

Nosferatu. Revista de cine (Donostia Kultura)

Título:

De historia y culturas árabes. Notas para un guión inacabado

Autor/es:

Paradela, Nieves

Citar como:

Paradela, N. (1995). De historia y culturas árabes. Notas para un guión inacabado. Nosferatu. Revista de cine. (19):10-15.

Documento descargado de:

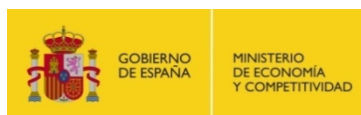
<http://hdl.handle.net/10251/40936>

Copyright:

Reserva de todos los derechos (NO CC)

La digitalización de este artículo se enmarca dentro del proyecto "Estudio y análisis para el desarrollo de una red de conocimiento sobre estudios fílmicos a través de plataformas web 2.0", financiado por el Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (código HAR2010-18648), con el apoyo de Biblioteca y Documentación Científica y del Área de Sistemas de Información y Comunicaciones (ASIC) del Vicerrectorado de las Tecnologías de la Información y de las Comunicaciones de la Universitat Politècnica de València.

Entidades colaboradoras:



UNIVERSITAT
POLITÈCNICA
DE VALÈNCIA

donostiakultura.com

Gran Bazar
(Estambul)



De historia y cultura árabes. Notas para un guión inacabado

Nieves Paradela

Pudiera parecer a primera vista algo arriesgado pretender hablar del mundo árabe en términos de unidad cuando son tantos los elementos, los hechos concretos, que se empeñan en desmentir la viabilidad de tal operación. Y, en parte, es cierto. Resulta evidente que la Guerra del Golfo de comienzos de los 90 liquidó de forma definitiva las ya débiles esperanzas de una unidad política interárabe, y que tampoco la Liga Árabe -un organismo tan burocratizado e inoperante como la propia ONU- fue capaz de defender los principios que justificaron su creación en 1945.

No conviene olvidar, sin embargo, que el conflicto bélico entre Irak y Kuwait y, sobre todo, la participación directa de los Estados Unidos y su provisional asentamiento en Arabia Saudí, que otorgó luego a este estado islámico la dudosa ventaja de convertirse en todopoderoso gendarme de la zona, no son sino una de las últimas manifestaciones de un proceso que comenzó a gestarse a principios de los años 70. En efecto, la victoria que obtuvo Egipto frente a Israel -en la cuarta guerra árabe-israelí de 1973- abrió el camino a una especie de *realpolitik* que, abandonando las quiméricas esperanzas de una resolución armada y sobre

todo colectiva al enfrentamiento con Israel, abogaba por un entendimiento negociado e individualizado -país a país- con el estado sionista.

Sadat dio el primer paso con su viaje sorpresa a Jerusalén en 1977 y luego con la firma de los acuerdos de Camp David de 1978, auspiciados y refrendados por el presidente norteamericano Jimmy Carter. El alto precio que tuvieron que pagar por tal iniciativa tanto Egipto como su presidente -el primero con su expulsión formal de la Liga Árabe y el segundo con su asesinato en 1981 por un grupo islamista hostil a los acuerdos- no lograron cambiar el curso de la

inmediata historia posterior. Muy pronto se puso de manifiesto que ése iba a ser el cariz de la política exterior de los diversos estados árabes: alineamiento con Estados Unidos -no digamos ya después de la desaparición de la URSS- y apertura de contactos directos e independientes con Israel. El reciente, y por tantos motivos frágil, establecimiento de la llamada Autoridad Nacional Palestina -tras los acuerdos Gaza-Jericó Primero- es, evidentemente, el último fleco de un proceso histórico que se remonta a más de veinte años atrás.

Esta rápida enumeración de hechos políticos, por lo demás suficientemente conocidos, nos obliga a concluir que cualquier acontecimiento -tenga el carácter que tenga- producido en un país concreto de la amplia geografía árabe contemporánea tiene que enmarcarse necesariamente en el ámbito más global de la totalidad de aquel mundo, de su cultura y de su civilización.

Las evidentes diferencias en cuanto a sistemas políticos, demografía, recursos naturales, economía, peso cultural, situación de la mujer, etc., no deben hacernos olvidar la existencia de sólidos hilos comunes que traman la estructura de aquel complejo mundo en el que, por supuesto, están sucediendo muchas más cosas que las que solemos leer en los periódicos y contemplar en la televisión.

El fracaso real del nacionalismo árabe -del panarabismo político, dicho de otro modo- no significa necesariamente la desaparición de un sentimiento arraigado de colectividad, tal vez precisado, eso sí, de redefiniciones acordes con los nuevos tiempos. Una nueva idea de arabidad que, incluyendo pasado, presente y futuro, tenga la

capacidad de oponerse a otras tendencias -intelectuales o políticas- que buscan hacer de un Islam ahistórico y mítico el único modelo posible para las sociedades árabes contemporáneas.

Las palabras del escritor y periodista libanés Gassan Tuyni -dueño del influyente periódico beirutí *Al-Nahar* ("El Día")-, publicadas en enero de 1991, son suficientemente claras al respecto:

"Tengo para mí que el nacionalismo árabe no es un almacén de historia, una alacena llena de libros donde moramos para sentirnos seguros gracias a su inspiración, a sus sueños y a sus recuerdos agradables. Tampoco significa crear del pasado una leyenda, por no decir un mito, donde dar cobijo a nuestro presente (...). Veamos pues al nacionalismo como una fuerza existencial y no como una mera explicación científica de la realidad histórica. Veamos al nacionalismo como una Idée-Force de los acontecimientos y no como una característica inerte o esclerotizante de un ente cuya naturaleza básica es la de ser dinámico. Admitamos, aunque sea polémico, una visión no doctrinal del nacionalismo árabe".

En todo caso, para entender mínimamente lo que hoy sucede, y no sólo políticamente, en los diferentes países árabes habrá que hacer de manera sumaria algunas consideraciones sobre su inmediato pasado. Algo que, planteado de forma general, pueda conducirnos, sin excesivas desviaciones, al presente.

Un camino de esperanzas y desesperanzas

A principios del siglo XIX, el

mundo árabe se encontraba en una situación de decadencia, no sólo en comparación con su esplendor económico y cultural de siglos pasados, sino igualmente frente a las más poderosas naciones occidentales, cuyas realizaciones intelectuales, políticas o científicas eran conocidas y discutidas por los sectores más ilustrados de la cultura árabe de aquel momento. Dos paradigmas -el propio de su época dorada y el europeo contemporáneo- a los que, de una u otra forma, había que responder para encontrar, digámoslo así, su lugar en el mundo.

Es cierto que la pertenencia política a la gran superestructura islámica que representaba el Imperio Otomano confería una sensación de protección y de bienestar al *stablishment* más conservador de la mayoría de las (llamadas entonces) provincias árabes, aunque pronto surgieron líderes, asociaciones, partidos políticos, que, aspirando a la independencia efectiva de Estambul, no dudaron en sumarse a los ejércitos aliados en la Primera Guerra Mundial contra turcos y alemanes.

Las consecuencias de este primer sueño independentista y unionista son bien conocidas: la llamada Gran Revuelta Árabe concluyó, sí, con el desmoronamiento del Imperio Otomano, pero igualmente con la práctica totalidad de la zona bajo el dominio de los antiguos aliados (Francia y Gran Bretaña). La irrupción colonial en el Magreb se produjo de otra manera, aunque lo cierto es que, al finalizar el primer gran conflicto mundial, el mundo árabe se encontraba de hecho en manos de franceses, británicos, italianos y españoles.

El segundo momento de espe-

ranza para los árabes es el de los sucesivos procesos de independencia frente a sus colonizadores europeos. Egipto en los años 20, gran parte del Oriente Medio en los 40, el Magreb -salvo Argelia que lo lograría en 1962- en los años 50 y algunos pequeños estados del Golfo Pérsico ya en los 70.

Parecía que parte del sueño que comenzó a fraguarse a principios de siglo iba, por fin, a tomar cuerpo. La realidad, como siempre, fue algo distinta. Aparte las dependencias que, de una u otra forma, tuvieron que mantener con las ex-metrópolis y la inadecuación entre unos modelos políticos de inspiración occidental y una estructura social profundamente tradicional, fue, sin duda, la creación del estado de Israel en 1948, y las subsiguientes guerras que enfrentaron a árabes e israelíes, el elemento más problemático y más desestabilizador al que debieron hacer frente las naciones recién independizadas. Una cuestión que aún está lejos de haber sido resuelta.

La toma del poder en Egipto por Nasser en 1952 va a preluir una tercera fase de euforia colectiva en el mundo árabe. Fueron unos años de radical optimismo en los que pareció -otra vez pareció- que las viejas aspiraciones panarabistas, revolucionarias y progresistas se harían realidad.

Justamente por eso, el fracaso de la unión con Siria (1958-1961), pero sobre todo la derrota militar de 1967 en la Guerra de los Seis Días (la "Guerra de las Seis Horas", como la ha calificado irónicamente un escritor egipcio refiriéndose a la rapidez con que el ejército israelí logró conquistar la península del Sinaí, la franja de Gaza, Cisjordania

y los altos del Golán), representó uno de los más duros golpes -y no solamente en el plano militar- sufridos por la sociedad árabe contemporánea. La sensación de humillación colectiva hizo nacer una amarga y lúcida escritura autocrítica que trataba de desvelar y denunciar las inconsistencias de unos regímenes políticos incapaces de sacar a sus ciudadanos del estado de prostración en el que vivían desde largo tiempo atrás.

Vistas desde nuestros días, dos de tales críticas adquieren plena relevancia. Por un lado, la ausencia real de democracia (cuestión siempre postergada en aras de otros proyectos, locales o colectivos, percibidos como más acuciantes), de verdadera participación en los asuntos públicos que, como ha señalado un destacado periodista y escritor libanés, Riyad al-Rayyes, *"hace que el hombre árabe pase de ser un 'animal político' a un 'animal religioso', más preocupado por los problemas del más allá que por los del más acá"*. Y, en segundo lugar, la ambigua relación que los diversos regímenes árabes -los conservadores, pero también los progresistas- han mantenido con respecto al Islam.

Por supuesto, nunca hubo una contradicción radical entre nacionalismo árabe e Islam (incluso ambos recurrían a un mismo tipo de conceptualización y lenguaje esencialistas y trascendentes, ambos hablaban de destino, de mensaje eterno, como de algo inmutable, sin tener en cuenta las contingencias del presente), aunque aparentemente así lo pareciera.

Pero fomentar en ocasiones el sentimiento religioso de la sociedad -con el objetivo de frenar ideologías de izquierda

opuestas al orden establecido- y reprimir al mismo tiempo a asociaciones o partidos políticos de tendencia islámica cuando éstos osaban contestar de algún modo a dicho orden, no pudo por menos que abrir profundas brechas en el entramado social, por las que hoy se abren paso los variados movimientos islamistas, autorrevestidos de un cariz revolucionario capaz de atraer a importantes sectores de las sociedades árabes.

El último momento de cierta euforia -mucho más atemperada en todo caso que el anterior- aconteció durante la década de los 70, cuando el mundo árabe quiso ver en el petróleo el arma económica que siempre había necesitado para romper sus dependencias exteriores y para lograr el ansiado desarrollo interior.

En realidad, todo volvió a ser un espejismo. Cierto es que algunos países se desarrollaron espectacularmente (el caso más llamativo fue el de Arabia Saudí y otros estados del Golfo, en los que se produjo una muy particular mezcla de modernización económica, por un lado, y de mantenimiento de estructuras ideológicas y políticas muy tradicionales, por otro), pero los llamados petrodólares sólo sirvieron para agudizar las diferencias entre naciones ricas y pobres, para subvencionar -dentro y fuera del mundo árabe- un Islam de características medievalizantes y para incluir a toda la región, aunque a primera vista pareciese un contrasentido, en zona primordial de la estrategia exterior de los Estados Unidos, temerosos de que el petróleo se convirtiera en un arma en su contra.

Por otras razones, como ya señalamos anteriormente, ya en esos años la práctica totalidad

del mundo árabe giraba en torno a los dictados que se le imponían desde Occidente. O, dicho con otras palabras, en la década de los 70 se produjo la sustitución de "los árabes de la revolución" (*arab al-thawra*) por los "árabes de la riqueza" (*arab al-tharwa*). Se desmantelaba el antiguo centro cultural y de liderazgo panárabe y surgían las nuevas periferias -no sólo en sentido geográfico- conservadoras y tradicionales.

La respuesta cultural

Esta somera radiografía de lo que ha sido el mundo árabe en su época contemporánea -una continua sucesión de crestas y valles, de momentos de grandes esperanzas seguidos de otros profundamente decepcionantes- explica, en parte, la sensación que hoy tienen muchos hombres y mujeres, sean intelectuales o no, de que la experiencia y acumulación históricas han servido de poco, de que no han logrado salir de un tiempo circular en el que todo se repite a sí mismo, sin haber llegado a crear nada estable.

Por eso, las altisonantes apelaciones al "fin de la historia" -propuestas, cómo no, por el sector más ultraconservador norteamericano- no pueden sino suscitar un irónico sarcasmo en los intelectuales árabes, conscientes de que la historia -la suya propia- no ha comenzado todavía.

Evidentemente el islamismo se plantea, en tal contexto, como un posible motor de arranque histórico, pero creamos que no es la única alternativa que se discute y se defiende. Muchas otras personas, desde la acción política o la especulación intelectual, sabedoras de la incon-

gruencia de hacer de un pasado -mitificado y falsamente paradigmático además- el modelo para el presente y el futuro, se han esforzado desde hace tiempo, y se siguen esforzando hasta ahora mismo, en procurar salir del círculo con nuevas propuestas.

Las primeras opciones de renovación cultural que acompañaron a las iniciales aspiraciones independentistas y unionistas árabes se remontan igualmente a la segunda mitad del siglo XIX.

Este amplio movimiento, llamado en árabe *Nahda* ("Renacimiento"), preocupado por presentar a la comunidad unos modelos viables para superar el estado de decadencia multi-secular -más acentuado cuanto que la cercana Europa les hacía ser más conscientes de su atraso- se concretó, grosso modo, en dos tendencias principales.

Una era la reformista islámica, representada por intelectuales como Al-Afgani (1839-1897) y Muhammad Abduh (1849-1905), autores que, defendiendo sin fisuras la idea del califato y de la primacía del elemento religioso como conformador de la sociedad, quisieron *aggionar* el Islam, devolverle su pureza primigenia y, sin alejarle un ápice de su ortodoxia, mostrar la capacidad que tenía para conformar una sociedad moderna. Admitían ciertas aportaciones, políticas y científicas, del Occidente, y ello les hizo ser atacados por los sectores más conservadores del *stablishment* religioso.

La segunda tendencia fue la liberal, que tuvo su primer y más vigoroso defensor en la figura de Al-Tahtawi (1802-1873), cuya prolongada estancia en Francia le permitió co-

nocer a fondo una sociedad europea desarrollada y proponer para su propio país, Egipto, un modelo político, educativo y económico basado parcialmente en el francés.

Esta tendencia, continuada después por muchos otros intelectuales, no prescindía en absoluto de la religión, aunque sí relegaba a un segundo lugar su posibilidad de definir *per se* la nueva sociedad. Más que pensar en términos de *umma* (comunidad) islámica, lo hacían en términos de *umma* nacional, de patria, de historia, de lengua y de herencia cultural compartida por los árabes.

Representantes de esta tendencia fueron quienes iniciaron el debate sobre la situación de la mujer en la sociedad islámica -poco tiempo antes de que lo hicieran las propias mujeres-, reclamando la necesidad de su incorporación a los asuntos y al espacio públicos.

Mucho se ha discutido sobre las aportaciones concretas de este pensamiento *nahdawi* ("renacentista") al proceso de conformación de sociedades modernas. El camino propuesto por los reformistas islámicos terminó resultando -en opinión de pensadores actuales como los marroquíes Muhammad Abid al-Yabiri o Abdallah Laroui- más una vía de reafirmación psicológica para unos pueblos que tenían conciencia de su situación decadente, que una alternativa viable para poder salir de ella.

Pero tampoco las tendencias liberales u occidentalizantes dieron mejores resultados. Dicho muy brevemente, generaron un pensamiento ecléctico que ni planteó un rompimiento radical con el pasado ni fue capaz de conectar con un público amplio (más allá de las élites ilustra-

das) que asegurase la realización del camino propuesto.

No conviene olvidar, en cualquier caso, la interferencia que en la génesis del pensamiento árabe contemporáneo tuvieron la irrupción colonial, los procesos de independencia y, posteriormente, el surgimiento de los estados-nación fruto de aquéllos. Oscilando entre el repliegue en sí mismos y la emulación del Otro occidental, tal vez pasó demasiado tiempo sin que los intelectuales árabes acometieran la labor de analizar críticamente su pasado (histórico, político, religioso y cultural). Y aunque la fecha de 1967 siga siendo, desde muchos puntos de vista, el arranque de tal pensamiento radical, lo cierto es que hubo otros momentos anteriores en que regeneracionistas islámicos e intelectuales liberales -muchos de ellos con formación universitaria occidental- produjeron una obra rigurosa que todavía hoy sigue conservando plena vigencia.

En 1925 un *shayj* del Azhar, Alí Abdel-Raziq, publicó un libro titulado *El Islam y las bases del poder*, en el que, a partir de un conocimiento impecable del texto coránico, venía a demostrar que no había en él ningún precepto que impusiese a la comunidad el califato como único sistema de gobierno. Una cosa es, argumentaba Abdel-Raziq, que ése hubiese sido el orden imperante durante siglos y otra, bien diferente, el que debiera serlo por siempre, en nuevas circunstancias históricas. Implícitamente quedaba clara también la posibilidad de separación entre la esfera religiosa y la política.

Un año después su compatriota Taha Husayn sacaba a la luz su polémica obra *Sobre la poesía preislámica*, en la que

utilizando una metodología rigurosamente filológica concluía que parte de aquella poesía -sancionada por la tradición como una de las joyas de la cultura árabe- tuvo que ser escrita con posterioridad a la aparición del Islam.

En realidad, los feroces ataques que recibieron ambas obras -tan diferentes entre sí y, por supuesto, sus autores, tenían un origen común: con ellas se abría la posibilidad de revisar críticamente cualquier aspecto de la tradición árabe-islámica, algo que los sectores más conservadores e inmovilistas de la sociedad egipcia no iban a aceptar fácilmente.

La dialéctica tradición/modernidad quedaba así planteada como un binomio de casi imposible acomodación.

El pensamiento árabe surgido tras los acontecimientos de 1967 trató de ir más allá. Ya no bastaba con denunciar aspectos concretos de la cultura o de la política árabes; había que saber por qué la historia se repetía constantemente sin crear nada nuevo, por qué la sociedad no terminaba de aceptar las propuestas ilustradas que se habían ido produciendo con anterioridad, por qué el Hombre árabe continuaba escindido entre modos de pensar medievales y formas de vida aparentemente modernas.

El sirio Constantin Zurayq opinaba, a principios de los 70, lo siguiente: "*Es preciso que la sociedad árabe deje de ser emocional, ilusa, mitológica y poética, y pase a convertirse en otra práctica, racional y científica*". Mientras que el poeta y crítico sirio-libanés Adonis, en su famoso *Manifiesto del 5 de Junio de 1967*, incidía más en la conformación de la personalidad árabe:

"El árabe contemporáneo vive hoy en dos esferas: su ser íntimo permanece hundido en la tradición, mientras que su vivir externo busca desesperadamente las formas de civilización modernas. Estudia Física Atómica, Química, Biología y Matemáticas, pero estos saberes no van más allá de los libros, quedándose inertes en su cabeza o en su memoria. Adopta el progreso desde un punto de vista teórico, pero prácticamente vive en un marco tradicional y retrógrado".

Naturalmente la crítica o la autocrítica abarcaba muchos otros aspectos de la realidad árabe: se propuso una revisión de la historia, medieval y moderna, del pensamiento y la cultura; se atacó a los regímenes políticos, a la falta de democracia y a la carencia de libertades públicas; se discutió el papel del intelectual y sus relaciones, tanto con el poder como con la calle; el pensamiento feminista cobró nuevos bríos... Fue, en resumen, un feliz interludio histórico en el que daba la impresión de que las cosas, por fin, empezaban a cambiar.

La escritora palestina y miembro del Centro de Asuntos de la Mujer en Naplús, Sahar Jalifa, lo recordaba así: "*A principios de los 70, el ambiente palestino y el árabe en general hervían. Creímos que algo grande iba a pasar, que algún terremoto vendría a remover esta tierra árabe. Llegó Adonis con su Lo firme y lo mutable, Sadiq Yalal al-Azm con su Crítica del pensamiento religioso, Nawal al-Saadawi con su Mujer y sexo, Hisham Sharabi con su Introducción al estudio de la sociedad árabe... Pero se fueron los dorados 70 y aparecieron los grisáceos años 80 y después los 90, llenos de oscuridad y temor"*.

El análisis de Sahar Jalifa es tristemente cierto. Aquellas obras quedaron, sí, pero tal vez no pudieron llegar a todos los sectores de la sociedad que hubieran podido efectuar el cambio propuesto. Muchos intelectuales progresistas se vieron forzados al exilio (algunos de los mencionados por Jalifa residen hoy bien en Norteamérica, bien en Europa) y los que permanecieron en el interior viven, hasta nuestros días, sometidos a la censura de sus obras o, en el peor de los casos, bajo la amenaza, cumplida en varias ocasiones, de los grupos islamistas más violentos.

El intelectual árabe no oficialista se sabe al margen del poder y de las decisiones políticas, pero igualmente percibe que las vías de comunicación con su sociedad están cerradas, una vez desaparecido aquel entusiasmo de décadas anteriores.

Vuelve a ser difícil salir del círculo, decir no a unos y a otros, hacer llegar un mensaje esperanzado a unas generaciones cansadas de esperar y cuya memoria histórica acumula el recuerdo de tantos intentos fallidos por dar con la solución milagrosa a sus problemas.

La modernización impulsada por la mayor parte de los regímenes surgidos tras las independencias fue, antes que otra cosa, un disfraz con el que encubrir tensiones que no tardarían en salir a la superficie. Podía manejarse, cuando así interesaba, un discurso ferozmente antioccidental, mientras se seguían los dictados políticos o económicos del Occidente y se importaban sus modelos consumistas que, naturalmente, sólo alcanzaban a las clases más privilegiadas. Podía obviarse el papel tradicional del Islam en la vida política, pero no había ningún empacho

en recuperar sus conceptos o su lenguaje cuando lo que se buscaba era poner freno a contestaciones radicales.

Todo se reducía a jugar en todas las bandas posibles con el único objetivo de no tener que abandonar el tablero o de evitar que un nuevo jugador, más osado o más hábil, levantase la partida.

Muchos se dieron cuenta de los riesgos que comportaba tal operación y denunciaron las viejas y tramposas reglas de juego, al parecer sin demasiado éxito en la práctica. Los intentos de conjugar tradición y modernidad, oscurantismo y progresismo -según pretendió hacer la cultura oficial o dominante- terminarían revelándose claramente infructuosos, y las protestas, radicales o contemporizadoras, no tardaron en surgir.

Mientras las primeras criticaban la imposibilidad de armonizar conceptos o valores contrapuestos (¿cómo vivir al mismo tiempo en el pasado y en el presente sin saber en realidad cómo fue aquel pasado y cómo debe ser el presente?), las segundas propugnaban una posible conjunción no traumática entre ellos, aunque, aparentemente, no a la manera defendida por los viejos jugadores del tablero.

A esta ilusión, tan continuadamente existente en el inconsciente colectivo de los árabes desde el período de la *Nahda*, vino a responder, con claro éxito, la ideología islamista, que de una forma harto elemental, pero efectiva, propugna la adecuación entre un Islam "correcto", es decir, medieval, y la modernidad del siglo XXI. Baste un ejemplo, aunque sea algo anecdótico y no de los más contradictorios

que podrían argüirse: un miembro de la familia real saudí que en 1985 viajó como astronauta en la nave *Discovery* para poner en órbita el satélite de comunicaciones *Arabsat*, declaraba poco después lo siguiente: *"En mi país, por la mañana vuelo en un F-15 Eagle y, por la tarde, en período de sequía, participo en las rogativas por la lluvia"*.

El islamismo, fuera de las sociedades donde ya está instaurado -como la saudí y el resto de petromonarquías-, cuenta a su favor con un cariz revolucionario (se trata de derribar a los viejos sistemas políticos) que es lo que lo hace atractivo a los ojos de importantes sectores de población, muchos de ellos deseosos simplemente de que la situación cambie de una vez por todas.

Sea cual sea el resultado de esta nueva etapa en la que vive el mundo árabe, y con la que recibirá al próximo siglo, no parece que se avencinen buenos tiempos para aquellos hombres y mujeres -intelectuales, profesores, escritores, periodistas, cineastas- que defienden y practican una visión crítica de la realidad y que siguen diciendo no al actual estado de cosas.

Continuarán haciéndolo, sin duda, y cada vez lo harán más entre nosotros, aquí en nuestro mundo occidental que también, aunque de otra manera, da muestras de replegarse peligrosamente sobre sí mismo. Si no queremos levantar más murallas entre nuestras respectivas culturas, va a ser preciso conocerlos mejor, leer, traducir y discutir sus obras, en la seguridad de que ese pensamiento y esa creación han de ser los mejores informantes de lo que, en verdad, está sucediendo allí y ahora.