

Seis figuras y seis símbolos en un poema de Mījā'īl Nu'ayma¹

Juan Pedro MONFERRER SALA

El gran papel desarrollado por los misioneros cristianos en algunas zonas del *Mašriq*, sobre todo en Palestina, Siria y Líbano, constituyó el fermento del creciente interés que por las actividades literarias se produjo en aquel ambiente.

El árabe coloquial, que dominaba la literatura litúrgica, revestido con las formas estróficas resultantes de la combinación, por un lado de la imitación de la poesía occidental y, de otro, de la evolución de los modelos estróficos postclásicos (*muwaššaha*, *musammaṭ*, *zaḡal*, *mawwāl*...) hizo que los nuevos escritores apartasen la mirada de la *qaṣīda* clásica. En este sentido, es innegable la influencia que dejaron sentir los himnos y canciones espirituales, el libro de los Salmos y otras partes poéticas de la Biblia que facilitaron a los árabes cristianos - en concreto- una panorámica poética mucho más amplia que la que venía concediendo la poesía árabe clásica.

El estilo bíblico se hará patente en los escritores árabes cristianos por medio de una dicción clara y sencilla, con la tendencia a usar nuevos vocablos enmarcados en expresiones coloquiales que reemplazan a las pseudoclásicas. Pero la influencia bíblica no fue meramente formal: el profundo conocimiento que tenían del texto bíblico llevó a autores como Ýubrān a crear una singular obra

1. Las citas bíblicas están tomadas de *al-Kitāb al-Muqaddas*. Ay kutub al-'ahd al-qaḍīm wa-l-'ahd al-yaḍīd wa qad turýima min al-lugāt al-ašliyya. s.l.: Dār al-Kitāb al-Muqaddas fi l-Šarq al-Awsaṭ, 1985. La transcripción de voces hebreas se ha hecho tomando como base el texto de R. Kittel. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart, 1984; las griegas siguen la edición de Kurt Aland. *The Greek New Testament*. London, 1966.

donde las renúncias bíblicas, eso sí, entremezcladas con otras de muy diversa procedencia, van a ser evidentes².

Un caso paradigmático, como el de todos sus compañeros³ del *Mahyar Šamālī* lo constituye la figura de Mijā'īl Nu'ayma (1889-1988)⁴. Sus enormes conocimientos, producto de una vasta formación, llevaron al autor a diseñar una inmensa y variada producción literaria⁵. Dejando a un lado su dominio de la lengua y la literatura rusa, los clásicos greco-latinos, la literatura árabe y los autores europeos y norteamericanos, además del perfecto uso del inglés y algunos conocimientos de francés, va a ser su amplia cultura bíblica uno de los elementos que más desarrollo tenga en su obra; aunque es preciso señalar que toda esta influencia bíblica, en manos de Nu'ayma, no aparece en muchos casos acorde con la exégesis greco-ortodoxa y el eco que se hace de las narraciones bíblicas no está siempre libre de la influencia teosófica y gnóstica⁶.

Dos períodos fundamentales se distinguen en la formación bíblica de Nu'ayma: el primero lo constituyen sus años de estudio en el «Seminario-Escuela» de Nazaret (1902-1906) gracias a una beca concedida por la *Sociedad Imperial Ortodoxa Palestina* (dependiente del *Sagrado Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Rusa*) donde tomará contacto con los textos bíblicos; el segundo tendrá lugar en el «Seminario Diocesano» de Poltava, Ucrania (1906-1911), etapa en la que el aprendizaje bíblico adquiere un carácter más teológico, pero cuya interpretación dejará sentir la influencia que sobre Nu'ayma van a empezar a ejercer, durante este segundo período, los «escritos éticos» de Tolstoi.

2. Jean Lecerf. «Djabran Khalil Djabran et les origines de la prose poetique moderne». *Orient*, 3 (1957) 9-14; y la visión de conjunto que da Muhammad 'Abdul-Hai. *Tradition and English and American Influence in Arabic Romantic Poetry. A Study in Comparative Literature*. London, 1982, pp. 6-7.

3. M.M.Badawi. *Modern Arabic Literature and the West*. London, 1985, p. 116 y ss.

4. Los datos proporcionados por Brockelmann sobre su fecha de nacimiento, situándola el veintidós de noviembre de 1889, no parecen ser correctos, *cf.* su *Geschichte der arabischen Literatur. Supplementbände (GALS)* III. Leiden, 1942, p. 472. El propio Nu'ayma afirma no recordar la fecha y añade que sus padres la habían olvidado cuando les pidió una partida de nacimiento para desplazarse a Nazaret en 1902. No obstante, cree el autor que debió nacer el diecisiete de octubre, tras haber visto la fecha en un sueño cuando regresaba de EE.UU. a Líbano. *Cfr.* C. Nijland. *Mijā'īl Nu'ayma. Promoter of the Arabic Literary Revival*. Istanbul, 1975, p. 15, n. 1.

5. Pedro Martínez Montávez. *Introducción a la Literatura Árabe Moderna*. Madrid, 1985², p. 59; Muhammad 'Abdul-Hai. *Op. cit.*, p. 73.

6. Para los contactos de Nu'ayma con la francmasonería y las influencias filosóficas hindú y budista a través de las doctrinas teosóficas, *cf.* Shmuel Moreh. *Modern Arabic Poetry, 1800-1970*. Leiden, 1970, pp. 100-1 y C. Nijland. *Op. cit.*, pp. 94-95 y 99. Un ejemplo de sus influencias gnósticas puede verse en: Nabil I. Matar «Adam and the Serpent (Notes on the Theology of Mikhail Naimy)». *Journal of Arabic Literature (JAL)* XI (1980) pp. 56-61, especialmente pp. 59-61.

Hay, también, un tercer período de formación, su etapa norteamericana (1912-1932), donde las múltiples influencias que ahora recibe -sobre todo de las doctrinas teosóficas y de la filosofía budista e hindú- le servirán para ofrecer una nueva dimensión de todos los conocimientos hasta ahora recibidos⁷.

Volviendo a la influencia bíblica, hay en Nu'ayma un elemento, el conceptual, cuya envoltura literaria exige una interpretación en «clave teológica» de toda una serie de términos pertenecientes a una tradición de lenguaje figurado y simbólico cuya fuente no parece ser otra que el texto bíblico. El lenguaje poético de Nu'ayma es claro y dúctil, la sintaxis no se ve ahogada por el preciosismo retórico de la composición, pero todo ello no anula la gran labor con que el poeta dibuja sus versos. Y ello es que, la enorme tradición conceptual del Antiguo y Nuevo Testamento que Nu'ayma lleva a sus espaldas va a aflorar continuamente en su producción donde, si bien la interpretación que el autor le da se ve teñida de otras influencias, no por ello deja de mostrar el poso bíblico de donde nace todo el empleo de este lenguaje figurado y simbólico.

Para tratar de ver esta influencia, he escogido el poema *Ibtihālāt* («Súplicas») que doy en apéndice junto con su traducción. En él, Nu'ayma utiliza sobre variaciones del metro *ramal* el procedimiento probablemente más frecuente de la poesía bíblica, el paralelismo. Mediante él y sirviéndose de la función dialógica con Dios -el mismo recurso lingüístico de que hacen uso los Salmos-, el autor dispone simétricamente dos elementos que articula en continua oposición⁸ a lo largo de los primeros treinta y cuatro versos⁹. Cuando no aparecen los dos

7. Para los años de aprendizaje en Nazaret, *cf.*, *Sab'ūn. Ḥikayat 'umr, 1902-1906*, pp. 119-169; su estancia en el Seminario de Poltava, *Sab'ūn... 1906-1911*, pp. 173-285; la etapa norteamericana está extensamente detallada en *Sab'ūn... 1912-1932*, pp. 289-607, en M. Nu'ayma. *Al-Maǧmū'a al-Kāmila*, vol. I. Beirut: Dār al-'ilm li-l-malāyīn, 1987³. Aunque breve, puede verse la cronología que hace su sobrino sobre la vida del autor, Nadeem Naimy. *The Lebanese Prophets of New York*. Beirut: American University of Beirut, 1985, pp. 97-103. Una visión de conjunto, breve también, es la que traza Robin Ostle en: Albert Hourani/Nadim Shehadi (eds.) *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*. London, 1992, pp. 213-218.

8. La oposición de elementos en binas de palabras constituye su visión de las fuerzas opuestas que operan en el universo: riqueza-pobreza (v. 14); verdad-mentira (vv. 40-49); duda-fe (vv. 59-66), etc. Así, el universo está regido -para el autor- por un balance cósmico que, en cuanto se desnivela, hace que uno de los elementos prevalezca sobre el contrario. *Cf.* Issa J. Boullata. «Mikhail Naimy. Poet of Meditative Vision». *JAL*, XXIV (1993) 177.

9. Este recurso -típico en Nu'ayma (*cf.* a modo de ejemplo las cinco primeras líneas de su *Ŷubrān Jalīl Ŷubrān*, en *al-Maǧmū'a al-Kāmila*, vol. III, p. 15)- de enumerar largas listas de vocablos con la intención de describir diversos aspectos de la naturaleza -que en Nu'ayma y Ŷubrān se transforma en un recurso destinado a representar y manifestar su amor y sus experiencias espirituales (*cf.* Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, vol. I, Leiden, 1977, p. 119)- ha sido considerado como el «gran defecto» de su producción poética (*cf.* Iḥsān

términos, se sugiere la falta de inclusión del opuesto (v.30). En ocasiones, el paralelismo deja de ser binario y se transforma en ternario (v.7). En unos casos, el paralelismo es sinonímico (v.6) y en la gran mayoría de versos, antitético (vv.8,9,10...). A partir del v. 34 el paralelismo persiste, aunque no ya del tipo precedente: la estructura sintáctica adopta ahora un molde más complejo sirviéndose del encabalgamiento, si bien la hábil disposición del autor permite apreciar el equilibrio de los elementos, contribuyendo de este modo a obtener un paralelismo más bien rítmico, donde el lector percibe el movimiento acompasado de frases que se suceden unas a otras marcando la simetría al son del ritmo. El engarce sintáctico del poema presenta un orden normal, con el típico recurso imprecativo -característico, por otro lado, de la lengua árabe- de anteponer la prótasis de una oración subordinada condicional a la apódosis (vv.46-49); o los casos reiterativos, a lo largo de los cuatro tercetos, de incrustar el vocativo entre el verbo y su complemento (vv.1,18,35,52). Pero vayamos a los términos que he elegido para dar una breve muestra del uso del lenguaje figurado y simbólico, así como sus posibles fuentes de interpretación, tomando como base el texto bíblico.

1. FIGURAS¹⁰.

El lenguaje figurado consiste en emplear figuras estilísticas (retóricas) y tropos (lenguaje tropológico y traslaticio) en un ambiente cultural determinado, aunque en muchas ocasiones no exclusivo de él. Este carácter figurado es propio, por un lado, de la lengua coloquial, adquiriendo un sentido universal cuando el recurso figurado alude a defectos físicos (oídos=sordos); un ámbito más restringido alcanza, por otro lado, cuando la figura es propia de un determinado

¹⁰ 'Abbās/Muḥammad Yūsuf Na'ym, *al-Ši'r al-'Arabī fī l-Maḥyar. Amrikā al-Šamāliyya*, Beirut: Dār Šādir, 1957, pp. 178-182). Es cierto que este «detallismo» se traduce en una pérdida de expresividad poética, aunque esta tendencia a la enumeración está motivada por la visión panteísta que Nu'ayma tiene del mundo (cfr. Issa J. Boullata. *Art. cit.*, p. 182 y Šawqī Dayf. «Ta'ammulāt nafsiyya fī "Hams al-ḡufūn" li-Miḡā'il Nu'ayma». *Dirāsāt fī l-šī'r al-'arabī l-mu'āšir*. Maktabat al-dirāsāt al-adabiyya, 11. El Cairo: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1976, pp. 227-228) cuyos ecos muy probablemente haya que rastrear -además de en las canciones populares libanesas- en los fragmentos poéticos bíblicos, cfr. a este respecto el Salmo 104.

10. Sobre los aspectos literarios de los libros bíblicos pueden verse: J. B. Gabel/Ch. Wheeler, *The Bible as Literature. An Introduction*, Oxford, 1986. F. McConnell. (ed.) *The Bible and the Narrative Tradition*, Oxford, 1986, y W. G. E. Watson, *Classical Biblical Poetry*, Sheffield, 1984. Para una interpretación en «clave teológica» de las figuras y los símbolos en el Nuevo Testamento, tomando como base el Evangelio de Marcos, puede verse el magnífico trabajo de Juan Mateos-Fernando Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba, 1989, al que he seguido para redactar estas líneas.

lenguaje literario -en este caso, el bíblico- con el que se pretende acuñar determinados conceptos (camino; mar; desierto; sed).

1.1 Sordos < oídos (*wāfā-hā al-ṣamam < uḏnī*) (v.33) / Ciega < esperanza (*ḍarīr < raḡā*) (v.67).¹¹

Probablemente sean, sordera y ceguera, dos de los términos con sentidos figurados más corrientes y usuales en la lengua coloquial e incluso en la literaria: recuérdese la frase, en español, «ciego de ira» o los refranes árabes «pese a tener los ojos abiertos es ciego de corazón» («*A'mā al-qalb mufattiḥ al-'aynayn*»)¹² y «ciego anda el gato mientras codicia al ratón» («*Amī l-qitt wa kān bi-ṣahwati l-fār*»)¹³, donde está claro que la ceguera no posee ningún significado físico.

En el Antiguo Testamento el «ojo» ('*ayin*= ʾʾ), como parte del cuerpo, no se limita a expresar la función de «ver» o «mirar» (Gn 13,10-14; Nm 24,2; Dt 3,27; 2Sm 13,34...) sino que incluso refiere afecciones anímicas tales como la «ansiedad» (Nm 15,39; 1Re 20,6...) la «alegría» (Sal 13,4; Prov 15,30...) la «compasión» (Is 13,18; Ez 5,11...) y la «envidia» (Dt 28,54-56; Prov 23,6...) entre otras. En cuanto al «oído» ('*ōzen*= ʾʾ), además de designar al órgano auditivo, también se aplica -en el género sapiencial, sobre todo- a la facultad de «conocer» y «comprender» (Job 12,11; Prov 2,2; 5,1-13...).

Este mismo sentido figurado es el que muestran los términos «sordos» y «ciega» en el poema de Nu'ayma, cuyos precedentes creo que hay que buscarlos -ante todo- en la literatura profética y en la continuación que de este uso se hace en el Nuevo Testamento: el vocablo «sordos» (< oídos) nos transmite la idea de la incapacidad de comprender; la palabra «ciega» (< esperanza) en cambio, alude al rechazo o negativa a querer comprender, a creer. No es difícil, en esta línea, encontrar sus precedentes entre la literatura profética, donde la misma idea se aprecia en Is 6,10; 35,5; 42,18; 42,19-20; Jr 5,20-23; Ez. 12,2 y que se amplifica en Mt 9,32ss.; 12,22; 15,14; 23,16; 23,24; Mc 4,12; Lc 11,14; Act 13,11; Rom 2,19...

11. Cfr. los vv. 17-18 del poema *ilā dūda* y el v. 32 de *al-Tā'ih* del *Hams al-ḡufūn*, en M. Nu'ayma, *al-Maḡmū'a al-Kāmila*, vol. IV, pp. 78 y 50 respectivamente.

12. Anīs Frayḡa. *A Dictionary of Modern Lebanese Proverbs*. Beirut: Librarie du Liban, 1974, p. 54, n° 260.

13. John Lewis Burckhardt. *Arabic Proverbs; or the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London, 1984, p. 144, n° 429.

1.2 Senda [=camino] < *sīga* (*sabil* < *mād*) (v.43).¹⁴

Rico, también, en sentidos figurados es el término «senda» [=camino], bien indicando el simple hecho de caminar, bien haciendo referencia al suelo por el que se transita: nótese en español, «ir por la senda recta» (en el sentido de obrar bien), «ir por buen camino» (para obtener algo); o en el mismo Corán, «guíanos por la senda recta» («*ihdīnā al-ṣīrāt al-mustaqīm*») y «el que quiera que tome el camino de su Señor» («*man šā'a itajada ilā Rabbi-hi sabil*»)¹⁵.

En el Antiguo Testamento, dejando a un lado el carácter geográfico-espacial, el término «camino» (*derek*= דרך) adopta también un sentido figurativo. Así, su empleo con el sentido de «comportamiento», «modo de actuar», designa de forma genérica determinados hechos o actos fundamentales en la vida del hombre, tales como el «obrar rectamente» o «según la verdad», como de hecho lo usa Nu'ayma; con el mismo sentido figurado aparece en 2Sam 22,22; 1Re 8,36; Sal 1,6; 16,11; 18,21; 25,4-5; 32,8; 51,13; 63,1; 84,5; 86,11; 119,5; Prov 5,6; 8,20; Jr 6,16; Job 31,4; y en el Nuevo Testamento en Mt 22,16; Mc 12,14; Lc 20,21; Jn 14,6... , donde el «camino» (*hodós*= ὁδός) es el trayecto que debe «seguir» el hombre para llegar a la «verdad» (Dios); nadie puede ser ajeno al mismo, por ello el que está «junto al camino», esto es, fuera de él (como el ciego Bartimeo de Mc 10,46-52) debe «seguir el camino» de la verdad para hallar a Dios. No se olvide que Jesús es «el camino, la verdad y la vida» (Jn 16,6), por lo que esta figura («camino» = «verdad») en el N.T. está asociada a la de «seguimiento» de su persona: «seguir» a Jesús es por ello una metáfora que expresa la adhesión permanente a su persona. La aplicación que hace Nu'ayma de esta figura la sitúa en esta línea.

1.3 Olas > de los mares (*mawj* > *al-biḥār*) (v.5).¹⁶

Las «olas» vienen a figurar la «duda», la «indecisión», como en Sant 1,6; Mt 8,24; Mc 4,37 y Jon 2,3. En el poema, la figura cobra fuerza como antítesis del

14. Cfr. los vv. 17-18 de *ilā dāda*, *Hams...*, p. 78; v. 64 de *Tarnīma al-riyāh*, *Hams...*, p. 86; los vv. 18-25 de *Fattiš li-qalbi-ka*, *Hams...*, p. 89. en especial todo el poema *al-Ṭarīq*, *Hams...*, p. 42.

15. *Qur'ān* 1, 6 y LXXIII, 19 (=LXXVI, 29). *Al-Qur'ān al-Karīm*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān. El Cairo, 1383/1984 (trad. en *El Corán*. Edición preparada por Julio Cortés. Introducción e índice analítico de Jacques Jomier. Madrid, 1980).

16. Cfr. los vv. 1-4 de *Yā baḥr*, *Hams...*, p. 91.

término opuesto del mismo verso («águilas del aire» = «*nusūr al-ŷaww*») que indica la «presteza», así en 2Sam 1,23.

1.4 Desierto (*ṣahārà*) (v.60), (*mahmah*) (v.64).¹⁷

En las sagas literarias del A.T., el «desierto» (*midbār* = מִדְבָּר) adopta varios sentidos. En ocasiones, evoca las penalidades sufridas (Dt 8,2; Nm 14,29; 14,33; el mismo sentido de Mc 1,12, donde los cuarenta días de Jesús en el «desierto» (*erēmos* = ἔρημος) remiten a los cuarenta años de sufrimientos del pueblo hebreo en el «desierto»).

Los profetas utilizan, a menudo, el término «desierto» como imagen del «ideal perdido» (Os 2,16; línea en la que se situará más tarde Mt 3,1 y Lc 3,3).

Por otro lado, y éste es el sentido que más interesa a Nu'ayma en este poema, la figura del «desierto» muestra el «alejamiento interior», la «ruptura individual» y «comunitaria» con los valores y las normas de la sociedad establecida (Mc 1,35; 6,31; Lc 5,16) llegando a convertirse en sinónimo de «frustración», de «duda». Es éste un recurso bastante habitual en el *Hams al-ṣufūn*.

1.5 Sed (*'aṭaš*) (v.65).¹⁸

No hace falta mencionar la ingente cantidad de frases hechas con esta figura en el español hablado de nuestros días, algunas de las cuales proceden directamente del N.T., como el «tener sed de justicia» (Mt 5,6).

La explicación de esta figura es sencilla, ya que la respuesta se encuentra en el verso siguiente: la «sed» que «ahoga» no es otra cosa que la «falta de fe» (Sal 42,2; 63,1; Jn 6,35; Ap 22,17), donde la oposición se articula mediante los términos «sed» (< ahogue) / (beberá >) la «fe».

2. SÍMBOLOS.

Los símbolos religiosos parecen basarse en algún tipo de relación intrínseca, metonímica o metafórica entre el propio símbolo y la cosa a la que significan: la

17. Cfr. los vv. 1-3 de *al-Ṭariq*, *Hams...*, p. 42; v. 1 de *al-Tā'ih*, *Hams...*, p. 48 y v. 16 de *Fattīṣ li-ḡalbi-ka*, *Hams ...*, p. 89.

18. Cfr. v. 11 de *Yā rafīqī*, *Hams...*, p. 70.

Media Luna, la Cruz...El símbolo nos remite así, a otro objeto al que refiere, pero que a la vez exige la referencia a él mismo como representante de aquel.

2.1 La nube (*al-gamām*) (v.24).¹⁹

El empleo de «nube» (*'ānān*=אָנָן) en contextos teológicos del A.T. proyecta, a grandes rasgos, dos interpretaciones de carácter simbólico: por un lado, la afirmación de la fe en la creación, simbolizada bajo el señorío de Dios sobre las nubes; de otro, la idea -fundamentada en diversas tradiciones- de las nubes como medio de la revelación de Dios. En este sentido, la «nube» empleada como símbolo de «revelación» y «ocultamiento», a la vez, de la presencia de Dios, aparece con gran profusión en las tradiciones sobre la época de Moisés (Ex 13,21-22; 14,19-20; 16,10; 24,16-18; Nm 9,15-25; 11,25; Dt 1,33; 4,11; 5,22...), en los libros históricos (1Re 8,10ss.), en los poéticos (Sal 78,14), en la literatura profética (Ez 1,14), siendo recogido posteriormente por los evangelistas (Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34ss.: *nephelē*=νεφέλη).

Como se ve, no difiere del sentido adoptado antes y después por culturas limítrofes: la «nube» ante todo, es el símbolo que indica la «presencia de Dios» y como tal, símbolo de «vida», en clara antítesis con el opuesto del mismo verso («el bramido del mar» = *hadīr al-baḥr*) del que hace uso Nu'ayma, con el sentido figurado de «temor» (Is 5,30 = *hadīr al-baḥr*, traduciendo al original hebreo *nahāmat-yām*=נַחַמַת יָם).

2.2 El agua < murmullo (*al-mā'* < *jarīr*) (vv.23, 55).²⁰

Haciendo uso del inagotable caudal simbólico de la literatura profética, el N.T. convierte al «agua» en símbolo de «vida» y la «infusión de vida» por «agua» equivale a un «nuevo nacimiento» (Jn 3,5; Ap 21,6 y 22,1-17).²¹ El «agua» (*hydōr*=ὕδωρ) -así como el «pan» (*artos*=ἄρτος)- simbolizan en el N.T. a Cristo (Jn 4,10-14; 6,35-47; 7,38): ambos dan y mantienen la «vida», saciando la «sed»,

19. Cfr. v. 25 de *Anšūda*, *Hams...*, p. 60.

20. Cfr. v. 2 de *Anšūda*, *Hams...*, p. 59.

21. El «agua» empleada como símbolo de «vida» ha sido ampliamente desarrollado por todas las literaturas. Cfr. la representación perifrástica de la *fons vitae* del Génesis que hace Berceo en la tercera cuaderna de sus *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. de Michael Gerli. Madrid, 1988³, p. 70. En San Juan de la Cruz, por ejemplo, el «agua» tanto simboliza el «encuentro con Dios» (estrofa 36 del *Cántico Espiritual*), como el «dolor» que aflige al alma (estrofa 20 del *Cántico*), cfr. San Juan de la Cruz. *Poesía*. Ed. de Domingo Ynduráin. Madrid, 1983, pp. 255 y 251 respectivamente.

es decir, la «falta de fe» (*cf.* 1.5). Con este valor simbólico juega Nu'ayma y, al igual que el verso posterior esbozado arriba(*cf.* 2.1) constituye éste un juego de opuestos antitéticos donde frente a la idea de «vida» -alegría, por tanto simbolizada por el «agua», actúa el sentido figurado de «temor» («el fragor de los truenos» = *qasf al-ru'ūd*) (1Sam 12,17; Sal 77,18; Is 29,6). Forman, así, los vv. 23 y 24 un quiasmo, enlazando de este modo la simetría paralelística.

En cuanto al v. 55, donde vuelve a aparecer el símbolo del «agua», también está clara la igualdad: agua=fe=vida, no alterando Nu'ayma el valor del término con respecto a su uso en el v. 23.

2.3 Espada < mi lengua (*sayf* < *lisāni*) (v.42).²²

Tampoco es nuevo el símbolo de la «espada», mediante el que Nu'ayma muestra la implacabilidad de sus palabras y actos ante la «verdad» (= el «camino»), cuyos ecos pueden rastrearse en Prov 12,18 e Is 49,2, sobre todo.

2.4 Alba < susurro (*ṣabāḥ* < *hams*) (v.28) / Noche < clamor (*layl* < *ṣurāf*) (v.28).

Ambos símbolos, de sobra conocidos a todas las literaturas, los emplea Nu'ayma -como los vv. que le preceden- para evidenciar, una vez más, la antítesis paralelística sobre la que formula sus «Súplicas»: el «alba» como símbolo de «esperanza» y «salvación» (Prov 4,18; Is 58,8); la «noche», a causa de su oscuridad, como símbolo de «tristeza» y «aflicción» (Sal 30,5), de «desgracia» (Job 35,10), de «malos presagios» (Prov 7,9-10), del «mal» (1Tes 5,5) y de la «muerte» (Jn 9,4).

2.5 El leproso < llagas (*al-burṣ* < *qurūh*) (v.8).

También el personaje es un recurso ampliamente usado por todas las literaturas, en las que éste simboliza a un colectivo o a una clase social.

El término «leproso» (*meṣōrā* = מצרע) designaba en el A.T. no sólo a aquellos que contraían la enfermedad conocida como «lepra» (*ṣārā'at* = צרעת), sino a aquellos que sufrían diversas afecciones de la piel, que eran motivo de

22. De los cuatro últimos símbolos: «espada» (<lengua), «alba» (<susurro), «noche» (<clamor) y «leproso» (<llagas) no encuentro paralelos del todo claros en el *Hams al-ḡufūn* con respecto al segundo y tercero; el primero y cuarto ni siquiera aparecen, siendo exclusivos de este poema.

impureza cultural y, por tanto, causaban la expulsión del individuo en cuestión de la comunidad (Lv 13-14; Nm 5,2).

Pero será en el N.T. donde el vocablo «leproso» (*leprós*=λεπρός) adquiere un valor simbólico ya perfilado y claramente definido: como representante de todos los marginados de la comunidad (Mt 11,5; Lc 7,22; 17,12...). En este sentido, Nu‘ayma -en contraste con el término opuesto del mismo verso: «el rostro del sano (= limpio de enfermedad)» = *waṣḥ al-salīm*- hace uso del personaje como prototipo, símbolo del individuo marginado, como representante de todos aquellos que, por una u otra razón (religiosa, social...) acaban siendo apartados de la sociedad. El precedente bíblico más inmediato se halla en Mt 8,2-4 y sus paralelos Mc 1,40 y Lc 5,12-16; también en Mt 26,6 y su paralelo Mc 14,3.

3. APÉNDICE.

23 ابتهالات

كحل اللهم عيني
 بشعاع من ضياك
 كي تراك

في جمع الخلق : في دود القبور ،
 في نسور الجو ، في موج البحار
 في صهاريج البراري ، في الزهور ،
 في الكلا ، في التبر ، في رمل القفار

في قروح البرص ، في وجه السليم ،
 في يد القاتل ، في نجع القتيل²⁴ ،
 في سرير العرس ، في نعش الفطيم
 في يد المحسن ، في كف البخيل

23. La disposición estrófica que establezco coincide -salvo en la 1ª y 3ª estrofa- con la que aparece en la edición que manejo, *cf.* M. Nu'ayma, *al-Ma'ymū'a al-Kāmila*, vol. IV, pp. 32-35. Divido el poema en cuatro estrofas de diecisiete versos, cada una de las cuales contiene, a su vez, un terceto inicial, tres cuartetos -con cesura intensa, que secciona al verso en dos series rítmicas, a excepción de los vv. 40-47, 49, 56, 58-66- y un pareado cerrando la estrofa, agrupados cada uno de ellos por el esquema de rima, de acuerdo con Shmuel Moreh, *Op. cit.*, p. 117. Esta estructura aparece en la edición que del mismo poema hizo Muḥammad 'Abd al-Ganī Ḥasan, *al-Ši'r al-'Arabī fi l-Maḥṣar*, El Cairo: Mu'assasa Frānklīn li-l-ṭibā'a wa l-našr, 1962³, pp. 166-168, si bien él no establece la división de los tres cuartetos, agrupando los vv. de estos por pares (hemistiquios).

24. Nijland cree que la penúltima palabra de este verso (*na'y'i*) y la del siguiente (*na'si*) han sido confundidas en el texto y propone la lectura *fi na'si l-qa'il* y *fi na'y'i l-fa'īm*, sin dar ninguna explicación, *cf.* C. Nijland, *Op. cit.*, p. 35, n. 35. En los dos textos que tengo a mano (M. Nu'ayma, *al-Ma'ymū'a al-Kāmila*, vol. IV, p. 32 y la recopilación de 'Abd al-Ganī, *al-Ši'r al-'Arabī fi l-Maḥṣar*, p. 166) no aparece tal cambio. Aquí ofrezco el orden que da la edición árabe por no parecerme correcta la propuesta de Nijland, pues de seguir su lectura romperíamos el paralelismo antitético de ambos versos que a alguien, el noveno, puede recordarle la narración de Gn 8-10.

في فؤاد الشيخ ، في روح الصغير
 في ادعا العالم ، في جهل الجهول
 في غنى المثري ، وفي فقر الفقير ،
 في قذى العاهر ، في طهر البتول

وإذا ما ساورتها سكتة النوم العميق
 فاغمض اللهم جفنيها إلى أن تستفيق

*

وافتح اللهم أذني
 كي تعي دو ما نذاك
 من علاك

في ثغاء الشاة ، في زأر الأسود
 في نعيق البوم ، في نوح الحمام
 في خرير الماء ، في قصف الرعود
 في هدير البحر ، في زحف الغمام

في غنا البلبل ، في ندب الغراب
 في دبيب النمل ، في هب الرياح
 في طنين النحل ، في زعق العقاب
 في صراخ الليل ، في همس الصباح

في بكا الأطفال ، في ضحك الكهول
 في ابتهالات العراة الجائعين
 في انتحاب الناي ، في دق الطبول
 في صلاة الملك والعبد السجين

وإذا ما قرب الموت ووفاهها الصمم
 فاختمن ربي عليها ريثما تحيا الرمم

*

وليكن لي إلهي
من لساني شاهدان
صادقان

إن أفه بالحق فليشهد معي
أو أفه بالبطل فليشهد علي
وإذا ما قام غيري يدعي
يا إلهي الحق في بطل وغي

فليكن سيفاً لساني حده
في سبيل الحق ماض لا يهاب
لا يكف الضرب حتى ضده
ينثي عن غيه نحو الصواب

وإذا ما خان نطقي قلبي
فأراه البطل في الحق الصريح
في كلام الغير ، فاجعل من فمي
للساني أيها الباري ضريح

فلسان يعلن الحق وسرا يذبحه
ليت شعري غير صمت الموت ماذا يصلحه؟

*

واجعل اللهم قلبي
واحة تسقي القريب
والغريب

ماؤها الإيمان ، أما غرسها
فالرجا والحب والصبر الطويل
جوها الإخلاص ، أما شمسها
فالوفا والصدق والحلم الجميل

فإذا ما راح فكري عبثا
 في صحارى الشك يستجلي البقاء
 مر منهوكا بقلبي فجثا
 تائبًا يمتص من قلبي الرجاء

وإذا ما أُملي يوما مشى
 تائها في مهمه العيش السحيق ،
 عاد لما كان يقضي عطشا
 يحتسي الإيمان من قلبي الرقيق

وإذا الإيمان ولى والرجا أضحي ضريير
 فلينم قلبي إلى أن ينفخ البوق الأخير

١٩٢٠

TRADUCCIÓN

Súplicas²⁵

*Limpia²⁶, Señor, mis ojos,
con los rayos de tu luz,
¡para que puedan contemplarte*

*en toda la creación!: en los gusanos de las tumbas,
en las águilas del aire, en las olas de los mares,
en los aljibes del páramo, en las flores,
en la hierba²⁷, en el polvo del oro, en la arena de los desiertos.*

*En las llagas del leproso, en el rostro del sano,
en la mano del asesino, en la sangre del muerto,
en el lecho nupcial, en el ataúd del destetado,
en la mano del generoso, en el puño²⁸ del avaro.*

*En el corazón del anciano, en el ánimo²⁹ del joven,
en la arrogancia del sabio, en la ignorancia del lego,
en la fortuna del rico, en la miseria del pobre,
en la lujuria del adúltero, en la pureza de la virgen.*

*Y cuando se adueñe de ellos la calma del sueño sin fin,
cierra, Dios mío, sus párpados, hasta que despierten.*

* * *

*Abre, Señor, mis oídos,
para que siempre estén prestos a tu llamada
desde lo alto:*

25. La traducción completa del *Hams al-yuṣūn* al español la realizó Leonor Martínez Martín en colaboración con Muḥammad al-Ṣabbāg, *El rumor de los párpados*, Madrid, 1956. El poema *Ibtihālāt* aparece en las pp. 38-41, con respecto al que ofrezco lectura distinta en algunos versos. Hay, asimismo, una traducción parcial, en concreto de los diecisiete primeros versos, en C. Nijland, *Op. cit.*, pp. 35-36. Otro fragmento de traducción, ésta en prosa, de los vv. 25-34 y 52-58, se encuentra en Salma Khadra Jayyusi, *Op. cit.*, pp. 120-121.

26. Lit.: «alcohola; pinta, unta con *kuḥl*».

27. Lit.: «pastos».

28. Lit.: «palma».

29. Lit.: «espíritu».

*en el balido de las ovejas, en el rugido de los leones,
en el ululeo de los búhos, en el zureo de las palomas,
en el murmullo del agua, en el fragor de los truenos,
en el bramido del mar, en el movimiento de la nube.*

*En el trino de los ruiseñores, en el graznido de los cuervos
en el rastreo de las hormigas, en el aullido de los vientos,
en el zumbido de las abejas, en el griterío de las águilas,
en el clamor de la noche, en el susurro del alba.³⁰*

*En el llanto de los niños, en la risa de los mayores,
en las súplicas de los desnudos y hambrientos,
en los sollozos de las flautas, en el latido de los timbales
en la oración del rey y del esclavo cautivo.*

*Y cuando la muerte esté al acecho y queden sordos,
séllalos, Señor, hasta que resuciten los huesos.*

* * *

*Que sea, Señor,
mi lengua, cual dos testigos
justos.*

*Si digo la verdad, que dé fe de mí;
si miento, contra mí vaya.
Que cuando alguien se alce, haciendo,
Dios mío, de la verdad mentira o yerro,*

*sea espada mi lengua, cuyo filo
siga, sin temor, por la senda de la verdad,
sin esquivar la lucha, hasta que su enemigo
torne de su error a la verdad.*

*Si mis palabras traicionan lo que escribo³¹
y las hallo engañosas entre la límpida verdad
de otro, lábrame desde la boca
hasta la lengua una fosa,*

*pues aunque dice verdad, lo que oculta la corroe³².
¡Tal vez sepa qué puede reemplazar al silencio de la muerte?*

30. Lit.: «mañana».

31. Lit.: «a mi pluma».

32. Lit.: «degüella».

* * *

*Haz, Señor, de mi corazón,
oasis que sacie³³ lo que ya sé
y aquello que ignoro.³⁴*

*Que su agua sea la fe, su vergel
la esperanza, el amor y la paciencia infinita;
su brisa³⁵ la fidelidad, su sol
la lealtad, la verdad y el dulce perdón.*

*Y si vagando mi pensamiento, en vano,
por los desiertos de la duda en busca de la eternidad,
pasa, exhausto, junto a mi corazón y se arrodilla
aflijido, de él sorberá la esperanza.*

*Y si un día mi esperanza se aleja,
errando por el inmenso desierto de la vida,
regresando cuando la sed la ahogue,
beberá la fe de mi tierno corazón.*

*Y si la fe se marcha y la esperanza se torna ciega,
que se duerma mi corazón hasta que suene la trompeta del Juicio.*

1920

RESUMEN

Las figuras y los símbolos de este artículo intentan poner de relieve el que quizás es el elemento más relevante en el quehacer literario de Nu'ayma: el lenguaje figurado y simbólico del Antiguo y Nuevo Testamento. Para eso, he escogido el poema *Ibtihālāt* («Súplicas») y he entresacado seis figuras: «sordos», «ciega», «senda», «olas», «desierto», «sed» y seis símbolos: «nube», «agua»,

33. Lit.: «de a beber; riegue».

34. «Lo que ya sé y aquello que ignoro» es paráfrasis del original *al-qarīb wa l-garīb* («lo cercano y lo ajeno»/«lo comprensible y lo extraño»).

35. Lit.: «aire».

«espada», «alba», «noche» y «leproso», buscando los precedentes de donde creo que procede el empleo de estos términos.

Como apéndice ha sido añadido el poema en árabe, junto con su traducción.

ABSTRACT

This article's Figures and Symbols try to underline which maybe is the most outstanding element on Nu'ayma's *Literary Duty: Old and New Testament's Figurative and Symbolic Language*. For that, I've chosen the poem *Ibtihālāt* («Supplications») and I've picked out six figures: «deaf», «blind», «road», «waves», «wilderness», «thirst» and six symbols: «cloud», «water», «sword», «dawn», «night» and «leprous», searchin' for precedents where I hope this terms' use comes from.

It's been added, as appendix, the poem in Arabic Language, together with its translation.