

2007

Diálogos desde el exilio:Goytisoló, Darwish, Said, Sacco

Beatriz Pastor

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti>

Citas recomendadas

Pastor, Beatriz (Primavera-Otoño 2007) "Diálogos desde el exilio:Goytisoló, Darwish, Said, Sacco," *Inti: Revista de literatura hispánica*: No. 65, Article 1.

Available at: <https://digitalcommons.providence.edu/inti/vol1/iss65/1>

This Estudio is brought to you for free and open access by DigitalCommons@Providence. It has been accepted for inclusion in Inti: Revista de literatura hispánica by an authorized editor of DigitalCommons@Providence. For more information, please contact dps@providence.edu.

DIÁLOGOS DESDE EL EXILIO: GOYTISOLO, DARWISH, SAID, SACCO

Beatriz Pastor
Dartmouth College

Mi abuela tenía una gramola de esas de mueble abarrocado de nogal, con trompetilla y platito lleno de agujas que uno atornillaba en su lugar para tocar los discos del 78. Ahí íbamos una y otra vez en busca de los compases del foxtrot, vals o rumba que mi madre y mis tíos habían bailado en los años de antes de la guerra, cuando las “niñas bien” se ponían de largo y los chicos aprendían los pasos correctos en academias de baile de salón. Al filo de esas melodías enhebrábamos el hilo del linaje familiar, y de la nostalgia.

Justo debajo del tocadiscos estaba la radio, detrás de una ventana misteriosa, de celosía, velada por un tejido de seda pajiza. Todos los domingos mi abuela calvinista sintonizaba con su tierra, echaba al vuelo las campanas de la catedral de Lausanne y llenaba el piso del Ensanche de prédicas y cantos que – según las monjas – eran pasaporte de hereje con un solo destino posible: el infierno. Ante tan radical conflicto no había otra salida que el más riguroso relativismo, y nadie debiera sorprenderse de que acabáramos todos los nietos escépticos cuando no ateos.

Pero aquella radio era también otra cosa: una puerta abierta donde podía una pasar las horas escuchando las conversaciones del universo entero. Botones, secuencias, chirridos, burbujas, silbidos que se mezclaban con frases truncadas en alemán, ruso, árabe, llenando el aire de diálogos, misteriosos e ininteligibles.

Al empezar este trabajo recuperé mi actividad de entonces: me volví de nuevo radio aficionada, giré botones, probé frecuencias y empecé a escuchar atentamente.

I

Entre todos los diálogos posibles me he querido centrar en el diálogo que enlaza – en un vasto espacio transmediterráneo y transatlántico – las voces de cuatro exilados: Juan Goytisolo, que escogió el exilio voluntario en Marrakech; el gran poeta palestino Mahmoud Darwish que fue expulsado de Palestina con toda su familia a los seis años durante la invasión israelí en 1948; Joe Sacco hijo de padres que emigraron de Malta a Estados Unidos en 1960; y Edward Said, miembro – como Darwish – de la trágica diáspora que forzó la ocupación de Palestina por los israelíes en el 48, y uno de los grandes teóricos de la cuestión palestina y de la problemática del exilio en nuestro tiempo.

El exilio dice Said es:

La herida incurable que separa a un ser humano de su lugar natal, la escisión que arranca al yo de su verdadero hogar¹.

Para Said, la experiencia del exilio es una “pérdida terminal”. El exilio – realidad histórica y condición existencial – se vive como dolorosa mutilación, como vacío esencial y a la vez como presencia de una ausencia que todo lo invade.

Sentado en una ladera desolada desde la cual alcanza a ver en la distancia los territorios Palestinos donde se desarrolló su infancia antes de la expulsión de 1948 Darwish se hace eco de la visión de Said:

*El diálogo que entablo conmigo mismo en este lugar – dice – es un diálogo con la parte ausente de mí mismo. Veo la ausencia con tanta claridad que podría tocarla. Podría abrazarla, o mantenerla a distancia, como si estuviera allí. Como si desde aquí, desde este lado, mi propia sombra interpelara a mi esencia allá, en el otro lado.*²

El exilio modifica en Darwish los términos mismos del diálogo posible, iluminando el deslizamiento del yo hacia la nada: es un diálogo entre una **sombra** y la **ausencia**, y es un diálogo que se desarrolla en un espacio controlado y saturado por la pérdida.

La voz de Darwish se alza espectral, enmarcada por el canto de las cícdas en un paisaje de olivos y chumberas:

*Este es un presente
que desconoce el pasado.
Y cuando al fin alcanzamos el último árbol
notamos que ya no alcanzábamos a notar;
y cuando nos volvimos a mirar los camiones,
vimos como la ausencia apilaba sus objetos más queridos
y tendía su eterna tienda sobre todos nosotros.*

*Clavada en una rama, sólo la hoja de papel que el viento agita convoca su
presencia.*

(“As the Land is the Language”)

Pero si el exilio es todo eso: desposesión, pérdida, mutilación, vacío, deslizamiento del yo hacia la nada, ¿de dónde vienen el valor y el prestigio que la cultura moderna le asigna? O, en palabras de Said:

Pero si el exilio es una condición de pérdida terminal, ¿cómo ha podido la cultura moderna transformarlo en un poderoso agente de enriquecimiento?
(*M of W* p. 49)

Otro escenario imaginario, mundo poético de un expatriado, puede tal vez darnos las claves de la re-inscripción del exilio y del desarraigo como valor positivo dentro de la cultura postmoderna. Es el del capítulo 41 de *Rayuela*, donde se libra un duelo a muerte. Sobre el puente de tablones que enlaza la ventana de Horacio Oliveira con la de Traveler, Talita se inclina sobre el abismo mientras intenta decidir si inclinar la balanza del lado del territorio o del de la búsqueda. Horacio es el exilado: el buscador que recorre en los signos secretos de su París-mandala las claves de una realidad otra y utópica: de infinita posibilidad, de opciones y vivencias infinitas que hagan saltar por los aires todas las limitaciones de la cultura occidental y de su propia conciencia. Traveler es el hombre del territorio: mujer, barrio, casa, raíces. El desarraigo del exilio es para Horacio la condición necesaria de la revelación. Pero es el otro, el hombre del territorio, quien se llama Traveler. ¿Cuál es pues el balance de la alternativa exilio/territorio? No está claro, pero todos los elementos de composición de *Rayuela* sitúan la desfamiliarización, el desarraigo y el exilio en el centro del despertar de la conciencia. Y presentan ese despertar de la conciencia como condición necesaria de acceso a una realidad más rica y compleja que la que nos entrega la costumbre.

Al intentar explicar la noción del exilio como capital cultural que iluminan en la literatura moderna obras como *Rayuela*, Said nos recuerda que Georg Lukacs definió la novela como “the form of transcendental homelessness”³ y que Adorno dijo: “Es parte de la propia moralidad el no estar en casa en la propia casa” (*M of W* pp. 52-54).

Said recorrerá la tradición occidental a la inversa buscando el linaje de esa actitud existencial que enlaza la sabiduría con el desarraigo, hasta llegar a la frase famosa de un monje del siglo XII:

El hombre que se complace en la dulzura de su tierra es un tierno principiante. Aquél para quien cualquier territorio es una patria chica, ya es sabio. Pero sólo el hombre para quien el mundo entero es una tierra extraña ha alcanzado la perfección (Hugo de San Victor, *M of W*, p. 556).

Tiene sentido proponer como hace Said – y como lo hizo Cortázar en *Rayuela* – que el ver el mundo entero como una tierra extraña suele llevar consigo un cuestionamiento de coordenadas propias y una relativización de valores personales y/o colectivos. Pero puede hacerse también una lectura de esos diálogos desde el exilio que de un paso más en esa misma dirección. Una lectura utópica. En *The Principle of Hope*⁴ Ernst Bloch – subraya que el valor fundamental de la utopía estriba en que en ella el sujeto sale de la serie histórica, creando escenarios alternativos donde es posible vivir y explorar nuevos horizontes, superando las limitaciones y contradicciones de la realidad histórica en que se mueve. En ella se resuelve simbólicamente todo aquello que no puede resolverse en el plano histórico – la contradicción fundamental – y que impulsó la salida de la serie misma. El ejemplo paradigmático es la transformación de Abraxa en Utopia en la novela de Thomas More. Pero el rey Utopos no fue el único: Cristóbal Colón siguió un proceso análogo cuando fue transformando la realidad geográfica y humana del Nuevo Mundo en una construcción imaginaria que situaba la China de Marco Polo en la isla de Cuba, y el Paraíso Terrenal en Venezuela⁵. En su teorización de lo utópico Louis Marin relaciona lo utópico con la producción de espacios textuales alternativos donde es posible explorar las opciones de un destino modificable⁶. Esos espacios alternativos son los que se materializan en el texto utópico.

Said observa que muchos exilados se vuelven activistas políticos, intelectuales, novelistas, o jugadores de ajedrez, y relaciona este fenómeno con el hecho de que todas estas ocupaciones requieren un mínimo de inversión en lugares y objetos, un alto nivel de movilidad y compromiso personal. Pero también subraya la función utópica de esas actividades para el exilado cuando dice:

Much of the exile's life is taking up with the compensating for disorienting loss by creating a new world to rule. (Said: *M of W*, p. 52)

Esos “nuevos mundos” son espacios simbólicos de recreación del sujeto, de reconfiguración de sus coordenadas y de exploración de realidades alternativas que puedan llenar el vacío dejado por el espacio clausurado por el exilio. Y en ese sentido son espacios utópicos.

II

En Juan Goytisolo el distanciamiento de “la propia casa” es voluntario y estratégico en el marco de una búsqueda personal. Su caso es análogo al de Horacio Oliveira. En los casos de Mahmoud Darwish y Edward Said se trata de una separación involuntaria y “terminal” (Said, *M o W*, p. 49), una clausura de espacios que equivale a la aniquilación irreversible del propio mundo.

Al Birwa

Abu Suheil tío de Mahmoud Darwish recorre, bastón en mano, el paraje pedregoso y desolado donde se levantó el pueblo de Darwish antes de que la ocupación Israelí lo arrasara en 1948.

“Aquí estaba la casa de Hasan al Abadía Sa’ad. Y aquí estaba la casa de Mahmoud empezaba aquí mismo”.

“El pozo estaba aquí; y ahí estaba el madafeh”⁷ el madafeh de su abuelo. Y aquí – dice trazando un amplio círculo con el bastón – aquí es donde solía dormir Mahmoud. Aquí estaba el moral cuyas frutas solíamos comer, y ahí el pozo de cuya agua solíamos beber. Todavía esta aquí – dice, y apartando unas piedras con la mano y con la contera del bastón, deja caer una piedra que resuena en la oquedad profunda – mira, ven. Esta es el agua que bebía Mahmoud”.

El viento agita los arbustos secos en un paisaje de luz y de chicharras, que parece haber borrado totalmente la presencia del pueblo que lo ocupaba.

(As the Land is the Language)

Hay diferencias importantes entre el caso Goytisolo/Oliveira y el de Darwish y Said. Y no hay duda de que las diferencias entre Goytisolo y Darwish condicionan su conciencia de exilados y también los términos sus utopías respectivas. En el primero, la posible salida de la serie histórica es resultado de un rechazo y de la búsqueda deliberada de una serie alternativa. “tierra ingrata, entre todas espuria y mezquina: jamás volveré a ti” dicen las primeras dos líneas de *Reivindicación del conde don Julián*.⁸ En el segundo, la serie histórica se ve interrumpida por voluntad ajena: la ocupación implica la toma de posesión del propio espacio – mundo e historia – por los israelíes. La historia – entendida como movimiento de un pueblo hacia un destino propio y colectivo – ha dejado de pertenecerles.

*“Las historias son espejos,
las civilizaciones son espejos,
que se agrietan/desmoronan/resquebrajan”⁹*

lamenta el poeta palestino Adonis.

“Entrad a nuestros espejos para que podamos abandonar el lugar completamente.

Luego, buscaremos lo que nuestra historia anotó sobre la vuestra, en tierras lejanas”¹⁰

dice Darwish.

En Darwish, el espejo de Adonis, ha sido usurpado por otra presencia, y desde esa usurpación reflejará una historia ajena que se desplazará la propia (nuestros espejos, nuestra historia).

El linaje utópico de Don Julián es meridiano. En la novela de Goytisolo los ecos de la *Utopía* de Thomas More se multiplican. El nuevo Julián duplica la trayectoria del rey Utopus cuando se adentra en una tierra extraña – Africa – igual que Utopus se adentró en la extensión salvaje de Abraxa. El nuevo espacio de Julián es el espacio simbólico del rechazo de la serie histórica – toda la historia de España y su tradición cultural desde la expulsión de los árabes – y tiene el potencial de ser la entrada en “un destino modificable” (Bloch). Al igual que la isla de Utopía, está separado de la tierra firme por un brazo de agua. Pero, a diferencia de lo que sucede con la isla de More y la sociedad alternativa que va a florecer en ella, el potencial utópico del Africa de Don Julián no va a realizarse. La novela se plantea simultáneamente como intento de clausura definitiva de la España oficial del franquismo, como recuperación de las señas de identidad de la España árabe cuyo desarrollo truncó la Reconquista, y como apertura de un espacio nuevo para la liberación del sujeto en el diálogo multicultural y en el conocimiento del otro. Pero ya desde las primeras páginas de la novela un contraste radical nos da las claves del fracaso de ese ambicioso programa.

Recordemos que la Utopía de More comenzó a existir con un gesto fundacional: la destrucción del istmo que unía Abraxa con la tierra firme.

“Y el rey Utopos – cuyo nombre la isla lleva – entró en la tierra de Abraxa y la ocupó. Y tan pronto como alcanzó la victoria ordenó que se excavara una franja de tierra de quince millas por donde no pasaba el mar, dándole entrada de tal modo que el agua rodeó toda la tierra conquistada”.¹¹

La destrucción del istmo es el gesto de separación irreversible que permite la fundación de Utopía y el florecimiento de la nueva sociedad. Y es ese gesto lo que – a pesar de la promesa de la primera frase de la novela: “jamás volveré a ti”, falta en *Reivindicación*, y lo que malogra la liberación del sujeto y su búsqueda utópica de apertura de espacios nuevos de comunicación y realización.

Cada mañana, al despertar, Julián fija los ojos en las costas de España – “tierra muerta, quimérico mar: montes costeros, marejada repetida y

monótona: petrificado oleaje de montañas desiertas, asoladas, desnudas: parameras inhóspitas dilatados yermos: reino inorgánico quemado por el fuego del estiaje: herido por los cierzos invernizos” (J. G, *Reivindicación*, pp. 12-13). Y la mirada reconstruye el puente que la voluntad había destruido (Jamás volveré a ti), el istmo que Utopus excavó para crear su Utopía.

Estas son las coordenadas desde las cuales Julián emprende su búsqueda recomenzada con cada amanecer, siempre igual a sí misma:

“... el mar convertido en lago, unido tú a la otra orilla como el feto al útero sangriento de la madre, el cordón umbilical entre los dos, como una larga y ondulante serpentina: la angustia te invade: sudor frío, aleteos de corazón, palpitaciones: atrapado, preso capsulado, digerido, expulsado...” (JG *Reivindicación*, p. 13)

Mirada, cordón umbilical, serpentina, ligan a Julián a la tierra que aborrece y cuya destrucción orienta toda la búsqueda, “la patria no es la tierra: el hombre no es el árbol: ayúdame a vivir sin suelo y sin raíces (*Reivindicación*, 124), suplica Julián, más Sísifo que Fénix – aunque el quisiera lo contrario: “Sísifo y juntamente Fénix que renace de sus propias cenizas (*Reivindicación*, p. 135)”. La narración reitera hasta el infinito el intento desesperado de cortar ese lazo para alcanzar la libertad de un nuevo sujeto que – como la serpiente-símbolo-de-la-búsqueda-de-Julián – tenga “un vientre liso que ignora la infamia del ombligo” (*Reivindicación*, p. 126).

La geografía alternativa que Julián va a ir recorriendo y configurando desde esas coordenadas es lo contrario de la que construye Utopus. El mapa de esa geografía es el mapa de la destrucción, como modo de vida, como condición de existencia, como objetivo, como visión. Es el que delinean las moscas que Julián aplasta sistemáticamente entre las páginas de los clásicos españoles:

espachurradas, la masa abdominal de por fuera!: indelebles manchones que salpican la peripecia dramática y la contaminan con su difluyente viscosidad: cabos, ensenadas, bahías, caprichosas formas geográficas: islas, verdaderos archipiélagos:

(*Reivindicación*, p. 37)

Pero el problema desde el punto de vista de la búsqueda utópica es que esas islas y archipiélagos – al contrario de la isla de Utopus – están vacías: el espacio utópico de Julián no tiene otro contenido que el rechazo de la España ortodoxa y canónica, ni tiene más dinámica que su destrucción: destrucción del paisaje simbólico, destrucción de la ideología nacional-católica, destrucción de sus valores, destrucción de la tradición literaria, destrucción de su canonizado lenguaje. Pero, hablando de diálogos, el exilio marroquí de Julián es de lo más voluble. Desde allí conversa con el Conde

Julián y con Rodrigo, con la Cava Florinda y con Séneca, con nosotros y con los grandes íconos de la tradición literaria y cultural española: Cervantes, Lope, Quevedo, Machado y la llamada generación del 98. Y, sin embargo, el acceso al espacio liberador de la utopía heterodoxa y del diálogo con el Otro árabe de Al-Andalus o de Tánger nunca se materializa.

Goytisolo es consciente de esa omisión o ausencia y sale al paso de esta cuestión en otro contexto: el de un diálogo que sí entabla con Edward Said a propósito de lo que llama una posible lectura orientalista de *Reivindicación y Makbara*. Goytisolo parte de una cita de Said en *Orientalism*: “Quien escribe sobre el Oriente debe situarse a sí mismo frente al Oriente. Traducida al texto, esta situación incluye el tipo de voz narrativa que adopta, la clase de estructura que levanta, las imágenes, motivos, temas que circulan en su texto. La suma de todos estos elementos expresa una forma deliberada de dirigirse al lector, de contener el Oriente y, en última instancia, de representar el Oriente o de hablar en su nombre”¹²

Y contesta para justificar ese vacío:

“La incitación a invadir y aniquilar la España opresora y retrógrada del franquismo es sin duda liberadora para nosotros, pero dicha liberación no interesa al invocado. Todo se juega entre españoles: el moro pretexto es un simple espectador.” (Goytisolo, p. 48)

Espectador espectral, el árabe que invoca una y otra vez la novela se convierte en testigo mudo de su propia instrumentalización en un monólogo cuyos límites – como los del exilio del personaje – coinciden con la distancia simbólica marcada por el cordón umbilical que Julián y la novela no lograrán cortar. Habrá en ese exilio africano de Julián un exacto y minucioso ajuste de cuentas. Pero no habrá apertura utópica, no habrá salida de la serie histórica, expansión del espacio ni exploración de espacios alternativos.

III

Al-Andalus es punto simbólico de encuentro y desencuentro en un diálogo posible entre Juan Goytisolo y Mahmoud Darwish. Para ambos Al-Andalus es seña de identidad elegida. Pero a partir de ahí las diferencias se multiplican. Frente al monólogo de Don Julián que instrumentaliza al-Andalus y lo vacía de contenido, un espejismo que se quiere espejo de al-Andalus recorre el mundo poético de Mahmoud Darwish. De hecho al-Andalus es uno de los dos polos que articulan la utopía de Darwish, una utopía que se construye minuciosamente en y desde el exilio, bajo su “eterna tienda de la ausencia”.

Las palabras de Darwish delinean el espacio simbólico del exilado: la

tienda eterna de la ausencia. Pero la imagen de la hoja de papel que el viento hace ondular suavemente¹³, inscribe – en el centro de un paisaje del cual toda presencia humana ha sido borrada – lo que será el espacio simbólico de la utopía: el poema interminable que se recorta contra esa eterna tienda de la ausencia.

En el poema de Darwish, la tienda eterna de la ausencia es el espacio que habita el exilado y que le es propio. Pero es también metáfora que evoca y enlaza dos figuras: el nómada y el refugiado. Son los dos polos simbólicos entre los que oscila y se desenvuelve histórica y existencialmente la gama de vivencias del exilio: el nómada – desarraigo y libertad – y el refugiado – pérdida, mutilación, desorientación, desposesión total.

Volvamos a la reflexión de Darwish sobre el diálogo desde el exilio:

“El diálogo que entablo conmigo mismo en este lugar es un diálogo con la parte ausente de mí mismo. Veo la ausencia con tanta claridad que podría tocarla. Podría abrazarla, o mantenerla a distancia, como si estuviera allí. Como si desde aquí, desde este lado mi propia sombra interpelara a mi esencia allá, en el otro lado.”

Sentado frente a las colinas de la antigua Palestina que se levantan del otro lado del valle. Darwish verifica en un diálogo consigo mismo las coordenadas que enmarcan su experiencia del exilio. Por una parte la presencia de una ausencia que todo lo invade: la de la tierra Palestina, el lugar natal – *the native place* de Said – el espacio propio, ahora clausurado. A la vista, literalmente a tiro de piedra, y totalmente inalcanzable. Por otra, la lucha constante contra la disolución del yo, que oscila entre su ausencia *allá*, y su deslizamiento hacia la sombra *aquí*. Ese es el contexto desde el cual su poesía se despliega “*reconstruyendo el yo a partir de las refracciones y discontinuidades del exilio*” (Said, *M of W*, p. 52).

En la poesía de Darwish, dos líneas utópicas maestras se entrelazan creando espacios alternativos donde el sujeto se afirma plenamente desde su exilio y encuentra residencia; y donde la ausencia del espacio clausurado da paso a una nueva tierra para una comunidad nueva. La primera es la evocación de al-Andalus.

Para el mundo árabe – dice Nizar Qabbaini – “al-Andalus es una agonía histórica intolerable, la jornada a al-Andalus es una jornada a través de un bosque de lágrimas”¹⁴.

Pero para Darwish es la utopía del pasado la edad de oro donde se verifica la coherencia de un mundo posible para una comunidad árabe que fue ayer y tal vez podría volver a ser. Al diálogo entre la ausencia y la sombra se opone el diálogo ininterrumpido con al-Andalus:

“Han pasado ya quinientos años
y la ruptura aún no se ha consumado del todo entre nosotros.

Nunca dejamos de escribirnos,
ni las guerras lograron cambiar los jardines de mi Granada”15

Contra el telón de fondo de la fragmentación del mundo árabe y a la discontinuidad de la experiencia del exilio, la evocación de al-Andalus configura una continuidad en el diálogo con la propia historia.

Frente a la pérdida de la propia tierra la evocación de al-Andalus delinea un primer espacio de residencia en el pasado. Un ámbito de jardines y patios, de jazmines, granados e higueras, un espacio donde los versos de *El collar de la paloma* y la sabiduría de Averroes encuentran su lugar entre el Patio de los naranjos y la Calle de la chirimía, en el triángulo mágico que dibujan Granada, Córdoba y Sevilla. El verso tiene un puente entre al-Andalus y Palestina pero es un puente precario entre dos pérdidas. Frente a él el sujeto se define así:

“Soy el Adán de dos Edenes, perdidos doblemente”

“Granada tiene sus propias leyes”... “Granada es mi tierra” dice el poeta. Pero es una tierra precaria que existe sólo en su canto. “¿Dónde está Andalucía – nos preguntaremos – aquí o allá? En esta tierra o sólo en poemas?”

De todos modos, aquí o allá, poco importa si el destino que nos aguarda es el mismo: la rendición y la muerte en el-Andalus, o en Palestina. ¿En última instancia la pregunta será para Darwish:

¿En qué Andalucía me llegó el fin?

Pero la voz de Darwish no es nunca la voz de la desesperanza. En su poesía el punto extremo de clausura del espacio histórico se abre incesantemente al espacio utópico liberador. La Granada de al-Andalus ya no es más, pero la de Darwish existe en el canto. Al-Andalus se perdió hace quinientos años, pero sigue vivo en el poema.

¿Y Palestina?

La segunda línea utópica maestra de la poesía de Darwish se despliega en relación con el presente y con Palestina. El lenguaje poético de Darwish irá llenando el vacío dejado por la expulsión, desplazando el espacio clausurado con un nuevo territorio, llenando la ausencia del exilio con la memoria colectiva y con presencias nuevas, configurando un espacio utópico de residencia. Darwish es plenamente consciente de su objetivo y del poder utópico de su poesía:

“No sé por qué se me lee tanto, pero entiendo que hay generaciones enteras de palestinos que llegan a conocer su tierra y su pasado adentrándose en los escenarios de mis poemas. Mis poemas no ofrecen meras imágenes y

metáforas. Despliegan paisajes, pueblos, y campos; ofrecen un lugar. Hacen presente en su forma lo que está ausente en la geografía, es decir, le dan morada a la ausencia en el texto poético, como si residiera en la tierra. No creo que un poeta pueda aspirar a una alegría mayor que la de que la gente encuentre refugio entre las líneas de su poesía, como si fueran verdaderos hogares. En realidad en árabe existe una homonimia insólita y reconfortante: La palabra “bayt” designa tanto la casa como el verso. Como si el hombre pudiera residir en él.”

(“*As the Land is the Language*”)

Desde el comienzo de su reflexión, Darwish define su poesía como lugar de encuentro. Es en ella donde generaciones de palestinos descubren su tierra – *homeland* – y su historia – *their past*. El espacio poético mismo se configura como vasto paisaje, con pueblos (villages) y campos (fields), como lugar simbólico y geografía alternativa – utópica – donde todo lo que ha sido expulsado de la geografía real – Palestina – puede encontrar residencia “como si residiera en su tierra” (*as if residing on his land*). En la poesía de Darwish el desolado y siempre transitorio espacio simbólico que compartían el exilado, el nómada y el refugiado – la tienda – halla permanencia y se convierte en casa y en morada para esas generaciones de palestinos que lo leen y que pueden “residir en su poesía como si fuera un verdadero hogar”.

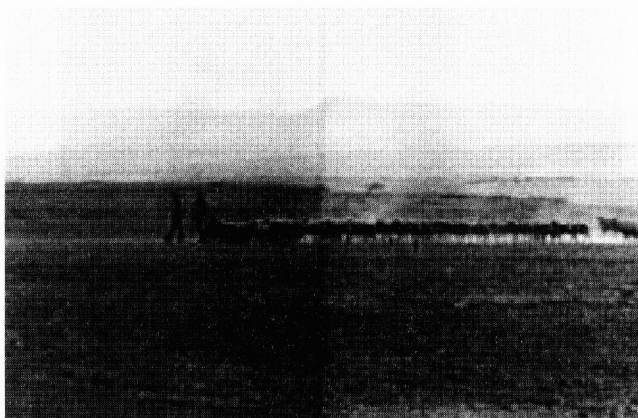
V

En uno de sus muchos diálogos con Mahmoud Darwish, Said señala que su vasta obra poética “equivale a un esfuerzo épico por transformar la lírica de la pérdida en el drama infinitamente aplazado del retorno” (*M of W*, p. 52). Este diálogo – de 1984 – se prolonga en 1986 en otra obra – del propio Said – empeñada en un esfuerzo análogo. Me refiero a *After the last sky: Palestinian lives*, el libro con fotografías de Jean Mohr que Said publicó seis años antes de su propio viaje de regreso a Palestina. El título y el epígrafe que introduce texto y fotografías recogen un verso de Darwish:

¿A dónde iremos tras las últimas fronteras?

¿A dónde volarán los pájaros más allá del último cielo?

El texto de Said narra un retorno imaginario – el retorno real no tendrá lugar hasta seis años más tarde – a la Palestina imaginaria que se va desplegando en las imágenes de Mohr. Es el espacio de la libertad.



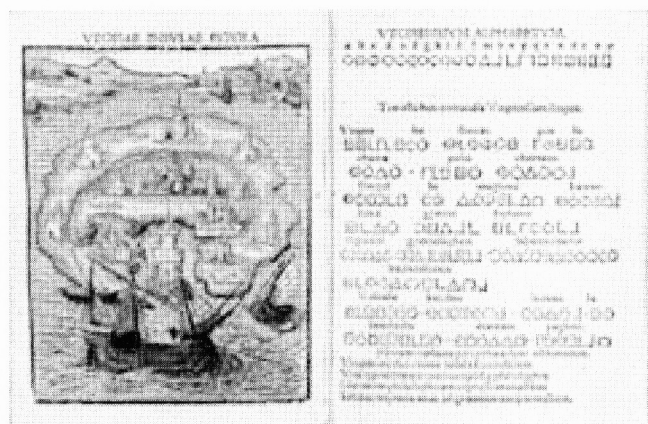
Es el espacio sin fronteras del nómada que no necesita título de propiedad porque todo el espacio le pertenece.

Y es el espacio que la presencia de los palestinos humaniza:

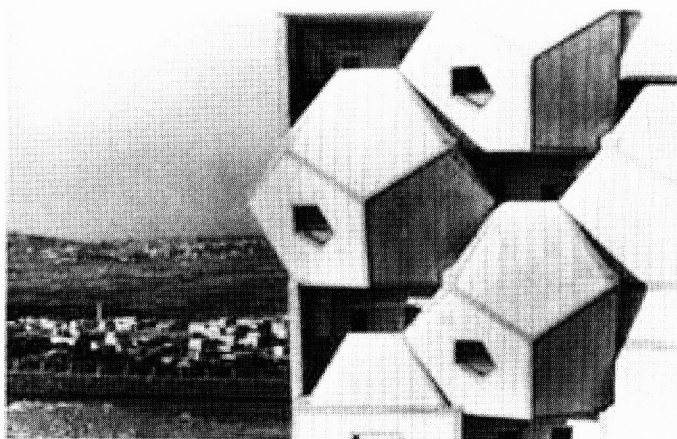


Campo arado, labor ancestral, permanencia del ser humano en el paisaje que humaniza con su trabajo y residencia; comunidad y refugio en la promesa de una nueva vida. En el recorrido de Said/Mohr reencontramos los elementos de la utopía poética de Darwish: tierra, familia, pueblo, casa, café.

Toda una historia, una memoria y un mundo se condensan en la imagen del pueblo árabe que flota en su paisaje mediterráneo como un espejismo de la ilustración que representaba a Utopía en la primera edición de la novela de Thomas More.



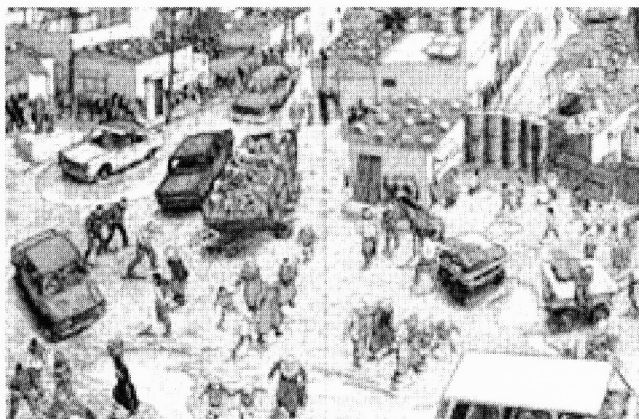
Pero así como en la novela de More la imagen de la portada de Utopia iniciaba el recorrido liberado, en *After the Last Sky* lo clausura. La imagen siguiente nos muestra visualmente el asedio de ese mundo por el expansionismo de Israel y sus asentamientos:



Y la próxima nos muestra el espacio real que ese expansionismo asigna a las “vidas Palestinas” de Said: el poblado/campamento de refugiados palestinos.



Es la misma imagen que reverbera todavía en *Palestine*,¹⁶ el cómic de Joe Sacco:



Y es la imagen que enmarca el diálogo entre la crónica devastadora de la realidad palestina actual, que hace Sacco en su cómic, el viaje imaginario de retorno de Said de la mano de las fotos de Mohr, y la utopía poética de Mahmoud Darwish.

El punto de enlace entre las representaciones de Darwish, Said y Sacco tiene dos vertientes: La constatación de la ausencia y la voluntad de llenar ese vacío de contenido.

Pero mientras Said puebla su narrativa con las re-construcciones imaginarias de la memoria, y mientras Darwish va ocupando el vacío dejado por la ausencia con la utopía poética de residencia, comunidad e historia de sus versos, creando los vastos paisajes que recomponen un pueblo y una patria, un hogar, un espacio humanizado para un pueblo palestino que en ese espacio reconoce su propia humanidad y que por eso mismo lee su poesía, las viñetas de Joe Sacco están pobladas y saturadas por los elementos de una realidad brutal. La foto de Mohr del campo de refugiados era como una bisagra entre la utopía de la memoria y la realidad del pueblo palestino. La viñeta de Sacco duplica esa bisagra desplegando ante nosotros un paisaje que desplaza cualquier utopía – ya sea la que canta la voz poética de Darwish o la que sugieren las imágenes del “retorno” de Said.

Entrar en el mundo del cómic de Sacco es como entrar en el capítulo final de Guamán Poma: *No hay remedio*. Es iniciar un recorrido inverso al que hace Darwish a partir de su constatación de la ausencia, y Said desde el desgarramiento irremediable – *unhealable rift* – del exilio. Es un verdadero descenso al infierno de la deshumanización decretada para todo un pueblo. Y es reencontrar (retomar) en las imágenes y en el texto (el hilo de la

existencia del pueblo que Theodor Herzl – fundador del sionismo – definió como “una pandilla de pobretones” a quien habría que “escamotear a través de las fronteras” para que la fantasía fundacional de Israel pudiera convertirse en realidad: “Una tierra sin gente para una gente sin tierra”.

Para Ben Gurion el destino histórico de los palestinos frente al imperativo de creación del estado de Israel era meridiano: A los árabes-palestinos – declaró – no les queda más que una opción: largarse” (Sacco, p. 42). Siguiendo la misma línea Golda Meir decretó en 1948, con toda simplicidad, la situación de los Palestinos frente a Israel:

“No es que aquí hubiera un pueblo palestino que se consideraba a sí mismo como pueblo palestino cuando llegamos, los expulsamos y nos quedamos con su país. Es que no existían.” (Sacco 42)

En el mundo que crea Sacco con sus cómics, los palestinos recuperan existencia y mundo. Frente a toda una ideología y un estado que decretan su desaparición – pueblo, tierra e historia (Sacco 1, p. 48) las viñetas de Sacco afirman su presencia y delinean las coordenadas exactas del lugar que ocupan configurando un mundo que – paradójicamente – es a la vez desierto y saturado.

El paisaje – entendido aquí como la tierra humanizada por la larga presencia de sus gentes se vacía: (Sacco, pp. 59-62)







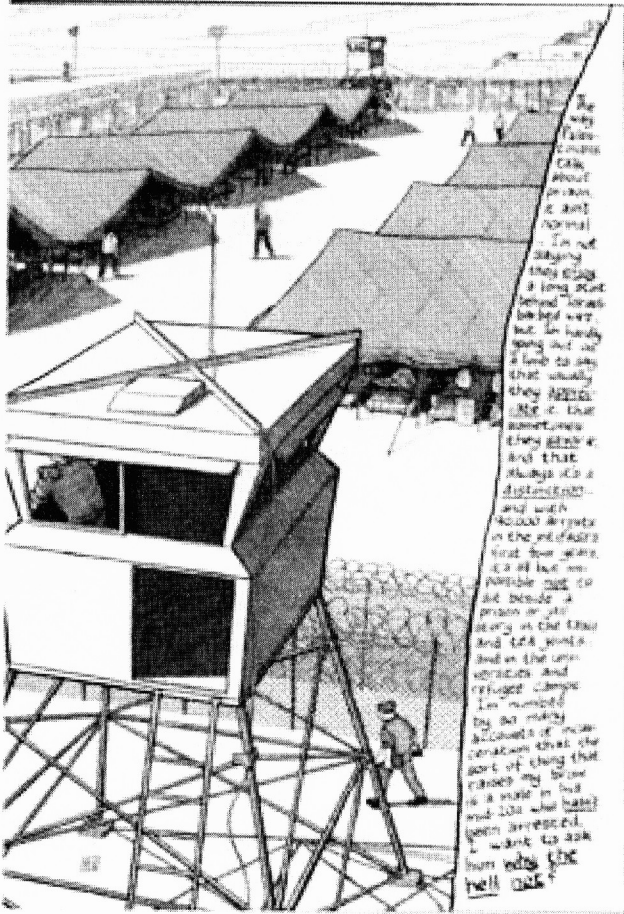
El proceso de reducción y de invasión del espacio propio está en el centro mismo de la experiencia palestina. Si tomamos como punto de partida el espacio de la libertad del nómada que capturaba la imagen de Mohr en *After the Last Sky*, vemos que, en el texto de Said, la imagen del campo de refugiado constituye el final del recorrido en una serie de imágenes visuales que hace la crónica puntual de un proceso implacable de reducción de espacios. Pero en Sacco (pp. 44-45) esa imagen no es más que el principio. El campo de refugiados es el espacio legítimo que se le asigna al palestino, un espacio degradado para una vida escuálida:



“Tomamos, té, tomamos café... hablamos. Esto es mi vida”¹⁷ dice uno de los personajes en la viñeta. Gráfica y conceptualmente Sacco nos muestra la experiencia de la desposesión y de la pérdida de agencia del palestino. Sentarse, esperar, conjeturar, en un espacio claustrofóbico dominado – como la página – por el peso de una apretada red de historias, sueños, decepciones, rumores que circulan y recirculan interminablemente en torno a la hora del té, o del café, palabras y más palabras frente a una impotencia total.

Y, por si fuera poco, la omnipresencia de los colonos y de las fuerzas de seguridad israelíes le recuerdan constantemente que tampoco ese espacio le pertenece y que con frecuencia es sólo un espacio precariamente intermedio

que sólo puede desembocar a través de una larga cadena de reducciones, en la prisión o en la celda. Basta fijarse en la reducción progresiva del tamaño de las viñetas de Sacco para ver delineado todo ese proceso muy gráficamente. La viñeta del campo de refugiados ocupaba todo el espacio de una doble página. La de la cárcel Ansar III (Sacco, p. 81) ocupa una sola página:



Y a partir de ahí las viñetas se irán haciendo cada vez más pequeñas (pp. 105,111):



De hecho el último elemento en esa serie será la imagen del ataúd que lleva los restos de Mustafa Akkawi palestino torturado por las fuerzas de seguridad israelíes.

Campo de refugiados, prisión, celda, ataúd: esos son los espacios reales en los que se encuentran confinadas hoy y ahora las “*palestinian lives*” de la memoria que reconstruían Mohr y Said. “Vivir encarcelado es parte integral de nuestras vidas” comenta lacónicamente uno de los personajes de Sacco. (Sacco 1, p. 82) “Se cierra la puerta y el mundo ya no ve nada” le dice el agente israelí al periodista a quien está torturando (Sacco 1, p. 94).

Tiene razón Ana Merino cuando dice, hablando de Joe Sacco:

“... Aprendió que el cómic era un arte donde el espacio de los marginados, los olvidados, los abandonados, los desterrados, los heridos, los bombardeados... podía representarse...”¹⁸

La estética del cómic es una estética de retazos. Es una estética heterogénea, de discontinuidades e irrupciones que van puntuando una coherencia que se construye sobre el cuestionamiento permanente de toda superficie lisa, y de la continuidad ilusoria de cualquier discurso sin fisuras. La simultaneidad de imagen y texto; la posibilidad de crear un lenguaje híbrido de tremendo poder expresivo y comunicativo, con una extraordinaria capacidad de materializar escenarios y escenas ante nuestros propios ojos, de superponer y yuxtaponer registros y realidades de forma plástica y tangible, de subvertir cualquier linearidad y cuestionar cualquier causalidad, de crear su propia lógica y sus propias reglas secuenciales, subvirtiendo jerarquías y abriendo intersticios reveladores en la superficie de otros discursos, hacen del cómic el medio que – en palabras de Said – es “capaz de decir lo que de otro modo no podría ser dicho”¹⁸. En manos de Sacco el cómic es capaz de representar los desarraigados espacios de la desposesión palestina en *A Nation Occupied*. Y en *In the Gaza Strip* es capaz de capturar:

“La vacuidad del tiempo, la grisalla y sordidez de la vida cotidiana en los campamentos de refugiados, las redes de trabajadores de asistencia, mujeres de luto, jóvenes desempleados, maestros, policías, colgados; los eternos círculos del café o del té compartido; la sensación de encierro, el agobio que exudan el sempiterno barro y la fealdad proverbial del campamento, tan icónico de la experiencia palestina: todo esto lo capta Sacco con aterradora exactitud y, paradójicamente, con gran ternura”. (Said, *Hommage*, iv-v).

Es un recorrido traumático. Y, en *In the Gaza Strip*, el propio personaje de Joe – alter ego de Sacco – vacila y se retrae antes de sumergirse en esa realidad terrible que desplegarán las páginas del cómic y que describe Said en su homenaje.



Por una parte es su diálogo con Said a través de *The Question of Palestine* lo que le impulsa a conocer Palestina. Por otra reconoce que preferiría con mucho quedarse en el espacio protegido de la reflexión – leyendo a Said en *Orientalism* – a convertirse en testigo activo de una realidad intolerable. Pero testigo va a ser, y por sus ojos y el relato que nuestros ojos recorren en el cómic el pueblo palestino desafía el decreto de Golda Meir y recupera la existencia que ella y tantos otros después han querido negarle.

En *Palestine: A Nation Occupied* la puerta se cierra, efectivamente, detrás del prisionero que va a ser torturado, y el mundo ya no puede verlo. Pero el cómic de Sacco abre esa puerta de nuevo para que el mundo y cada uno de nosotros volvamos a ver la aterradora realidad que se esconde detrás de ella.

VI

En su diálogo con Sacco, Said se hace eco de esa voluntad de restituirle al pueblo palestino una presencia a través de su propia obra:

“Cuando comencé este esfuerzo, justo después de la guerra de Junio de 1967, el nombre de Palestina no podía ni mencionarse en el ámbito público. Recuerdo haber visto pancartas a la salida de talleres y conferencias que declaraban “Palestina no existe”. Y en 1969 Golda Meir pronunció su frase lapidaria: “Los palestinos no existen”. Mucho de mi trabajo como escritor y como conferenciante ha tenido que ver con la necesidad de refutar el falseamiento y la deshumanización deliberada de nuestra historia. He intentado devolverle una forma humana y restituirle una presencia a la narrativa palestina que tan eficazmente han sabido desvirtuar y borrar los medios de comunicación conjugados con legiones de ideólogos y antagonistas.” (Said, *Homage to Joe Sacco*, foreword to *Palestine...* p. iii).

Restituirle al pueblo palestino una presencia y una forma humana es la voluntad que se afirma en el diálogo entre Said y Sacco. Y, tal como señala el propio Said, mucho de su propio trabajo intelectual intenta devolverle al pueblo palestino su historia y su voz. Es la misma voluntad que liga a través de otro diálogo implícito la utopía poética de Darwish con el recorrido imaginario de Said/Mohr en busca de las señas de identidad del pueblo palestino en *After the Last Sky: Palestinian Lives*.

Said/Mohr lo logran con el recorrido visual por esa otra Palestina – ahora ya utópica – borrada por los discursos del poder. Darwish lo logra en su poema-residencia. Sacco lo logra también con su cómic que despliega

implacablemente la escualidez del mundo de los perdedores – a contra corriente de la tradición americana de un cómic de héroes (Superman, Batman, etc.) – y que paradójicamente revela de forma deslumbrante el carácter indomable de esos perdedores, “su tácita determinación de seguir adelante, su voluntad de no renunciar a su propia historia, de seguir contándola y de resistir cualquier intento de borrarlos del mapa definitivamente” (Said, *Homage*, V).

Es en relación con esa paradoja que Ana Merino acierta cuando señala que con la vorágine de imágenes y textos que satura sus páginas Sacco “nos ayuda a recordar a los otros” y también “a desear un mundo mejor” (A M *Leer*, p. 97). Pero es en la segunda parte del comentario de Ana Merino sobre Sacco – “desear un mundo mejor” – donde arraiga la propuesta de más alcance que hace Said a partir del caso palestino. Una propuesta de signo claramente utópico.

“El hecho es que Palestina – escribe Said en 1979 – no existe ya más que como recuerdo; o mejor dicho, como idea, como experiencia humana y política, como acto de voluntad popular”.²⁰

A primera vista la afirmación de Said parece hacerse eco de la de Golda Meir: “Palestina no existe”. Pero en el pensamiento crítico de Said esa afirmación tiene un sentido exactamente contrario al de Meir. La existencia de Palestina como memoria, como experiencia y como acto de voluntad popular le da una dimensión que trasciende la del estado palestino mismo. Para Said – tal como señala Makdisi – la idea de Palestina articulada en esos términos sienta las bases para un nuevo humanismo, es decir para un nuevo concepto de lo que significa ser humano.

Saree Makdisi sitúa la discusión de la propuesta de Said contra el telón de fondo del pensamiento sionista, de la historia del estado de Israel y de la paralela ocupación del territorio palestino y rastrea en las palabras y los textos de fundadores (Ben Gurión), héroes (Moshe Dayan) e historiadores (Ben Morris y Ilán Pappé) la crónica de una destrucción. Decidido a convertir en realidad la fantasía sionista de “una tierra sin gente para una gente sin tierra” Ben Gurión dirigió la expulsión y ocupación de 1948, una operación que de ningún modo contemplaba siquiera la posibilidad de dividir el territorio entre palestinos e israelíes. “Palestina no fue dividida – nos recuerda el historiador israelí Ilán Pappé – fue destruida, y la mayoría de sus habitantes fueron expulsados”²¹. Moshe Dayan le da la razón cuando en 1969 dice: “Vinimos a esta tierra que estaba habitada por una población árabe, para establecer un estado hebreo, es decir judío... Ya ni siquiera se conocen los nombres de aquellos pueblos árabes, y no me sorprende, porque los libros de geografía en los que aparecían ya no existen, y los pueblos

tampoco... No hay un solo lugar en este país que no estuviera habitado antes por una población árabe” (Makdisi, p. 83). Pero, por si las dudas, el historiador Morris aclara que esto no es cosa del pasado y justifica abiertamente todo el proceso de destrucción que denuncia Makdisi. “Hay circunstancias – dice Morris – en las que la limpieza étnica esta justificada”, y compara el caso de Israel con el de los Estados Unidos, la “gran democracia americana que no hubiera podido crearse sin la destrucción/aniquilación de los indios” (Makdisi, p. 82).

Para Said, como para Makdisi, el problema fundamental del pensamiento sionista – y la razón por la que la ideología sionista ha desembocado históricamente en los horrores de la destrucción de Palestina y en la gran oportunidad perdida del nuevo estado de Israel – es que retoma y recapitula la estructura binaria central a todo el imperialismo moderno: una estructura que se apoya sobre la oposición necesaria entre un ser (self) plenamente humano y otro que no acaba de serlo (Makdisi, p. 87). Frente a esta realidad, Said afirma la necesidad de articular una nueva “lógica de lo humano” que no retome ni invierta esa oposición fundamental. En términos estrictamente políticos esa posición se tradujo en la propuesta que defendió Said durante sus últimos años: la de un estado binacional en el cual Israelíes y Palestinos convivieran en paz. En términos éticos y filosóficos la posición de Said se concreta en la reivindicación de esa “idea” de Palestina articulada como humanismo de liberación (Makdisi), es decir como alternativa a la lógica de la interminable serie de oposiciones que enfrentaron al colonizador con el colonizado, el ocupador con el ocupado, el yo con el Otro. Un humanismo liberador en el que esa polarización fundamental pueda verse desplazada por la afirmación de una unidad basada en la solidaridad y no en el rechazo. Un humanismo que se afirme sobre la voluntad de encontrar y reconocer en todos y cada uno de los seres humanos a “mi semejante, mi hermano”.

La propuesta de Said es, sin duda una propuesta utópica. Se levanta sobre el rechazo de la serie histórica para proponer las condiciones de ingreso a un destino modificable (Bloch), no sólo para el caso palestino/israelí, sino para la humanidad. Y a la luz de esa propuesta, el diálogo entre cuatro exilados – Goytisolo, Darwish, Sacco y Said – que acabamos de recorrer cobra un significado particular. ¿Por qué no escucharlo/leerlo como un diálogo paradigmático que sienta las condiciones de acceso a esa utopía? Tal vez delinea las coordenadas en las que podría enmarcarse la posibilidad de ese nuevo humanismo.

Lo que enlaza a los cuatro participantes en el diálogo que hemos ido rastreando es la experiencia del exilio. Frente a ese exilio cada uno elabora posiciones y articula respuestas. Goytisolo el rechazo irreducible y feroz de

la propia tierra. Darwish la creación en y por el lenguaje de un espacio simbólico de identidad y comunidad. Sacco la crónica puntual de la desposesión y de la pérdida. Said la alternativa al territorio: la idea de Palestina frente a Palestina. Son cuatro opciones muy diferentes enlazadas por un elemento: la des-territorialización inevitable del exilio, o en palabras de Said:

“el desgarramiento forzado entre un ser humano y su lugar nativo, entre el sujeto y su verdadero hogar.”

Tal vez lo que el diálogo Goytisolo-Sacco-Darwish-Said nos sugiere es que precisamente ese desgarramiento que separa al ser humano de lo que ha interiorizado como su “true home” es la condición necesaria para el acceso al “nuevo humanismo:” de Said. Y tal vez sea esto lo que define en nuestra coyuntura histórica de grandes migraciones, desplazamientos, éxodos y ocupaciones, el exilio como un valor positivo que se remonta a la visión de Hugo de St. Victor cuando decía: “... sólo el hombre para quien el mundo entero es una tierra extraña ha alcanzado la perfección”.

Y tal vez, desde esta redefinición del valor del exilio como piedra angular de un nuevo humanismo radical la pregunta angustiada de Said:

“Pero si el exilio es una condición de pérdida terminal, ¿cómo ha podido la cultura moderna transformarlo en un poderoso agente de enriquecimiento?”
(*M of W*, p. 49)

encuentra su respuesta en la súplica de Goytisolo:

“la patria no es la tierra: el hombre no es el árbol: ayúdame a vivir sin suelo y sin raíces”.

NOTAS

- 1 *The Mind of the Winter*, Harpers Magazine, 1984, p. 49 “the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home.”
- 2 En el documental *As the Land is the Language*, dirigido por Simone Bitton, 2000.
- 3 “la forma del desarraigo transcendental”.
- 4 *The Principle of Hope*. MIT Press, 1986. Para Bloch el pensamiento utópico es aquel en el que se expresa la conciencia anticipatoria. Su valor epistemológico

y productivo se concreta en una capacidad de explorar imaginariamente opciones nuevas, y en su fuerza como agente de cambio histórico.

5 Para un análisis de la dinámica utópica durante el descubrimiento y colonización de América Latina véase Beatriz Pastor, *El jardín y el peregrino*, UNAM, México, 2000.

6 Louis Marin: *Utopics: Spatial Play*, Humanities Press, 1984.

7 *Madafeh*: El recibidor o sala de la visitas.

8 Juan Goytisolo, *Reivindicación del conde don Julián*, Seix Barral, Barcelona, 1976. p. 11.

9 Adonis, “*The Stage and the Mirrors*”, Northwest University Press, 1980.

10 Mahmoud Darwish, *The Adam of Two Edens*, Syracuse University Press, 2000. p. 150.

11 Thomas More, *Utopia*. Classics Club, Walter Black Inc. New York, 1947, p. 71 (La traducción es mía).

12 Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, Alfaguara, Madrid 1989. pp. 31 y 48.

13 Véase p. 2.

14 Nizar Qabbani, *Al-Amal al-Nathriyya al-Kamila*. Citado en Lilly Kanso: “Mapping Exile: Al-Andalus and Metaphors of Loss”, unpublished essay, 2005.

15 Mahmoud Darwish “Eleven Planets in the Last Andalusian Sky” en *Adam of two Edens*, p. 157).

16 Joe Sacco *Palestine*. Seattle 2001. Foreword by Edward Said. Todas las ilustraciones reproducidas a continuación provienen de esta obra.

17 “... We drink tea. We drink coffee. We speak. This is my life”.

18 Ana Merino, en *Leer*, Mayo 1999.

19 “*seemed to say what couldn't otherwise be said*”, Said, *Hommage to Sacco in Palestine*, edición en 1 vol. con prefacio de Said. ii).

20 En Saree Makdisi “Palestine and the Humanism of Liberation” p. 80 de *Edward Said: Continuing the Conversation*. Editado por Homi Baba y W.J.T. Mitchell. University of Chicago Press, 2005.

21 Ilán Pappé, “The Geneva Bubble”, London Review of Books. Jan. 8, 2004. Citado por Makdisi.