*, 30 (1964), pp. 103-112.

20.- Véase GUIDO VALABREGA, *La revolución árabe*. Barcelona: Bruguera, 1971, pp. 86-96.

En la misma época se constata la proliferación de grupos de asociación izquierdista en todas las capitales árabes, con la salvedad de que los partidos comunistas en Siria, Iraq y Egipto orientaban sus reivindicaciones nacionales árabes por encima de la lucha de clases, iba en ello el intento de instaurar un Estado democrático y parlamentarista contra todo diseño presidencialista soviético de partido único ²¹.

La presión soviética ejercida sobre Turquía e Irán determinó la solicitud de ayuda a los Estados Unidos de América. Desde el mes de abril de 1946, el acorazado *Missouri* desembarca en Estambul, reuniéndose en el Mediterráneo oriental una flota de acorazados y torpederos que escoltaban a una de las unidades más prestigiosas de la marina de guerra americana de la época, el *Franklin Roosevelt*, un portaviones gigante. Este despliegue de fuerzas iba acompañado de una nota al Kremlin en la que se manifestaba sin duda alguna la voluntad de Washington de bloquear a la URSS el acceso hacia los mares cálidos de Oriente Medio. Los estrechos debían permanecer bajo soberanía turca.

El peligro para las grandes potencias occidentales no provenía sino de custodiar y mantener sus fronteras ante las posibles invasiones rusas y, por otra parte, evitar que se fomentase en el interior de los países árabes una ideología nacional marxista. Gran Bretaña tras la Segunda Guerra Mundial había quedado militarmente debilitada. En marzo de 1947 los Estados Unidos desplazarían la preponderancia y el prestigio colonial de los ingleses.

Dos años después de la muerte de Roosevelt, los Estados Unidos se oponían a sus antiguos aliados, es decir, al bolchevismo. Se anunciaría el "Plan Marshall" según el cual 12.000 millones de dólares norteamericanos iban a ser destinados a compensar los déficit de los países europeos afectados tras la postguerra. Con los mismos propósitos se elaboraría un programa destinado a la asistencia técnica de los países en vías de desarrollo. Finalmente el 4 de abril de 1949 se crearía el pacto militar occidental conocido como la OTAN. Desde entonces el Oriente árabe sería el escenario del enfrentamiento indirecto entre el Este y el Oeste. La cuestión oriental comenzaba a tener, por consiguiente, nuevas dimensiones ²².

.....

21.-Véase KHALED BAKDASH, "Les communistes arabes et la question nationale". En A. ABDEL-MALEKC (ed.) *La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975², pp. 91-92.

22.- M. COLOMBE, *Orient*, pp. 11-17.

1.4- "Neutralismo positivo".

El fracaso de las negociaciones anglo-egipcias y las decepciones, provocadas por las sucesivas prórrogas de los Estados Unidos y por la política desempeñada a favor de Israel, acarrearían unas consecuencias importantes en cuanto al posible cambio de las directrices nacionales. Sobre todo por la decepción que sufrieron quienes pusieron su voto de confianza en el "nacionalismo moderado" propuesto por los Estados Unidos. Durante los años 1950-1951 la defensa del "neutralismo" va a conocer un impulso prodigioso y se expresará con una convicción cada vez más fuerte en las colonias, las tribunas de los parlamentos y las sucesivas manifestaciones públicas.

En Egipto la prensa *wafdist* emprenderá una campaña a favor de la neutralidad, estimando que el gobierno debía proclamar una neutralidad muy estricta y definida de cara al conflicto existente entre las potencias internacionales. El periódico *al-Misri* publicaría, el 17 de abril de 1951, una denuncia contra Francia, Inglaterra y los Estados Unidos por pretender implicar a los países colonizados en una posible tercera guerra mundial, al servicio de los intereses coloniales.

En Damasco, en los primeros meses del año 1951, se hizo sentir una cierta efervescencia entre los alumnos de diversos institutos. Las manifestaciones se organizaron para estigmatizar el colonialismo, la guerra y reclamar la neutralidad en política internacional. Con motivo de unos rumores acerca de eventuales desembarcos de tropas anglo-americanas para asegurar la protección de sus oleoductos, los estudiantes de la Universidad invitaron al gobierno sirio, en un mensaje dirigido al presidente del Consejo y en el que se expresaba la no adhesión al campo del imperialismo occidental, a no establecer ninguna base militar en ningún Estado y a no autorizar a que ningún soldado pusiese pie sobre el suelo de su patria.

En Damasco, el 26 de enero, estudiantes y alumnos de institutos se manifestaron y desfilaron por las calles de la capital. Ya el 1 de enero de 1951 habían convocado al gobierno para que impidiese el acceso en el territorio sirio al general Robertson, comandante de las fuerzas británicas en Oriente Medio. Los estudiantes y el pueblo sirio lucharon incansablemente para evitar una ocupación extranjera y para apoyar la causa de la paz en el mundo.

El atractivo por la neutralidad no se manifestó sólo en Egipto y Siria, sino también en Jordania e Iraq, donde surgieron focos de oposición por la defensa de esta causa, tal fue el ejemplo del Partido Nacional Democrático iraquí.

Los comunicados públicos en Damasco, a principios del año 1951, por el *Ba't* son bastantes significativos en este sentido. Declaraban que la independencia de la patria árabe, la libertad de su pueblo y del socialismo es en esencia independiente de los dos campos del imperialismo. Según el partido, cada uno de los dos campos ideológicos se apoyan en convicciones

que no son apropiadas para la idiosincrasia árabe.

Por ello, desde 1951, un nuevo ideal fomenta la constitución de un tercer campo internacional definido por la paz y el socialismo, frente al imperialismo procedente del Este y Oeste.

Esta concepción de un tercer bloque mundial ya habla sido reivindicada por el fundador de la Asociación de Hermanos Musulmanes, el *sayj* Hasan al- al-Banna', pero en un cuadro netamente diferente. Para él, ni el comunismo del bloque del este, ni la democracia occidental, ni el socialismo creciente de los países árabes podían aportar soluciones a los problemas del nacionalismo árabe e islámico.

Para los Hermanos Musulmanes el imperialismo se sustentaba en apetitos materiales y en una vía encauzada hacia una tercera guerra mundial sustentada por sus armamentos atómicos, sus gases asfixiantes, etc. La única solución al conflicto, según dicha congregación religiosa, era una tercera alternativa internacional basada en la constitución de Estados islámicos. El *sayj* Mustafa al-Siba'i, el 7 de enero de 1951, admitió que si los árabes participaban con Occidente se verían forzados a colaborar con Israel; ante la otra alternativa, si pactaban con la URSS, se apoyaban, entonces, en una doctrina materialista y atea. Aunque, si bien es verdad, puestos a seleccionar, ante una u otra propuestas ideológicas, no faltaron teóricos del nacionalismo árabe que pretendieron reconciliar el Islam con el marxismo en detrimento de las teorías occidentales. Tal es el ejemplo de Nabih Amin Faris²³, para quien al no existir diferencia clara entre los poderes terrenales y espirituales, la esfera del "poder terrenal" propuesta por la economía, sociedad y política comunistas es la más idónea ante la defensa de la solidaridad de la colectividad (*al-yama'a*) y en contra de la libertad absoluta del individuo. Ambos sistemas, además, intentan ser supranacionales al trascender las divisiones fronterizas y lingüísticas para unir a todos los musulmanes bajo una misma patria.

Así, aunque diferentes, tanto las concepciones *ba'tistas* como el integrista islámico, tenían un mismo objetivo: afirmar ante las dos superpotencias una tercera tendencia, con una personalidad particular, la una procedía del arabismo, la otra del Islam²⁴.

Uno de los líderes y teóricos doctrinales del *Ba't*, Clovis Maqsoúd²⁵, enunciaría en los siguientes puntos los beneficios positivos que obtendrían aquellos países que intentasen establecer

.....
23.- "The Islamic community and communism". En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle East in transition*. New York: Frederick Praeger, 1958, pp. 351-359.

24. - M. COLOMBE, *Orient*, pp. 95-102.

25.- "Le neutralisme positif". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pansée*, pp. 110-114.

la neutralidad y el equilibrio entre los dos bloques:

1. Una acción diplomática que base su estrategia en mantener este equilibrio a través del desarme y contrarreste a los sectores militares su peligrosa eficacia y su situación hegemónica.
2. El estímulo para competir con los dos bloques en materia económica, comercial y de relaciones culturales.
3. La investigación de unas garantías necesarias para vigilar la producción militar en los dos campos a través de una institución internacional que se consagre a limitar este género de producción.
4. El refuerzo de la ONU como instrumento para regular las diferencias y para que actúe con vistas a hacer participar a los Estados neutros en las instituciones encargadas de resolver los conflictos.
5. El rechazo de aquellas reuniones en la cumbre que disminuyen, por una parte, las posibilidades de participación de los países neutros y que susciten, por otra parte, grandes esperanzas para los pueblos no cumplidas en la mayoría de las situaciones.

Puede decirse que el acontecimiento internacional más representativo para la defensa del neutralismo fue la Conferencia de Solidaridad de los pueblos afro-asiáticos (del 26 de diciembre de 1957 al 1 de enero de 1958). En Bandung (Indonesia) 29 países se reunieron para reivindicar la era de emancipación de los pueblos, la igualdad entre las naciones y las razas y la creación de un fondo de las Naciones Unidas para acrecentar el desarrollo económico²⁶.

1.5- El aumento de la conciencia nacional.

Si enumeramos una serie de datos históricos positivos el incesante esfuerzo de millones de árabes para obtener la paz y la independencia nacional prácticamente comienza a partir de 1946 cuando Francia e Inglaterra fueron obligadas a expulsar sus tropas de Siria y Líbano consiguiendo el *status* de Repúblicas independientes. Así se iría generando un acontecimiento tras otro hasta que a fines de la década de los cincuenta se intenta consolidar la RAU entre Egipto y Siria. En 1948 las

26.- Véase E. RUIZ GARCÍA, "El Tercer Mundo: historia de una larga crisis". *Siglo XX. Historia Universal*, nº 35, s.d., pp. 8-9.

tropas inglesas también fueron expulsadas de Palestina, que se hallaba formalmente bajo mandato inglés²⁷; el 23 de julio de 1952 se produce la revolución egipcia; en septiembre de 1954 la izquierda resulta vencedora en las elecciones sirias, agrupadas en el *Ba't* (Partido Socialista de la Resurrección Árabe); en 1955 el Pacto de Bagdad impulsa a los oficiales egipcios, hostiles a un liderazgo turco-iraquí, a pactar con la alianza del bloque socialista; en abril de 1955 Nasir participa en la Conferencia de Bandung para agruparse con los "no alienados" en un tercer bloque internacional definido por la paz y el socialismo; la negativa norteamericana a proporcionar créditos para la presa de Asuán provoca como reacción la nacionalización del canal de Suez en julio de 1956; la intervención anglo-franco-israelí contra Suez, en octubre-noviembre de 1956, intervención que fracasaría gracias a las declaraciones soviético-norteamericanas en contra de ésta, y, además, vendría a incrementar aún más los sentimientos nacionalistas; finalmente y como colofón de esta década, dos datos muy significativos que merecen mencionarse: en 1958 estalla la revolución iraquí, y, el 1 de febrero de este mismo año, se consolidaba la creación de la RAU.

Todos estos datos positivos cuestionan un análisis sociológico de dichos acontecimientos. El sentimiento nacional se orienta más bien hacia la descolonización y la reconquista de las tierras ocupadas por los israelíes, la desaparición de las últimas cortapisas existentes para liquidar la total libertad de los países ya independientes (bases militares, acuerdos que prevén la vuelta de las tropas británicas en determinadas circunstancias, etc.) y la renovación interna de una estructura social para derrocar a la aristocracia terrateniente que hasta ahora había dirigido el movimiento de liberación aliándose con el imperialismo extranjero²⁸.

Por lo que respecta a uno de los primeros intentos de derrocar de una vez por todas las bases militares todavía existentes en algunos países árabes ya independizados, Egipto tomará la iniciativa cuando en 1951 resuelve denunciar el tratado anglo-egipcio promulgado en 1936. El golpe demoledor del prestigio británico se produjo con la abrogación definitiva de dicho tratado.

27.- Véase L. N. VATOLINA, "The Growth of National Consciousness among the Arab Peoples" (1945-1955). En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle*, p. 491.

28.- Véase MAXIME RODINSON, *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 83-115.

Pronto se hizo evidente que el gran comando de la armada egipcia, asociado más al rey Faruq que el *wafd*, no estaba preparado para arriesgarse a atacar las posiciones británicas en la zona del canal de Suez. Cuando un boicot de la masa civil de trabajadores egipcios fracasó al desalojar a los británicos, el dirigente *wafdist* Fu'ad Siray al-Din asumió la dirección de la guerrilla, parcialmente voluntaria y parcialmente alistada, con el propósito de hacer capitular las tropas británicas. La exasperación británica dio como resultado la batalla de Ismaciliyya en la que alrededor de 40 policías auxiliares fueron asesinados. Al día siguiente, el 26 de enero de 1952, un incendio destruyó una parte turística y zona de ventas de El Cairo, en el que murieron un número considerable de europeos y en el que se evaluaron en millones de libras el valor del material dañado²⁹. Socialmente este acontecimiento refleja, a primera instancia, las reivindicaciones salariales y económicas de 60.000 obreros que trabajaban en las empresas y fábricas de la zona del canal. Al declarar la huelga intentaron hacer más presión que el ejército egipcio para evacuar a las tropas inglesas. El 14 de noviembre de 1951, en El Cairo, un millón de personas vinieron a unirse a las reivindicaciones de estos obreros, lo que supuso la mayor manifestación política que se hubiese producido nunca en Egipto. Junto a los obreros se manifestaron grupos de estudiantes, intelectuales de diversas orientaciones políticas (*wafdistas*, comunistas, miembros de la Fraternidad Musulmana, etc.) y campesinos adiestrados por jóvenes oficiales de ideología progresista³⁰.

El golpe de Estado militar, en julio de 1952, que destituía al rey Faruq y proclamaba la República parecía implicar la iniciativa de una especie de revolución burguesa, con un conato por parte de la pequeña burguesía de dirigir el movimiento nacional árabe. La burguesía autóctona, sobre todo la burguesía agraria latifundista, parecía incapaz de garantizar la extirpación total de la dominación imperialista; y los grupos hegemónicos existentes en el seno de esta burguesía estaban poco interesados en llevar a cabo la reconversión económica en dirección a la industrialización y al desarrollo concertado-planificado, es decir, introducir la racionalidad en la infraestructura económica de toda la sociedad³¹. Sin embargo, esta pequeña-burguesía, sin programa ideológico definido, puesto que agrupaba a personas de opuestas orientaciones

29.- G. E. KIRK, *A Short History*, pp. 274-275.

30.- G. VALABREGA, *La revolución*, pp. 120-121.

31.- Véase ANOUAR ABDEL-MALEK, *La dialéctica social*. México: Siglo XXI, 1975, p. 354.

ideológicas- e. g. *intelligentzia* de izquierdas, los Hermanos Musulmanes, etc.-, decidió, a partir de 1953, crear un proceso social burocrático, proceso que afianzaba la influencia excesiva de los empleados públicos en los negocios de Estado, y expulsaba, consecuentemente, de los puestos de la administración a los aristócratas del antiguo régimen³². Estos sistemas sociales burocráticos árabes consolidan su máxima capacidad y expresión en unos sistemas sociales tecnocráticos, en el que las funciones gubernamentales son desempeñadas por técnicos de diversas materias a fin de conseguir el desarrollo económico con exclusión de ideas políticas. Tanto la Revolución egipcia de 1952 como el ascenso de la pequeña burguesía siria, en 1954, aunada por el *Ba't* y la Revolución iraquí de 1958, han definido al "socialismo árabe" como una vía tecnocrática, una nueva vía del desarrollo capitalista en la periferia del Tercer Mundo destinada a una acumulación forzada de capital³³. Los grandes ideólogos del nacionalismo árabe socialista distan mucho en la práctica de los tecnócratas en el poder. Desde luego, el ejército que respalda a estos tecnócratas no puede dejar de constatar que él constituye el elemento decisivo, el garante de la soberanía y el último recurso del orden.

1.6- El Pacto de Bagdad.

En 1953 la nueva administración republicana de los Estados Unidos había percibido que los países que componían la zona septentrional, desde Turquía a Pakistán, habían sido bloqueados para que no aceptasen amonestaciones políticas sobre armamento militar norteamericano y asistencia económica, ofrecidas ambas propuestas en orden a otorgarles una mejor suerte para mantener la integridad de su independencia contra posibles invasiones soviéticas. En 1954 el gobierno egipcio a través de la prensa y la radio atacó al gobierno iraquí por pretender implantar un

32.- Véase HASSAN RIAD, *Egipto fenómeno actual*. Barcelona: Nova Terra, 1965, pp. 263-265.

33.- Z. ZERAOUI, *El mundo árabe*, p. 51.

régimen comunista en su país. En oposición al otro bloque político internacional, el Consejo Revolucionario Egipcio, defensor de una política neutral, atacaba a las fuerzas militares norteamericanas y británicas que ocupaban la zona del canal de Suez. Sin embargo, se llevó a cabo, en 1954, un acuerdo anglo-egipcio que conduciría a una orientación pro-occidental en la política egipcia, aunque el coronel ‘Abd al- Nasir previno que necesitaría un año o dos para reorientar a la opinión pública egipcia mantenida durante algún tiempo bajo el lema de una propaganda antibritánica. Este hecho provocó que un amplio sector crítico se sublevase contra Nasir, así como también provocó que se llevase a cabo un posible atentado contra su vida ³⁴. La determinación final se produciría el 19 de octubre de 1954 al ser acordado que las tropas inglesas debían abandonar sus asentamientos militares en la zona del canal. Este aminoramiento del prestigio político-militar británico se acentuó aún más cuando el imperialismo económico norteamericano se afianzaba en el feudo británico mejor custodiado, Jordania; y cuando el prestigio francés se reforzó en Damasco, a cuya acción se atribuía, con razón o sin ella, el fracaso de las maniobras anglo-iraníes.

Consciente Inglaterra de su pérdida de poder en Oriente Medio decidió encauzar la situación, de nuevo, en beneficio propio: movilizarían a los americanos contra los rusos en una organización de la cual los franceses serían excluidos: el Pacto de Bagdad ³⁵.

En el otoño de 1954 el Primer Ministro Turco había sido invitado a visitar El Cairo, pero al enterarse que el Consejo Revolucionario no deseaba pactar una alianza fuera de los límites establecidos por el pacto de seguridad de la Liga Árabe, el Primer Ministro Turco decidió establecer un pacto de seguridad mutua durante cinco años entre Turquía e Iraq, firmado el 24 de febrero de 1955, en el que se estipulaba la seguridad y defensa mutua contra toda amenaza exterior o interior en el Medio Oriente, estando abierto a todo Estado que perteneciese a la Liga Árabe y que estuviese activamente interesado en la paz y en la seguridad de esta parte del mundo árabe. Un Consejo permanente fue creado en Bagdad al que se agregarían diversos organismos. El objetivo primordial del Pacto era consolidarse como un instrumento de defensa contra la infiltración comunista y contra la amenaza kurda, pues en esta época la minoría kurda se había aliado a la URSS, contando con cuatro millones de representantes en Turquía, tres en Irán y un millón en Iraq.

34.- G. E. KIRK, *A Short History*, p. 279.

35.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 50-51.

Aprovechando estas circunstancias estratégicas, Inglaterra, para recuperar su poder se adhiere al Pacto, el 30 de marzo de 1955, Pakistán lo haría en septiembre e Irán en octubre. A su vez, los Estados Unidos sería miembro oficial de dicha estipulación³⁶.

Cuando en abril de 1955 el gobierno británico se adhirió al Pacto de Bagdad, abrogando en su favor el tratado anglo-iraquí de 1930, una máquina propagandística egipcia denunciaba el pacto como un "complot imperialista" que forzaba a que los Estados árabes reconociesen forzosamente la consolidación del Estado de Israel. Este acontecimiento provocó la sublevación por la causa del nacionalismo árabe y previno además la adhesión del Líbano al Pacto³⁷. Jean-Pierre Alem³⁸ amplía aún más el marco de consecuencias socio-históricas que provocó la causa por el nacionalismo árabe deduciendo que no sólo previno la adhesión del Líbano, sino también de todos aquellos países que pertenecían al Creciente Fértil. En Jordania, por ejemplo, el rey Husayn intentó acceder a la posible alianza, pero la revolución interna de su reino, en parte originada por la sublevación del nacionalismo árabe, lo obligó a renunciar. En cuanto a Siria es obvio que por estas fechas el *Ba't* apoyara la causa del nacionalismo árabe y denunciara el Pacto de Bagdad, puesto que quebrantaba toda una ideología neutral. En Iraq, país que participó en los acuerdos del Pacto, su presidente Nuri al-Sa'id vivió cada vez más hostigado por la presión ideológica del nacionalismo árabe y por las denuncias dirigidas contra él desde los *mass media*, entre ellas las del periódico egipcio *al-yumhuriyya*, el 15 de enero de 1955³⁹.

La promulgación del Pacto de Bagdad puede ser considerada como uno de los acontecimientos más importantes del Oriente actual por las consecuencias que arrastró su elaboración, sus fracasos, presiones, etc. Entre otros, determinó el fin del protectorado inglés en Jordania, la eclosión del régimen político iraquí⁴⁰ y unos conatos infructuosos a la hora de intentar organizar, por una parte, el bloque de la Gran Siria -destinado a incluir Siria, Líbano, Jordania, Palestina- y, por otra, el bloque del Creciente Fértil, que comprendía los mismos países más Iraq⁴¹.

36.- *Ibid.*, p. 51.

37.- G. E. KIRK, *A Short History*, p. 280.

38.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 52-53.

39.- L. N. VATOLINA, "The Growth of...", p.490.

40.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, p. 53.

41.- L. N. VATOLINA, "The Growth of..." p. 489.

Ocaso de los proyectos ingleses, tales fueron los primeros resultados del Pacto en Oriente Medio; los segundos, serían las realizaciones de las ambiciones egipcias tanto en un plano de difusión ideológica como de alianzas militares.

A nivel ideológico la influencia oficial egipcia fue lanzada contra los gobiernos autocráticos y feudales de Arabia Saudí y Yemen en un intento de socavar la influencia británica o su control existente a través de la franja marítima del oeste y sur de Arabia desde el golfo Pérsico a Kuwait bordeando Adén y la entrada del Mar Rojo. La radio egipcia emitía su apoyo incondicionado a todo aquel que desafiase el desarrollo de un nacionalismo árabe en manos de una oligarquía que pactaba con los poderes coloniales, o de otro tipo de nacionalismos que vivía similares condiciones de opresión, como el del arzobispo Makarius en Chipre y los líderes de la EOKA.

En cuanto al éxito de las alianzas militares egipcias para combatir el Pacto de Bagdad ocurrió cuando Siria, el 20 de octubre de 1955, firmó un pacto con Egipto; y, el 27 de octubre del mismo año, se firmaría otro entre Arabia Saudí y Egipto. La combinación de los dos tratados crearía un Pacto Tripartito de seguridad mutua, que situaba a las fuerzas de los tres países bajo la comandancia del general egipcio ‘Abd al-Hakīm ‘Amir, completado con acuerdos económicos (acuerdo sirio-saudí de noviembre de 1955). En el mes de abril de 1956, estos acuerdos añadían un nuevo pacto militar en el que se aliaban Egipto, Arabia y el Yemen. La unidad árabe que Inglaterra, tras 35 años de esfuerzos, no había podido realizar en Bagdad, fue realizada, por el contrario, en El Cairo ⁴².

1.7- Asuán y Suez.

Inglaterra había seleccionado a Bagdad como foco estratégico en el mundo árabe para expandir su influencia diplomática, política, militar, etc.; los Estados Unidos, en cambio, decidieron apoyarse en El Cairo. El embajador de los Estados Unidos en El Cairo, Jefferson Caffery, en un pronunciamiento público, evaluó la Revolución egipcia como un acontecimiento socio-histórico equivalente a la Revolución americana de 1776.

.....
42.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 53-54.

Esta comparación motivó simpatías en algunos círculos de Departamento de Estado, incluso después de la adquisición de armas, por parte egipcia, de la Unión Soviética. El objetivo aparente por parte norteamericana consistía en demostrar que eran ellos, y no la Unión Soviética, los auténticos aliados de Egipto. Disposición que pretendía quedar demostrada con la oferta financiera destinada al costo y ejecución de la grandiosa Presa de Asuán destinada al aprovechamiento hidro-eléctrico del Nilo ⁴³. Este proyecto debía permitir una regularización completa de las tierras del Nilo, la puesta en marcha para la obtención de recursos de más de 800.000 hectáreas y la producción de 10.000.000 de kilovatios-hora de energía eléctrica. Únicamente su realización podía posibilitar al país hacer frente a las necesidades más perentorias ocasionadas por un aumento demográfico desmesurado. Sin embargo, la construcción de las obras exigía unos fondos cuantiosos, aproximadamente 1.500 millones de dólares, 400 de ellos destinados a las ejecuciones de la primera fase ⁴⁴.

Procedentes de un préstamo del Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo, los Estados Unidos financiarían el proyecto con la suma de 70 millones de dólares, en tanto que Inglaterra lo haría con 200 millones. Sin embargo, los contactos con M. Chepilov, Ministro de Asuntos Exteriores soviético, en junio de 1956, determinaron una nueva reorientación del proyecto, ya que el programa de ayuda soviética era propuesto con unas ofertas de financiación más satisfactorias. El 19 de julio de 1956 Nasir notificó la anulación de la oferta americana, anteriormente aceptada. Como consecuencia, el gobierno de los Estados Unidos reaccionó cambiando a su embajador en El Cairo ⁴⁵.

La determinación inmediata fue que Nasir, celebrando el aniversario de la Revolución, el 26 de julio de 1956, anunció la nacionalización de la *Compañía Universal del Canal de Suez*, de cuyos fondos y recursos se obtendría la financiación suficiente para llevar a cabo la construcción de la Presa de Asuán ⁴⁶. Las compañías locales fueron inmediatamente ocupadas por tropas de la armada egipcia y sus empleados sufrieron penalidades arbitrariamente decretadas.

.....

43.- G. E. KIRK, *A Short History*, p. 282.

44.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, p. 59.

45.- G. E. KIRK, *A Short History*, p. 282.

46.- J. P. ALEM, *Le Proche-Orient*, pp. 59-60.

El gobierno inglés consultó al gobierno francés como representante asociado de los intereses inmediatos más afectados. Acordó un encuentro en Londres de 22 representantes gubernamentales, entre cuyas resoluciones destaca el envío de refuerzos británicos como medida de precaución para el Mediterráneo Oriental. El Consejo Revolucionario boicoteó la conferencia gracias al apoyo de sus intereses defendidos por la Unión Soviética; en tanto que la India intentó persuadir a la mayoría para que el Consejo Revolucionario mantuviese abierto, con suficientes garantías, el canal a todos los usuarios de esa zona fluvial a nivel internacional. 18 naciones, entre las que figuran Irán, Pakistán y Etiopía, aprovecharon una resolución en la que apelaban la operación efectiva, mantenimiento y desarrollo del canal por una administración internacional; sin embargo, los derechos de soberanía y titularidad, que reivindicaba Egipto con respecto a la posesión de la zona del canal, muestran un claro desafío al mandato del Consejo de Seguridad de 1951 y a las navegaciones que transportaban cargas para el Estado de Israel. Cuando el Consejo Revolucionario rechazó esta propuesta los gobiernos inglés y francés presentaron sus quejas al Consejo de Seguridad. Por este tiempo, sin embargo, la solidaridad del frente de las 18 naciones estaba bastante debilitada, además de existir falta de decisión y voluntad por parte de algunos de sus miembros para llegar a un resultado favorable. Más significativos fueron aún las negligencias del Presidente y del Secretario de Estado norteamericanos, ambos más preocupados de la inminente elección presidencial que del asunto del canal de Suez. Por otra parte, y en este momento, a esta debilidad pro-occidental contribuyó la ideología del Partido Laborista Británico que adoptó posiciones pacifistas y anticolonialistas ante la problemática que vivía Oriente Medio ⁴⁷. Sin embargo, las otras tendencias ideológicas inglesa y francesa no tardarían en reaccionar ilícitamente interviniendo en la guerra del Sinaí de octubre de 1956 e incrementando aún más la masacre del pueblo palestino ⁴⁸.

47. - G. E. KIRK, *A Short History*, pp. 283-284.

48.- Véase AIDA E. CERVANTES LEON, *Egipto. El país de los faraones en el siglo XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 12.

1.8- "No alienamiento".

En los principios debatidos, en abril de 1955, en la Conferencia de Bandung, principio a los que la China Popular y la URSS se habían suscrito, el presidente ‘Abd al-Nasir había encontrado un medio de realizar su propia política. La coexistencia pacífica le suministraba un argumento de peso contra los partidarios de un alienamiento provocado por Occidente. En cuanto al principio de la no intervención en los asuntos internos de Estado, le aseguraba que los soviéticos no prestarían su apoyo a los comunistas árabes. Podían sin temor solicitar ayuda a los países del Este para resistir mejor las presiones occidentales. El neutralismo, de acuerdo a un juego utópico, parecía realizarse y la alianza egipcio-soviética había sido sellada desde 1955. Egipto podía así combatir al imperialismo occidental y no verse políticamente, ni económicamente aislado. El Pacto de Bagdad no había tenido éxito; el acontecimiento de Suez provocó el fracaso de Gran Bretaña y de Francia en 1957; la insurrección libanesa y el golpe de Estado Iraquí habían determinado el triunfo de la política egipcia. Pero progresivamente tanto la ayuda económica, como militar y técnica prestada por la URSS comenzó a ser evaluada como una estrategia por parte de la Unión Soviética para conseguir el reconocimiento de sus derechos en esta región. Además, la política adoptada por el Kremlin, en abril de 1956, referente a la situación del pueblo palestino era muy ambigua.

Tras el "neutralismo positivo", Egipto adoptó el lema de "no alienamiento" internacional. El neutralismo no significaba una oposición contra Washington, Londres y París, sino también contra la URSS; por otro lado, provocó que Egipto se reconciliase, cuando lo necesitase, con los EE.UU. para no encontrarse cara a cara frente a la Unión Soviética.

En Siria el *Ba‘t* aseguraba su prestigio y poder internos con la ayuda del nasserismo egipcio; en tanto que a nivel internacional declaraba su política de "no alienamiento".

Fue el 23 de diciembre de 1957, en Port-Saïd, cuando ‘Abd al-Nasir declaró públicamente su política de "no alienamiento". Un mes más tarde de la creación de la República Árabe Unida declaró también la disolución de todos los partidos políticos y provocó el éxodo de los líderes comunistas sirios. Esto venía a confirmar la voluntad por parte del Egipto nasseriano y de los sirios *ba‘tistas* de no permitir a la URSS ni a los comunistas locales expandir su influencia. El vacío dejado por Francia y Gran Bretaña no debía ser ocupado ni por los EE.UU. ni por Moscú, sino por el nacionalismo árabe⁴⁹.

49.- M. COLOMBE, *Orient*, pp. 117-122.

Las declaraciones de Nasir a favor de un "no alienamiento" vinieron a reformular una nueva vía del "neutralismo positivo". Si tras la Conferencia de Bandung la descolonización se transformó en un proceso ineludible, el documento del "no alienamiento", firmado por 24 países en Belgrado, en septiembre de 1961, decretaba una decisión de los países neutrales de no integrarse, por las armas o la ayuda económica y técnica, en ninguno de los bloques. Esta decisión de los no alienados ya había venido gestándose desde la Conferencia de Yalta, pero, en la década de los sesenta, vieron agigantarse la crisis mundial y el riesgo de la bomba atómica, sobre todo, cuando en 1961 Kennedy intentó invadir Cuba con la inevitable reacción y declaración de guerra por parte de la Unión Soviética, en el supuesto de que esta invasión se hubiese producido⁵⁰.

1.9- La creación de la RAU: máxima expresión del nacionalismo árabe.

El nacionalismo árabe según afirma G. E. Von Grunebaum:

"Es hoy la ideología más poderosa del Próximo Oriente y puede ser descrito como un esfuerzo hacia la unidad política de todos los estados árabes".⁵¹

El nacionalismo árabe se constituyó como estructura política a través del Partido *Ba't* (*Hizb al-Ba't al-'arabi al-istiraki*, "Partido de la Resurrección Árabe") fundado en Damasco, en 1940, por Michel 'Aflaq. La Revolución egipcia determinó que este movimiento izquierdista se uniese a Akram al-Haurani. Sin embargo, fue la nacionalización del canal de Suez y la derrota franco-británica la que promovió la solidaridad de las masas populares en los países árabes por la causa egipcia. Como apunta A. 'Abd al-Mālik⁵² numerosas huelgas generales se produjeron en Pakistán, Iraq, Siria, Jordania, Líbano, Libia, Túnez, Marruecos, Kuwait, Adén, etc. . Frente a la

.....

50.- E. RUIZ GARCÍA, "El tercer Mundo...", pp. 15-20.

51.- G. E. V. GRUNEBAUM, *El Islam* II, pp. 242-243.

52.- *Egipto sociedad militar. Sociedad y ejército*, 1952-1967. Madrid: Tecnos, 1967, pp. 298-299.

política tradicional surgen los sindicatos obreros, especialmente los obreros del petróleo, que apoyan al movimiento nacional popular. El régimen militar egipcio, debido a la victoria de Suez, se presentaba como la clase dirigente que debía conducir al movimiento nacional árabe a nivel general.

A partir de este momento el ejército que había intentado asumir en Oriente Medio la dirección del movimiento nacional árabe o la posible revolución pequeño-burguesa, que estaba por hacer, resolverá su establecimiento en el poder a través de golpes de Estado militares. En realidad, el ideal unionista pretendía comprender aquellos países árabes que se autoafirmasen bajo una fórmula constitucional de Repúblicas socialistas. El candidato único de la República puede ser elegido bien por sufragio universal, bien por la Asamblea nacional que lo propone por unanimidad de su mayoría absoluta, ratificado finalmente por una consulta popular solicitada a los ciudadanos, tal y como prevé el artículo 121 de la Constitución egipcia, válido también para la Constitución de la RAU. En cualquier república árabe la decisión de la mayoría siempre debe ser superior al 90% de los votos sufragados⁵³.

La proclamación de la RAU, el 1 de febrero de 1958, por los presidentes ‘Abd al- Nasir y Sukri al-Quwatli, marca en la historia del mundo árabe una fecha capital después de la Segunda Guerra Mundial. A la vieja idea de confederación de Estados propuesta con motivo de la creación de la Liga de Estados Árabes, se expone una nueva idea que consiste en la unidad total de la constitución de un único y solo Estado. Se trata de la unión de Siria y Egipto. El 21 de febrero se desarrolló un referéndum popular del que la mayoría del 99% de los votos sufragados daban la victoria a ‘Abd al- Nasir. El 8 de marzo de 1958 Yemen se federó con la nueva República, pero conservó, en cambio, su gobierno y soberanía. Ambos países (Siria y Yemen) se separaron de la RAU el 28 de septiembre de 1961. Aunque una de las pretensiones del gobierno sirio al aliarse con Egipto fue precisamente evitar un golpe de Estado comunista, contra el cual también luchó Nasir; sin embargo, los sirios *ba‘tistas* no aceptaron la cláusula impositiva de Nasir a la hora de abolir todo partido político existente en el seno de la RAU. Esta y otras condiciones como el control del gobierno sirio por parte de los funcionarios burócratas egipcios provocaron la secesión de Siria de la RAU y la pérdida de ilusiones utópicas panarabistas por parte de Nasir⁵⁴.

.....

53.- Véase M. FLORY et R. MANTRAN, *Les régimes politiques des pays arabes*. París, 1968, pp. 150-152.

54.- G. E. V. GRUNEBAUN, *El Islam II*, pp. 347-348.

El ideal unionista de la RAU ha sido calificado por numerosos intelectuales árabes, entre ellos 'Abd Allah Larwi y Anwar 'Abd al- Malik⁵⁵, como una "unión utópica árabe". La unidad árabe, en este sentido, fue considerada superior al socialismo:

"El partido *Ba't* considera nuestra causa nacional como una causa única y piensa que su solución depende de una transformación árabe, en el sentido profundo del término, que no se limita a la política, sino que concierne al pensamiento, al alma, a las condiciones sociales y económicas"⁵⁶.

1.10- La respuesta en Oriente Medio ante la creación de la RAU.

Con la creación de la RAU se rompe el *status quo* territorial y el equilibrio de fuerzas en Oriente Medio a favor de la hegemonía egipcia. La primera reacción de autodefensa se produjo el 14 de febrero de 1958: Faysal II de Iraq y Husayn de Jordania anunciaban el propósito de unir sus Estados en el seno de una "federación árabe". Cada uno de los reinos conservaría su propia personalidad y sus instituciones particulares. El gobierno federal tendría un conjunto legislativo único compuesto de un número igual de representantes. Se produciría también la unión de los dos ejércitos y la supresión de las barreras aduaneras. El gobierno federal debería residir seis meses en Bagdad y seis meses en Amman. Un mes más tarde, el 19 de marzo, la Constitución de la Federación Árabe era promulgada y, el 15 de mayo, el primer gobierno federal estaba bajo la presidencia de Nuri al- Sa'id.

Así pues, la RAU y la Federación árabe se enfrentaban cara a cara. Entre estos dos Estados -uno republicano, neutralista y socialista; el otro monárquico y partidario de la

55.- Véase BERNABÉ LÓPEZ GARCÍA y CECILIA FERNÁNDEZ SUZOR, *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985, p. 14.

56.- MICHEL 'AFLAQ, "L'unité arabe plus haut que le socialisme". En ABDEL-MALEK (ed.) *La pansée*, p. 222.

colaboración con Occidente- la lucha por la hegemonía política, social y económica parecía inevitable. Su enfrentamiento era producto del existente con motivo de la "guerra fría" a nivel internacional entre los EE.UU. y la URSS.

Ambos sistemas se acusaban recíprocamente de ser aliados del sionismo, responsables de la pérdida de Palestina y de crear intereses que estuviesen al servicio del colonialismo.

El 8 de marzo de 1958, el emir del Yemen, Sayf al-Islam al-Badr, propuso el establecimiento de relaciones federales entre su reino y la RAU. Los Estados Árabes Unidos estaban naciendo.

La adhesión, a comienzos del año 1957, del Líbano y Arabia Saudí a la doctrina de Eisenhower facilitaba, en apariencia, la hegemonía hasimi. Para evitar que el Líbano y especialmente Arabia Saudí se uniesen a la RAU, el 26 de febrero, los ministros de asuntos exteriores de Iraq y Jordania viajaron a Arabia Saudí con el fin de pactar y prevenir esta adhesión; sin embargo, las presiones exteriores sirio-egipcias y ciertos grupos nacionalistas provocaron que el rey Sa'ú delegase sus poderes en su hermano Faysal y declarase su neutralidad ante los dos bloques antagónicos que enfrentaban a los países árabes⁵⁷.

El Líbano, tras el acontecimiento de Suez y la adhesión a la doctrina de Eisenhower, fue preso de un descontento interior cada vez más profundo, ya que su identidad nacional se debatía entre los partidarios de la RAU y los de un nacionalismo local apoyado por Occidente. Las luchas a favor del nacionalismo árabe fueron latentes en Saída y Tyre. La región del Chuf fue también teatro de inquietantes desórdenes. Como resultado, el presidente Kamil Samu'un apeló ayuda militar a la VI flota norteamericana para dominar la situación. En Trípoli la bandera de la RAU fue izada. En la capital se sucedieron barricadas, insurrecciones, etc. Los jefes políticos se transformaron en jefes de guerra: Rasid Karami en Trípoli, Kamal Yumblat y los drusos en el Chuf, Sabri Hamada en la Beqaa. La lucha se había revestido de un carácter confesional. Los partidarios del nacionalísimo árabe propuesto por la RAU reclamaban la dimisión inmediata y la formación de un gobierno de unión nacional.

En Iraq y en Jordania se estacionaron unas tropas iraquíes preparadas para aportar al gobierno libanés toda la ayuda necesaria: la crisis se integraba así en la gran competición que opone a la RAU y a la Federación hasimi.

.....

57.- M. COLOMBE, *Orient*, pp. 91-97.

En el Líbano, el 15 de mayo de 1958, volvió a aplicarse la doctrina de Eisenhower. Pero la política de Washington era vacilante. Foster Dulles pensaba que si las tropas americanas eran enviadas hacia el Líbano se provocaría una reacción violenta en Oriente Medio. Temían el sabotaje de los oleoductos sirios y el cierre del canal de Suez.

El presidente Samu 'un debía, pues, resolver la crisis por sus propios medios. El 31 de mayo de 1958 el Líbano apeló a la Liga de Estados Árabes y se acogió al Consejo de Seguridad que se apoyaba en las decisiones propuestas por Suecia: el envío urgente de un grupo de observadores con el fin de asegurar que no existían infiltraciones ilegales de personas, suministros de armas y otros materiales a través de las fronteras libanesas.

Tanto la política sueca como la estadounidense llegaron a creer que la crisis se resolvería por sí misma; pero el golpe de Estado del 14 de julio de 1958 en Iraq vino a agravar los hechos y a provocar de nuevo una intervención definitiva por parte de los EE.UU. El golpe de Estado en Iraq motivó manifestaciones de júbilo en Damasco. Funcionarios, obreros, estudiantes y refugiados palestinos se congratularon por tal éxito, ya que implicaba la derrota de la dinastía hasimi y el fracaso de Nuri al-Sa'id; en consecuencia, la posible extirpación del poder colonial inglés y norteamericano. Los partidarios de la alianza occidental y del nacionalismo moderado perdían prestigio ante el bloque neutral, progresista y revolucionario⁵⁸.

En Jordania la monarquía mitigó el deseo de las sublevaciones nacionales árabes de llevar a cabo un golpe de Estado como el iraquí. Ante esta situación tan acuciante y unida al Líbano reivindicaron de nuevo la inmediata aplicación de la doctrina de Eisenhower. Desde el 15 de julio de 1958 unos marinos desembarcaron en las costas libanesas. Dos días más tarde un contingente de paracaidistas tomaban pie en los aeródromos jordanos. Jordania rompía sus relaciones diplomáticas con la RAU y pretendía, con la ayuda militar británica, reconquistar Iraq.

Ante estas circunstancias la URSS propuso a los EE.UU., Gran Bretaña y Francia un "encuentro en la cumbre" con la participación del Primer Ministro de la India y en presencia del Secretario General de las Naciones Unidas. Esta última institución internacional decidió examinar el problema oriental. Entre las resoluciones decretadas destacan: tanto Líbano como Jordania conservarían sus regímenes políticos; Inglaterra debería retirar sus tropas; los Estados árabes por

58.- *Ibid.*, pp. 97-106.

mediación del artículo 8 de la Carta de la Liga Árabe decidían respetar el régimen de gobierno establecido en cada país árabe. El 25 de octubre de 1958 fueron evacuados del Líbano los marinos americanos y el 2 de noviembre las tropas británicas ponen fin al establecimiento de sus bases militares ⁵⁹.

A pesar de la posible adhesión de Iraq a la RAU, como pretendieron Rasid ‘ali al-Kaylani y el coronel ‘Abd al-Salam ‘Ārif; sin embargo, poco a poco el general ‘Abd al-Karim Qasim mostró sus reservas a esta posible unión. Su meta consistía en consolidar un posible nacionalismo marxista iraquí con la posibilidad de integrarse en la URSS. La respuesta inmediata de ‘Abd al-Nasir fue un rechazo rotundo hacia la amistad arabo-soviética, resultado de la Conferencia de Bandung, y el refuerzo de la política de "no alienamiento" frente a la URSS ⁶⁰.

Palestina ante la consolidación de la RAU y el auge del nacionalismo árabe responde con la creación del Movimiento de los Nacionalistas Árabes (MNA) liderado por Yury Habasa. Condenado en Jordania a 33 años de cárcel huye, posteriormente, y se dirige a Siria en febrero de 1958. Allí incrementará el nacionalismo palestino vinculado al nacionalismo árabe, de clara tendencia pro-nasseristas y opuesto al *Ba‘t* sirio. Tras la escisión entre Egipto y Siria se refugia en Beirut. Las organizaciones palestinas como el MLP-Fath y MNA, a finales de los años cincuenta y en la década de los sesenta, han sido manipuladas tanto por los ideales unionistas como separatistas que vivió el nacionalismo árabe. Palestina no sólo ha sufrido las incursiones sionistas, sino también las rivalidades existentes entre Egipto, Siria, Jordania e Iraq ⁶¹.

59.- *Ibid.*, pp. 106-112.

60.- *Ibid.*, pp. 112-113.

61.- O. CARRÉ, *Movimiento*, pp. 161-162 y 167.

II. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA REVISTA *AL- ĀDĀB*.

2.1-Introducción.

En la década de los cincuenta Beirut llegó al lugar donde concurrían intelectuales árabes de diferentes orientaciones ideológicas y políticas. En este período el Líbano desempeñó un rol de libertad política, social y cultural sin precedentes en cualquier parte del mundo árabe. Asistimos a una convivencia pacífica donde confluyen todo tipo de ideas políticas. Esta variedad caracterizó a dicho país de cierta inmunidad procedente del dominio de cualquier clase de pensamiento, y de una actitud permisiva, que creó una atmósfera idónea para poetas y escritores de todas las partes del mundo árabe.

En la historia de la literatura árabe moderna existe un número limitado de revistas que jugaron un papel histórico decisivo para cambiar la situación de la literatura según las demandas que exigía su contexto histórico, social e ideológico. En este sentido, destacamos tres revistas fundamentales: *Apolo* ("Apolo"), *al-si'r* ("La Poesía") y *al- Ādab*¹ ("Las Humanidades"). Los destinos de estas tres revistas fueron bien diferentes debido, en parte, a que la revista *al-Ādab* no se restringió, tal y como lo hicieron las revistas *Apolo* y *al-si'r*, a defender exclusivamente la cuestión de la poesía y a fijar sus fundamentos artísticos. *al-Ādab* fue capaz de asegurar un amplio público, ya que siguió de cerca los avatares nacionales, protegió los sentimientos árabes generales, tomando la iniciativa y vanguardia del conflicto intelectual y especulativo para el desarrollo del mundo árabe y su civilización.

La revista mensual *al-Ādab* fue fundada en el Líbano el año 1953. Una de las características fundamentales que la definen es que su órgano de prensa no estuvo institucionalizado

1.- La revista *Apolo* fue publicada desde el año 1932 hasta el año 1934; la revista *al-si'r*, por su parte, desde 1957 hasta 1964, y luego desde 1967 hasta 1969; en cuanto a la revista *al-Ādab* sus publicaciones todavía se prolongan ininterrumpidamente.

públicamente, como sucedió con las revistas *al-Hilal* ("La Media Luna") y *al-Muqtataf* ("Selección"), cuyos editores y directores cambiaron sin que por ello hubiese una variación radical en su procedimiento e ideología. A lo largo de sus diversas publicaciones *al-Ādab* mantuvo la nota distintiva de conectar directamente con la personalidad de su editor, Suhayl Idris, escritor e historiador fuertemente arraigado a la tradición cultural árabe e islámica. Los objetivos políticos, sociales, culturales y literarios de la revista fueron muy bien dilucidados desde el comienzo, por ello, el proselitismo de su fundador se equilibró conectando con los problemas del mundo árabe, y en especial con el incremento doctrinal y político del nacionalismo árabe².

al-Ādab tomó la dirección de los resultados literarios principales del movimiento de vanguardia y llegó a ser la plataforma sobre la cual los intelectuales expresaron sus puntos de vista referentes a la causa del nacionalismo árabe³, el compromiso literario⁴, el verso libre en poesía,

.....

2.- Véase SALMA AL-JADRA' AL-YAYUSI, "Rub'an qarn min-l-iltizam", *al-Ādab*, XIII (1975), pp. 151-153.

3.- En la década de los cincuenta asistimos a una fase de teorizaciones ideológicas más que políticas y sociales acerca del nacionalismo árabe. Son representativos en este sentido cuatro grupos de intelectuales: el primero de ellos, el de *Roz al-Yusef* y *Sabah al-Jair*, estará compuesto por Ihsan 'Abd al-Quddus, Ahmad Baha' al-Din, Fathi Granim, Salah 'Abd al-Sabur y Raya' al- Naqqas; al segundo, el grupo *al-yumhuriyya*, pertenecen Muhammad 'Awad y 'Amid al-Imam; el tercero, el grupo *al-Ādab*, está compuesto, entre otros, por Ra'if Juri, Niqulas Ziyada, Sakib Arslan, Yusuf Haykal, Nabih Faris, 'Abd Allah al-'Ala'ili, 'Abd al-Rahman Sahbandar, Hazim Husayba, Qustantin Zurayd, Sa'dun Hammadi, Farid Abu 'ita, 'Abd Allah 'Abd al-Da'im; al cuarto grupo pertenecen los teóricos nacionalistas unidos al equipo político del *Ba't*: Michel 'Aflaq y Clovis Maqsud; A. ABDEL-MALEK, *Egipto sociedad militar*, p. 229. Algunas de las teorías de los intelectuales que componen el grupo *al-Ādab* han sido analizadas en la tesis doctoral de J. A. PACHECO PANIAGUA, *La obra literaria e intelectual de Suhayl Idris* (Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid (en microfichas), 1988, pp. 34-81). Entre los aspectos teóricos más importantes del nacionalismo árabe en *al-Ādab* citamos: el nacionalismo árabe en la literatura, la lengua y la cultura; nacionalismo árabe e Islam, su definición histórica y geográfica; organización democrática, política y doctrinal del nacionalismo emergente; nacionalismo árabe y socialismo, etc.

4.- En la década de los cuarenta un variado número de revistas divulgaron también los postulados estéticos-filosóficos de la literatura comprometida; en Egipto, por ejemplo, *al-Mayalla al-yadida*

el criticismo de vanguardia, el neorrealismo, etc. Creó, a menudo, una cadena de discusiones y réplicas. La dificultad de procurar diferentes críticos para cada número forzó a que el criticismo, algunas veces, estuviese en manos de críticos menos informados que menoscabaron el crédito de la revista. Su actividad especulativa y dialéctica estuvo destinada a popularizar la literatura fuera de un estricto academicismo estético e intelectual, por lo que la hizo menos profesional y más un podio popular del que surgiesen nuevos talentos en el mundo árabe contemporáneo. Ejerció, así, una gran influencia y fue un elemento integrante y unificador para cualquier intelectual y literato del mundo árabe. Calificada como "la voz de la época", en ella encontraremos conceptos y pensamientos de los jóvenes literatos árabes, sus presiones y tensiones, sufrimientos y sentimientos de tragedia, sus aspiraciones y esperanzas. En general, y bajo actitudes progresistas, se rechazaban las manifestaciones reaccionarias en el arte, la política y la sociedad. También es cierto que la revista no carece de sensacionalismo, de publicaciones oportunistas y discusiones no científicas, mas estas faltas no aminoran el prestigio de la revista, pues existen, en compensación, números monográficos dedicados a la poesía, la novela, la crítica literaria, etc., que avaloran una faceta científica más coherente y compensan las deficiencias mencionadas anteriormente ⁵.

("La Nueva Revista"), *al-Tatawwur* ("El Progreso"), *al-Tali'a* ("La Vanguardia"), *al-Katib* ("El Escritor"), *al-'Ahd al-yadid* ("Nuevo Objetivo"), *al-Misri* ("El Egipcio"), *Sawt al-Umma* ("La Voz de la Nación"); en el Líbano, *al-Tai'a* ("La Vanguardia") tendría una considerable divulgación durante los años 1935-1939; el periódico *Sawt al-sa'b* ("La Voz del Pueblo"), durante el año 1938, y la revista *al-Tariq* ("El Camino"), en el año de su fundación:1941; por último mencionamos la revista *al-Tagafa al-Wataniyya* ("La Cultura Nacional"), fundada en 1952, resultado de las conexiones e intercambios culturales entre escritores comprometidos libaneses, sirios y egipcios; véase MUHAMMAD YUSUF NAYM, "al-Funun al-adabiyya". En SALIH AHMAD AL-'ALI, et alii (ed.) *al-Adab al-'arabi fi atar al-darisin*. Bayrut; Dar al-'ilm li-l-malayin, 1961, pp. 372-374.

5.- Véase SALMA KHADRA JAYYUSI, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. II. Leiden: E. J. Brill, 1977, pp. 599-601.

2.2- Sobre el "compromiso" literario.

La revista *al-Ādab* asignó a la literatura una misión: la de ser una literatura eficaz que se hace eco de los problemas de la sociedad:

"El objetivo fundamental de la revista es que sea un campo de acción para los escritores conscientes que viven la experiencia de su época y se consideran testigos de dicha época, pues mientras éstos reflejen las necesidades de la sociedad árabe y expresen sus preocupaciones, abrirán el camino ante los reformistas para tratar las situaciones con todos los medios eficaces. Por consiguiente, la literatura a la que convoca y estimula la revista es la literatura del "compromiso" que brota y desemboca en la sociedad árabe." ⁶

La misión de la literatura árabe, en la década de los cincuenta, consiste en que la literatura sea esencialmente comprometida, es decir, que la obra desarrolle una concepción dialéctica histórico-social que se hace eco de las oposiciones sociales y toma partido ante ellas ⁷.

El compromiso literario, según progresa en *al-Ādab*, no será una corriente nacionalista, política, social y literaria vigente tan sólo en la década de los cincuenta. Aún, pese a que en el año 1961 se disuelve la RAU, en el año 1963 se cuestiona de nuevo la unión política, sobre una base federal, de Egipto, Siria e Iraq; proyecto que finalmente no se instaura. Y todavía tras la derrota de 1967, desde un punto de vista autocrítico, los intelectuales siguen comprometidos retando al neocolonialismo y al sionismo en Palestina; mientras que a nivel interior intentan combatir al feudalismo, la explotación, el fraude político, etc. ⁸.

6.- SUHAYL IDRIS, "Risala *al-Ādab* ", I (1953). p. 1.

7.- En este sentido la dialéctica adquiere una acepción hegeliana que consiste en desvelar el proceso de antagonismos que constituye la marcha de la historia.

8.- J. A. PACHECO, *Suhayl Idris*, pp. 323-352. Desde la década de los setenta en adelante la revista cuestiona temas distantes ya de una orientación comprometida para el intelectual y el literato árabes.

Por lo que respecta al contenido literario, es cierto que *al-Ādab* divulgó el legado de la literatura rusa contemporánea en los países árabes, y que consideró a Máximo Gorki y Scholójov como los escritores más relevantes del realismo socialista; sin embargo, fue la literatura árabe y francesa, sobre todo, la que contó con más notoriedad en las páginas de la revista libanesa, puesto que su discurso filosófico defendía incesantemente la libertad para el escritor ⁹.

La reivindicación de la libertad del escritor árabe induce a que el sentido de una obra literaria adquiriera connotaciones metafísicas, es decir, trascender los límites sociales y nacionales integrando reflexiones existenciales. Como resultado, aparecen con frecuencia en varios ensayos de la revista *al-Ādāb* vocablos como "metafísica", "subjetividad", "libertad", "totalidad", etc. Un ejemplo ostensible del empleo de estos conceptos se manifiesta en el escritor y filósofo Muta‘ Safadi, quien defiende la libertad del escritor de la misma forma que Sartre. Para Safadi sentirse libres ante la realidad, de todo trazado que esté planteado apriorísticamente, significa nivelar la naturaleza existencialista con la naturaleza del mundo en todo aquello que se muestra como irracional. Este equilibrio es un intento de aproximarse lo más posible a la verdad. El mundo no está separado del hombre que lo concibe. Este mundo toma su sentido y justificación "objetivas" en proporción con la realización de las posibilidades de la existencia humana del individuo y a través de la acción personalizada, ahora bien, esta acción se mide por la posibilidad de efectuar un cambio en el mapa del mundo. La literatura para Muta‘ Safadi se convierte en metafísica, siempre y cuando sea un intento permanente para descubrir el destino. Descubrir el destino no es una misión nueva en la literatura, pero es el destino el que ha adquirido un nuevo sentido. El destino no es otra cosa que una meta para el individuo y su vida debe forjarse en la mejora y libre elección de éste. La literatura existencialista para Muta‘ Safadi a pesar de proceder de medios intelectuales foráneos, se adapta consecuentemente a la idiosincrasia árabe. Es una literatura, a la vez que importada, capaz de descubrir la originalidad del destino del ser humano árabe y la función de éste en la construcción del nacionalismo árabe ¹⁰.

Un ensayo decisivo para introducir y aclarar las divergencias entre el compromiso existencialista y marxista fue el que publicó Anwar al-Ma‘addawi titulado “al-Ādab al-multazim”:

9.- *Ibid.*, pp. 323-352.

10.- M. SAFADI, "...al-Hadsi", pp. 53-56.

"Sartre, detrás de todo esto, pretende establecer unos límites separadores entre la literatura que él desea y la literatura que desean los comunistas a fin de que no se confundan sus fines y sus objetivos (...) Tal vez el objetivo profundo sobre el cual gira mientras habla de la libertad del escritor y la libertad del lector, resulte claro para las mentes, si situamos ante nuestros ojos la polémica del escritor existencialista contra el comunismo. Una de las características de este sistema, según la opinión de Sartre, es que suprime la libertad del individuo en el pensamiento y en la expresión, y, por consiguiente, suprime un elemento esencial del compromiso: que el literato se responsabilice consecuentemente del resultado de lo que escribe al exigir a la literatura que se responsabilice también consecuentemente de los resultados..."¹¹

2.3- Algunas referencias sobre la novela, la poesía y la crítica.

La novela

La revista *al-Ādab* promulgó diferentes corrientes novelísticas, no sólo la novela comprometida. Así pues, aparecen las tendencias sentimental y melodramática, realista, romántica y experimental. Dichas tendencias tienen como correlato o punto de partida las traducciones efectuadas acerca de la narrativa occidental. También es cierto, que la revista no deja de desempeñar un papel propulsor para la nueva narrativa comprometida. En primer lugar, para deducir cuáles son las características de la novela que vive las vicisitudes del nacionalismo árabe, *al-Ādab* y su editor recomendaban una investigación narrativa, primero, a nivel local para extraer las características comunes de los autores de un país dado, y segundo, comparar estos con los de

11.- *al-Ādab*, I (1953), p. 13.

otros países arabófonos. Así, se observa que en la novela árabe, en general, existen temas comunes, por lo que podemos hablar de una tendencia unificadora e integradora.

A partir de la década de los cincuenta *al-Ādab* contribuye a puntualizar los temas por los que discurrirá la nueva narrativa: La libertad, la ciudad, el hombre desarraigado, la búsqueda de su identidad social, la "literatura de combate" palestina, y la profusión de temas sobre la problemática femenina en la sociedad, así como la promoción de escritoras árabes como Dayzi al-Amir, Gadat al-Samman, Samira ‘Azzam¹², etc... Junto a la novela, la narrativa corta árabe, procedente de todos los países árabes, contribuirá favorablemente al desarrollo de estos temas¹³.

La poesía

En el manifiesto de la revista *al-Ādab* Suhayl Idris no hace referencia a la necesidad de definir el género poético puntualmente; sin embargo, la revista publicó más estudios poéticos que narrativos. El número de enero de 1955 es un estudio monográfico de dicho género, considerado como la mejor colección y registro de artículos acerca de la historia de la poesía árabe moderna; aunque, todavía, se aprecia que el uso y conocimiento del "verso libre" (*al-si‘r al-hurr*) no se había difundido lo suficiente. Habría que esperar un segundo estudio monográfico: el número de marzo de 1966, en el que los conceptos se han definido aún más¹⁴.

En *al-Ādab* se llevaron a cabo diferentes controversias entre los defensores de la *qasida* clásica y los defensores del verso libre. El poeta sirio Nizar Qabbani evaluó esta disputa como "la batalla entre la derecha y la izquierda"¹⁵; otros dedujeron que era una querrela entre los poetas tradicionales y los de vanguardia. Pero acaso como admite Pedro Martínez Montávez:

.....

12.- La revista consagró a la escritora palestina Samira ‘Azzam un número monográfico en enero de 1968; véase *Narraciones árabes del siglo XX*, selección, traducción, presentación y notas de MARÍA JESÚS VIGUERA y MARCELINO VILLEGAS. Madrid: Novelas y Cuentos, 1969, pp. 26-32.

13.- J. A. PACHECO, *Suhayl Idris*, pp. 379-398.

14.- *Ibid.*, pp. 404 y 408.

15.- S. KHADRA, *Trends*, p. 595.

"En apariencia, todo parecerá reducirse a un problema de forma: verso clásico, sujeto a la rígida preceptiva rimada y rítmica tradicional *-si‘r muqffa-* frente al verso libre *-si‘r yadid* o *si‘r hurr-*, pero este enfrentamiento tan simplificado esconde, sobre todo, un problema de fondo y no ya de forma una diferenciación clara de mentalidades, una posición violenta de concepciones, edades, de formaciones humanas y de ambientes".¹⁶

La revista *al-si‘r*, a diferencia de *al-Ādab*, fundada por Yusuf al-Jal en 1957, también colaboró en la definición y divulgación del movimiento de vanguardia poético al que denominó como la "nueva poesía" (*al-si‘r al-yadid*); sin embargo, el contenido de esta poesía supone un movimiento de retorno a nuevas formas de "poesía pura"¹⁷, de clara orientación ideológica pro-occidental, y no panarabista, fundamentalmente anglo-sajona; por la que la revista *al-si‘r* más alejada de los problemas del mundo árabe contemporáneo aminoró su aceptación entre los lectores¹⁸.

En algunos países árabes el movimiento del verso libre quedó restringido a círculos sociales e intelectuales parcialmente reducidos, debido, en parte, al bloqueo de los aparatos oficiales del gobierno y de algunas élites cultas tradicionales. En Egipto, por ejemplo, contó con cierto rechazo de críticos como Taha Husayn, Zaki Nayib Mahmud y ‘Abbas Mahmud al-‘Aqqad. Éste último desde su dirección del "Consejo Superior para la protección de las Artes y las Letras"

16.- "La experiencia de la nueva poesía egipcia, 1952-1967", *RIEIM*, 15 (1970), p. 24.

17.- Dado que el movimiento del "arte por el arte" no está definido con precisión en la literatura árabe moderna, se nos plantea para un trabajo de investigación analizar los ensayos de *al-si‘r* a fin de concretizar si existen en la poesía árabe moderna corrientes como el parnasianismo, simbolismo, etc.

18.- S. Al-JADRĀ', "Rub‘an...", pp. 151-153.

(*al-Maylis al-A'la li ri'ayat al-Funun wa-l-Ādab*) obstaculizó la difusión del verso libre; por lo que la difusión y estudios de éste se vio destinada a aparecer en la prensa y editoriales de orientación izquierdista¹⁹.

al-Ādab, por el contrario, contribuyó a facilitar la difusión y estudios sobre el verso libre. En el mes de enero de 1961, Muhammad Mandur, publicó un ensayo en la revista libanesa titulado "al-si'r al-Yadid fi nazar al-naqd al-yadid"²⁰, en el que criticaba a al-'Aqqad su rechazo general hacia la "nueva poesía". Para M. Mandur muchos de los poemas escritos bajo los preceptos del nuevo estilo son de innegable belleza y poseen un ritmo y una disciplina inherentes. Él explicó que esta innovación era producto de los resultados de un cambio en el contexto social e intelectual en el mundo árabe. La mentalidad árabe, para él, había cambiado desde una pura emoción hacia una "emoción intelectual" (*wiydan fikrī*). La poesía ya no es únicamente una oratoria para ser declamada públicamente en ceremoniales. La poesía actual es un encuentro emocional, en ocasiones es un dialogo confidencial entre los seres humanos. El nuevo esquema musical era el más apropiado para este dialogo, el cual lejos de recurrir a la retórica contiene en sí mismo una "verdad exaltada" (*sidq hamis*).

En *al-Ādab* los poetas que comienzan a adherirse a la "escuela del verso libre" viven simultáneamente la emergencia de un nuevo contenido: la tragedia palestina. Por ello, un nuevo estilo con un nuevo contenido de urgencia social y política convergen a la vez; además, después de 1948, el impacto de la pérdida de Palestina caracterizó al género poético de forma más profunda y compleja. Creó un nuevo tono basado en la frustración y desesperanza. El concepto de compromiso (*iltizam*), además, se incrementó como consecuencia de la pérdida de Palestina llegando a ser el rol y no la excepción de la casi totalidad de los poetas árabes a mitad de los cincuenta. Casi todos los poemas publicados en *al-Ādab*, desde su primer volumen, en enero de 1953, hasta fines de 1973, están inspirados en las vicisitudes que vive el pueblo palestino. En líneas generales la temática poética puede dividirse en tres grupos: los refugiados; los guerrilleros o *fidā'iyyīn*, y un número variado de temas como el sentimiento de ausencia de la patria palestina y la invocación a la liberación. Pero, sobre todo, antes de 1967 los poemas se

19.- P. M. MONTAVEZ, "La experiencia...", p. 32.

20.- Véase DAVID SEMAH, " Muhammad Mandur and *New Poetry*", *JAL*, II (1971), p. 151.

concentran en los refugiados; sin embargo, a partir de 1967, se incrementan los temas acerca de los *fida' iyyin*, por ejemplo, en 1969, más de 40 poemas dedicados a los guerrilleros palestinos fueron publicados en *al-Ādab*. Las estadísticas muestran que 268 poemas, es decir, los publicados en *al-Ādab* durante 14 años, tienen a Palestina como tema central, aproximadamente el 19% del total; mientras que los dedicados a acontecimientos políticos de otra índole son numéricamente 168, representando aproximadamente un 12% del total. Esto explica que el problema palestino capture la atención de los poetas árabes más que ningún otro tema durante la década de los cincuenta y sesenta ²¹.

La crítica literaria.

El concepto de una crítica literaria creativa fundada en criterios objetivos y actuales realmente no existía en los medios intelectuales árabes antes de la fundación de *al-Ādab*. En la década de los cincuenta, como señala Soheir Qalamawi ²², articular metodológicamente una crítica literaria era un proceso indispensable para poder evaluar todo el legado literario y así descubrir la verdadera identidad del nacionalismo árabe.

El número de enero de 1961 estuvo dedicado monográficamente a la crítica literaria ²³. Para Suhayl Idris y *al-Ādab* el método crítico literario más apropiado es el sociológico e inductivo, dado que la obra literaria árabe se basa en la argumentación de una "obra abierta". En cierta medida, todo arte es cerrado, porque su misión ha consistido en ordenar el caos, pero, hoy más que nunca se constata que lo único estéticamente válido, según el mundo árabe contemporáneo, es partir del desorden, reflejar lo inacabado ²⁴:

"La revista atenderá también de manera especial a la crítica literaria y a la novela, intentando, en el primer caso valorar las obras literarias, ya sean antiguas o modernas, de forma objetiva desprovista (de prejuicios), al

.....
21.- Véase SULAYMAN A. JĀLID, *Palestine And Modern Arab Poetry*. London: Zed Books Ltd, 1984, pp. 93-100.

22.- "La critique littéraire et le nationalisme arabe". *MIDEO*, 4 (1957), pp. 262-268.

23.- J. A. PACHECO, *Suahl Idris*, pp. 367-375.

24.- Véase. UMBERTO ECO, *Obra abierta*. Barcelona. Planeta-Agostini, 1985

situar cada libro en su lugar correcto sin tener en cuenta juicios preconcebidos, casi siempre dictados por el deseo partidista del elogio o vituperio. En este capítulo la revista estimulará también todas las corrientes de autocritica"²⁵.

2.4- El debate entre Taha Husayn y Ra'if Jūrī.

2.4.1- *Sus autores ¿qué representan?*

Dado que la literatura comprometida se define, en uno de sus múltiples aspectos, por su participación en la construcción del nacionalismo árabe, la primera cuestión que debemos formularnos es en qué medida el pensamiento nacionalista y filosófico, así como el concepto sociológico de la historia y la metodología crítico-literaria de Taha Husayn y Ra'if Jūrī influyeron en los acontecimientos políticos y sociales y, cómo no, en la construcción del nacionalismo que cada uno de nuestros autores concibió según el período que le tocó vivir.

Taha Husayn y Ra'if Jūrī constituyen dos ejemplos paradigmáticos de "las dos etapas del movimiento nacional" como distingue Anouar Abdel Malek²⁶. Taha Husayn representaría la primera etapa, en tanto que Ra'if Jūrī la segunda.

25.- S. IDRIS, "Risala...", pp. 1-2.

26.- *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. vol. II: Les Essais. París: Seuil, 1970, pp. 7-10.

La primera etapa del movimiento nacional

La primera etapa comprende desde comienzos del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial. El problema principal consistió en asegurar unos grupos y clases sociales autóctonas que se manifestaban, según modalidades muy diversas, del feudalismo de tipo oriental a un capitalismo de tipo colonial con predominio agrario. La lucha principal se dirigió contra la ocupación imperialista y las reivindicaciones que asegurasen la soberanía del Estado.

Partidos políticos como el *Wafd*, *Istiqlal* y *Dustur*, entre otros, asumen la lucha en manos de la burguesía autóctona siempre y cuando ésta contenga un carácter oficial, a la vez que se apoyan en la presión ejercida por las masas populares: campesinos, obreros, artesanos, pequeños comerciantes, la *intelligentsia*, etc. Progresivamente, en este mismo período nacional, se vive una división interna en el seno de la lucha por la independencia nacional: prácticamente parte de la burguesía, especialmente la burguesía agraria latifundista, experimentó un viraje en defensa de los poderes que detentaban los colonos. Ante estos acontecimientos las masas populares se radicalizan y organizan sindicatos y partidos políticos.

Taha Husayin, junto a Ahmad Lutfi al-Sayyid, es uno de los intelectuales más representativos del nacionalismo local (*iqlimiya*); en cambio, Ra'if Jūrī, desde puntos de vista socialistas, manifestará un nacionalismo de clara orientación panarabista (*al-uruba*), sobre todo por lo que este concepto contiene de internacionalismo y teoría supranacional.

El nacionalismo local se define a través de las influencias de un pensamiento modernista liberal, de aquí que haya venido a denominarse indistintamente nacionalismo local o modernista liberal. Dicha tendencia propone como punto de partida el renacimiento de la sociedad y la nación árabe con la condición de que se adopten los modelos occidentales. Se pondrá especial énfasis en la asimilación de las corrientes científicas, de la filosofía racionalista y del liberalismo político. El objetivo consistirá en crear una sociedad moderna, similar a los países de Europa y América del Norte, abierta al progreso y capaz de conservar las tradiciones del pasado.

En este contexto imbuido por la cultura occidental, elabora Taha Husayn una de las obras más significativas de este período en lo que concierne a los problemas nacionales *Mustaqbal*

al-taqafa fi Misr (El futuro de la cultura en Egipto), editado en 1944 y redactado por vez primera en 1938²⁷. La cuestión nacional más urgente que plantea es el futuro de la nación egipcia en un ámbito estrictamente cultural.

A la crisis que vive la ideología islámica, pese a los intentos de reforma (*islah*) por parte del salafismo, la sociedad árabe reaccionó intentando implantar un liberalismo árabe a nivel político y cultural. A nivel político, este intento se tradujo en el deseo de establecer sistemas parlamentaristas y democráticos; a nivel cultural y científico se aplican los métodos más significativos de las escuelas del XIX: liberalismo, evolucionismo, ciencismo, constitucionalismo, etc.²⁸. La filosofía racionalista se revela a través de corrientes interpretativas según puntos de vista cartesianos, positivistas, empiristas, etc. Ante esta amalgama de corrientes científicas y filosóficas Taha Husayn utiliza algunas de ellas, por lo que entendemos que su contribución esencial radica, por una parte, en haber introducido el "historicismo" en la cultura²⁹ y en la crítica literaria.³⁰, y, por otra parte, en haber introducido la filosofía y la política en la enseñanza egipcia en un sentido nacional, liberal y racionalista.

.....

27.- Véase CARMEN RUIZ BRAVO, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/ nacionalismo locales*, Oriente. 1918-1952. Madrid: IHAC, 1976, pp. 105-110.

28.- Véase. ABDALLAH LAROUI, *El Islam árabe y sus problemas*, trad. de Carmen Ruiz Bravo, Barcelona: Península, 1984, p. 115.

29.- Debido a su concepción histórica dedujo la vocación mediterránea de la cultura egipcia. Vocación que se define por la relación histórica-cultural con Grecia y los países del Próximo Oriente (Palestina, Siria, Iraq, es decir, el Oriente Mediterráneo). Niega, sin embargo, que las relaciones egipcias con el Extremo Oriente fueran tan fructíferas como las del Próximo Oriente. Pero, pese a su reconocimiento de las relaciones histórico-culturales entre Egipto y el Próximo Oriente, Taha Husayn muestra claras actitudes de antiparanarabismo debido al rechazo que manifiesta contra la unidad religiosa, lingüística e histórica que abogaban algunos Estados del Próximo Oriente para constituir un único Estado bajo la misma égida política; TAHA HUSAYN, "Vocation méditerranèenne de la culture ègyptienne". En A. ABDEL-MALEK, *La pansèe*, pp.141-144.

30.- Su concepción histórica de la crítica literaria se aprecia notoriamente en el curso de su famosa querrela sobre la literatura preislámica contra la escuela *azharí*; y en el estudio elaborado sobre su ensayo " al-Adib yaktubu li-l-jassa ".

Con su tesis doctoral *La filosofía social (o sociológica) de Ibn Jaldun*, leída en la Universidad de París el año 1917, Taha Husayn introduce también, en el pensamiento árabe contemporáneo, la "sociología" como ciencia que trata de las condiciones de existencia y desenvolvimiento de las sociedades humanas. Ciencia que nace y será formulada, por primera vez en Occidente, desde los postulados positivistas del historiador francés Durkheim.

La tendencia filosófica de Taha Husayn, ampliamente expuesta en su aceptación por la posición cartesiana, constituyó a veces un aspecto negativo. Su excesiva racionalidad fue, en ocasiones, un obstáculo en el camino de sus apreciaciones y de aquellos elementos que en poética trascendieron a la razón o la lógica. En lugar de responder sensitivamente a aquellos detalles imaginativos de un trabajo poético, él tendió a impresionarse dentro de los límites de una conciencia literal. El racionalismo de Taha Husayn determinó en él la incapacidad de apreciar los vuelos de la fantasía o del ingenio poético; de aquí que rechazara el absurdo y las hipérboles aparecidas en la poética de Abu Nuwas y al-Mutanabbi. La tendencia filosófica de Taha Husayn pudo ser también responsable de que él estuviese más interesado en resultados generales que en análisis literarios detallados, de los que existen sorprendentemente pocos en su trabajo.

Su pensamiento modernista liberal se manifiesta también en otras facetas de su criticismo literario, ya que conoce y utiliza el positivismo de Taine, el biografismo evolutivo-vitalista de Sainte-Beuve y Brunetière, etc. En la mayoría de sus análisis críticos T. Husayn se interesa más por la personalidad del poeta que por su poesía, así pues, concibe la crítica de las obras literarias en función de la vida del autor, de la misma forma que el crítico y poeta Sainte-Beuve. La personalidad del escritor ocupa una parte esencial de su criticismo, de hecho, ocupa la primera atención. A través de este procedimiento valoró la literatura de escritores como Abu-l-'Ala' al-Ma'arri y al-Mutanabbi. Cuando él encuentra que no posee suficientes datos biográficos del escritor, como el caso de los poetas del amor 'Udri, Taha Husayn se muestra incapaz de ocultar su desconcierto crítico. Fue también relevante la influencia de Sainte-Beuve a la hora de analizar escritores foráneos como Baudelaire, Valéry y Kafka entre otros ³¹.

31.- Véase M. M. BADAWI, "Taha Husayn the critic: a reconsideration", *Journal of Semitic Studies*, XXVIII (1983), pp. 129-149.

La segunda etapa del movimiento nacional

La segunda etapa del movimiento nacional -en la que incluimos la labor literaria e intelectual de Raʿīf Jūrī - no se acantona únicamente en un cuadro nacional, sino que se proyecta a nivel internacional, puesto que en 1917 se produce en Rusia la revolución socialista, la aparición de numerosos Estados socialistas en Europa, seguido, en 1948, por el triunfo de la Revolución Popular China y la creación de Estados socialistas en Asia. Entre 1945 y 1960 no menos de cuarenta países con una población total de ochocientos millones de habitantes se sublevaron contra el colonialismo y conquistaron su independencia. Este cambio de actitud en los pueblos de Asia y África, en sus relaciones con Europa, fue el síntoma más inequívoco del advenimiento de una nueva era: la revolución contra el colonialismo occidental. Comenzaba, por consiguiente, una segunda etapa nacional conocida como la fase de desarrollo "nacionalitario"³².

.....

32.- Desde el año 1951 un nuevo ideal fomenta la constitución de un tercer bloque internacional definido por la paz y el socialismo frente al imperialismo del Este y Oeste. Esta fase histórica, conocida como la fase de las reivindicaciones independentistas y la autodeterminación de los países del Tercer Mundo, ha venido a denominarse fase nacionalitaria. Los economistas y antropólogos hacen referencia a las civilizaciones preindustriales existentes en estos países, cuya estructura social no se presta al análisis de clase, ya que para los marxistas el fenómeno de clases esta intrínsecamente relacionado a la aparición de la economía de mercado en la que el trabajo sea una mercancía en la que las clases sociales hayan atravesado la Revolución Industrial. En los países nacionalistas y socialistas del Tercer Mundo se confunde al "pueblo" con el "proletariado". Se considera al pueblo como un cuerpo de virtuosos trabajadores enfrentados a los explotadores extranjeros o nativos, a los que el partido dirigente o estamento militar debe expulsar para cumplir sus fines nacionales. En este sentido se identifica al nacionalismo con el socialismo, y se considera a la comunidad como un conjunto sustancialmente igualitario; AZIZ AL-HAJJ, "Le nationalitarisme arabe, la democratie et le socialisme". En A. ABDEL-MALEK, (ed.) *La pensée*, pp. 248-251.

Raʿf Jūrī es, como pensador nacionalista, un socialista liberal inspirado, al igual que los socialistas egipcios³³, en Robespierre, Saint-Just, etc. Prueba de ello es que en 1943 defiende, en Beirut, su tesis sobre *al-Fikr al-ʿarabi al-hadit: atar al-tawra al-fransiyya fi tawyihhi al-siyasi wa-l-iytima ʿi* (*El pensamiento árabe moderno: influencia de la Revolución francesa en su orientación política y social*). Esta obra constituyó el manual de trabajo utilizado por los intelectuales egipcios para insertar las ideas de 1789 en el marxismo. Puede considerarse, además, junto a la obra de Mahmud Amin al-ʿAlim y ʿAbd al-ʿAzim Anis *Fi-l-taqafa al-misriyya* (*Acerca de la cultura egipcia*) como las dos obras que vendrían a desempeñar, en esta segunda fase nacional, los mismos objetivos teóricos de la obra de Taha Husayn *Mustaqbal al-taqafa fi Misr*.

Por tanto, si al-Jūrī es ante todo un socialista liberal, su enfoque marxista de la realidad es tan sólo un método crítico que empleará para el análisis histórico y la crítica literaria. Marca también en sus tesis el punto de partida entre los intelectuales árabes sobre la reflexión marxista de los problemas nacionales. El acento se pondrá en la modificación del "historicismo" para comprender el nacionalitarismo árabe. Los factores sociales toman relevancia sobre los factores culturales aún conservando intacto el cuadro general de la civilización árabe³⁴.

A pesar de su creencia en una estructura socialista para la sociedad y el rol de los escritores y críticos, al-Jūrī no vaciló en criticar la falta de libertad y el alienamiento político, social y literario, existente en la Unión Soviética. Esta actitud indica una independencia por su parte, ya que esta época

33.- Los socialistas liberales egipcios insistieron en la democracia política, económica y social. Éste es el sentido de la obra de Salama Musa, del grupo *al-Mayalla al-yadida* (1929-1930 y 1934-1942). Un segundo grupo es el de la izquierda *wafdista*, animado por ʿAziz Fahmi, Muhammad Mandur y los diarios *Sawt al-Umma* y *al-Misri*. Estos intelectuales *wafdistas* buscaron en la Revolución francesa todo lo que hay de revolucionario en la sociedad contemporánea; A. ABDEL-MALEK, *La dialéctica*, p. 178.

34.- Véase, RA'IF KHOURI, "Position de la question nationale dans le monde arabe". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pansée*, pp. 97-100.

estuvo caracterizada por la gran fuerza propagandística que ejerció la Unión Soviética sobre los escritores árabes socialistas³⁵. Para Raʿīf Jūrī aquellos escritores que viven en su torre de marfil escribiendo temas distantes de la vida, se evaden de los acontecimientos que provoca el imperialismo, de las quejas de los campesinos y obreros, y destruyen el esfuerzo de la democracia, la libertad y la independencia. Discutió la relación establecida entre políticos y literatos. Para él, el intelectual árabe, procedente de todas las facciones científicas y humanísticas³⁶, está comprometido, particularmente en este período de restablecimiento nacional árabe, para que los trabajadores tomen conciencia y los conceptos y nuevas tendencias políticas sean teorizados y deliberados. En su opinión, este significado político-social debería ser infundido incluso en un poema de amor que debiera estar lleno de espíritu de desafío y fuerza más que de desesperación y debilidad³⁷.

En su faceta crítico-literaria al-Jūrī, influenciado por su socialismo liberal, se manifiesta contra la corriente literaria soviética conocida como el realismo socialista (*al-waqiʿiyya al-istirakiyya*). Para nuestro autor el escritor debe escapar de la coerción y el aniquilamiento que impone cualquier sistema político dictatorial. Raʿīf Jūrī opinaba, de la misma forma que los realistas socialistas, que la literatura debía aportar una visión totalizadora y objetiva, no metafísica, y siempre social de la realidad. Esta capacidad totalizadora consiste en conocer un objeto, captando e investigando todos sus aspectos, todas sus conexiones y mediaciones. Dado que el hombre se considera para esta corriente crítica un objeto, el realismo socialista aspira a conocerlo en sus múltiples relaciones con la realidad, deduciendo lo duradero de esa multiplicidad³⁸. Como aprecia Maydi Wahba:

.....

35.- Véase IVAR SPECTOR, "Soviet cultural propaganda in the Middle East". En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle*, pp. 487-496.

36.- Según Anouar Abdel Malek en la etapa nacionalitaria apenas se encuentran intelectuales cuyas filosofías y teorías políticas sean gratuitas. Todos los intelectuales son o intentan ser "comprometidos". *al-Mutaqqafun* -o los intelectuales árabes de este período- se implicaron directamente en todo tipo de teorías a fin de reconstruir su autodeterminación nacional, ya fuesen políticas, sociales, económicas y religiosas, ya fuesen literarias o filosóficas; A. ABDEL-MALEK (ed.), *La pansée*, pp. 25-27.

37.- S. KHADRA, *Trends*, pp. 575-576.

38.- Véase GEORG LUKACS, *Materiales sobre el realismo*, trad. Manuel Sacristán. Barcelona: Grijalbo, 1977, pp. 13-14 y 19.

"La sinceridad de la representación artística del realismo tiene que relacionarse con la clase de los trabajadores y mantener sus creencias acorde con el espíritu socialista." ³⁹

Sin embargo, ésta fue la noción que censuro al-Jūrī, ya que para él esta corriente crítico-literaria había llegado a confundir la realidad "totalizadora" y "objetiva" con la lucha de una clase social: el proletariado; en cambio, la realidad de los países árabes no podía reducirse a una lucha de clases en el seno de la nación árabe. La realidad totalizadora y objetiva para al-Jūrī adquiriría un significado más ambiguo, en definitiva, un sentido "nacionalista" y no "clasista".

2.4.2- Introducción.

Uno de los apartados de la revista *al-Ādāb* está destinado a desvelar la misión y la función del escritor árabe, así como su conflicto intelectual y especulativo en el desarrollo del mundo árabe moderno y de su civilización. Es en este apartado, donde *grosso modo*, incluimos una serie de ensayos que aparecen con los títulos de "¿Qué es escribir?", "¿Por qué escribir?" y "¿Para quién escribir?" ⁴⁰

Estas tres preguntas remiten puntualmente a las mismas cuestiones que se formuló el escritor y filósofo francés Jean Paul Sartre en la revista *Les Temps Modernes* ⁴¹, el año 1947; ensayos que luego serían publicados conjuntamente en su obra antológica *Escritos sobre literatura* ⁴².

39.- *A Dictionary of Literary Terms. (English-French-Arabic)*. Beirut: Libraire du Liban, 1974, p. 525.

40.- J. A. PACHECO, *Suhayl Idris*, p. 299.

41.- S. KHADRA, *Trends*, p. 576.

42.- Publicada en Madrid: Alianza Editorial, 1985.

Sartre en su ensayo "¿Para quién escribir?" analiza exhaustivamente las relaciones que han existido entre el escritor y su público a lo largo de las distintas corrientes histórico-literarias occidentales⁴³. Con los mismos propósitos y objetivos y para analizar también cuáles han sido las relaciones entre el escritor y el público árabes, Suhayl Idris, apoyado por la UNESCO, convoca un debate en Beirut el año 1955 entre Raʿif Jūrī y Taha Husayn. Debate que se compone de dos ensayos: " al-Adib yaktubu li-l-Kaffa " ("El escritor escribe para la masa") de Raʿif Jūrī y " al-Adib yaktubu li-l- jassa" ("El escritor escribe para la élite") de Taha Husayn⁴⁴.

El que Taha Husayn titule su ensayo de esta manera no significa que él defienda a ultranza que la literatura esté destinada forzosamente a una élite o minoría, constituida, la mayoría de los casos, por un carácter encomiástico que aminora el valor puramente gratuito de la literatura. Lo que realmente sucede es que analizando con relatividad la historia literaria árabe clásica y moderna, los hechos han demostrado que la literatura está destinada a aquellos grupos capaces de leerla y entenderla. Para él la alienación política que viven algunos de los escritores árabes comprometidos es la misma alienación que sintieron poetas como Abu Tamman y al-Mutanabbi a la hora de crear sus panegíricos. Él mismo entiende que las clases más desintegradas también necesitan una literatura que no sea forzosamente política e ideológica, y, en el extremo opuesto, que tampoco las evada de la realidad. Un poema de amor puede ser un reto de comunicación emocional, sin que por ello exista una evasión de la realidad. En consecuencia, se deduce que Taha Husayn no acierta a entender el compromiso específico y particular que reivindicaban los intelectuales árabes en la década de los cincuenta⁴⁵.

Ante estas declaraciones Raʿif Jūrī admite que escribir para la mayoría no significa una alienación estrictamente política. La literatura árabe aboga por un compromiso más social e ideológico que político. Su faceta social cuestiona como temas prioritarios por desarrollar: la independencia nacional, la justicia social, la aniquilación del colonialismo y la esclavitud, la defensa de la paz y del neutralismo ante la "guerra fría" sostenida por las dos superpotencias, etc.

.....

43.- *Ibid*, pp. 168-286.

44.- Los dos ensayos aparecen publicados en la revista *al-Ādāb*, III (1955); el primer ensayo comprende las págs. 2-8; el segundo, las págs. 9-16

45.- T. HUSAYN, "al-Adib...", pp. 9-16.

Para al-Jūrī las obras literarias deben determinar el destino de la humanidad tal y como lo hicieron las obras de John Locke, Diderot, Voltaire, Rousseau, Gorki, etc. Si para Taha Husayn la literatura es un fin en sí misma, para al-Jūrī el arte, con todo lo que contiene de belleza y estética, y el arte, con todo lo que contiene inherente en su contenido de imágenes e ideas, permanece verdaderamente incapacitado e inerte, si no inspira la humanidad con una fuerza propulsora que movilice al pueblo. En la historia filosófica árabe existió un grupo: los *Ijwan al-Safa'* del siglo IV de la Hégira/X d. d. c. que pretendieron instaurar un Estado y sociedad basados en la armonía y el bien; sin embargo, permanecieron rezagados en el dominio angosto de un grupo selecto y elitista, ya que no abrieron sus cauces entre ellos y el pueblo para transformar la sociedad de su época.

La literatura para al-Jūrī debe ser ante todo social más que política y es en este sentido donde se da cabida al concepto de libertad para el escritor. La literatura social implica que el literato sea un filósofo que se cuestione el sentido de la existencia y del ser humano árabe. Comienza, por tanto, a surgir en el pensamiento árabe contemporáneo una literatura y filosofía antropológicas que tratan de comprender el conjunto de las relaciones entre los hombres y el universo. Literatura y filosofía que se valdrán de otras disciplinas, tales como la sociología, la historia, la etnología, la religión para los creyentes, etc. Se trata de una literatura que responde a un período histórico de síntesis ante la búsqueda de la verdadera identidad del nacionalismo árabe. La literatura social adquiere una misión nacional como proponía Sartre, porque el hombre está empeñado y protegido en su grupo, en su clase y en su nación. Y el grupo, la clase y la nación no son elementos yuxtapuestos, sino que obran unos sobre otros interpenetrándose para formar un alma colectiva ⁴⁶.

Todos los intelectuales árabes de este período serán, según la acepción particular que adquiere este término en un contexto árabe, comprometidos. Economistas, sociólogos, políticos, filósofos, literatos, etc., participarán con el intento de obtener una visión omnisciente de la realidad para construir, a nivel teórico y práctico, el nacionalismo árabe. Es, en definitiva, una etapa de síntesis histórica.

Las implicaciones políticas de la literatura árabe comprometida, en general, se remiten más a un socialismo liberal, como el de Salama Musa, Muhammad Mandur, etc., que a un socialismo real. La mayoría de los intelectuales de orientación izquierdista, conscientes de no poder generar en el seno de la nación árabe la lucha de clases porque entonces se desintegrarían las fuerzas nacionales, utilizaron la literatura, la crítica literaria marxista y el materialismo histórico como un método de análisis al servicio de una filosofía antropológica y del período histórico de síntesis que vivieron ⁴⁷.

.....
46.- Véase L. DUMONT-WILDEN, "Un nuevo ismo francés. El existencialismo de Jean Paul Sartre", *Ins.*, n° 13 (15 mar. 1946), p. 5.

47.- Véase MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, "Un prólogo y siete calas a la historia del pensamiento", *Anthropos*, 9 (1988), pp. 68-95.

En realidad aunque ambos ensayos se desarrollen sobre el podio formal de un debate, intrínsecamente no existe una bifurcación radical de opiniones, más bien ésta es aparente. Tanto Ra'if Jūrī como Taha Husayn coinciden en superar el discurso del realismo socialista, cuyos antecedentes se remontan al realismo decimonónico europeo, es decir, aquel realismo que tratando de asemejarse a la novela experimental, así como a la ciencia, tratará de no transmitir las experiencias del escritor. Actualmente, como admite el escritor argentino Ernesto Sábato y como intuyó el mismo Taha Husayn, en el arte lo que realmente importa es precisamente el diagrama personal y la expresión de la individualidad del escritor:

"Por eso hay estilo en el arte y no hay estilo en la ciencia ¿Qué sentido tendría hablar del estilo de Pitágoras en su teorema de la hipotenusa? El lenguaje de la ciencia puede y en su rigor *debe* consistir en signos abstractos y universales. La ciencia es la realidad vista por un sujeto que no manifiesta su realidad personal. Esa incapacidad, incapacidad entre comillas, es justamente su riqueza: Y lo que le permite dar la totalidad de la experiencia humana, esa interacción del yo y del mundo que es la realidad integral del hombre." ⁴⁸

48.- ERNESTO SABATO, *Abaddón el exterminador*, Barcelona: Seix Barral, 1984, p. 180. Pero también en la década de los ochenta y noventa la literatura se enfrenta a un nuevo discurso realista, como señala la escritora Bárbara Probst Solomon. Se trata de un realismo cuya misión consiste en descubrir las transacciones encubiertas en las vidas de los personajes. Un realismo cuyos héroes serían los *yuppies* o los grandes banqueros de Wall Street; aunque si esto es así, casi es seguro que el escritor deberá reaccionar ante este realismo poniendo al descubierto, desde su rebeldía intelectual y crítica, las lacras de la sociedad de consumo, la droga, etc., véase BÁRBARA PROBST SOLOMON, "El realismo en la novela: el escritor y su visión del dinero", *El País*, (2-2-90), p. 34.

2.4.3- "Sociología" de la literatura según Taha Husayn y Ra'if Jūrī.

Tanto el ensayo de Taha Husayn como el de Ra'if Jūrī están destinados a desvelar una "sociología" de la literatura árabe en la década de los cincuenta. Sociología a partir de que a cada momento histórico-social corresponda una forma específica de arte, de artista y de relaciones entre éste, la clase dominante y su ideología y el público. Esta realidad de las relaciones cambiantes entre arte y sociedad junto al desarrollo mismo de la propia sociología, ha producido la aparición de la llamada "sociología del arte".

Sin embargo, mientras Taha Husayn aboga por una sociología de tintes positivistas, al-Jūrī lo hará por una de pautas marxistas. Para el primero, al que podríamos relacionar comparativamente con Escarpit, la difusión de la obra literaria en una sociedad cualquiera no debe poner en tela de juicio el principio de la producción. La sociología para Taha Husayn incluye, entre otros objetivos, averiguar la procedencia social del escritor, su situación nacional y lingüística; el efecto de la obra en el público, su éxito; los lectores; el aparato cultural, etc.:

"Por consiguiente, no hay aquí nada nuevo cuando se dice: el literato debe escribir para la masa bajo preceptos de la mayoría y cuando se dice lo contrario, es decir, que el literato debe escribir para la élite. No hay absolutamente nada nuevo en esta teoría. No conozco un literato que haya escrito, ni un poeta que haya compuesto su poesía pensando en un grupo concreto, y nada más que en él. Lo único que sé es que el literato, en primer lugar, se impone a sí mismo el tema, y después insiste machaconamente en él, hasta que inexorablemente juzgue que hay que revelarlo a otro, versificándolo o prosificándolo, después lo divulga entre las personas por los procedimientos modernos conocidos tras la existencia de la imprenta y la distribución editorial. Él, pues, no escribe para sí mismo. A menudo lo que sucede es que los literatos se engañan diciendo que escriben para sí mismos. Se trata de un discurso vacío de contenido: el literato no escribe para sí mismo, y, si lo pretendiese, no tendría necesidad de escribir: le bastaría con divertirse con sus ideas y opiniones (...). Pero cuando las saca de sí mismo y las vierte en el papel, encuentra que no escribe para sí mismo, sino para él y para los demás: no escribe sino porque piensa en otros. Además, no escribe para la élite ni para la masa, porque no piensa en ninguna de ellas: solamente piensa en los demás y escribe para todo aquel que tenga la oportunidad de

leer, comprender y deleitarse".⁴⁹

En cambio, la sociología para Raʿīf Jūrī considera que el producto artístico en la sociedad es un auténtico objeto de cambio y no de uso meramente. El arte y la obra de arte es una mercancía análoga al producto industrial, inserta en la economía de mercado, es decir, el arte entendido como *producción*, puesto que el texto literario *habla* con los textos que le rodean, sin excluir ni el *comic*, ni la prensa popular, e intentar configurar un orden global de donde sobresale, por así decir, la retórica de los autores que han superado el primer nivel⁵⁰:

"Dice Thomas Mann en un capítulo de *El artista y la sociedad*: "El arte es la última entidad por medio de la cual las ilusiones sueñan que su influencia determina los destinos universales. Puesto que el arte detesta a todo degenerado y débil, no pudo nunca caminar junto a la maldad. El arte vela para que la vida rebose en entendimiento y nobleza, pero ha sido siempre incapaz de poner un límite a la más insignificante estupidez. El arte no es ni fuerza ni capacidad. No es más que un consuelo".

Esto es lo que dice el literato alemán Thomas Mann. Pero creo que, a pesar de su sagacidad y autoridad se equivoca. Las experiencias humanas que probamos a través de la historia son las que ponen de manifiesto su error. Los libros sagrados como la Biblia, el Corán (los menciono por considerarlos obras literarias eternas) y las obras de John Locke, Diderot, Voltaire, Rousseau, Thon Bayn, Máximo Gorki, etc..., estas obras y muchas

49.- TAHA HUSAYN, " al-Adib...", p. 12. La obra literaria para los críticos positivistas y empiristas tan sólo será bella para un grupo de lectores determinado, puesto que los intereses desarrollados no son igualmente significativos para todos. Sin embargo, también tiene sus ventajas, como el poder ampliar sus intereses estéticos a un grupo más amplio, tratar situaciones comunes, aspiraciones colectivas, estudiar la tipología cultural, etc.

50.-Véase CÁNDIDO PÉREZ GALLEGO, "Literatura y sociología". En JOSÉ MARÍA DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 493-515; JULIO RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, "La crítica literaria marxista". En P. AULLON DE HARO (ed.) *Introducción a la crítica literaria actual*. Madrid: Playor, 1983², pp. 228-231.

otras, ¿acaso fueron un consuelo como dice Thomas Mann, o fueron una fuerza eficiente en los acontecimientos espirituales y materiales que se manifestaron tanto en la revelación cristiana como musulmana y en las revoluciones inglesa, americana, francesa y rusa, y tomaron parte en conformar los destinos universales?".⁵¹

2.4.4- "Historicismo" literario según ambos autores.

Aunque el planteamiento histórico-cultural puede rastrearse desde Tácito, hoy la crítica reconoce a J. Bautista Vico (1668-1744) como el fundador, con su obra *Scienza nuova*, de la metodología de la historia cultural. Al gran historiador italiano se le puede considerar como el genial anticipador del historicismo de Kant, Hegel, etc. Descubrió las relaciones entre la cultura y el pensamiento de un pueblo y el idioma que emplea.

Así como J. B. Vico rompe con el cartesianismo y el racionalismo filosóficos de la concepción del mundo, J. Gottfried Herder (1744-1803) rompe con las normas de la crítica neoclásica pues, sienta las bases del biografismo (Sainte-Beuve) y apunta hacia el impresionismo o la crítica creadora (Anatole France, O. Wilde) pero también se anticipa a la crítica positivista (Taine) cuando afirma que para "comprender" e interpretar una pieza literaria, es necesario situarse en el espíritu de la obra misma, y que la más indispensable explicación, sobre todo de un poeta, es la explicación de las costumbres de su época y de su nación. La filosofía historicista y evolutivo-vitalista de Herder al considerar la personalidad individual como centro del devenir artístico e histórico, y al dar ejemplo realizando su propia radiografía espiritual, abre el camino a las corrientes biográficas y vitalistas del siglo XIX, tal y como se dan en críticos tan importantes como Sainte-Beuve y Brunetiére⁵². Es en esta línea y trayectoria del pensamiento herderiano donde incluimos el historicismo crítico-literario de

51.- R. JÜRĪ, " al-Adib...", pp. 2-3.

52.-Véase SEBASTIÁN DE LA NUEZ, "La literatura e historia del pensamiento y la cultura". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos*, pp. 236-244; ANTONIO GARCÍA BERRIO y TERESA HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *La Poética: Tradición y Modernidad*. Madrid: Síntesis, 1988, pp. 57-64.

Taha Husayn⁵³.

Con la *Filosofía de la Historia* de Hegel (1770-1831) se inicia otro período histórico de importantes consecuencias para la interpretación no sólo del sentido y concepción de la historia misma, sino para la metodología de la interpretación del arte y la sociedad. En la investigación histórica son imprescindibles dos etapas para poder comprender su proceso dialéctico: análisis de documentos para establecer los hechos; segundo, penetración o interpretación de estos hechos para comprobar las ideas que los habían producido⁵⁴. El historicismo de Raʿīf Jūrī coincide con el hegeliano al ser un *historicismo ideológico*: no puede reconocerse la total autonomía de la literatura en relación a la historia, desde el momento que el punto de conexión entre ambas es precisamente la "ideología"⁵⁵. Si la ideología es imprescindible tanto para el arte como para la historia⁵⁶, así pues, como admite Raʿīf Jūrī el artista debe ser ante todo un filósofo que proponga una orientación (*al-adab al-muwayyih*):

"De eso que antes dije acerca del deber que tiene el literato de abrirse a la vida de su pueblo, para distinguir entre sus fenómenos cuáles son aquellos que están en crecimiento y cuáles los que se marchitan y disipan... De eso se sigue que todo literato lleve aparejado el ser algo de filósofo. Pues no hay arte alguno que no se manifieste por los resultados; y tanto si lo quiere el artista como si no es una manera de ver el mundo: Por consiguiente, una forma de conocimiento y de pensamiento, o sea una filosofía."⁵⁷

53.- M. M. BADAWI, "Taha Husayn The critic...", pp. 129-144.

54.- S. DE LA NUEZ, "Literatura e historia...", pp. 238-239.

55.- Véase, CÁNDIDO PÉREZ GALLEGO, "Literatura/Ideología/Historia". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos*, pp. 234-237.

56.- La función de la ideología no es la de proporcionar a los individuos un conocimiento verdadero de la estructura social, sino proponer una orientación precisa a su acción. El análisis ideológico de la literatura implica dilucidar de qué manera la cultura de una sociedad y en general el modo de vida (mitos, gustos, estilos, modas) influyen en ella. En la filosofía marxista la ideología se define como el conjunto de elaboraciones de la mente: la religión, el derecho, la moral, etc., que no tienen valor científico, pero que, como consecuencia de las relaciones de producción en una sociedad determinada, tienden a justificar y a mantener la situación de hecho.

57.- R. JŪRĪ, "al-Adib...", pp. 5-6.

El historicismo de Taha Husayn, desde otro enfoque, es biográfico positivista ya que admite únicamente los hechos empíricos y la inducción como medios de conocimiento, rechazando todo concepto universal y absoluto. La influencia del determinismo de H. Taine, expuesto en su obra *Filosofía del arte*, está presente en cada concepto histórico-biográfico de Taha Husayn, sobre todo, al desdeñar cualquier aspecto historicista-ideológico y al admitir que la libertad de la creación artística está supeditada a factores insuperables de raza, de época y de nación⁵⁸, y por qué no, a la impronta psicológica y temperamental del escritor, según concibió el historicismo Sainte-Beuve:

"No me fio de las tendencias ideológicas en la literatura. Que esta sea socialista, comunista o democrática, todo esto -ruego que me disculpéis- digo que ni lo entiendo, ni lo asimilo, ni me gusta que la literatura cargue con la imposición de una ideología o de una planificación determinada. Todo lo contrario, es el literato el que debe imponerse a sí mismo, a la impronta de su naturaleza, su temperamento y de su comportamiento; y es la libertad amplia y absoluta la que tiene que ser el canon y el vínculo entre el literato y quienes lo leen".⁵⁹

El procedimiento reflexivo en el ensayo de Taha Husayn es positivista-inductivo puesto que sus razonamientos van de lo particular a lo general, de las partes al todo, de los hechos y fenómenos a las leyes. Desde una postura inductiva-positivista y biográfico-psicologizante, T. Husayn intenta sentir la realidad que vivieron autores como Sófocles, Homero, ‘Ubayd Allah Ibn Qays al-Ruqayyat, Abu al-Tayyib al-Mutanabbi, etc., para aducir genéricamente que los literatos escriben determinados por su naturaleza, su contexto, su etnia, etc.:

"Un poeta como ‘Ubayd Allah Ibn Qays al-Ruqayyat fue quraysi, creía en Qurays y odiaba a los omeyas porque reforzaron su autoridad apoyándose en el Yemen y no amaba a los ‘alies porque se apoyaron en los *mawali* para reforzar su sistema y proclamarlo en el Oriente del islámico. Fue ‘Ubayd quraysi de la misma forma que la aristocracia quraysi que vivió en la época preislámica, y supo cómo emplear las nuevas circunstancias después

58.- A. GARCÍA BERRIO y T. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, *La Poética*, pp. 57-64.

59.- T. HUSAYN, " al-Adib...", p. 13.

que apareciese el Islam y le brindase la victoria y la preponderancia; por esa causa defendía la política de 'Abd Allah ibn al-Zubayr el cual quería que su poder fuese puramente quraysi y no quería apoyarse ni en los yemeníes, ni en los *mawalies*, únicamente deseaba apoyarse en los quraysies y sólo en ellos ¿Quién lo orientaba? ¿Acaso fue la teoría la que influyó? Lo cierto es que Ibn al-Ruqayyat no fue influido más que por su amor a Mus'ab ibn al-Zubayr, por su fe en Qurays y por su celo por el liderazgo quraysi, además de su poesía amorosa por aquellas *al-ruqayyat* por las que se interesó y a las que se debe su nombre." ⁶⁰

Cabe destacar también el "relativismo" que caracteriza al pensamiento de T. Husayn concebido al estilo de H. Taine y G. Lason: cada época del arte o de la literatura debe ser comprendida en sí misma; el valor de las obras no puede ser medido más que en relación con los patrones de su tiempo. Esta contemplación *sub specie temporis* ⁶¹ y relativista se transfiere a la acepción que T. Husayn crea para la palabra *élite* (*al-jassa*):

"No me preguntéis quién de nosotros triunfó y quién no, pues si es la élite quien puede leer la literatura, comprenderla, degustarla y gozarla, entonces yo soy el triunfador, con la condición de que entendáis muy bien que esta élite difiere según las épocas y circunstancias y podría llegar el momento en el que todo el pueblo perteneciese a esta élite al instruirse. Y si la élite fuese un grupo concreto de personas que ni aumenta, ni mengua, ni cambia, sino que es un grupo concreto y circunscrito, entonces, naturalmente, la victoria sería del profesor Ra'if Jūrī... ⁶².

60.- *Ibid.*, pp. 10-11.

61.- Véase OSCAR TACCA, "Historia de la literatura". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos*, pp. 196-204.

62.- T. HUSAYN, "al-Adib..", pp. 15-16.

De aquí que el concepto de élite (*al-jassa*) y masa (*kaffa*), concebidos por al-Jūrī, estén revestidos de un espíritu más absoluto que relativo, es decir, desde una contemplación *sub specie aeternitatis*, dado que, según la concepción hegeliana de la historia universal, el ser humano y el arte se dirigen a la conquista de la libertad del hombre, conquista que no sólo es el conocimiento o el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de la razón moral del hombre, camino hacia la idea del espíritu absoluto. Y ello acontecerá en el momento en que la clase proletaria distribuya por igual los bienes materiales y destruya la desigualdad burguesa⁶³:

"Querido Doctor: ¿Para quién escribes? ¿Para la masa o para los selectos? La postura que has querido adoptar te obliga a decir que para la élite. Pero, ¿quiénes son esos selectos? Porque la generalidad para la que yo pretendo escribir es bien conocida: se compone de esas multitudes que se afanan y ganan su sustento por las diversas sendas de la vida. El trabajador en el taller o la fábrica, el campesino en el campo, el alumno en la escuela, el pequeño comerciante en la tienda, el pequeño funcionario en la oficina."⁶⁴

En el extremo opuesto de esa contemplación *sub specie aeternitatis* se encuentran los intelectuales árabes y occidentales, que pertenecientes a una corriente crítico literaria "idealista", dan a la palabra élite un sentido también absoluto, incluido en el movimiento literario del "arte por el arte". Una acepción de élite que bien podría resumirse según la entendió J. Ortega y Gasset:

"Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares."⁶⁵

63.- *Vid.*, nota 32, donde se aclara bajo el concepto de "nacionalitarismo" qué sentido tiene la palabra "proletariado" en un contexto nacional árabe.

64.- R. JŪRĪ, "al-Adib...", p. 2.

65.- *La deshumanización del arte*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 15.

Concepto de élite que dista considerablemente del propósito de T. Husayn para quien su máxima esperanza cultural era instruir al vulgo (*al-‘amma*)⁶⁶.

La libertad (*al-hurriyya*) que Taha Husayn defendía para el escritor no es la misma libertad que preconizaron aquellos escritores cuyo habitáculo fue su "torre de marfil". El flujo ideológico y artístico del Romanticismo no sufrió ni mucho menos una verdadera interrupción sino que evolucionó bifurcándose en dos corrientes: positivismo e idealismo; sin embargo, mientras el positivismo fue historicista a-dialéctico, el idealismo fue anti-histórico como queda patente en una de las declaraciones de B. Croce, para quien no existía historia del arte y de la literatura:

"El único estudio posible consiste en dar nombre a las cosas y el juicio de la poesía se resuelve en una única e indivisible categoría, la belleza."⁶⁷

Por ello, R. Jūrī⁶⁸, desde un punto de vista historicista dialéctico, refuta en su ensayo los puntos de vista idealistas de dicho filósofo. El arte para los idealistas había de forjarse como realidad autónoma. Este era el enfoque básico del problema para los parnasianos. Sin embargo, a estos llegó a considerárseles próximos a la filosofía positiva, pues se interesaron por el estudio histórico-filológico. Estrictamente la doctrina del "arte por el arte" puede reducirse a unos pocos enunciados generales: inutilidad y autonomía del objeto artístico, la realidad socio-política como ajena al arte, improcedencia de la distinción entre idea y forma, desentendimiento del público general puesto que la comprensión de la obra artística es sólo accesible a grupos muy reducidos de personas⁶⁹.

66.- Taha Husayn prefiere emplear el término *al-‘amma* (vulgo) al referirse a "todos" los lectores; en cambio, Ra’īf Jūrī emplea el término *al-kaffa* (mayoría o masa).

67.- B. CROCE, *La poesía*, Buenos Aires, Emecé, 1954, *apud.* O. TACCA, "Historia de la literatura", p.197.

68.-" al-Adib...", p. 5.

69.- Véase P. AULLON DE HARO, "La crítica literaria actual: delimitación y definición. La construcción del pensamiento crítico-literario moderno". En P. AULLON DE HARO (ed.) *Introducción*, pp. 63-77.

Queda manifiestamente justificado el pensamiento positivista Husayniano, hasta en el realismo crítico y social de algunas de sus novelas como *al-'Ayyam (Los días)*, *Sayara al-bu's (El árbol de la miseria)* o *al-Mu'addabun fi-l-ard (Los torturados en la tierra)*, relacionadas e influenciadas, en parte, por el realismo europeo y ruso decimonónicos. Y esto se debe a que el gran movimiento literario paralelo a las corrientes filosóficas, científicas y crítico-literarias positivistas fue el Realismo del género narrativo y el Naturalismo. Sin embargo, los maestros y cultivadores de la novela realista, en contra de lo que sucedió con los románticos, no articularon una teoría crítica, es más no practicaron la crítica ni tampoco sistematizaron su teoría literaria ⁷⁰.

2.4.5- "Estética" literaria de ambos autores.

La estética se define como ciencia de las condiciones de lo bello en el arte y en la naturaleza. Se ha atribuido a Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) la iniciación de esta ciencia, cuyo verdadero fundador fue Platón, el autor de *Fedro* y el *Banquete*. Lo que hizo realmente Baumgarten fue aislar esta rama de la filosofía y darle el nombre. La estética es, pues, cualquier discurso filosófico encargado de fijar cánones artísticos de un determinado período histórico. Sin embargo, el punto de partida de Baumgarten ⁷¹ se desarrolló a través de un sistema filosófico idealista. El modelo idealista es estático, eterno, intercambiable. Se deduce que la literatura debe separarse de toda conexión con el mundo. De la posición idealista se llega a una *impasse*, el modelo absoluto implica prácticamente la no necesidad del crítico, conclusión a la que llega Croce al admitir que el lector debe conectar con la obra a través de la intuición ⁷².

70.-*Ibid.*, p. 61.

71.- Desde Baumgarten la "estética" como una rama de la filosofía se puede rastrear en el pensamiento de Kant, Lessing, Schelling, Schiller, Goethe, Hegel, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, etc.

72.- R. JŪRĪ, "al-Adib...", p. 5.

La concepción idealista heredada del Renacimiento y vigente de manera casi exclusiva hasta el siglo XVIII, se convirtió para algunos en una normativa puramente externa y formal, tomándose el clasicismo como ideal absoluto. Se suponía que la literatura clásica había llegado a la perfección y que después de ella, los escritores subsiguientes, deberían dedicarse a imitar ese modelo perfecto; no obstante, la estética contemporánea también ha formulado sus principios idealista, a través de pensadores como Guyau, Bosanquet, Croce, etc., extendiéndose en línea continua hasta los movimientos que hablan del "arte por el arte".

En el otro lado de la línea de batalla, los críticos empíricos, conectados con la realidad histórica a través de la "experiencia positiva", niegan los postulados idealistas; el que exista lo *bello absoluto*. Para los empíricos la obra literaria llega a su mayor belleza cuando el autor ha empleado al máximo los recursos de su *médium*. Así pues, la obra analizada tan sólo será bella para un grupo de lectores determinado ⁷³.

.....

73.-La estética empírica que se vale de los factores del *médium* para la elaboración de una obra literaria, y cuya filosofía es el positivismo, determina que surja dentro del género de la "novela árabe moderna": la novela autobiográfica, psicológica y naturalista. En la tendencia autobiográfica hay que incluir algunos títulos de destacados literatos egipcios: Ahmad Amin, Salama Musa, Taha Husayn, al-‘Aqqad y Tawfiq al-Hakim. En la tendencia psicológica incluimos títulos como *al-Hubb al-da’i* (*El amor perdido*) de Taha Husayn, *Sara (Sara)* de al-‘Aqqad, *Hawwa’ bila Adam (Eva sin Adam)* de Tahir Lasin, *al-Sarab (El espejismo)* y *Bidāya wa nihāya (Principio y fin)* de Nayib Mahfuz; por lo que respecta al naturalismo destacamos la colección de cuentos, también de N. Mahfuz, *Hams al-yunun (El murmullo de la locura)*; véase PEDRO MARTÍNEZ MONTAVEZ, *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: Cantarabia, 1985, pp. 89-90; NAGUIB MAHFUZ, *Cuentos ciertos e inciertos* trad. de Marcelino Villegas-María J. Viguera. Madrid: IHAC, 1974, pp.109-119; M. M. BADAWI, "Commitment in Contemporary Arabic Literature", *Journal of World History*, 14(1972), pp. 863-864. M. Badawi deduce que las novelas mencionadas anteriormente son también novelas comprometidas. El trasfondo constante de dichas obras, y de otras de su estilo, es un "realismo" que rechaza una jerarquía en la dignidad de los temas: rompe con los niveles de estilo y las exclusiones sociales inherentes al clasicismo, es decir, rompe con la preceptiva de la estética idealista. Con la ruptura de los tres niveles de estilo, lo vil y abyecto del género humano podrá ser expresado también en la novela, y no tan sólo en la sátira; véase RENÉ WELLEK, *Historia literaria. Problemas y conceptos*. Barcelona: Laia, 1983, pp. 195-221 (véase sobre todo el capítulo "el concepto de realismo en la investigación literaria").

Gotthold Efraim Lessing (1729-1781)⁷⁴ rompió con la primacía de una concepción estético-filosófica idealista y abrió el camino para las futuras especulaciones estéticas empiristas. Para Lessing, la crítica no debería prescribir normas artísticas, según los preceptos idealistas, sino explorar aquellas que son el resultado de la influencia del *médium* artístico en el escritor. A esta posición se le podría llamar científica, empírica o pragmática, por permitir aludir a conexiones históricas⁷⁵.

Los postulados estético-filosóficos de Taha Husayn son empiristas como los de Lessing; pero, no obstante, es obvio también cierta influencia del idealismo:

En muchas ocasiones leemos estas obras, encontramos en ellas, a veces, mucha satisfacción, gozo y placer ¿Por qué? Porque amamos el ideal y la belleza como tal y no siempre necesitamos hacer de todas las cosas fines. Hacemos de la literatura una finalidad en sí misma. No es necesario imponer a la literatura y al arte mismo este o aquel objetivo: el arte nos beneficia en nuestra vida material tanto si lo queremos como si no (...) Permitid al sabio que vive en un laboratorio que se satisfaga y se esfuerce por los resultados de las experiencias que realiza y que deje para otro el aprovechamiento de estas experiencias, cuyo aprovechamiento se empleará en las invenciones, descubrimientos, etc., de esta vida material que conocéis. Lo mismo ocurre con el literato: dejadlo que produzca, según su naturaleza y como quiere la vida que vive que produzca; después tomad su producción y haced con ella lo que queráis. Aceptadla si os gusta y rechazadla si no, pero dejadlo, dejadlo que produzca porque él es un literato. Recordad que Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri, la clemencia de Dios esté con él, se mofaba de quienes creían que la abeja estaba destinada a ser explotada por el ser humano, fabricándole la miel para que disfrute de ella; por el contrario, él decía que la abeja no produce su miel para que la degustes tú; sino que produce su miel para sí misma."⁷⁶

74.- Su tratado de estética se titula *Laoconte o De los límites de la poesía y de la pintura* (1766).

75.- Véase LILY LITVAK, "Literatura y estética". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos*, pp. 465-473.

76.- T. HUSAYN, " al-Adib...", p.15.

Como se aprecia Taha Husayn proyecta su idealismo hacia el pasado de la literatura árabe, pero no hacia el presente; de aquí que utilice genéricamente "torre de marfil" (*al-bury al-‘ayl*)⁷⁷ como la actitud idealista de cualquier escritor árabe, sin pertenecer a una corriente estética precisa. Por el contrario, Ra’if Jūrī distingue entre una estética idealista del pasado y otra del presente al hacer referencia al concepto del “arte por el arte” (*al-fann li-l-fanni*)⁷⁸:

"Hay innumerables teorías referentes a la literatura y a la función del literato. Una teoría ve que la literatura es un raptó hacia un mundo mágico: sucesos extraordinarios, fantasías extravagantes, vocablos de agradable sonido, sólida formulación, espléndidas imágenes denominadas, bien comparación, metonimia, metáfora o símbolo. Esta teoría concibe a la literatura como un placer, un lujo, un consuelo y una embriaguez, el literato que vive en su "torre de marfil" las crea para sus lectores y oyentes desde el fondo de su genialidad o del arcano desde el que se extraen la revelación y la inspiración.

Otra teoría opina que la literatura es una consagración hacia el mundo de lo real, un trasladar y manifestar cuanto en ese mundo real hay de belleza y fealdad tanto si deleita, como si enoja; tanto si las costumbres

77.- M. WAHBA *A Dictionary*, p. 265.

78.- *Ibid.*, p. 31. El "arte por el arte" es el lema de la tendencia de la belleza que era común en la literatura francesa a mediados del siglo XIX y en la literatura inglesa a finales del mismo siglo. Es una tendencia que antepone la belleza sobre la ética. El "arte por el arte" (frase procedente de Víctor Hugo), como estudio que intenta articular una crítica literaria según tales preceptos, es un fenómeno menos definido y más extensible en la literatura árabe moderna que en la occidental. En la literatura árabe el "arte por el arte" es atribuible a la literatura clásica y de finales del siglo pasado; en cambio, en la literatura occidental se circunscribe a una crítica y literaturas postrománticas que comprenden a los críticos filósofos (Emerson, Nietzsche, Dilthey, Benedetto Croce) y a los críticos poetas (Edgar Allan Poe, Teófilo Gautier, Leconte de Lisle, Mallarmé, Oscar Wilde, William Butler Yeats, T. S. Eliot, Paul Valéry, etc.) Una larga lista de autores que con seguridad pertenecen a toda una secuencia ininterrumpida de "ismos" finiseculares y de principios de siglo XX: Simbolismo, Parnasianismo, Futurismo, Cubismo, etc.; J. A. PACHECO, *Suhayl Idris*, p. 297; P. AULLON DE HARO, "Bosquejo de las corrientes idealistas". En P. A. DE HARO (ed.) *Introducción*, pp. 63-77. El intelectual libanés ‘Umar Fajuri en su obra *Adib fi-l-suq (El literato en el zoco)*, publicada en 1944, refiere la distinción entre "arte por el arte" y "torre de marfil"; M. YUSUF NAYM, "al-Funun al- adabiyya", pp. 372-374.

morales lo toleran como si lo rehúsan. La literatura no va más allá de ser un "arte por el arte", y quizás el concepto de "arte", según el concepto de esta teoría, ha derivado hacia la pura forma y su molde, separándola del contenido y del tema. Por lo que respecta al literato, según esta teoría, no pasa de ser un artista que domina la descripción y la plasmación de las formas y modelos que la realidad pone ante sí; o bien; sólo domina el molde de las expresiones.

Y otra teoría ve en la literatura una apertura hacia la vida siempre móvil y renovada...

Yo señores asistentes y mi señor doctor, soy de los que creen en esta última teoría acerca de la literatura: ciertamente es un proceso de creación individual, pero con materia social, no metafísica (...).⁷⁹

.....

79.- Con esta alusión al-Jūrī rechaza aquella metafísica que procede de otra corriente crítico-literaria comprometida, es decir, el existencialismo, fundamentalmente el existencialismo sartriano; R. JŪRĪ, "al-Adīb...", p.6. El "realismo social" concibe el "historicismo" en la literatura como la capacidad que posee el escritor para analizar al hombre encajado en una realidad total, política, social y económica. La "objetividad", la "impersonalidad" o la completa ausencia del autor son otras de las consignas del realismo, más bien del naturalismo científico y social que pretende demostrar cómo los hombres están sujetos a las leyes inexorables de la herencia y del ambiente. Una novela naturalista cuya doctrina filosófica es el positivismo. Pero este intento de consolidar una pura objetividad supone una contrariedad evidente para el realismo: el mero hecho de describir la realidad social contemporánea implicó una lección de piedad humana, de reforma y de crítica social. El "realismo socialista" ante la inexorable rebeldía que sentía al describir las lacras de la sociedad "prescribió", además, como debería ser o podría ser la sociedad. La metafísica del escritor existencialista hereda del realismo la tarea de describir omniscientemente y con objetividad la sociedad de su época; pero, sin embargo, prescribe para el escritor que este pueda intervenir subjetivamente, y el escritor, a su vez, prescribe a sus personajes como seres que en la lucha deben conquistar su libertad. En este sentido el existencialismo concibe la *antropología metafísica* distinta de los realistas, naturalistas o positivistas, para quienes la *antropología metafísica* del ser humano había quedado reducida al orden de la naturaleza y de sus leyes ópticas, físicas y biológicas. El esquema demasiado simple del evolucionismo naturalista y de la psicología naturalista redujose a considerar al hombre como ser "natural". La *antropología metafísica* existencialista, en cambio, intenta conjugar en la obra literaria la unidad del hombre en su vida psicofísica y espiritual. El Hombre y cuanto procede de él en la sociedad, la cultura y la

Para la "estética" marxista un autor es "clásico", así como su obra es "obra maestra", cuando el crítico emite un juicio de valor, el cual es históricamente conformado y analizable, es decir, un juicio histórico que intenta descubrir las relaciones políticas, sociales y económicas del período en el que se manifiesta una obra literaria. Un juicio histórico que descubre la cultura establecida, esto es, la cultura dominante impuesta por la clase dominante. De este análisis se colige que algunas obras maestras del pasado literario fueron más comprometidas que otras por conectar más con las realidades sociales. Nuri Hamudi al-Qaysi⁸⁰ analizó algunas de las obras clásicas árabes desde este enfoque estético comprometido. Propone algunos géneros literarios árabes clásicos como precursores de la literatura árabe moderna comprometida; entre los que destaca los *'amtal* (refranes) y las *maqamat* (novelas picarescas). Por lo que respecta a los refranes, éstos se desarrollan en el marco de un realismo social, se deducen como consecuencia de la experiencia humana y están destinados a

.....

historia es a la vez naturaleza y espíritu, vitalidad y ser personal creador de formas con un sentido; véase JEAN-PAUL SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del ochenta, 1985; RENÉ WELLEK Y AUSTIN WARREN, *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1966, pp. 90-132; HEINZ HEIMSOETH, *La metafísica moderna*. Madrid: *Selecta 17 de Revista de Occidente*, 1966³, pp. 305-376; J. A. PACHECO, "La filosofía existencial en el pensamiento árabe contemporáneo", *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid: IHAC, 1985, p.419; J. A. PACHECO, "Muta' Safadi o la metafísica del compromiso", *MEAH*, (en prensa); FARUQ OMRANI, "Les tournants de la critique arabe chez Muhammad Mandur", *IBLA*, XLII (1979), pp. 25-50; MUHAMMAD MANDUR, *al-Adab wa madahib*. al-Qahira: Dar Nahda Misr li-l-tiba'i, wa-l-nasr, s.d., pp. 99-105 (dedica un capítulo al existencialismo y otro al realismo socialista); MUTA' SAFADI, "al-iltizam al-adabi al-hadsi", *al-Ādāb*, 6 (1954), pp. 53-56 (este artículo es esencial para definir la metafísica de la literatura árabe existencialista); YIRYIS DĀWUD DARWIS, "Bayna al-'indiwa'i wa-l-iltizam" *al-Ādab*, 7 (1953), pp. 42-45; ANWAR AL-MA'ADDAWI, "al-Adab al-multazim", *al-Ādab*, I (1953), pp. 12-15; MAHMUD AMIN AL-'ALIM, "Kalimat 'abira fi-l-naqd", *al-Ādab*, 5 (1955), pp. 87-89 (en este ensayo al-'alim critica uno de los recursos estilísticos más empleado por la literatura existencialista y metafísica: el monólogo interior, sobre todo aquellos que aparecen en la novela de Suhayl Idris *al-Hayy al-Latīni* (*El barrio latino*)).

80.- *al-Adib wa-l-iltizam*. Bagdad: Dar al-Hurriyya li-l-tiba'a, 1979, pp. 39-76; y del mismo autor "al-iltizam wa mawqif al-adib al-'arabi min-hu", *Āfaq 'Arabiyya*, 10 (1979), pp. 26-33.

orientar al ser humano; por su parte, las novelas picarescas son clara muestra de la protesta existencial de sus personajes, protesta a la vez consumada a través de una expresión formal muy elaborada: *al-say'* (prosa rimada). Por ello, desde este enfoque estético Ra'if Jūrī también alude al sentido social de algunos de los refranes de al-Mutanabbi:

"Quizás se me argumente: pero la generalidad no comprende ni se deleita con esta literatura seria y firme. Y es aquí donde no podemos prescindir de una aclaración que hago rápidamente: no debemos confundir la literatura realmente seria, artística y solida, con la literatura sobrecargada de vocablos abstrusos, y abrumada por el amaneramiento, la complicación y la obscuridad. Si rectificamos esto, y más aún, si caemos en la cuenta de que la sencillez, la fluidez y la claridad con las que brillan los vocablos y relucen los conceptos en el espíritu, no son incompatibles con la creación elevada y el arte excelso, sino que las acompañan la mayoría de las veces, tal y como lo testimonian las obras literarias maestras..., digo que si rectificamos y reconocemos esto, ya cae por tierra uno de los presuntos motivos que se interponen entre la masa y entre quienes entienden la literatura artística, seria y firme, y que la saborean y la comprenden de verdad. Y no encuentro por mi parte una prueba apodíctica más cercana que la de las obras del mismo doctor Taha Husayn, sobre todo su libro *al-'Ayyam (Los días)* (...) Lo mismo ocurre con los refranes de al-Mutanabbi, que tienen tal calidad artística, que no me imagino que nadie pueda ponerlos en duda, terminando dichos refranes por vincularse con las expresiones del pueblo, porque vivieron en su lengua, a sabiendas de que toda lengua es, en su origen, la lengua del pueblo, ya que es el pueblo quien la inventa, viniendo a desecarse y momificarse en los libros si no continúa adquiriendo vida de aquello que procede y se inventa en las expresiones de cada día. Pues el pueblo incluso, en la expresión artística, toma de los literatos menos de lo que él les da." ⁸¹

81.- R. JŪRĪ, " al-Adib...", pp. 6-7.

2.4.6- Conclusión.

La palabra árabe que designa el "compromiso" es *iltizam*, palabra que ha sido una parte esencial del vocabulario de cualquier crítica literaria árabe moderna durante muchos años. Aunque su significado no está exento de cierta ambigüedad se deduce que la función de la literatura consiste en transmitir un mensaje, en estar al servicio de las causas y aspiraciones de la nación y no deleitar al lector. En otras palabras, el compromiso se opone a la idea del "arte por el arte".⁸²

El compromiso en la literatura y en el arte es una disposición del intelectual y del literato contemporáneos que postulan una reflexión urgente con resultados ideológicos idóneos ante el conflicto socio-histórico entre las distintas clases de una determinada nación y ante la alternativa que proponen los regímenes políticos internacionales.

Los defensores del "arte por el arte" opinaban que las corrientes comprometidas del pensamiento y la literatura anulaban cualquier posibilidad creativa e innovadora; por su parte, los escritores comprometidos admitían que esta posibilidad, en la búsqueda de una expresión formal más rica, no podía ser descartada en el caso de que el contenido tratase acerca de los conflictos ideológicos y sociales del ser humano, ya que ellos distinguían entre la "obligación" (*ilzam*) y el "compromiso" (*iltizam*), por tener, en el caso del segundo término, una mayor libertad en el trabajo artístico y literario. La obligación puede ser definida como un concepto alienante; en tanto que el compromiso se basa en una elección voluntaria e innovadora ante la que se adopta una actitud responsable y consciente del destino de la humanidad y de los valores de cualquier civilización. El compromiso contiene implícito la preocupación por los problemas de la libertad, el progreso y la igualdad, a su vez que admite la posibilidad de la innovación estética.⁸³

82.- Todo artista que ni defiende ni predica la alocución moral, el ejemplo, el consejo práctico, es un fiel servidor del arte por el arte. La belleza será la esencia de la vida y del arte. La belleza física, plástica, escultórica, arquitectónica, etc., belleza en el sentido más abstracto, de músicas, afectos, emociones, perfumes, etc.

83.- Véase YABBUR 'ABD AL-NUR, *al-Mu' yam al-adabi*. Bayrut: Dar al-'ilm li-1-malayin, s.d., p. 206. En el marco de una "literatura general" Bertold Brecht (en su obra *El compromiso en literatura y arte*. Barcelona: Península, 1984², p.279) analiza la dicotomía "obligación"/"compromiso"

Tanto el compromiso marxista (*al-iltizam al-suyu' i*) como el compromiso existencialista (*al-iltizam al-wuyudi*), en la década de los cincuenta y parte de los sesenta, no encontraron una época adecuada para implantar las ideas socialistas a escala popular y política ⁸⁴. El movimiento comunista árabe tan sólo consiguió dejar una generación de intelectuales pequeños-burgueses. Los intelectuales marxistas nunca rebasaron su cuadro pequeño-burgués puesto que no consiguieron aunar su esfuerzo con el de las masas trabajadoras ⁸⁵. El marxismo con su criticismo y producciones literarias quedaba reducido a un método de análisis.

.....

como la "transición del realismo burgués al realismo socialista". Entre realismo burgués y realismo socialista soviético no existe una fractura contundente. Los escritores soviéticos como aduce Raman Selden (en *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1989², pp. 177-178) sienten admiración por el realismo decimonónico: Balzac, Dickens, George Eliot, Stendhal, etc., ya que dejaron la herencia o exploración acerca de las implicaciones del individuo en toda su red de relaciones sociales (en la novela egipcia también se detecta esta influencia del realismo finisecular; véase MERCEDES DEL AMO, "Aproximación a la novela egipcia de entreguerras", *MEAH*, 32-33 (1.983-84), pp. 15, 17 y 23). Sin embargo como propone Brecht, gran parte de este realismo, sobre todo el psicológico de Dostoievski y George Eliot, degeneró hacia una visión subjetiva de la realidad por parte del autor sin dilucidar, por consiguiente, los acontecimientos socio-histórico externos. Si en un principio el objetivo de los escritores socialistas consistía no en juzgarse según sus orígenes de clase, ni por su compromiso político explícito, sino por la medida en que sus obras penetran en los desarrollos sociales de su época, posteriormente Zhadanov y sus prosélitos recrudescieron la flexibilidad intelectual por un sistema político dictatorial, a partir de 1934. Algunos de los escritores árabes, comprometidos con el realismo de la novela, consientes de esta situación calificaron las teorías zhadanovianas como una literatura de *slogans* (véase S. KHADRA, *Trends*, pp. 581-582). Por lo que Mahmud Taymur (véase MAHMUD TAYMUR, "Littérature engagée et littérature réaliste". En A. ABDEL-MALEK, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine* vol. II, *Les Essais*. París: Le Seuil, 1970³, pp. 373-378) señalóla divergencia existente entre *ilzam* e *iltizam* aparecida en el seno de la corriente realista. Otros autores árabes como Muhammad Mandur, Luwis 'Awad y Ra'if Jūrī también compartieron la misma opinión que M. Taymur, denominaron los preceptos del realismo socialista más dogmático como *al-adab al-hatif* (literatura de *slogan*) frente a un compromiso más permisivo denominado *al-adab al-hadif* (véase M. M. BADAWI, "Commitment...", p. 870).

84.- S. KHADRA, *Trends*, p. 579.

85.- Véase MAHMOUD HUSSEIN, *La lutte de classes en Egypte* (1945-1970). París: François Maspero, 1971², pp. 91-95.

Los intelectuales árabes adheridos a la filosofía y literatura existencialistas, al igual que los europeos, solicitaban la etapa de reconstrucción "nacionalitaria"⁸⁶. Según declara Jean-Paul Sartre:

"Sea como fuere y mientras las circunstancias no cambien, las posibilidades de la literatura están ligadas al advenimiento de una Europa socialista, es decir, de un grupo de Estados de estructura democrática y colectivista, cada uno de los cuales, a la espera de algo mejor, se desprendería de parte de su soberanía en beneficio del conjunto. Sólo en esta hipótesis queda una esperanza de evitar la guerra; sólo en esta hipótesis la circulación de las ideas será libre en el continente y la literatura volverá a encontrar un objeto y un público."⁸⁷

Pero el socialismo árabe e islámico más que tener un sentido "existencialista" fue adquiriendo paulatinamente un sentido "esencialista". Los nacionalismos socialistas árabes teorizaron al final de la década de los cincuenta en una visión organicista y culturalista de la historia. Se buscaba en las sociedades y en los grupos una esencia, un ser perdurable. El socialismo árabe e islámico, por su carácter tecnocrático, llegó a ser prácticamente insensible ante las reivindicaciones de las masas⁸⁸.

.....

86.- La etapa "nacionalitaria" en Europa está marcada con vistas a levantar su ser nacional, con vistas a liberarse igualmente del dominio de otras naciones europeas. Es el movimiento que se caracteriza por las grandes revoluciones burguesas y democráticas que destruyeron el feudalismo. Los procesos actuales que ocurren en los países árabes son más radicales: la lucha contra el imperialismo europeo. Se trata del Estado nacional independiente que emerge orientado hacia el radicalismo político, es decir, la base hacia el socialismo; A. ABDEL-MALEK, *La pansée*, pp. 17-20.

87.- J. P. SARTRE, *Escritos*, p. 394.

88.- Véase MAXIME RODINSON, *Sobre la cuestión nacional. El marxismo y la nación. ¿Dinámica interior y dinámica global? El ejemplo de los países musulmanes*. Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 92-93.

Las *invariantes*⁸⁹ del compromiso literario árabe quedan incluidas, pues, en el marco de una "literatura general" como aprecian detalladamente Claude Pichois y André M. Rousseau:

"No cabe duda de que se pueden explicar fenómenos análogos ocurridos al mismo tiempo en países diferentes como efecto de estructuras socio-económicas comunes a esos países. Pero esa explicación no pasa de parcial, puesto que una comunidad de estructuras debería dar por resultado no ya fenómenos análogos, sino fenómenos idénticos. La identidad no se encuentra más que en el plano de las ideologías (filosofías políticas y sociales, orientaciones científicas, etc.), reducibles a conceptos y por ello intercambiables. Lo análogo implica una variedad provocada por el temperamento nacional, la lengua, la conciencia de un pasado histórico que pertenece por completo a tal país."⁹⁰

Tanto el existencialismo como el marxismo estuvieron al servicio de la reconstrucción teórica y práctica del nacionalismo árabe. Esta adopción de ideas no debe ser vista como una contradicción o una inversión de principios, sino como una adaptación que pudiese servir para el progreso de cualquier nación árabe⁹¹.

La necesidad del compromiso literario adquiere peculiaridades y necesidades muy características diferentes a los países occidentales⁹²:

1. Su conciencia de subdesarrollo frente al desarrollo de Occidente.
2. Una conciencia actual literaria árabe muy taxativa y agudizada a la hora de apreciar el estancamiento en que se sumió la literatura árabe durante siglos.
3. Los conflictos sociales del Tercer Mundo colonizado están más agudizados por el colonialismo, la reivindicación de las independencias, la pérdida de Palestina, la Revolución egipcia de 1952 y el desastre de la Guerra de los Seis Días de 1967 producto del neocolonialismo.

.....
89.- Por *invariante* se entiende una corriente literaria que pertenece a la "Literatura general" y que, además, se divulga a nivel internacional. La *variante* es el resultado de la adaptación literaria, filosófica o ideológica de una *invariante* a la idiosincrasia de una determinada nación.

90.- *La Literatura comparada*. Madrid: Gredos, 1969, p. 209.

91.- S. KHADRA, *Trends*, p. 579.

92.- M. BADAWI, "Commitment...", p. 860.

Cuando se indaga en la ensayística de los años cincuenta y encontramos títulos como "Adabuna al-multazim" ("Nuestros literatos comprometidos") de Muhammad Wahbi⁹³, apreciamos en el análisis del texto que la temática principal en la que se insiste es la del subdesarrollo árabe y en la falta de fuerza espiritual para expulsar definitivamente las raíces que el colonialismo todavía mantiene. En este sentido, la temática del compromiso versa sobre la variante nacionalista, es decir, una tercera vía: el nacionalismo árabe (*al-iltizam al-qawmi*). Un compromiso que no puede ser ubicado en el marco de una "literatura general" únicamente, sino que comprende, además, un plano político, social, económico y religioso; nunca; mejor dicho "no comprometido" con sus declaraciones a favor de un "no alienamiento" internacional.

2.4.7- "*al- Adīb yaktubu li-l-kaffa.*"¹

Honorables señores, mi señor Doctor:

Si en este Oriente árabe hubiese -y no me imagino que lo haya- un solo literato o amante de la literatura tan vanidoso o deslumbrado que dudase de tu superioridad sobre él o cuántos beneficios le has hecho, a él, a la cultura, al pensamiento y a la ilustración, ése no soy yo. Y si me fuese dado situarme entre los literatos y hablar en nombre de un trabajador de la pluma en este rincón árabe del mundo, yo celebraría en ti al pionero que nos hizo subir a unas cumbres desde las cuales oteamos vastos horizontes iluminados, tanto los que brillan en el pretérito árabe o en el griego, como en las modernas literaturas mundiales. Entre nosotros, los contemporáneos, no hay ninguno que no te deba mucho de su formación ni de su perspicacia. Lo único que pretendo con esta actitud mía, en la que me has honrado y enriquecido con el apoyo de la tuya -haciendo constar que sólo te afanas por la verdad, tengas o no razón-, en una cuestión vital que preocupa a todo literato y a todo ciudadano, en la medida en que es hombre

.....

93.- En *al-Ādāb* II (1954), pp. 24-26; y véase también de MUHAMMAD WAHBI, "Hawla maqali: adabuna al-multazim", *al-Ādāb*, II (1954), pp. 65-66.

1.- *al-Ādāb*, III (1955), pp. 2-8.

al que preocupa el pan del espíritu lo mismo que el del cuerpo...Digo que mi máxima aspiración en esta postura mía es que no me des crédito, tras haberme enseñado el dicho del poeta:

le enseñó a diario a tirar al arco,

y, cuando tenga brazo fuerte, me tirará a mí...

Ocurre, en efecto, que has escogido, en esta cuestión en la que divergen nuestras opiniones, la postura más difícil. No dudo de que a ti no te satisficiera esto sino desde la caballerosidad que otorga al rival la posición más segura y la más fácil para defenderse y atacar. Y eso es una bondad tuya.

Querido Doctor: ¿Para quién escribes? ¿Para la masa o para la élite? La postura que has querido adoptar te obliga a decir que para la élite. Pero, ¿quién es esta élite? Porque la generalidad para la que yo pretendo escribir es bien conocida: se compone de esas multitudes que se afanan y ganan su sustento por las diversas sendas de la vida. El trabajador en el taller o la fábrica, el campesino en el campo, el alumno en la escuela, el pequeño comerciante en la tienda, el modesto funcionario en la oficina. Todos esos son la generalidad que componen el conjunto para el que yo escribo, por una causa primordial y es que, desde que yo empecé a escribir, la lógica de mi trabajo me estimula a conversar con el más numeroso grupo posible de lectores y en esa generalidad está ese número. Existe otro motivo más importante desde que comencé a escribir me era imprescindible una materia sobre la que escribir, y en la vida de esta generalidad existe el más rico material del cual puedo seleccionar lo que escribo, y digo seleccionar ya que en toda actividad artística es imprescindible la selección. Selecciono sus alegrías y sus tristezas, sus pesares y sus sueños, de su realidad y de lo que aspiran y se esfuerzan en conseguir. Así tomo de ellos y les devuelvo, me dan y yo ni siento necesidad ni echo en falta nada; les doy y su existencia no se detiene, ni se turban los colores en su vida.

Existe otra causa que es, en mi opinión, la más importante: dado que soy escritor, velo para que aquello que escribo tenga una orientación fructífera en mi pueblo. Esta generalidad es el fundamento sin el cual no existe pueblo, comunidad, nación ni patria. Cualquiera que sea esta influencia orientadora que proclamo a través de lo que escribo, quiero decir, depurar el gusto que saborea la belleza, o vista que sondea el conocimiento y aspira a comprender el cosmos y controlar lo que existe en él, o la voluntad que reivindica libertad e independencia para la patria, o la justicia social para los ciudadanos, para aplastar el colonialismo en cualquiera de sus aspectos, las guerras de invasión, el saqueo y la esclavitud, que aspira a la paz, la cultura y el bienestar del ser humano. Digo que cualquiera que sea esta influencia orientadora que subyace en lo que escribo, permanece como letra muerta, si no toma parte esa generalidad, si no se transforma en fe, convencimiento y luz en sus entendimientos; coraje, desafío, amor y sacrificio en sus corazones; energía, movimiento y trabajo en sus brazos.

Dice Thomas Mann en un capítulo de *El artista y la sociedad*: "El arte es la última entidad por medio de la cual las ilusiones sueñan que su influencia determina los destinos universales. Puesto

que el arte detesta a todo degenerado y débil, no pudo nunca caminar junto a la maldad. El arte vela para que la vida rebose en entendimiento y nobleza, pero ha sido siempre incapaz de poner un límite a la más insignificante estupidez. El arte no es ni fuerza, ni capacidad. No es más que un consuelo".

Esto es lo que dice el literato alemán Thomas Mann. Pero creo que, a pesar de su sagacidad y autoridad se equivoca. Las experiencias humanas que probamos a través de la historia son las que ponen de manifiesto su error. Los libros sagrados como la Biblia, el Corán (los menciono por considerarlos obras literarias eternas) y las obras de John Locke, Diderot, Voltaire, Rousseau, Thon Bayn y Máximo Gorki, etc.,... estas obras y muchas otras, ¿acaso fueron un consuelo como dice Thomas Mann, o fueron una fuerza eficiente en los acontecimientos espirituales y materiales que se manifestaron tanto en la revelación cristiana como musulmana y en las revoluciones inglesa, americana, francesa y rusa, y tomaron parte en conformar los destinos universales?

En cuanto a que el arte no pudo caminar junto a la maldad, ni pudo poner límite a las necesidades más insignificantes y a las estupideces, hay una objeción que nos lleva a profundizar en cuestiones filosóficas: ¿Qué sería del bien si no existiese el mal?, ¿qué sería del entendimiento y la sabiduría si no existiesen la necesidad y la estupidez?

Pero, sin embargo, Thomas Mann no se propasa del todo en lo que sostiene. Ya que el arte en muchas ocasiones se encuentra verdaderamente incapacitado. Pero ¿cuándo y cómo? Ciertamente el arte, definido de forma aproximada, es suficiente para nuestra necesidad inmediata, no es más que el resultado de imágenes e ideas que conducen a la hermosura y la belleza. Pero las imágenes y las ideas no influyen por sí mismas, sino que es el género humano el que influye al asimilar e inspirarse en esas imágenes e ideas.

Decía el inglés John Locke: "La realeza de un soberano no es de derecho divino, sino que se le otorga por contrato y acuerdo entre el rey y el pueblo. Esto es lo que posteriormente proclamó el francés Rousseau en su libro *El contrato social*. Esta es una idea que de no haberse divulgado en el pueblo, en unas circunstancias idóneas; una idea que de no haberse convertido en una orientación en las facultades del pueblo, hubiera permanecido como letra inerte y no tendría una influencia como la que se manifestó en las revoluciones inglesa y francesa.

Y ¿por qué voy tan lejos? Mi oponente, el mismo doctor Taha Husayn, en una ocasión, emitió una opinión acerca de la poesía preislámica que quizás no constituyese en sí misma un peligro eminente. Pero ciertamente implicaba un grave riesgo desde el momento en que era una tremenda acusación contra una mentalidad rígida que se alza sobre lo heredado de los antepasados virtuosos; fue una crítica violenta contra los modos tradicionales en algunas maneras de enfocar las cosas; por tanto, fue una atrevida invocación a la liberación y a la innovación en un aspecto que conlleva a la liberación y a la innovación en otros aspectos más importantes. La opinión del doctor entonces molestó a un grupo dotado de poder e influencia, por lo que fue perseguido y su libro fue quemado. Les fue posible hacerlo porque la opinión del doctor se circunscribía a él y a un reducido número de orientalistas en

Occidente y de investigadores en el Oriente árabe. En otras palabras, la opinión del doctor no era algo vinculado con el pueblo, pues no era el deseo de liberación e innovación, algo que estuviese difundido y arraigado en la conciencia del pueblo, y la quema de los libros y la persecución de los investigadores no era algo que preocupase y produjese una ola alborotada de reprobación.

El arte y todo lo que implica de belleza y estética, el arte con todos sus contenidos de imágenes e ideas, permanece -como dice Thomas Mann- verdaderamente incapacitado hasta que inspire e incite a la humanidad, y hasta que llegue a ser una fuerza que movilice al pueblo.

Y si el doctor aún no se ha convencido, entonces que me permita llevarlo a un campo en el que él es el señor de los sabios, recordándole una introducción que redactó para las cartas de los *Ijwan al-safa'*, el célebre grupo filosófico en la historia del pensamiento árabe. El doctor quiso describir el período del grupo: el siglo IV de la hégira (X d. d. C.) por lo que, entre otras cosas, decía al describir este período, que es uno de los períodos 'abbasies: "se dan en él injusticias subsistentes, recintos privados violados, espíritus perseguidos sin culpa y dinero despojado sin derecho."

Esto es lo que nos aclara la tendencia política que caracterizó -aunque intentaron ocultarla- al pensamiento y actividad del grupo. Juzgaron que estaban en un Estado al que denominaron "el Estado de los malvados" y llegaron a la conclusión de que los Estados "tienen un tiempo concreto en el que se erigen y otro en el que fenecen"; después pensaron que "este Estado de los malvados había llegado a las postrimerías de su existencia, ya que ha sobrevenido el momento de su declive y destrucción, a fin de que advenga el Estado de la gente de bien. Vieron que este último Estado tiene sus orígenes en gentes buenas y virtuosas que se asocian en un solo país, congenian en un solo propósito, en una sola religión y en una sola doctrina, concertando entre sí un contrato y un pacto para triunfar y no fracasar, y para ser como un único hombre en todas las cuestiones". Luego se afanaron en pergeñar una base doctrinal para esta opinión, religión y doctrina únicas. Consiguieron en síntesis una filosofía conciliada cuyos pormenores no analizaremos, pero de la que destacamos la lúcida actitud que adoptó el grupo por lo que se refiere a la diversidad de religiones y por consiguiente de sectas y grupos ante una única religión, dado que discernieron en su conclusión: que ninguna religión carece de verdad y que todas las religiones poseen similares objetivos; ahora bien, mientras que su diversidad se debe a la influencia de fases históricas que en ellas confluyen; la diversidad de sectas y grupos en una sola religión no se debe a una razón o verdad, sino a intereses opuestos y codicias incompatibles. Lo menos que puede decirse de esta actitud es que fue capaz, al menos, de proporcionar una coexistencia coherente, transigencia y comprensión entre los prosélitos de las religiones, y las numerosas sectas y grupos, en una zona del mundo a la que perjudicó y continúa perjudicando el aprovechamiento de la multiplicidad de sus religiones, sus grupos y sus sectas por manos que conspiran desde el interior y el exterior, y echan a perder la confianza, echan las semillas de la disensión y envenenan la atmosfera.

Pero la experiencia que llevaron a cabo los *Ijwan al-safa'* no dio sus frutos esperados pese a que el desmembramiento que afectaba al Estado 'abbasi desde la época de al-Mutawakkil necesitaba

una experiencia de tales características sin privarla de las posibilidades de éxito. Los *Ijwan al-safa* ' no pudieron destruir el "Estado de los malvados" e instituir el "Estado de las gentes de bien", ni pudieron asegurar el triunfo de su lúcida actitud por lo que respecta a la diversidad de religiones, grupos y sectas en un única religión y ¿por qué?

Los investigadores nos dan muchas respuestas.

No dudo que una de las causas importantes fue que Los *Ijwan al-safa* ' pusieron su esperanza de organizar su grupo en un pequeño número de personas a los que llamaron "hombres de bien y de virtud"; y ellos se cerraron sobre sí mismos en el dominio angosto de esta minoría selecta o élite -como creo que dice el doctor-, ya que no abrieron los cauces entre ellos y la generalidad o las multitudes, a fin de que sus ideas (quiero decir las ideas de los *Ijwan al-safa* ') tuviesen ocasión de pasar de cartas escritas a una fuerza propulsora del pueblo.

Sin embargo, parece que los *Ijwan al-safa* ' fueron entre nuestros antiguos intelectuales mejores que otros en este aspecto. La gran mayoría de nuestros antiguos intelectuales consideraron al pensamiento como una patente que posee incluso un monopolio, y con respecto a la generalidad mantuvieron una actitud de desconfianza, escepticismo, estupidez y necesidad, pues existe -como testimonia por ejemplo la moraleja de la más célebre novela filosófica árabe antigua, *Hayy ibn Yaqzan*- una religión para la élite y una religión para la masa, y al vulgo le basta con el relato transmitido y la tradición; pues el entendimiento y la creatividad pertenecen a un grupo selecto. La filosofía sólo existió para un grupo escogido; mientras que a la mayoría le bastan la fe y la aceptación, y otras cosas análogas... Y no ignoramos las consecuencias nefastas que esta actitud causa al pueblo, la patria, la sociedad, al mismo pensamiento y a los mismos intelectuales. Esta actitud facilitó la represión del pueblo, la pérdida de las patrias, la corrupción social, la coerción contra el pensamiento y los intelectuales o el incitarlos al aislamiento, la neutralidad, a una personalidad esquizoide y tal vez a precaverse en la hipocresía.

Mi señor doctor: te pregunté al comienzo de este debate que quién es esta élite para la que dijiste que escribes. Te repito la pregunta. Te agrego, señor mío, que yo considero la élite como un vocablo que casi no expresa un significado concreto, de límites claros. Y si hacemos de la cuestión una cuestión de dinero y prestigio, entonces esa élite sería una metonimia de un grupo de grandes ricos que disipan sus grandes riquezas en comer, beber y vestir, a los que resulta fácil, con sus inmorales fortunas, adoptar hábitos y conveniencias refinados y lujosos. Yo te estimo demasiado para suponer que estos sean la élite a la que tú restringes tu escritura. Pues éstos -salvo a quienes Allah protege- apenas soportan que la literatura sea algo más que un enser del tipo de un oropel esculpido, un barniz reluciente o un objeto elegante. Compran todo esto con su dinero y se valen de ello para evitar el tedio y la monotonía, para rellenar el vacío que colma sus vidas y que constituye, en ocasiones, un motivo de aflicción. Éstos apenas soportan que el literato sea algo más que un comensal, o un payaso, o un trompeta para ellos, que vive de las migajas de sus mesas con un género vil de comercio que es el de la palabra.

Y si entendemos la cuestión como una cuestión de ciencia, finura de gusto, sensibilidad, destreza y maestría, la élite vendría a ser una metonimia de aquellos que hemos convenido en denominar convencionalmente cultos, los cultos de nuestra época, en especial, época en la que la vida se desborda en arriesgadas experiencias, en la que los dominios del conocimiento se extienden hacia los ámbitos más distantes, y en la que la enseñanza y la tendencia a la especialización en una sola área del conocimiento es el resultado de la imprescindible fragmentación de éste para hacer posible el dominio siquiera de una de sus parcelas. Digo que los "intelectuales" son aquellos que se incorporan al pueblo o es el pueblo quien se incorpora a ellos hasta adelgazar la línea que separa y oscila entre ambos grupos. Así pues, un hombre pertenece al grupo de la élite desde un punto de vista; de la misma forma, él mismo pertenece al grupo del pueblo si se atiende a otra consideración ¿Qué dices, señor mío, acerca de un trabajador de una fábrica textil o de un campesino de una plantación actual?, ¿son intelectuales o no? Sin duda ambos son cultos desde un punto de vista, ya que la naturaleza del trabajo en una fábrica textil y la naturaleza del trabajo en una granja moderna, con lo que ambas labores implican necesariamente de dominio de las máquinas, y de la experiencia práctica en hilar, de la tierra, de los árboles y de los abonos, todo esto es un tipo de cultura. Así pues, este trabajador y este campesino ¿son de la élite o de la masa? Por otra parte, ¿qué opinas, señor mío acerca de un médico diestro en diagnosticar la enfermedad y prescribir el tratamiento, pero que es la criatura de Dios más cándida y aún más ignorante a la hora de hablar de la sociedad, la filosofía, la historia, y no digamos de la agricultura y la poesía? ¿Es culto este médico o no? ¿Es de la élite o de la masa?, más aún este dibujante destacado o este diestro escultor que no es versado en la música, la danza y la poesía, y tal vez las ignore por completo, ¿es culto o no?, ¿es de la élite o de la masa? ¿Y este determinado sabio en ciencias naturales o en astronomía, que si lee tu libro *al-Mu'addabun fi-l-ard (Los torturados en la tierra)* lo juzgaría como una mera palabrería, ya que no es una investigación sobre el átomo, la gravedad, el sistema solar, Copérnico o Laplace, es culto y pertenece a la élite para la que escribes? Por el contrario, este campesino del Alto Egipto si lee o escucha este tu mismo libro, encuentra en él rasgos de su vida y fieles reflejos de sus preocupaciones, se deleita y se admira de él, ¿lo considerarías un ignorante que pertenece a la masa de quien tú no te ocupas al escribir?

Mi señor doctor, honorables asistentes:

Hay innumerables teorías referentes a la literatura y la función del literato. Una teoría ve que la literatura es un raptó hacia un mundo mágico: sucesos extraordinarios, fantasías extravagantes, vocablos de agradable sonido, sólida formulación, espléndidas imágenes denominadas, bien comparación, metonimia, metáfora o símbolo. Esta teoría concibe a la literatura como un placer, un lujo, un consuelo y una embriaguez, el literato que vive en su torre de marfil las crea para sus lectores y oyentes desde el fondo de su genialidad o del arcano desde el que se extraen la revelación y la inspiración.

Otra teoría opina que la literatura es una consagración hacia el mundo de lo real, un trasladar y manifestar cuanto en ese mundo real hay de belleza y fealdad tanto si deleita, como si enoja; tanto si

las costumbres morales lo toleran como si lo rehúsan. La literatura no va más allá de ser un "arte del arte", y quizás el concepto de "arte", según el concepto de esta teoría, ha derivado hacia la pura forma y su molde, separándola del contenido y el tema. Por lo que respecta al literato, según esta teoría, no pasa de ser un artista que domina la descripción y la plasmación de las formas y modelos que la realidad pone ante sí; o bien sólo domina el molde de las expresiones.

Y otra teoría ve en la literatura una apertura hacia la vida siempre móvil y renovada. Se renueva puesto que fenece en ella lo decrepito, lo que se deshace y disuelve; porque permanece en ella lo que nace y accede al brío y la juventud. El literato, por consiguiente, no reproduce la realidad, ni describe tan sólo las formas y modelos que ésta le muestra, ni es un mero elaborador de vocablos, sino que en aquello que describe y plasma distingue fenómenos de la vida que se generan desde otros que se marchitan y disipan, la intención que hay tras esto no pretende dirigirse al placer, el lujo, el consuelo o la embriaguez, o una ufanía de la retórica, sino que pretende introducir en la conciencia de las multitudes cuáles son los fenómenos crecientes de la vida que les circunda, y cuáles son los fenómenos que van camino de marchitarse y disiparse, y ello con la finalidad de orientarlos hacia el cambio de la vida, el cambio que ésta tolere y que sea al mismo tiempo belleza y bien, porque la creación artística auténtica es una armonía entre lo fantástico y lo posible, entre lo artísticamente bello y lo éticamente bueno.

Yo, señores asistentes y mi señor doctor, soy de los que creen en esta última teoría acerca de la literatura: ciertamente es un proceso de creación individual, pero con materia social, no metafísica; materia que brota de la vida popular, móvil e innovadora, para que sea más profundamente consciente de su movimiento y renovación. Retorna, pues desemboca a través de la psicología del artista después que éste se quede a solas consigo mismo para elegir y depurar. Escoge desde lo más fino de la creación literaria, me refiero al vocablo, el estilo y la imagen; hasta lo más general de los fundamentos y elementos de la literatura: me refiero al tema, que ha de vincularse necesariamente -ser realmente objetivo- con lo que es nuevo y emerge de la vida; que dirija la palabra a la multitud, quiero decir al pueblo, no a la minoría, a lo exclusivamente selecto o a la élite; que armonice al mismo tiempo un proceso artístico y ético, a diferencia de lo que consideran algunos filósofos, entre ellos el italiano Benedetto Croce, al cual le gusta exornar la esencia del arte y la creación artística con una niebla de ambigüedad a la que llama intuición.

De eso que antes dije acerca del deber que tiene el literato de abrirse a la vida de su pueblo, para distinguir entre sus fenómenos cuáles aquéllos que están en crecimiento y cuáles los que se marchitan y disipan; para apoyar aquellos fenómenos que emergen y luchar contra aquellos que se marchitan y disipan:... De eso se sigue que todo literato lleve aparejado el ser algo de filósofo. Pues no hay arte alguno que no se manifieste por los resultados; y, tanto si lo quiere el artista como si no, es una manera de ver el mundo. Por consiguiente, una forma de conocimiento y de pensamiento, o sea: una filosofía.

Nuestra época actual impone al literato ser, con voluntad consciente y propia, un filósofo,

especialmente un sociólogo que emerge de una filosofía, con la que capte que la vida es movimiento en renovación, no algo estancado e inerte; y que capte la orientación de la vida en su movimiento y en su renovación; que se dé cuenta de que el manantial de la fuerza en ese movimiento y en esa renovación únicamente es el pueblo y al pueblo conviene que se dirija el literato.

Tú sabes mejor que yo, señor mío, que cada época posee cuestiones y problemas que en ella se manifiestan, se intensifican e insisten obstinadamente, hasta convertirse en las cuestiones y problemas de las multitudes en ese período. Al decir "multitudes" queremos decir la generalidad. Tú sabes mejor que yo que la literatura de cada época, cuando es digna de su nombre, es imposible que no reaccione ante estas cuestiones y problemas; reacción a la que imprime sus características específicas. Si esta literatura es profunda y fuerte, actúa sobre esas cuestiones y problemas, no sólo dejándose impresionar por ellas. Ello se debe a que el ser humano, especialmente el literato artista, no son espectadores de la obra de teatro de esta existencia, del cosmos y la naturaleza (o como queramos llamarlos), sino que él personalmente es el protagonista de esta obra de teatro que versa sobre su destino, y él es quien le aporta su significación y su objetivo.

Y, así, es imprescindible que la literatura de cada época conecte con los temas derivados de las cuestiones y problemas de esta época, temas que son la preocupación de las masas de dicha época; por tanto, el literato no puede prescindir de ellos, puesto que él escribe acerca de ellos, y el objetivo de lo que escribe son las masas o la generalidad, como reactor y agente, influido e influyente.

En nuestra época, mi señor, sobresalen cuestiones y problemas concretos, que se intensifican e insisten reiteradamente hasta llegar a convertirse en cuestiones y problemas de todos. Desde mi punto de vista, giran en torno a cuatro ejes: la independencia patriótica, la libertad democrática, la justicia social y la paz entre los pueblos, o, en expresión más precisa, entre los estados, sobre todo sus superpotencias. El objetivo que subyace a estos cuatro ejes, es que el ser humano realice más y más su humanidad o el posibilitarle pasar del estadio del humanismo actual a otro más avanzado, con lo que esto implica de rechazo del colonialismo, la explotación, lo feo, la pobreza y la enfermedad; y, por el contrario, consolidar la fraternidad, la seguridad, la libertad y la mutua tolerancia entre los seres humanos; así como la creación de un espíritu humano más elevado, más puro y más próximo a Dios; y el fortalecimiento de la capacidad humana laboral e intelectual sobre la naturaleza, a fin de desprender toda su energía para la felicidad del ser humano y la propagación de la belleza en su vida. El literato de esta época es responsable de vincular por completo su literatura con estos temas de los que extrae el espíritu y el contenido de su literatura y con los cuales se dirige a todos, para matizar, en la medida de sus dotes, lo que existe tras cada título, arte, molde y estilo.

Creo que ya es hora de que yo afirme aquí, de forma inequívoca e indiscutible, qué entiendo por escribir para todos. Yo señores asistentes y mi señor doctor, únicamente pretendo, al "escribir para la generalidad", lo que ya había apuntado anteriormente: es decir, que el literato extraiga el espíritu y el contenido de su literatura de las cuestiones y problemas que, estoy seguro, son los básicos de esta época; y, reitero, son la preocupación de las masas en esta misma época, tanto para quien, entre la

masa, haya alcanzado plena conciencia de esas cuestiones y problemas, como para aquel que lo alcanzará en un futuro, sin duda alguna.

En otras palabras, yo no admito que "escribir para todos" sea ese concepto trivial que pretende que el meollo de "escribir para todos" se restringe a la expresión fácil y carente de vigor, a los conceptos superficiales y los temas "baratos" que entretienen y adulan los instintos de la bestia en el ser humano o las tendencias retrogradadas de lo innato.

Esto, según pienso, no es escribir para todos, sino que es un tipo de escritura al que estimulan los que tienen intereses creados; para satisfacer la necesidad que los opulentos tienen de pasar el tiempo; o bien para entretener al pueblo con sandeces distantes de la literatura artística, seria y consistente.

Quizás se me argumente: pero la generalidad no comprende ni se deleita con esta literatura seria y firme. Y es aquí donde no podemos prescindir de una aclaración que hago rápidamente: no debemos confundir la literatura realmente seria, artística y sólida, con la literatura sobrecargada de vocablos abstrusos, y abrumada por el amaneramiento, la complicación y la oscuridad. Si rectificarnos esto, y más aún, si caemos en la cuenta de que la sencillez, la fluidez y la claridad con las que brillan los vocablos y relucen los conceptos en el espíritu, no son incompatibles con la creación elevada y el arte excelso, sino que las acompañan la mayoría de las veces, tal y como lo testimonian las obras literarias maestras..., digo que si rectificamos y reconocemos esto, ya cae por tierra uno de los presuntos motivos que se interponen entre la masa y entre quienes entienden la literatura artística, seria y firme, y que la saborean y la comprenden de verdad. Y no encuentro por mi parte una prueba apodíctica más cercana que la de las obras del mismo doctor Taha Husayn, sobre todo su libro *al-'Ayyam (Los días)*, pues existen en él una claridad, fluidez y sencillez que no perjudican ni a su redacción, ni a la excelencia de su arte; por el contrario: el fundamento de tal dignidad y redacción artística está en seguir siendo accesible a todos. Lo mismo ocurre con los refranes de al-Mutanabbi, que tienen tal calidad artística, que no me imagino que nadie pueda ponerlos en duda, terminando dichos refranes por vincularse con las expresiones del pueblo y vivieron en su lengua, a sabiendas de que toda lengua es, en su origen, la lengua del pueblo, ya que es el pueblo quien la inventa, viniendo a desecarse y momificarse en los libros si no continúa adquiriendo vida de aquello que procede y se inventa en las expresiones de cada día. Pues el pueblo incluso, en la expresión artística, toma de los literatos menos de lo que él les da.

Sigue siendo cierto, a pesar de esto, que muchas de las obras literarias maestras, no llegan de inmediato al entendimiento y al gusto, no descubriéndose sus propósitos y los secretos de su belleza rápidamente; por el contrario, quizás tuvieron que esperar un tiempo, o tal vez vio en ellas una época lo que no vio otra anterior. Pero esto no es cierto, respecto a tales obras maestras, en relación con la masa tan sólo, sino también en relación con quienes se llaman la élite. Así pues, mostradme dónde están los que forman parte de la élite que comprenden y saborean un prodigio literario como la *Divina Comedia* de Dante. Dónde están los que sondean, captan la personalidad de Dante y buscan los

propósitos de su obra maestra y los secretos de su belleza sin antes leerla decenas de veces, y sin antes leer decenas de libros que la explican y comentan, y que nos hablan acerca de la biografía de su poeta, del análisis de su genialidad, y de su época. Entonces, ¿dónde están, en este campo, quienes pertenecen a la élite y quienes pertenecen a la masa? No hay élite ni masa, sino que todos ellos son masa, generalidad. Todo se reduce a que, por la naturaleza de las maravillas literarias, éstas necesitan para ser comprendidas volverlas a leer, estudiarlas en profundidad, así como un seguimiento continuado del investigador y del comentarista. Mi señor doctor es el que menos merece rechazar esta opinión. De lo contrario le preguntaría por qué no dejó que la élite por sí sola obtuviese lo que él obtuvo y divulgó para los demás acerca de al-Ma'arri, Ibn *Jaldun*, y de algunos adalides del pensamiento a quienes dedicó un capítulo en una célebre obra.

Señores asistentes: yo sé que gran parte de lo que he dicho esta noche y de lo que me valí para la defensa de una actitud que adopté en esta cuestión, está lleno de unos ecos cuyo sonido conoce el doctor Taha y que vosotros conocisteis a través de lo que cité. Me refiero a la divulgación del método marxista tal como parece aplicarlo de forma oficial en uno de los estados del mundo. No hay por qué adentrarse en el ámbito de la experiencia soviética en todos sus aspectos, ni tampoco en el marxismo en todos sus puntos, pero es a título de aclarar la verdad y la justicia ante mí, ante nosotros y ante la cuestión que debatimos por lo que digo: que yo creo en la literatura orientadora y orientada. Y añado que toda literatura es por propia naturaleza orientadora y orientada al mismo tiempo, sea el literato consciente o no de ello. Y si es así, entonces que sea orientadora a sabiendas del literato. La libertad y la independencia de la literatura, si se piensan que son conceptos privados de orientación, entonces son conjetura vana y pretensión inútil. La libertad no implica irresponsabilidad, y la independencia no es despreocupación. Pero yo insisto machaconamente en que esta orientación debe efectuarse con voluntad y deliberación por parte del literato que haya conseguido por sí mismo un convencimiento interior basado en la verdad después de que le haya sido factible conocerla con las condiciones requeridas para ello. Éste es el concepto de la libertad del literato según mi punto de vista. Por consiguiente, niego rotundamente que la orientación del literato se lleve a cabo con coacción e instigación por parte del Estado y del partido en el poder. Niego terminantemente que el sentido de la orientación del literato sea una "inspiración" del Estado y del partido en el poder.

He aquí por lo que yo opinaba que la literatura no se compone solamente de su forma, sino que su forma y contenido están unidos y coinciden; he aquí por lo que yo opinaba que la literatura debe pasar por las cuestiones de la época y sus problemas, diferenciando, sin embargo, los fenómenos que perecen y se disipan, vinculando a los temas que sobresalen a consecuencia de ello, se intensifican y persisten, y niego que algo de esto implique que el Estado o el partido en el poder hayan de codificar los temas o los estilos.

La literatura necesita imprescindiblemente de un elemento inarmónico entre ella y los objetos de su entorno. La literatura no puede prescindir de una crítica hacia las cosas circundantes con todo lo que estas implican (especialmente el Estado y sus gobernantes). El Estado y sus gobernantes,

cuando se transforman en "el narciso que se admira de sí mismo", y convierten a la literatura en un espejo en el que el narciso contempla su belleza, y se enfada contra él si el espejo le muestra unas líneas defectuosas o unos rasgos feos: entonces la literatura pierde por completo su capacidad de nutrir. A los marxistas soviéticos oficiales les apasiona reiterar estas palabras: "los literatos son los arquitectos de los espíritus humanos". Es cierto; pero a condición de que a estos arquitectos no les hayan proyectado de antemano todo!

Si yo opinaba antes que la literatura es una creación artística que el literato produce por una operación psicológica, es decir, influyendo en la verdad exterior y no siendo sólo influido por ésta, dirigiéndose con esta su creación a la generalidad, niego ahora del modo más rotundo que la valoración de la literatura sea efectuada a través del veredicto que la generalidad improvisa, pues de la misma manera que es pertinente en los trabajos literarios la selección, también lo es en el juicio de los trabajos literarios. Antaño Platón se mofaba en sus *Leyes* de la necedad que perpetraron durante un tiempo en Atenas, Sicilia e Italia, y que consistía en que la masa decidía al momento, levantando las manos, sobre la calidad de las obras de teatro que presenciaban; de tal forma que la obra de teatro que obtuviese la cantidad más elevada de votos sería la de más calidad! ¿Qué digo? Incluso si enviando hombres honestos a las asambleas parlamentarias no prospera el procedimiento, ¿qué no ocurrirá en la selección de las mejores obras literarias?

Mi señor doctor: a condición de que a estos arquitectos llamados literatos no les hayan proyectado de antemano todo por parte del Estado y el partido en el poder, los literatos son realmente los arquitectos de los espíritus humanos. Tal y como dice el socialismo liberal en el que yo creo.

Los literatos no son comerciantes, ni la literatura es una mercancía como propone el capitalismo, con el que se expatría al ser humano de sí mismo y de la gente, y que traduce los valores humanos, incluso la felicidad y el éxito artístico en números monetarios.

Desde que los literatos son los arquitectos de los espíritus humanos, con la condición que he puesto, la literatura posee uno de los valores más elevados y una misión de las misiones ideales; pero no es un acto de estos valores y no es una fuerza de esta misión mientras la literatura no se vincule a la generalidad, sacuda sus conciencias, ilumine sus intelectos, movilizándolos para aumentar la belleza y el bien en su vida.

2.4.8- "al-Adīb yaktubu li-l-jāssa".¹

Señoras y señores: debo decir la verdad antes de comenzar conjuntamente este debate; yo no me comprometí a defender ni a la élite, ni al pueblo, ni tampoco me comprometí en ningún tema, pues todo lo que ocurrió y todo lo que yo sé es que recibí una grata invitación de la Asociación de Objetivos Islámicos firmada por el profesor y amigo Suhayl Idris, en la que se expresa que habrá un debate acerca de escribir, bien para la élite, bien para el pueblo, me pidió y mencionó que hablase acerca de la élite si yo lo deseaba. Debo decir la verdad otra vez; mi añoranza por encontrarme entre vosotros y el deseo que siento por saludar al Líbano en su misma patria, después de todo el bien y el favor que el Líbano me proporcionó; digo que mi deseo por encontrarme en el Líbano me estimuló para que respondiese al profesor Suhayl Idris y expresar que estoy de acuerdo con todo lo que desee, siempre que el resultado sea visitar al Líbano, encontrarme con vosotros y escucharos.

Así pues, debemos estar de acuerdo. Ya que esta controversia, este suceso o batalla, o esta querrela, es según creo algo artificioso sin fundamento ni origen, y ello a causa de algo muy sencillo: y es que entre mí mismo y mi psicología, en todo lo que escribí, en todos mis comentarios y en toda la dedicación que pretendí dar a la literatura nunca entendí el significado de los términos "pueblo" y "élite" en relación con la literatura, sino que entiendo que existe una literatura, así como unos lectores que la leen, bien para estar de acuerdo, bien para rechazarla; y nunca fui más allá, en absoluto. Yo no pertenezco a quienes se dejan seducir por estas opiniones tan abundantes, arriesgadas y modernas, de las que los mismos europeos vienen ocupándose desde que existen esas teorías políticas que empañan las estructuras vitales en esta época moderna. No soy de los que creen en todo esto, ni reparo en ello, ni le presto atención, porque la literatura existió antes que existiesen estas teorías, ya que esta literatura influyó en la vida de las naciones y de los pueblos, dándoles ocasión de evolucionar y ejerciendo otros múltiples tipos de influencia, sin que quienes crearon esa literatura pensasen en si escribían para el pueblo o para la élite, o sin llegar a pensar en si son orientados u orientadores, todas estas ocurrencias no pasaron por la mente de los literatos a la hora de crear sus obras maestras desde antaño hasta los comienzos de la época actual. Entonces ¿qué le sucedió a la vida humana y en particular a la vida intelectual?, ¿por qué dividimos un pelo en dos partes, y por qué procuramos que el mediodía tenga lugar a las catorce horas tal y como dicen los franceses?

.....

1.- *al-Ādāb*, III (1955), pp. 9-16

Lo único que ocurre es que opiniones y nuevas teorías referentes a la política incitan a determinadas clases de gobernantes a que dominen la vida de las personas; de hecho, ya las han dominado, pues todos vosotros sabéis que la política, cuando se enseñorea, no puede vivir, ni posee supremacía, ni se consolida por sí misma, salvo si posee difusores que la apoyan, le dan crédito, divulgan sus teorías y abogan por ella para que cale profundamente entre los pueblos. Así pues, estos políticos quieren influir en la literatura e imponerle sus teorías políticas, por lo que se da, entonces, la literatura orientada y la orientadora, y surge el hecho de escribir para la élite, o bien para el pueblo; y aparece el fenómeno de que, a la hora de escribir, un literato se comprometa o no se comprometa en absoluto. Todas estas cuestiones fueron elaboradas por la política, señores, y sólo por ella. Entonces, permitidme que sea libre, permitidme que sea libre en el más amplio y profundo sentido de este término, y tranquilizaos, pues si decidís no permitirme esta libertad, mi respuesta será muy sencilla: ¡yo seré libre tanto si os satisface como si no!

¿De qué naturaleza es este problema que suscitó el Profesor Suhayl Idris y en cuyas aguas se zambulló el profesor y amigo Ra'īf Jūrī? ¿De qué naturaleza es este problema, qué podrá ser en realidad? Dejad esta época moderna en la que vivimos, dejad todas las circunstancias que la circundan e influyen de diversas maneras en los literatos y en sus literaturas, y trasladémonos a una época totalmente alejada de estas circunstancias en las que nosotros vivimos actualmente; seleccionad al literato que queráis entre los literatos de épocas antiguas; escojamos, por ejemplo, a los literatos griegos de la tragedia ¿Quién orientaba a estos literatos? ¿Fueron orientados u orientadores? ¿O fueron orientados u orientadores dado que al profesor Ra'īf Jūrī le gustan estos vocablos?... ¿Quién orientó a un escritor o poeta como Sófocles por ejemplo? ¿Pensáis que el partido aristocrático o el partido democrático en Atenas se puso de acuerdo con Sófocles para que este redactase *Antígona* o *Electra*, o las piezas suyas que queráis?, ¿Fue a través de este procedimiento como las inventó? ¿Pensáis que él creó su pieza de este modo debido a una invocación precedente de esta o de aquella ideología política, o que convenía con este o aquel partido que rivalizaban en Atenas?

En cuanto a mí, estoy convencido de que Sófocles, al redactar *Antígona*, no prestó atención ni a Pericles, ni a quienes le precedieron, ni al partido democrático, ni al partido aristocrático, sino que halló ante sí una leyenda antigua y maravillosa que impresionó a los griegos hasta el punto de trasmitirla de generación en generación, y vio que los sistemas en Atenas, tanto los sistemas religiosos como los políticos, obligaban a conmemorar anualmente a uno de sus dioses: a Atenea en la tragedia o a Dionisio en la comedia; y que los poetas acordaron redactar una colección de relatos para mostrarlos al público en el escenario de la representación. Y entonces, Sófocles sintió por sí mismo una inclinación hacia este arte y la capacidad de manifestarse a través de él. Ejerció, pues, este arte, aprovechó esta leyenda antigua y redactó su pieza o sus cuatro obras que contactaron con la vida de la literatura y lo que hay tras la tragedia de Edipo, sin que la

política, ni nadie imponga su autoridad sobre este poeta, ni en su opinión, ni en su molde, ni en su contenido, tal y como le gusta al profesor Ra'if Jūrī decir, ni tampoco en su tema o sentido como a nosotros los clásicos nos gusta decir. Nadie pensó en orientar a Sófocles hacia nada, sino que halló ante sí una leyenda y la utilizó, la utilizó del modo que se adaptaba a su naturaleza, su temperamento, a su manera de hacer; y a los métodos usuales de la filosofía y de la vida en la época en la que él vivía.

Por tanto, un grupo de escritores clásicos, en épocas muy diferentes, alejados en el tiempo y en el lugar, en circunstancias diversas y bajo influencias distintas, pudieron estos grupos producir lo que produjeron, sin que pensasen para nada en toda esta bella plática a la que venimos prestando oídos desde hace tiempo. Ya que todos estos conceptos no pasaron por ninguno de ellos, o porque la época no permitía que fuesen creados estos conceptos, ni tan siquiera porque los escritores, ni los poetas tendiesen a ellos.

¿Pensáis que alguien pudo orientar a Homero u orientó a quienes crearon la *Ilíada* y la *Odisea*? ¿Cuál fue la orientación por la que quizás estas personas se animaron a producir lo que produjeron?, además, ¿acaso pensáis que Homero y sus "colegas", los cuales completaron posteriormente la *Ilíada* y la *Odisea*, pensaron por un instante en la imagen y en el contenido, en los lexemas, el significado, los estilos tal como nosotros decimos, o en cualquiera de los fenómenos acerca de los cuales tanto hablan los críticos desde que la crítica existe? Os aseguro que nada de esto pasó por el magín de ninguno de ellos. Únicamente se sintieron inclinados a su producción literaria; en primer lugar, les impulsó su naturaleza; en segundo lugar, sus vidas y la vida del pueblo entre el que vivían, de forma que plasmaron lo que pudieron de la vida de sus pueblos, sin que nadie, ni ninguna opinión les orientase; no tuvieron teoría alguna ni acerca de la literatura, ni sobre la belleza, ni en nada de esto en ningún caso.

¿Y a nuestros poetas y nuestros escritores? y a nuestras épocas pretéritas ¿quién las oriento?, ¿cuáles son estas teorías concretas que se prescribieron a sí mismas? Por lo que respecta a la época preislámica ignoro que ninguno de sus coetáneos conociese teoría alguna en crítica o literatura o en ninguna de estas cosas de las que hablamos actualmente. Y en las primeras épocas islámicas nuestros poetas pasaron sus vidas sumidos en su medio. Algunos fueron inducidos hacia la política partidista; y así quien lo prefirió se independizó de la política de los partidos, mientras que otros se interesaron por las artes específicas. Los gobernantes políticos explotaron a este poeta o aquel, premiándolo y enardecándolo, porque él les había hecho propaganda y encomiado sus principios. Todo esto es natural y obvio, pero lo indudable es que no existió teoría artística que obligase a este o aquel poeta a pensar en que debía componer su poesía para el pueblo, o componer su poesía para la élite, los cuales fueron inventados por el profesor Suhayl Idris y el profesor Ra'if Jūrī de dónde no sé. A ninguno de estos poetas se le ocurrió pensar en el pueblo o la élite, sino que pensaron en su arte y pensaron en la finalidad para la que ellos habían compuesto su poesía, y no

pasaron de ahí, sino es hacerla y dominarla lo mejor que podían.

Un poeta como ‘Ubayd Allah ibn Qays al-Ruqayyat fue quraysí, creía en Qurays y odiaba a los omeyas porque reforzaron su autoridad apoyándose en el Yemen y no amaba a los ‘alīes porque se apoyaron en los mawālī para reforzar su sistema y proclamarlo en el Oriente del Estado islámico. Fue ‘Ubayd qurayšī de la misma forma que la aristocracia qurayšī que vivió en la época preislámica, y supo cómo emplear las nuevas circunstancias después que apareciese el Islam y le brindase la victoria y la preponderancia; por esa causa defendía la política de ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr el cual quería que su poder fuese puramente qurayšī y no quería apoyarse ni en los yemeníes, ni en los *mawālī*, únicamente deseaba apoyarse en los qurayšīes y sólo en ellos ¿Quién lo orientaba? ¿Acaso fue la teoría la que influyó? Lo cierto es que Ibn al-Ruqayyāt no fue influido más que por su amor a Mus‘ab ibn al-Zubayr, por su fe en Qurays y por su celo por el liderazgo qurayšī, además de su poesía amorosa por aquellas *al-ruqayyāt* por las que se interesó y a las que debe su nombre.

Seleccionad entre nuestros poetas clásicos al que queráis, panegirista, satírico o político; y veréis que no pensaron ni en la élite ni en la masa: el problema real no es éste. Ellos no pensaron en nada de esto; pero entonces ¿para quién crearon su poesía? Puesto que ellos no pensaron, pensemos nosotros en su lugar: ¿para quién crearon los poetas su poesía?, ¿será que crearon esta poesía los elogiados o los satirizados?, ¿será que crearon la poesía política para sus líderes políticos? Yo creo que no pensaban en crear su poesía para estos, sino que la poesía, ante todo, estaba destinada a quienes fueran capaces de comprenderla, gustarla y dejarse influir por ella, entre quienes iban a escucharla cuando se recitase o entre quienes la leyesen cuando se divulga escrito.

Señores, aquí hay cosas mal fundadas, y os pido disculpas por esta aspereza de expresión. Aquí el error se halla en comprender la historia literaria, y la historia literaria árabe, de una manera especial. No sé si, actualmente, existe entre vosotros este problema que trae a mal traer a muchos de los escritores y poetas en Egipto: se trata del rechazo que sienten por el panegírico, los panegiristas y los elogiados, y proclamar que el panegírico únicamente representaba el oficio del poeta y es plasmación de que vendía su poesía, su ética y hasta sí mismo y otras muchas cosas que se dicen, no desde que se efectuó la última revolución en Egipto, sino desde que comenzó la moderna etapa egipcia, es decir, desde comienzo de siglo. Os afirmo que todo esto no es, en realidad, sino el colmo de la inanidad, y una plática que ni hace avanzar, ni retroceder a quienes la mantienen. Pues no cabe duda de que nuestros poetas elogiaron y exageraron sus elogios al componer su poesía; pero tampoco hay duda de que cuando estudiamos la situación de estos poetas que vendían el panegírico y obtenían su retribución de príncipes y califas, así como cuando estudiamos la situación de aquellos que se dejaron seducir por estos panegíricos y otorgaban magníficos premios por ellos, nos preguntamos: ¿cuál de los dos grupos se acercaba más a la

estupidez, cuál de los dos se aproximaba más a la necedad, cuál de los dos grupos, en el estricto sentido del término, era imbécil? La respuesta es que los reyes, califas y príncipes son los que fueron decididamente estúpidos, y que estos poetas les tomaban el pelo y se burlaban de ellos por lo que entre ambos grupos ocurría. Les expresaban a menudo cosas en las que no creen más que los necios y embaucados y lo asombroso es que estos califas se las creían, retribuyéndoles por ellas con ingentes cantidades de dinero.

Cuando un poeta dice a Harun al-Rasid:

"Atemorizaste a los idólatras hasta tal punto que teme el semen que aún no ha germinado la vida."

al-Rasid se satisface con estas palabras, se estremece de alegría y éxtasis y concede al poeta la mayor y más deslumbrante recompensa, ¿cuál de los dos hombres era un necio? No es el poeta, sin duda, ya que el poeta no es tan tonto como para pensar que al-Rasid pudiese atemorizar al semen que aún no ha germinado, sino que es al-Rasid al que sedujo la falacia, y, seguro de su fuerza, pensó que él realmente atemorizaba al semen que aún no ha germinado. Cuando otro poeta le dice:

"A tu enemigo, primo Muhammad, ponle dos vigilantes: la luz de la aurora y las tinieblas; si despierta, le atemorizas; y, si se duerme, tus espadas desenvainan contra él los sueños".

Esto le da seguridad y premia al poeta. El poeta, entonces, no es el necio, sino que el necio es el que, abandonándose a sí mismo, se dejó embaucar por estas palabras. Y no encontramos en nadie ejemplo más manifiesto de esto que el de Abu al-Tayyib al-Mutanabbi, el cual se mofó como nadie de sus múltiples elogiados, a todos los cuales desdeñaba, con la sola excepción de Sayf al-Dawla. Exageraba el panegírico de algunos hasta el punto de convertirlos en sede donde reposaba un espíritu de Allah. Y exageraba el panegírico de otros hasta el punto de asemejarlos a Moisés, Jesús o los profetas que le parecía. Él los despreciaba en grado máximo para sus adentros.

¿Cuál de los dos grupos se vendía a sí mismo?, ¿cuál de los dos grupos vendía su moralidad?, ¿qué grupo humilló su dignidad ante el otro? Yo creo que los elogiados son quienes salieron perdiendo en esta cuestión, y que los poetas no perdieron en ella nada. Y algo más extraño todavía que se relaciona con esta querrela que se suscitó no sé por qué; más extraño aún que esto es que los poetas cuando elogiaban y satirizaban, ¿en realidad pensaban sólo en los elogiados y satirizados, y nada más, o pensaban en crear una poesía maravillosa que sobrecogía a todo aquel que la escuchaba y a todo aquel que la leía? Pues ellos, ante todo, antes que pensar en los elogiados, en los satirizados y en los políticos, únicamente pensaban en el pueblo, y pensaban en esta multitud de personas que iban a leer este poema o lo iban a recitar entre sí.

Por lo que respecta a mí, señores, estoy seguro de que los panegiristas no pensaron en sus elogiados tanto como pensaron en sus oyentes y lectores. Y no existe mejor demostración de ello que la de que los panegiristas y sus elogiados se extinguieron y pasaron, sin embargo, continuamos leyendo hasta hoy sus poemas y seguimos encontrando en su lectura complacencia y placer, sentimos la belleza, toda la belleza, en relación con un grupo de ellos. Murió al-Mu‘tasim, murió Abu Tammam y murieron quienes escucharon a Abu Tammam cuando compuso su poema que en rima *ba'* acerca de la historia de ‘Ammuriyya; y, sin embargo, nosotros, al leer hoy este poema, ahora, encontramos la belleza y quizás hayamos llegado a comprender este poema mejor de lo que lo comprendieron los coetáneos de Abu Tammam.

Por consiguiente, no hay aquí nada nuevo cuando se dice: el literato debe escribir para la masa bajo preceptos de la mayoría y cuando se dice lo contrario, es decir, que el literato debe escribir para la élite. No hay absolutamente nada nuevo en esta teoría. No conozco un literato que haya escrito, ni un poeta que haya compuesto su poesía pensando en un grupo concreto, y nada más que en él. Lo único que sé es que el literato, en primer lugar, se impone a sí mismo el tema, y después insiste machaconamente en él, hasta que inexorablemente juzgue que hay que revelarlo a otro, versificándolo o prosificándolo, después lo divulga entre las personas por los procedimientos sencillos que ya eran conocidos antes que se inventase la imprenta, antes que llegase a ser difundido entre las personas por los procedimientos modernos conocidos tras la existencia de la imprenta y la distribución editorial. Él, pues, no escribe para sí mismo. A menudo lo que sucede es que los literatos se engañan diciendo que escriben para sí mismos. Se trata de un discurso vacío de contenido: el literato no escribe para sí mismo, y, si lo pretendiese, no tendría necesidad de escribir: le bastaría con divertirse con sus ideas y opiniones cuando deambulan por su alma y agitan sus sentimientos, pues no tiene necesidad de leerlas escritas y le basta disfrutar de ellas. Pero cuando las saca de sí mismo y las vierte en el papel, demuestra que no escribe para sí mismo, sino para él y para los demás: no escribe sino porque piensa en otros. Además, no escribe para la élite ni para la masa, porque no piensa en ninguna de ellas: solamente piensa en los demás y escribe para todo aquel que tenga la oportunidad de leer, de comprender y deleitarse. Y si quienes tenían oportunidad

de comprender y deleitarse, fueron aquellos que el profesor Ra'if Jūrī llama -pues yo no les llamo nada, puesto que no los conozco-, digo que si éstos fueron la élite, entonces el literato escribe para la élite; y si, por el contrario, quienes tuvieron la oportunidad de leer, comprender y deleitarse entonces ellos son la masa o son todo el pueblo. Todo literato tiene el máximo deseo de que le lean, le entiendan y degusten el más cuantioso número posible de personas, y quien afirme lo contrario de esto, está seguro de que él engaña o se deja engañar. Porque el literato, por su propia naturaleza, es ambicioso y vanidoso, por su naturaleza desea llegar a los corazones y a las almas de la totalidad de las personas que le ofrezcan esta oportunidad; y quien os diga que no escribe más que para un grupo concreto de personas, tened la seguridad de que solamente quiere decir que él está desesperado, pues sabe y tiene la plena certeza de que a él no lo comprende, ni se deleitan con él sino un número limitado de personas.

Señores, desconozco si discutí o no con el profesor Ra'if Jūrī en todo lo que nos expuso: más aún, se me figura que no he discutido con él en absoluto, y ello por un simple motivo: yo jamás creí en esta discusión, y todo lo que deseo vivamente decir al profesor y amigo, y a ustedes, lo que he dicho siempre y lo que parece que no me canso nunca de decirlo, es que podemos coincidir en un vocablo, si aquellos que comprenden la literatura, la leen, la degustan y disfrutan de ella son una minoría, pues para esa minoría escribe el literato y si, por el contrario, es una mayoría, entonces el literato escribe para esta mayoría.

Lo extraño es que entre los literatos hay quien, en un principio, escribe para una minoría muy reducida, pero al pasar el tiempo, progresar la vida, difundirse la cultura y tomar el pueblo conciencia de las cosas, y participar de la cultura, todo esto da al literato que escribía para un grupo reducido, la oportunidad de que, ahora, escriba para un grupo mayoritario e innumerable. Así pues, quienes leen en la actualidad la poesía de los clásicos son muchos más que quienes la leyeron en su propio tiempo, porque la época en la que vivieron nuestros poetas clásicos y la época en la que vivieron los clásicos griegos y romanos, la época en la que vivió Dante -ya que el Profesor había mencionado a Dante-, la época en la que vivieron Corneille, Racine, Molière, Voltaire y otros muchos, en estas épocas quienes leían eran una minoría reducida. Estos poetas y escritores creaban su literatura para esta minoría reducida; pero el mundo cambió y la enseñanza llegó a ser obligatoria para todo el pueblo, por lo que todos los pueblos tomaron parte en la lectura, la escritura y la cultura. Por lo tanto quienes hoy leen a Dante y Sófocles no pueden numéricamente compararse de ningún modo con quienes leyeron a estos dos poetas cuando escribieron las obras maestras de las que son autores.

Por consiguiente, puede que el literato escriba para la élite o la minoría reducida, y después su literatura puede tener la posibilidad de ser leída por la mayoría innumerable. Homero creó su poesía para los griegos, pero ¿quiénes leen la poesía de Homero actualmente?, ¿los griegos únicamente o toda la humanidad? y lo mismo ocurre con Sófocles y toda la poesía de poetas

eminentes y escritores distinguidos. Todos estos artistas geniales crearon sus artes para un grupo determinado, digamos que la crearon para sus pueblos, pero luego pasaron a ser artes humanas universales. Por lo que no existe ni élite, ni totalidad, ni minoría, ni mayoría, sino que se le da la suerte, las circunstancias y todas estas cosas que ofrecen a los literatos la oportunidad de escribir y de que una minoría los leyese, o de escribir para que luego una mayoría ilimitada los lea ¿Pensáis que quienes leen a Abu al-Ma‘arri en estos días pueden compararse en número con quienes lo leyeron en su época? En absoluto. Jamás imaginó Abu al-‘Ala que todo el mundo árabe lo leería, tanto quien se especializase en literatura como no, lo leería todo aquel que tuviese la oportunidad de leer, y todo aquel que pudiese comprender y deleitarse; luego el tema en sí mismo no es algo estricto, no existe ni élite, ni masa, lo que existe es una literatura que debe crear y que debe hacerlo como lo más digno de admirar que pueda existir en la literatura, con la imagen más bella posible y con el mejor contenido posible, para posteriormente escribirse y para que la lean la élite y la masa, para que la lea quien lo desee, pues no se ha escrito para estos o para estos otros, sino que se ha escrito para ser leída, para que la lea todo aquel que pueda leerla, comprenderla y degustarla. No me fío de las tendencias ideológicas en la literatura. Que esta sea socialista, comunista o democrática, todo esto -ruego que me disculpéis- os digo que ni lo entiendo, ni lo asimilo, ni me gusta que la literatura cargue con la imposición de una ideología o de una planificación determinada. Todo lo contrario, es el literato el que debe imponerse a sí mismo, a la impronta de su naturaleza, su temperamento y de su comportamiento; y es la libertad amplia y absoluta la que tiene que ser el canon y el vínculo entre el literato y quienes lo leen. He dicho y diré siempre que escribo lo que quiero y como quiero, y no consiento al lector, sea quien sea, que me discuta en lo que escribo o en la forma en que escribo, ni que se me imponga una determinada opinión, tendencia ideológica o directriz. El derecho del lector es únicamente leer o no leer, según le apetezca; y si lee tiene tanto derecho a enojarse como a encolerizarse, y tiene el derecho incluso, si quiere, a romper en pedazos el libro. Todo eso no me importa. Cómo me gustaría que me respondiesen nuestros hermanos los partidarios de la literatura "orientada" que leen las literaturas antiguas y se deleitan con ellas. Lo que sí sé es que ellos las leen asiduamente, las estiman como merecen y tienen por ellas el mayor celo, proclamándolo abiertamente o callándose, no sé, pero lo que importa es que los que son partidarios de esta literatura orientada, cuya orientación bien se debe a las teorías políticas, bien a la orientación de los pueblos, no lo sé, pese a su amor por esta literatura orientada y pese al gran interés en ser orientados, es decir, con su celo por renunciar a una parte de sus derechos de libertad e independencia; a pesar de todo esto ellos leen a Montaigne, Shakespeare, Corneille, Racine, Molière, y leen a los clásicos árabes, griegos y romanos, y acaso leen algunas obras clásicas hindúes, y encuentran en todo ello belleza, y qué belleza, pese a saber que esta literatura clásica no es orientadora en la acepción que ellos la entienden y pretenden en la actualidad.

¿Acaso no veis que existe una contradicción muy fuerte entre lo que quieren estos señores

y las verdaderas realidades de sus almas? Ellos, internamente y para sí gozan ampliamente de la literatura no orientada; sin embargo, cuando pretenden crear literatura se empeñan en ser orientados y en ponerse trabas ¿Cómo denomináis esto y cómo lo denominan ellos? Por lo que respecta a mí, lo denomino, por una parte, contradicción; y, por otra, dimisión de la libertad del literato. Sea lo que sea digamos la verdad y digámosla con franqueza, sin vacilar, sin contemplaciones ni miedo ¿Queréis saber cuál es esta verdad? Es muy simple: la literatura orientadora es la que se quiere que sea literatura doctrinal, conductora de los pueblos hacia lo que quiere este partido o aquel, sea socialista, comunista o democrático. No me gusta en absoluto engañarme a mí mismo, ni me gusta que nadie se engañe a sí mismo; a mí no me gusta adular al pueblo para subyugarlo a lo que no conviene que se le someta; yo no pretendo decir que escribo desde el pueblo, para el pueblo y por el pueblo. Tomo y deduzco del pueblo lo que escribo para que el pueblo escuche estas palabras, las lea y capte esta o aquella ideología; así, pues, yo engaño al pueblo a través de sí mismo y me sirvo de él porque no me gusta que se sirvan de los demás pueblos. La cuestión es más sencilla que todo esto: o bien el literato es orientado por su naturaleza y tendencia innata, es decir, su temperamento y su carácter, exponiéndose por ello a irritar, a perjudicarse, a la tortura y al castigo. Este es su derecho y esta es su naturaleza en la vida y este es el carácter de la literatura que merece serlo. O bien la orientación procede de otro sea un individuo, un partido, un gobierno, una comunidad. Y esto no tiene ninguna relación con la literatura, ni tampoco le es posible a esta orientación que procede del exterior ofrecer una literatura auténtica, franca y exenta del halago y la hipocresía. Seamos claros otra vez: ¿qué deseamos para el literato?, ¿acaso deseamos que engañe y sea engañado? Entonces que el literato sea orientado y que sea la biografía del literato respecto a aquellos que lo orientan como la biografía de Abu Tammam y al-Mutanabbi al lado de aquellos elogiados que se reían de su ingenio. O, por el contrario, ¿queréis que el literato sea franco, influido por la verdad y el bien que pretende? Entonces dejad al literato con su propia libertad y a los lectores con la suya. Os afirmo que yo figuro entre aquellos que leen literatura orientada, en las diversas orientaciones que se vierten sobre la literatura en estos días. No creáis que yo no leo literatura comunista: la leo y mucho, y leo, y en cantidad, literatura socialista, y leí literaturas influidas por el fascismo; pero permitidme que diga que pocas veces percibí sinceridad en estas literaturas orientadas, y lo más que sentí es bastante compasión y conmiseración por escritores egregios y distinguidos, verdaderamente capacitados para innovar y producir, pero a los cuales las circunstancias quisieron que fuesen orientados y, en consecuencia, lo que escribían perdió mucho, muchísimo de su valor. Tomad la historia de la torre de marfil y de aquellos que no escriben para satisfacer al pueblo, ni para reflejar las necesidades del pueblo ¿qué son estas palabras? En primer lugar, ¿qué es la necesidad del pueblo?, ¿qué puede ser?, ¿y quién puede precisar y delimitar la necesidad del pueblo en un momento dado? Quizás el pueblo necesite comer después de haber tenido hambre, vestirse después de haber estado desnudo, beber tras haber estado sediento. Todas estas necesidades materiales provocan el deterioro de los sistemas sociales y el que los frutos de la

tierra sean distribuidos según principios en los que no tiene parte la equidad. Pero si al pueblo se le facilita salir victorioso de toda esta indignancia, como si no, ¿pensáis que el pueblo carece tan sólo de estas necesidades materiales?

¿Es que el pueblo no tiene entendimiento, gusto, corazón y sentimientos?, ¿qué es lo que hace, por ejemplo, el amor de los poetas eróticos para dar de comer a los hambrientos? Si un hambriento lee la poesía de Kutayyir o la de Yamil o cualquiera de los poetas del amor, no encuentra nada que lo aparte del hambre en la lectura de esta poesía. ¿Pero estáis seguros de que él necesita, y mucho, la lectura de esta poesía, y de que el pueblo, por su naturaleza, está demasiado bien orientado para no mezclar cosas que no se deben confundir, pues discierne entre lo que es útil a su cuerpo y lo que es a su entendimiento y tiene vivo deseo de darle a este último una provisión cultural que satisfaga su espíritu, de la misma forma que se cuida de satisfacer su cuerpo? ¿Por qué no evocamos las realidades de la historia?, ¿pensáis que estos poetas que galanteaban en el siglo I de la Hégira galanteaban porque estaban apasionadamente enamorados de Layla y de ‘Abla, o de otras señoras por el estilo? Yo os aseguro que estos poetas sólo se valían de su poesía amorosa para soportar con paciencia la privación y consolarse con ella por las esperanzas remotas que no pudieron realizar. Y tal vez dieron satisfacción a sus espíritus tras no habérsela podido dar convenientemente a sus cuerpos. Seamos concisos y reconozcamos que el pueblo no es sólo alimento, ni bebida, ni vestido. Es un crimen exponer al pueblo al hambre, a la miseria y al sufrimiento dado que la tierra sigue dando sus frutos y mientras el esfuerzo del ser humano es capaz de producir pan para que coman todas las personas. Sí, es un crimen que un hambriento pase hambre, y creo, como dicen algunos contemporáneos, que el hambre de un sólo individuo en una nación determinada altera el equilibrio de esta nación. Pero todo esto es una cosa, y otra circunscribir la literatura, el pensamiento del literato y la orientación de éste a sólo este tipo de vida. ¿No ocurre que en muchas ocasiones el ser humano instruido lee la cultura de uno de los literatos que se encierran en su torre de marfil algunas veces, y que escriben obras en las que sólo hablan de sí mismos? En muchas ocasiones leemos estas obras y encontramos en ellas, a veces, mucha satisfacción, gozo y placer. ¿Por qué? Porque amamos el ideal y la belleza como tal y no siempre necesitamos hacer de todas las cosas medios, ni hacer de ellas fines. Hacemos de la literatura una finalidad en sí misma. No es necesario imponer a la literatura y al arte mismo este o aquel adjetivo: el arte nos beneficia en nuestra vida material tanto si lo queremos como si no, pues el arte idea teorías y cánones que facilitan a quienes lo ejercitan inventar los instrumentos que producen. Si es así, permitid que algunos sabios amen la ciencia sólo porque encuentran en ella la satisfacción de sus almas, y porque constituye el conocimiento del conocimiento, y nada más. Se satisfacen con el conocimiento sean cuales sean sus resultados, tanto si se trata de la invención de todas estas máquinas y el progreso del mundo, desde el punto de vista materialista, hasta donde vemos que ha llegado, como si no. Permitid al sabio que vive en un laboratorio que se satisfaga y se esfuerce por los resultados de las experiencias que realiza y que deje para otro el aprovechamiento de estas

experiencias, cuyo aprovechamiento se empleará en las invenciones, descubrimientos, etc., de esta vida material que conocéis. Lo mismo ocurre con el literato: dejadlo que produzca, según su naturaleza y como quiere la vida que vive que produzca; después tomad su producción y haced con ella lo que queráis. Aceptadla si os gusta y rechazadla si no, pero dejadlo, dejadlo que produzca porque él es un literato. Recordad que Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri, la clemencia de Dios esté con él, se mofaba de quienes creían que la abeja estaba destinada a ser explotada por el ser humano, fabricándole la miel para que disfrute de ella; por el contrario, él decía que la abeja no produce su miel para que la degustes tú, sino que produce su miel para sí misma.

No conviene, por tanto, que consideremos al literato como un utensilio al que orientamos para esta o aquella finalidad; todo lo contrario: debemos considerar al literato como un elemento vivo que produce lo que puede y que nos beneficia por lo que produce, ni más ni menos. No me preguntéis luego quién de nosotros triunfó y quién no, pues si es la élite quienes pueden leer la literatura, comprenderla, degustarla y gozarla, entonces yo soy el triunfador, con la condición de que entendáis muy bien que esta élite difiere según las épocas y circunstancias, y podría llegar el momento en el que todo el pueblo perteneciese a esta élite al instruirse. Y si la élite fuese un grupo concreto de personas, que ni aumenta, ni mengua, ni cambia, sino que es un grupo concreto y circunscrito, entonces, naturalmente, la victoria sería del profesor Ra’if Jūrī y yo sería tan tonto que me avergonzaría de estar ante ustedes.

Por tanto, acordemos, y acordemos ante todo, que debemos tener cuidado de vocablos tales coma *al-jassa*, *al-‘amma*, *al-sa‘b*, *al-tawyiħ*..., etc. para que nos lleve todo esto a corromper la literatura y a sacarla de su medio. El profesor RA’IF JŪRĪ fue precavido, y me hace feliz reconocerlo, pues no quiso bajar la literatura al pueblo, ni que la literatura renunciase a su belleza ni a su ideal, tanto en la belleza como en la estética. Estamos, pues, de acuerdo, tanto si lo quiere como si no. Estamos de acuerdo por una simple causa, mientras el literato no sacrifique, por la belleza artística, ni el tema, ni el contenido, como a él le gusta decir, mientras estemos de acuerdo. Y doy testimonio de que él archivó esto, pues coincidimos en que el literato no debe sacrificar su arte por causa de sus lectores, y no escribir sólo para la élite.

Pero cuando similares palabras se difunden estos días, los periódicos las publican, y las leen aquellos que las entienden y los que no las entienden, pueden causar efectos realmente peligrosos: sí, porque muchas personas tienen arraigado en sus psicologías que la literatura debe ser escrita de tal manera que la pueda comprender todo ser humano, y de tal manera que todo ser humano pueda degustarla. Entonces no tiene sentido escribir en esta lengua árabe *fusha* porque el pueblo no entiende la lengua árabe si no se la simplifica mucho y se transgreden los principios de la lengua hasta convertirla en lengua dialectal, a la que está vinculado su lengua en las diversas regiones. El pueblo, entonces, o muchos de quienes escuchan muchas de estas teorías piensan que la literatura tiene que descender para que todas las personas la entiendan. Yo creo y

pienso que el profesor Ra'if cree conmigo que la literatura no tiene porque descender, sino que la primordial función, el primordial trabajo, y el principio fundamental para toda literatura, ciencia y conocimiento es elevar a las personas a la literatura y no que ella descienda hacia la gente. Sea lo que sea, pido a ustedes disculpas, primero, por esta extensión, aun sin abarcar por completo el tema; y pido disculpas al profesor Ra'if porque quizás yo haya sido un tanto duro o deje pasar algo sin la debida atención, pero le aseguro que lo estimo y estimo sus opiniones, tanto si estoy de acuerdo con todas ellas o sólo con algunas.

2.4.9- Sinopsis biográfica-bibliográfica.

Ra'if Jūrī

Hombre de letras, erudito, teórico y político libanés, él es una de las figuras más relevantes de la vanguardia progresista que se origina dentro del movimiento nacional árabe tras la Segunda Guerra Mundial.

Tras sus estudios primarios, cursó sus estudios secundarios en la Escuela inglesa y sus estudios superiores en la Universidad americana de Beirut, en donde obtuvo el título de doctor, en 1943, con su tesis titulada: *al-Fikr al-‘arabi al-hadit: atar al-tawra al-fransiyya fi tawyihihi al-siyasi wa-l-iytima ‘i* (*El pensamiento árabe moderno :influencia de la Revolución francesa en su orientación política y social*).

Profesor en la Universidad libanesa de Beirut, él es uno de los críticos más escuchados en el mundo árabe y participa, además, activamente en el Movimiento de la Paz.

Obras más destacadas:

- *al-Fikr al-‘arabi al-hdīt* (*El pensamiento árabe moderno*).
- *Wa hal yajfa al-qamar?* (*¿Se oculta la luna?*).
- *'Asatir al-‘arab* (*Los mitos de los árabes*).
- *Ma‘ alim al-wa‘y al-qawmi* (*Las características de la conciencia nacional*).

Taha Husayn

Decano de las letras árabes, se formó a la vez en el marco de una cultura nacional tradicional -es decir, en al-Azhar y en la Universidad egipcia, destacando al ser el primer doctor en letras (1914) con su tesis titulada *Dikra Abu-l-‘Ala’* (*Recuerdos de Abu-l-‘Ala’*)- y de una cultura europea de vanguardia, especialmente en París, en donde también se doctoró en letras (1917) con su tesis *Falsafa ibn Jaldun al-iytima‘iyya* (*La filosofía social de Ibn Jaldun*).

De regreso a Egipto, será el primer egipcio en ocupar la cátedra de literatura árabe en la Facultad de Letras de El Cairo, siendo en varias ocasiones decano. Redactor literario del diario "al-Siyasa" (*La Política*), publica también sus artículos en el periódico "Kawkab al-Sarq" (*Estrella de Oriente*) y compra el diario "al-Wadi" (*El valle*), del cual fue redactor jefe. Funda, además, la editorial Dar al-katib al-Misri " (*El Escritor Egipcio*). En 1936 llegó a ser consejero técnico del Ministerio de Instrucción Pública, más tarde, en 1950-52, ministro.

Son muchas las consideraciones con que Taha Husayn fue distinguido dentro y fuera de Egipto. Entre las más destacadas citamos que es doctor "Honoris-Causa" por las Universidades de Lyon, Montpellier, Roma, Palermo, Oxford, Damasco, Atenas, Madrid y Granada; presidente del Instituto Egipcio y de la Academia de Lengua Árabe de El Cairo (1963), y miembro de las Academias de Damasco, Bagdad, Teherán, Roma, Mayence, Colonia y Real Academia de la Historia de Madrid.

Obras más destacadas:

- *Dikra Abu-l-‘Ala’* (*Recuerdos de Abu-l-‘Ala’*), 1915.
- *Falsafa ibn Jaldun al-iytima‘iyya* (*Filosofía sociológica de ibn Jaldun*), 1918.
- *Qadat al-fikr* (*Los maestros del pensamiento*).
- *Hadit al-arbi‘a’* (*Charlas del miércoles*), 1935-1942.
- *Fi-l-si‘r al-yahili* (*Sobre poesía preislámica*), reeditada posteriormente con el título *Fi-l-adab al-yahili* (*Sobre la literatura preislámica*), 1927.
- *Hafiz wa-sawqi*, 1932.
- *Min hadit al-si‘r wa-l-natr* (*En torno a la poesía y la prosa*), 1936.
- *Mustaqbal al taqafa fi Misr* (*El porvenir de la cultura en Egipto*), 1937.
- *Ma‘ al-Mutanabbi*, 1938.
- *Ma‘ Abi-l-‘Ala’ fi siyabi* (*Con Abu-l-‘Ala’ en su prisión*), 1938.

- *safahat fi-l-adab wa-l-naqd* (Páginas de literatura y crítica), 1943.
- *Sawt Abi-l-‘Ala’ al-Ma‘arri* (La voz de Abu-l-‘Ala’), 1944.
- *al-Fitna al-kubra*, I, ‘Utman (La Gran crisis).
- *al-Fitna al-kubra*, II, ‘Ali wa-banub (La Gran crisis, II, ‘Ali y sus hijos).
- *al-sayjan: Abu Bakr wa-‘Umar* (Los dos viejos).
- *al-Wa‘d al-haqq* (La veraz promesa).
- *Mir’a al-Islam* (El espejo del Islam).
- *Min adabina al-mu‘asir* (Lecturas sobre nuestra literatura contemporánea).
- *Sarh luzum ma la yalzam li-Abi-l-‘Ala’* (Comentario de una de las colecciones poética más interesantes del poeta ciego Abu-l-‘Ala’ al-Ma‘arri).
- *al-Ayyam* (Los días), 1927-1939.
- *Fi-l-Sayf* (En el verano), 1932.
- *Du‘a’ al-Karawan* (Llamada de alcaraván), 1933.
- *Min ba‘id* (Desde lejos), 1933.
- *Adib* (Un hombre de letras), 1934.
- *‘Ala hamis aI-Sira* (Al margen de la “sira”, es decir de la biografía del profeta Muhammad).
- *al-Hubb al-Da’i‘* (El amor perdido), 1942.
- *AHlam Sahrizad* (Los sueños de Scheherezade), 1942.
- *Sayara al-bu’s* (El árbol de la miseria), 1944.
- *al-Mu‘addabun fi-l-ard* (Los torturados en la tierra), 1949.
- *Alwan* (Colores).
- *Mir’a al-damir al-hadit* (Espejo de la conciencia contemporánea).
- *al-Qasr al-mashur* (El alcázar encantado), en colaboración con Tawfiq al-Hakim.

CONCLUSIONES.

1. El pensamiento nacionalista y filosófico, así como la sociología y la metodología crítico-literaria de Taha Husayn y Raʿīf Jūrī constituyen dos ejemplos paradigmáticos de "las dos etapas del movimiento nacional" que han vivido los países árabes. Taha Husayn es uno de los intelectuales más representativos del nacionalismo local (*iqlīmīya*); en cambio, Raʿīf Jūrī, desde puntos de vista socialistas, manifiesta un nacionalismo de clara orientación panarabista (*al-ʿuruba*), sobre todo por lo que este concepto contiene de internacionalismo y teoría supranacional.

2. El contenido del nacionalismo local (1798-1939) es el de la revolución nacional y burguesa, con el acento puesto sobre las nociones de independencia y democracia. Este tipo de nacionalismo, fundamentalmente el egipcio, insiste en crear una sociedad moderna, similar a los países de Europa y América del Norte, abierta al progreso. Recuérdese, en este sentido, que también la España liberal del período 1868-1898, con el *regeneracionismo* y el *krausismo* de Julián Sanz del Río y F. Giner de los Ríos, aspiraba a la reconstitución y europeización de España. El racionalismo-positivismo, o liberalismo cultural, se oponía al tradicionalismo cultural.

3. Con el nacionalismo modernista liberal, a nivel cultural y científico se aplican los métodos más significativos de las escuelas del XIX: liberalismo, evolucionismo, ciencismo, etc. La filosofía racionalista se revela a través de corrientes interpretativas según puntos de vista cartesianos, positivistas, empiristas, etc.

4. La teoría darwinista de la *Evolución de las especies* establece la teoría de la "evolución de los géneros literarios", por consiguiente, al intentar discernir la evolución de éstos se recurre a la historia como ciencia auxiliar, esto es al "historicismo". Nos interesa aquí el historicismo en cuanto a su aportación al estudio de la literatura en la historia de la cultura y del pensamiento. En Occidente los precursores de esta metodología fueron J. Bautista Vico y J. Gottfried Herder entre otros. Entre los precursores del historicismo cultural árabe, Miguel Cruz Hernández ha destacado la labor intelectual efectuada por Muhammad Tazirut.

5. M. M. Badawi en su estudio monográfico titulado " Taha Husayn the critic: a reconsideration" confirma la influencia, en Taha Husayn, del positivismo de H. Taine y el biografismo evolutivo-vitalista de Sainte-Beuve y Brunetière. En el positivismo, el hecho es la única realidad científica, y la filosofía es la ciencia que coordina los resultados de las ciencias particulares. Entre los seguidores del positivismo de H. Taine se encuentra Sainte-Beuve, quien sostiene que hay que seguir la vida de los escritores en su intimidad, en sus hábitos y costumbres cotidianas; el biografismo se convertirá, por consiguiente, en una tendencia imprescindible para las historias literarias tradicionales. Quien asentó las bases del historicismo positivista y el biografismo evolutivo-vitalista en los críticos modernos -H. Taine, Sainte-Beuve, Brunetière, G. Lason, etc.- fue J. Gottfried Herder. En virtud de estos criterios filosóficos la "sociología" y la "estética" de Taha Husayn también serán positivistas y empíricas.

6. En la década de los cincuenta el liberalismo se muere, incapaz de movilizar a las masas populares para resolver los problemas centrales de la revolución y del renacimiento: la independencia auténtica, la destrucción del poder del Estado reaccionario dependiente del imperialismo, la inadaptación de una política económica y social de desarrollo acelerado.

7. La segunda etapa del movimiento nacional no se acantona únicamente en un cuadro nacional, sino que se proyecta a nivel internacional, se trata de la fase de desarrollo "nacionalitario" con la que se difunde el socialismo real en los países del Tercer Mundo; sin embargo, en dichos países, se confunde al pueblo con el proletariado y se identifica al nacionalismo con el socialismo. Esta confusión e identificación determina que los intelectuales y literatos árabes socialistas no rompan decisivamente con el cuadro nacional precedente, es decir, el nacionalismo modernista liberal, por ello, debe considerárseles como socialistas liberales. El nacionalismo local se inspira en los ideólogos y filósofos de la Revolución francesa de 1789. La empresa de Rifa‘a al-Tahtawi, por ejemplo, iniciada en 1834, aboga en favor de las ideas de 1789 y, sobre todo, de establecer que no van en contra del Islam, sus dogmas y sus tradiciones. Él mismo da referencias de Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, Robespierre, etc. El nacionalitarismo árabe socialista de la década de los cincuenta es liberal, en tanto que tratan de insertar las ideas de 1789 en el marxismo: Muhammad Mandur, Ra‘if Jūrī, Luwis ‘Awad, entre otros.

8. En la década de los cincuenta el "historicismo" percibe un contenido distinto del historicismo positivista y el biografismo evolutivo-vitalista. La historia en general, así como la historia de la cultura, el pensamiento y la literatura, se interpreta inspirada en el materialismo histórico-dialéctico, cuyos postulados filosóficos se remontan a Hegel. Ra‘if Jūrī empleará este nuevo contenido del historicismo, la sociología y la estética, para poder comprender el nacionalitarismo árabe: su pensamiento, cultura y literatura.

BIBLIOGRAFÍA.

- 1.- ABDEL-MALEK, Anouar, *Egipto sociedad militar. Sociedad y ejército. 1952-1967*. Madrid: Tecnos, 1967.
- 2.- ----*Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. II vols. *Les Essais*. París: Seuil, 1970.
- 3.- ----*La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975².
- 4.- ----*La dialéctica social*. México: Siglo XXI, 1975.
- 5.- ‘ABD AL-NUR, Yabbur, *al-Mu‘yam al-adabi*, Bayrut: Dar al-‘ilm li-l-malayin, s.d.
- 6.- ‘AFLAQ, Michel, "L'unité arabe plus haut que le socialisme". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pensée politique arabe contemporaine*, París: Seuil, 1975², pp. 222-225.
- 7.- ---- "L'idéologie du parti socialiste de la résurrection arabe, par..." Traduit de l'arabe par Jean-Pierre Viennot. *Orient*, 30 (1964), pp. 103-112.
- 8.- ----"Nationalism and Revolution". En SILVYA G. HAIM (ed.) *Arab nationalism. An anthology*. Los Ángeles: University of California Press, 1962, pp. 242-249.
- 9.- ALEM, Jean-Pierre, *Le Proche-Orient Arabe*. París: Presses Universitaires de France, 1970³.
- 10.- AMIM AL-‘ALIM, Mahmud, "Kalimat ‘abira fi-l-naqd", *al-Ādāb*, III (1955), pp. 87-89.
- 11.- AMIN FARIS, Nabih, "The islamic community and communism". En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle East in Transition*. New York: Frederick Praeger, 1958, pp. 351-359.
- 12.- ARON, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1962.

- 13.- AULLON DE HARO, Pedro, "La crítica literaria actual: delimitación y definición. La construcción del pensamiento crítico-literario moderno". En P. AULLON DE HARO (ed.) *Introducción a la crítica literaria actual*. Madrid: Playor, 1983², pp. 63-77.
- 14.- ----"Bosquejos de las corrientes idealistas". En P. AULLON DE HARO (ed.) *Introducción a la crítica literaria actual*, Madrid: Playor, 1983², pp. 63-77.
- 15.- BADAWI, M. M., "Commitment in Contemporary Arabic Literature", *Journal of World History*, 14 (1972), pp. 858-879.
- 16.- ----"Taha Husayn the critic: a reconsideration", *JSS*, XXVIII (1983), pp. 129-149.
- 17.- BAKDĀSH, Khaled, "Les communistes arabes et la question nationale". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975², pp. 97-100.
- 18.-BRECHT, Bertolt, *El compromiso en literatura y arte*. Barcelona: Ediciones Península, 1984².
- 19.- CARRE, Olivier, *El movimiento nacional palestino*. Madrid: Narcea, 1977.
- 20.-CERVANTES DE LEÓN, A. E., *Egipto. El país de los faraones en el Siglo XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- 21.-COLOMBE, Marcel, *Orient arabe et non engagement*, II vols. París: Publications Orientalistes de France, 1973.
- 22.- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, "Un prólogo y siete calas a la historia del pensamiento", *Anthropos*, 9 (1988), pp. 68-95.
- 23.- DARWIS, Dawud Yiryis, "Bayna al-'indiwa'i wa-l-iltizam", *al-Ādāb*, I (1953), pp. 42-45.
- 24.- DELAPREZ, Gérard; GENOUD, Roger y RODINSON, Maxime, *Sobre las revoluciones parciales del Tercer Mundo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974.

- 25.- DEL AMO, Mercedes, "Aproximación a la novela egipcia de entreguerras", *MEAH*, 32-33 (1983-84), pp. 15-23.
- 26.- DE LA NUEZ, Sebastián, "La literatura e historia del pensamiento y la cultura". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 236-244.
- 27.- DIEZ BORQUE José María, *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985.
- 28.- DUMONT-WILDEN, L., "Un nuevo ismo francés. El existencialismo de Jean-Paul Sartre", *Ins.*, nº3 (15 mar. 1946), p. 5.
- 29.- ECO, Umberto, *Obra abierta*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- 30.- FLORY, M. et MANTRAN, R., *Les règimes politiques des pays arabes*. París, 1968.
- 31.- GARCÍA BERRIO, Antonio y HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Teresa, *La poética: tradición y modernidad*. Madrid: Síntesis, 1988.
- 32.- HABIB, Yabr al-Sayyid, "Bayna al-hurriyya wa-l-iltizam", *al-Ādāb*, I (1953), pp. 53-54.
- 33.- AL-HAJJ, Aziz, "Le nationalitarisme arabe, la démocratie et le socialisme", En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil; 1975², pp. 248-251.
- 34.- HEIMSOETH, Heinz, *La metafísica moderna*. Madrid: *Selecta 17 de Revista de Occidente*, 1966².
- 35.- HUSAYN, Taha, " al-Adib yaktubu li-l-Jassa", *al-Ādāb*, III (1955), pp. 9-16.
- 36.- HUSSEIN, Taha, "Vocation méditerranéenne de la culture égyptienne". En A. ABDEL-MALEK, *La pensée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975², pp. 141-144.
- 37.- HUSSEIN, Mahmoud, *La lutte de classes en Egypte (1945-1970)*. París: François Maspero, 1972.

- 38.- IDRIS, Suhayl, "Risala *al-Ādāb* ", *al-Ādāb*, I (1953), pp. 1-2.
- 39.- AL-JADRĀ' AL-YAYUSI Salma, "Rub‘an qarn min-l-iltizam", *al-Ādāb*, XIII (1975), pp. 151-153.
- 40.- AL-JŪRĪ, Ra'if, "al-Adib yaktubu li-l-Kaffa", *al-Ādāb*, III (1955), pp. 2-8.
- 41.- KHADRA JAYYUSI, Salma, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. II vols. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- 42.- KHOURI, Ra'if, "Position de la question nationale dans le monde arabe". En A. ABDEL MALEK (ed.) *La pansée politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975², pp. 97-100.
- 43.- KIRK, George, E., *A Short History of the Middle East from the Rise of Islam to Modern Times*. London: Methuen and Co. Ltd., 1957.
- 44.- LAROUI, Abdallah, *El Islam árabe y sus problemas*, trad. Carmen Ruiz Bravo. Barcelona: Ediciones Península, 1984.
- 45.-LITVAK, Lily, "Literatura y estética". En J. M. DIEZ BORQUE, *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 465-473.
- 46.-LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y FERNÁNDEZ SUZOR, Celia, *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.
- 47.- LUKACS, George, *Materiales sobre el realismo*, trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1977.
- 48.- AL-MA‘ADDĀWI, Anwar, " *al- Adab al-multazim*", *al-Ādāb*, I (1953), pp. 12-15.
- 49.-MAHFUZ, Naguib, *Cuentos ciertos e inciertos*, trad. de Marcelino Villegas-María Jesús Viguera. Madrid: IHAC, 1974, pp. 109-119.
- 50.- MANDUR, Muhammad, *al-Adab wa madahib*. al-Qahira: Dar Nahda Misr li-l-tiba‘i wa-l-nasr, s. d.

- 51.- MAQSUD, Clovis, "Èvolution et rÈvolution dans la societÈ arabe..." traduit de l'arabe par André Miquel, *Orient*, 7 (1958), pp. 143-151.
- 52.- ----"Le neutralisme positif". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *La pansÈe politique arabe contemporaine*. París: Seuil, 1975², pp. 110-114.
- 53.- MARTÍNEZ MONTAVEZ, Pedro, "La experiencia de la nueva poesía egipcia, 1952-1967", *RIEIM*, 15 (1970), pp. 15-45.
- 54.- ----*Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: Cantarabia, 1985.
- 55.- NAYM, Muhammad Yusuf, "al- Funun al-adabiyya". En SALIH AHMAD AL-‘ALI (ed.) *al-Adab al-‘arabi fi atar al-darisin*. Bayrut: Dar al-‘ilm li-l-malayin, 1961, pp. 371-372.
- 56.- NASSER, Gamal, *Filosofía de la revolución*. Madrid, 1970⁴.
- 57.- OMRANI, Faruq, "Les tournants de la critique arabe chez Muhammad Mandur ", *IBLA*, XLII (1979), pp. 25-50.
- 58.- ORTEGA Y GASSET, José, *La deshumanización del arte*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- 59.-PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio, *La obra literaria e intelectual de Suhayl Idris*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid; (en microfichas), 1988.
- 60.- ----" Muta‘ Safadi o la metafísica del compromiso", *MEAH*, (en prensa).
- 61.- ----"La filosofía existencial en el pensamiento árabe contemporáneo", *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid: IHAC, 1985, pp. 419-427.
- 62.- PÉREZ GALLEGO, Cándido, "Literatura y sociología". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 493-515.
- 63.- ---- "Literatura/Ideología/Historia". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 234-237.

- 64.- PICHOS, Claude y ROUSSEAU, André M., *La literatura comparada*, trad. de Germán Colón Domenech. Madrid: Gredos, 1969.
- 65.- PROBTS SOLOMON, Bárbara, "El realismo en la novela: el escritor y su visión del dinero", *El País*, (2-2-90), p. 34.
- 66.- QALAMĀWI, Soheir, "La critique littéraire et le nationalisme arabe", *MIDEO*, 4 (1.957), pp. 262-268.
- 67.- AL-QAYSI, Nuri Hamudi, "al-Iltizam wa mawqif al-adib al-‘arabi min-hu ", *Āfaq ‘Arabiyya*, 10 (1979), pp. 26-33.
- 68.- ----- *al-Adīb wa-l-Iltizam*. Bagdad: Dar al-hurriyya li-l-tiba‘a, 1979.
- 69.- RIAD, Hassan, *Egipto fenómeno actual*. Barcelona: Nova Terra, 1965.
- 70.- RODINSON, Maxime, *Sobre la cuestión nacional. El marxismo y la nación. ¿Dinámica interior y dinámica global? El ejemplo de los países musulmanes*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- 71.- -----, *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, 1981.
- 72.- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, "La crítica literaria marxista". En P. AULLON DE HARO (ed.) *Introducción a la crítica literaria actual*. Madrid: Playor, 1983⁸, pp. 228-231.
- 73.- RUIZ BRAVO, Carmen, *La controversia ideológica: nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente. 1918-1952*. Madrid: IHAC, 1976.
- 74.- ----, "Marxismo y cuestión nacional visto por dos ensayistas árabes actuales", *Al.*, 5-6 (1974), pp. 269-277.
- 75.- RUIZ GARCÍA, E., "El Tercer Mundo: historia de una larga crisis" *Siglo XX. Historia Universal*, nº 35, s. d., pp. 7-38.
- 76.- SAFADI, Mutac, "al-Iltizam al-adabi al-hadsi", *al-Ādāb*, II (1954), pp. 53-56.

- 77.- SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *Principios de teoría política*. Madrid: Editora Nacional, 1976.
- 78.- SARTRE, Jean-Paul, *Escritos sobre literatura*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- 79.- -----, *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del ochenta, 1985.
- 80.- SCHMITT, Carl, "El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial", *Revista de Estudios Políticos*, nº 122, marzo-abril, 1962, pp. 19-39.
- 81.- SELDEN, Raman, *La teoría literaria contemporánea*. Barcelona: Ariel, 1989².
- 82.- SEMAH, David, " Muhammad Mandur and *New Poetry*", *JAL*, II (1971), pp. 143-153.
- 83.- SPECTOR, Ivar, "Soviet cultural propaganda in the Middle East". En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle East in Transition*. New York: Frederick Praeger, 1958, pp. 378-387.
- 84.- SULAIMAN, Khalid A., *Palestina and Modern Arab Poetry*. London: Zed Books Ltd, 1984.
- 85.- TACCA, Oscar, "Historia de la literatura". En J. M. DIEZ BORQUE (ed.) *Métodos de estudio de la obra literaria*. Madrid: Taurus, 1985, pp. 196-204.
- 86.-TAYMOUR, Mahmoud, "Littérature engagée et littérature réaliste". En A. ABDEL-MALEK (ed.) *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*. vol. II: *Les Essais*. París: Seuil, 1970³, pp. 373-378.
- 87.-VALABREGA, Guido, *La revolución árabe*. Barcelona: Bruguera, 1971.
- 88.-VATOLINA, L.N., "The Growth of National Consciousness among the Arab Peoples" (1945-1955). En WALTER LAQUEUR (ed.) *The Middle East in Transition*. New York: Frederick Praeger, 1958, pp. 487-496.

- 89.- VON GRUNEBAUN, G. E., *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*. Madrid: Siglo XXI, 1981 ⁴.
- 90.- WAHBA, Maydi, *A Dictionary of Literary Terms. (English-French-Arabic)*. Beirut: Libraire du Liban, 1974.
- 91.- WAHBI, Muhammad, "Adabuna al-multazim", *al-Ādāb*, II (1954), pp. 24-26.
- 92.- -----, "Hawl maqali: adabuna al-multazim", *al-Ādāb*, II (1954), pp. 65-66.
- 93.- WELLEK, Renè y WARREN, Austin, *Teoría literaria*. Madrid: Gredos, 1966.
- 94.- WELLEK, Renè, *Historia literaria. Problemas y conceptos*. Barcelona: Laia, 1983.
- 95.- ZERAOUI, Zidane, *El mundo árabe: imperialismo y nacionalismo*. México: Nueva Imagen, 1981.

SIGLAS.

AL.- Almenara.

IBLA- Institut des Belles Lettres Arabes.

IHAC- Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Ins.- Insula.

JSS- Journal of Semitic Studies.

MEAH- Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos.

MIDEO- Mélanges d'Institut Dominicain d'Études Orientales de Caire.

RIEIM- Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

INDICE DE NOMBRES.

- ‘Abd al-Dā’im, ‘Abd Allāh, 31
- ‘Abd al-Mālik, Anwar, 24, 26, 40, 46
- ‘Abd al-Nāsir, Ŷamāl, 7, 15, 18, 21, 23, 24, 25, 29
- ‘Abd al-Quddūs, Ihsān, 31
- ‘Abd al-Sabūr, Salāh, 31
- Abū ‘ītā, Farīd, 31
- Abū Nuwās, 43
- Abū Tammām, 48, 86, 89
- ‘Aflaq, Michel, 1, 10, 24, 26, 31
- al-‘Alā’ilī, ‘Abd Allāh, 31
- Alem, Jean Pierre, 19
- al-‘Alīm, Mahmūd Amīn, 45, 64
- ‘Amīr, ‘Abd al-Hakīm , 20
- Amīn, Ahmad, 60
- al-Amīr, Dayzī, 36
- Amīn Husayn, Haŷŷ, 3, 5
- Anīs, ‘Abd al-‘Azīm, 45
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Mahmūd , 37, 60
- ‘Ārif, ‘Abd al-Salām, 29
- Arslan, Šakīb, 31
- ‘Awād, Luwīs, 67
- ‘Awād, Muhammad, 31
- ‘Azzām Samīra, 36

Badawī, M. M., 60
al-Badr, Sayf al-Islam, 27
Balfour, 3
Balzac, 67
al-Banna', Hasan, 13
Basa, 'Azzam, 6
Baudelaire, 43
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 59
Bayn, Thon, 52, 72
Bernadotte, Folke, 6
Ben Gourion, David, 5
Bosanquet, 60
Brecht, Bertold, 66, 67
Brunetière, 43, 53

Caffery, Jefferson, 20
Corneille, 87, 88
Croce, B., 58, 59, 60, 62, 76
Chepilov, M., 21
Churchill, 9

Dante, 78, 87
De Lisle, Leconte, 62
Dickens, 67
Diderot, 49, 52, 72
Dilthey, 62

al-Din, Ahmad Baha', 31
al-Din, Fu'ad Siray, 16
Dostoievski, 67
Dulles, Fuster, 28

Eisenhower, 27, 28
Eliot, George, 67
Eliot, T. S., 62
Emerson, 62
Escarpit, 51

Fahmi, 'Aziz, 45
Fajuri, 'Umar, 62
Faris, Nabih Amin, 13, 31
Faruq I (rey de Egipto), 16
Faysal II (rey de Iraq), 26
Fichte, 59
France, Anatole, 53

Gautier, Teófilo, 62
Goethe, 59
Gorki, Máximo, 34, 49, 52, 72
Granim, Fathi, 31
Grunebaum, G. E. von, 24
Guyau, 60

Habasa, Yury, 29

al-Hakim, Tawfiq, 60, 95

Hamada, Sabri; 27

Hammadi, Sa'dun, 31

Haykal, Yusuf, 31

al-Haurani, Akram, 24

Hegel, 53, 54, 59, 97

Herder, Gottfried, 53, 97, 97

Homero, 55, 83, 87

Husayba, Hazim, 31

Husayn (rey de Jordania), 19, 26

Husayn, Taha, 37, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 65, 72, 78, 94, 96, 97

Ibn Husayn, 'Abd Allah (rey de Transjordania), 5, 7

Ibn Jaldun, 79

Ibn Qays al-Ruqayyat, 'Ubayd Allah, 55, 84

Ibn Yaqzan, Hayy, 74

Ibn al-Zubayr, 'Abd Allah, 56, 84

Ibn al-Zubayr, Mus'ab, 56, 84

Idris, Suhayl, 31, 33, 36, 39, 40, 47, 48, 62, 64, 81, 82, 83

al-Imam, 'Amid, 31

al-Jal, Yusuf, 37

Juri, Ra'if, 31, 40, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 62, 63, 65, 67, 82, 83, 87, 91, 92, 93, 96, 97

Kafka, 43

Kant, 53, 59

Karami, Rasid, 27

al-Kaylani, Rasid ‘Ali, 29

Kennedy, 24

Kirk, George E., 4, 16, 18, 19, 21, 22

Lasin, Tahir, 60

Lason, G., 56, 97

Larwi, ‘Abd Allah, 26

Lessing, Gotthold Efraim, 59, 61

Locke, John, 49, 52, 72

a1-Ma‘addawi, Anwar, 34, 64

al-Ma‘arri, Abu-l-‘Ala’, 43, 61, 79, 91

Mahfuz, Nayib, 60

Mahmud, Zaki Nayib, 37

Makarius, 20

Mallarmé, 62

Mandur, Muhammad, 38, 45, 49, 64, 67, 97

Mann, Thomas, 52, 53, 71, 72, 73

Maqsoud, Clovis, 1, 13, 31

Martínez Montávez, Pedro, 36, 38

Molière, 87, 88

Montaigne, 88

Musa, Salama, 45, 49, 60

al-Mutanabbi, Abu al-Tayyib, 43, 48, 55, 65, 78, 85, 89

al-Naqqas, Raya', 31

Nietzsche, 59, 62

Ortega y Gasset, José, 57

Pichois, Claude; 69

Platón, 59, 80

Poe, Edgar Allan, 62

Probst Solomon, Bárbara, 50

Qabbani, Nizar, 36

Qalamawi, Soheir, 39

Qawaqyi, Fawzi, 5

al-Qaysi, Nuri Hamudi, 64

al-Quwatli, Sukri, 25

Racine, 87, 88

al-Rasid, Harun, 85

Robertson, 12

Robespierre, 45, 97

Roosevelt, 9, 11

Rousseau, André M., 69

Rousseau, 49, 52, 72, 97

Sábato, Ernesto, 50

Safadi, Muta‘, 34, 64

Sahbandar, ‘Abd al-Rahman, 31

al-Sa‘id, Nuri, 19, 26, 28

Sainte-Beuve, 43, 53, 55, 97

Saint-Just, 45

al-Samman, Gadat, 36

Samu‘un, Kamil, 27, 28

Sartre, Jean-Paul, 34, 35, 47, 48, 49, 64, 68

Sayf al-Dawla, 85

al-Sayyid, Ahmad Lutfi, 41

Schelling, 59

Schiller, 59

Schmitt, Carl, 9

Scholojov, 34

Schopenhauer, 59

Selden, Raman, 67

Shakespeare, 88

al-Siba‘i, Mustafa, 13

Sófocles, 55, 82, 83, 87

Stalin, 9, 10

Stendhal, 67

Taine, H., 43, 53, 55, 56, 97

Taymur, Mahmud, 67

Valéry, Paul, 43, 62

Vico, J. B., 53, 96

Voltaire, 49, 52, 72, 87, 97

Wahba, Maydi, 46, 62

Wahbi, Muhammad, 70

Wilde, Oscar, 53, 62

Yeats, William Butler, 62

Zhadanov, 67

Ziyada, Niqulas, 31

Zurayd, Qustantin, 31