

Una *intifada* literaria. Mahfud Massís: El poeta palestino-chileno

HEBAT-ALLAH A EL ATTAR

Introducción

En este ensayo abordo la obra del poeta palestino-chileno Mahfud Massís, que encarna un tipo de *intifada* (resistencia y subversión) literaria frente a los distintos riesgos a los que la asimilación del castellano expuso a los inmigrantes árabes en América Latina. Etimológicamente, el término *intifada* se originó en el discurso político para referirse a la subversión y resistencia palestinas en los territorios ocupados, específicamente desde el año 2000. Es una palabra derivada del verbo árabe *int-ta-fa-da*, que significa ‘arrojar violentamente de sí’, tanto voluntaria como instintivamente. Uso este término aquí en referencia a la obra de Mahfud Massís porque, a pesar de haber sido escrita décadas antes de la *intifada* palestina, concuerda con ésta en principio. Igual que la sublevación palestina en contra de la situación socio-política en la Franja de Gaza y Cisjordania, la obra de Massís se considera una reacción/resistencia, sea a los retos encarados por las primeras generaciones de árabes en América Latina, sea a la situación política deteriorada en el mundo árabe en general y su país de origen en particular.

Ya desde mediados del siglo XIX, olas de emigrantes árabes empezaron a afluir hacia América Latina. En aquel entonces, la preferencia de las leyes migratorias del continente recaía primordialmente sobre los europeos, en cuya supremacía laboral y racial se creía firmemente. Los árabes, pues, eran de esos emigrantes (por ej., asiáticos, judíos, etc.) que inicialmente se enfrentaron tanto con duras condiciones en el mercado laboral como con acérrimos prejuicios.¹ No obstante, con el tiempo consiguieron establecerse económica y socialmente, gracias a su esmero y a sus serios intentos por integrarse en las sociedades receptoras, desempeñando un fuerte papel cultural mediante su gastronomía,

h.elattar@csuohio.edu

su prensa y su literatura. En este proceso de integración, dice Civantos, los inmigrantes árabes pasaron pronto al bilingüismo, antes de abrazar por completo el español o el portugués como lenguas de habla y de escritura (165). Un hecho que, añade, conllevó riesgos significativos, puesto que supuso la pérdida gradual del idioma árabe y consecuentemente de la arabidad, al mismo tiempo que presagiaba la extinción de la literatura del *Mahjar*² (es decir, la diáspora árabe en las Américas) que había sido originalmente versificada en árabe (200). Estos riesgos constituyeron un precio bastante alto, ya que, a fin de cuentas, esos inmigrantes solían quedarse marginalizados por la institución literaria oficial, la cual, aclara Civantos, sostenía que el dominio del español o del portugués sólo podría efectuarse al cabo de un largo tiempo indispensable para cultivar literatura en cualquiera de estos dos idiomas. Y ello, agrega, servía de pretexto para justificar la exclusión de “all first- and second- generation immigrants from acceptance as part of the literary establishment” (151-52).³ Esta exclusión, desde luego, resultó más dura en el caso de los inmigrantes árabes, puesto que venía pareja con los discursos del orientalismo muy de boga a la sazón en el continente (Civantos 2-5; Nagy-Zekmi 14-17; Rein 11-12). Irónicamente, en su intento por integrarse y trascender el prejuicio prevalente optando por escribir en español o portugués, algunos autores árabes –pertenecientes mayoritariamente a la primera generación de inmigrantes y a veces a la segunda– incurrieron en un auto-orientalismo al imitar aquellos discursos orientalistas predominantes en esos idiomas (Civantos 128).

Con estas consideraciones, en este ensayo abordo la obra de Mahfud Massís. Hijo de inmigrantes árabes, el padre palestino y la madre libanesa, Massís es la personificación de los dos grupos migratorios árabes más importantes en Iberoamérica: los siriolibaneses y los palestinos. Al abarcar ejemplos de su poesía, mi objetivo aquí es ilustrar cómo Massís –exponente de la segunda generación de inmigrantes árabes que optaron por escribir exclusivamente en español– consiguió trascender los riesgos de la pérdida de la arabidad y de la literatura del *Mahjar*, así como sobreponerse a la exclusión impuesta por los círculos literarios latinoamericanos oficiales y evitar el auto-orientalismo. Al lograrlo, tal como sugiero en este trabajo, Massís seguía articulándose dentro del marco hegemónico de la nación chilena. Mi ensayo primero traza la postura político-cultural seminal adoptada por Massís frente a la institución literaria latinoamericana, esclareciendo sus motivos, medidas y significado. A continuación, el ensayo destaca ejemplos de la poesía massisiana para demostrar cómo el poeta pudo trascender la pérdida de la literatura del *Mahjar*, subrayando específicamente la inserción, en forma y contenido, de algunas características de las diferentes escuelas mahjaríes en su creación. El ensayo concluye resaltando

las dimensiones interculturales y disciplinarias que conlleva el estudio de la obra de Mahfud Massís.

¿Cuán relevante es un nombre propio?

Además de optar por escribir en castellano, Massís tomó otra decisión paralela, justamente antes de la publicación de su primera colección *Las bestias del duelo* (1942). Esa segunda decisión fue la de arabizar su primer nombre a Mahfud, en vez de Antonio. Ese acto fue visto por Sergio Macías, por ejemplo, como un mero cambio a fin de armonizar el primer nombre del poeta con su apellido (156). Pero, en verdad, fue una decisión problemática y se puede decir que hasta paradójica, si consideramos la simultaneidad entre las dos decisiones, la de optar por escribir en español, y aquella de cambiar el nombre propio. Por un lado, Massís se crió hablando árabe en casa de sus padres, y llegó a ser un miembro muy activo en la comunidad árabe en Chile, administrativa, cultural, y políticamente. Ser bautizado con un nombre latino y no árabe era muy común entre los inmigrantes no europeos en general y los árabes en particular, para proteger a los hijos de la xenofobia en Chile (Collier y Sater 171; Samamé, “Transculturación...” 53) o la predominante *turcofobia* en América Latina. Así que la decisión del poeta de arabizar su primer nombre justo antes de franquear la institución literaria chilena, amenazaba con exponerlo a una más feroz discriminación racial. Esto confirma que las dos decisiones no fueron tomadas al azar, sino que su simultaneidad fue deliberadamente ideada para indicar que, al elegir el castellano como lengua de escritura, el poeta no cedía en su identidad étnica, o mejor dicho, en su arabidad. No obstante, cabe enfatizar que el afirmar su arabidad de ninguna manera implicaba que cedía en su identidad americana. Al contrario, Massís estaba reivindicando múltiples identidades, como queda manifiesto en algunas aseveraciones relevantes en su poesía. Tal es el caso en “Las úlceras”, cuando dice: “[S]oy el árabe oscuro y semental aullando de presagios como el macho cabrío” (29), mientras que en “Viaje a Iraq en días de guerra” dice: “[Y]o, Americano del Sur, entristecido, y salvaje, salgo de mi astro mineral...” (194).

Nótese que esa doble decisión supuso una *intifada* o resistencia a la institución literaria oficial en Chile que, al igual que otras en el continente a la sazón, tendía a excluir a los autores de primera y segunda generación de inmigrantes. Desde luego, tamaño argumento implicaría determinar primero la verosimilitud y dimensión de esa supuesta exclusión en el caso de Massís, investigando su visibilidad a nivel local y continental. Parece, por ejemplo, que su manejo lingüístico consiguió el beneplácito de la institución literaria iberoamericana. “¿Se ha hecho usted el dueño del adjetivo?”, le pregunta admirablemente Juana

de Ibarbourou en Uruguay (citada en Yaser 367). Claro, tal dominio lingüístico explicaría la consecución de varios de sus premios literarios⁴ y el ser elegido nueve veces como director de la Sociedad de Escritores Chilenos (SECH) y siete veces como director del sindicato de autores en Chile. Asimismo, aclararía por qué en Venezuela, donde se exilió desde los setenta, llegó a ser director de la Fundación Orlando Letelier en el Centro Cultural Chileno, y presentador de un exitoso programa de radio en Caracas por diez años consecutivos (Brescia 1988).

Ahora bien, a primera vista, tal visibilidad contrastaría con la supuesta teoría referente a la exclusión de autores de primera y segunda generación de inmigrantes.⁵ Ello, la verdad, podría haber sido el caso, si no fuera por la posición de la crítica académica y periodística respecto a la poesía massisiana. Efectivamente, éstas fueron exclusivistas, en el sentido de que subestimaron el impacto y el alcance de su identidad étnica, y casi condenaron su obra al olvido hasta su muerte en 1990. Sirve a este propósito recordar el caso de Enrique Anderson Imbert en su obra canónica sobre la historia de la literatura latinoamericana; al abarcar la poesía de las décadas de 1940 y 1950, Imbert se refiere a Massís, excluyéndolo más que incluyéndolo cuando dice: “We should also mention the egotist Mahfud Massís” (Anderson Imbert 1963: 529). Entretanto, la crítica periodística no hizo más que confirmar las características que Mahfud compartía con los demás poetas de su generación: subrayó el carácter transgresivo de su lenguaje y su compromiso político (Vega 1993), el existencialismo prevalente en sus versos (Retamales 2001), y la tendencia antirreligiosa y macabra en su poesía (Esperpentia 2001).

De hecho, al tratar de paso la obra de Massís, tal como lo hizo Anderson Imbert, o al equipararla con la del resto de los poetas de su generación sin reconocer ninguna distinción peculiar en su temática o estética, tal como lo hizo la crítica periodística, se omitió un mérito sustancial de la misma. Dicho de otro modo, se hizo caso omiso de la contribución que Massís aportó con su bagaje cultural árabe a la cultura iberoamericana predominante. Es esta reacción específica de la crítica la que asumió la exclusión a la persona y obra de Massís, e indujo a algunos críticos a verlo simplísticamente como egotista (Anderson Imbert 1963: 529) o desordenado (Arturo Capdevila, citado en Yaser 1997: 367). Al subestimar la relevancia de su bagaje étnico, esos críticos debieron haber quedado confundidos ante muchos versos massisianos. Tal debe de haber sido el caso, por ejemplo, frente a la presencia de la mitología mesoriental en el poema “Ancestro”, en el que dice: “Duerme en mi alma un mercader fenicio/ Mi madre es verde en sus verdes ojos/ Y si me miras bien, guardo despojos/ del Toro de Apis en su altar egipcio” (181). En versos como éstos, según se detallará a lo largo de este ensayo, Massís describe la nostalgia por sus raíces maternas libanesas, inspirándose en la mitología de antiguas civilizaciones (fenicia, egipcia, etc.)

del Oriente Medio. Es esta una inspiración que, según se demostrará, perpetúa una característica fundamental del movimiento del *Mahjar*.

En cambio, reconocer el trasfondo étnico del poeta es lo que alentó a otros a discernir el mérito singular de la obra massisiana. El eminente poeta chileno Pablo de Rokha, también suegro de Massís, afirma que la poesía de su yerno es “la gran cuchilla mahometana” (Fibelo 1993). A su vez, Matías Rafide menciona que Massís fue proclamado por algunos como el francotirador de la poesía chilena. Puede decirse entonces que el fardo de la etnicidad distinguió a la vez que alienó a Massís del resto de los poetas de su generación en América Latina. Esto acarreó un tipo de exclusión que el poeta resistió no solamente al cambiar su primer nombre, sino también al insertar sistemáticamente la literatura del *Mahjar* en su poesía escrita en castellano.

Massís y el movimiento del *Mahjar*

De hecho, fueron los arabistas chilenos quienes, al morir Massís, empezaron a investigar con mayor esmero su legado literario. Trazando la influencia de su identidad étnica, María Olga Samamé llegó a discernir la correlación entre su poesía y aquélla del movimiento del *Mahjar*. Según Samamé, ambas coinciden en tres rasgos fundamentales: la nostalgia, la contemplación, y la libertad (“La poesía del Mahyar...”, 14). El problema del estudio propuesto por Samamé, sin embargo, es que no justifica desde el comienzo la razón para entablar la conexión existente entre Massís y el movimiento del *Mahjar*, más allá del trasfondo étnico común. Samamé tampoco esclarece si considera la poesía massisiana como simplemente impactada por el movimiento del *Mahjar*, o bien como una continuación del mismo pero en lengua castellana. Además, en su argumento respecto a la influencia mahjarí en la poesía massisiana, Samamé no presta atención alguna a las diferencias fundamentales entre las sociedades literarias del *Mahjar* en Sudamérica, a saber: Al-‘Usba al-Andalusiyya y ‘Usba al-Adab al-‘Arabī, fundadas en São Paulo en 1932 y 1979 respectivamente; o Al-Rābitah al-Adabiyya, fundada en Buenos Aires en 1949, y su homóloga en Estados Unidos, Al-Rābitah al-Qalamiyya, ya institucionalizada en 1920. Salma Khadra Jayyusi, en cambio, insiste en estas diferencias explicando cómo Al Rābitah al-Qalamiyya llegó a cultivar en el norte el verso libre y los temas universales, mientras que Al-‘Usba al-Andalusiyya y las demás asociaciones literarias en el sur continuaban con la poesía árabe tradicional tanto en forma como en contenido (1977: 67-68).

En efecto, existen factores que comprueban la familiaridad de Massís con el movimiento del *Mahjar*, lo que de por sí implica cierta intersección entre la

poesía de ambos. Por ejemplo, importa el factor cronológico, ya que si Massís nació en 1916 y empezó su carrera literaria en los años '40, debió haber sido contemporáneo de muchos de los poetas mahjaríes. Se evidencia, asimismo, el factor comunitario. Aunque la comunidad árabe en Chile solía quedarse eclipsada en comparación con sus homólogas en São Paulo o Buenos Aires, desempeñó un importante papel cultural y a su vez llegó a establecer su propia sociedad literaria, La Tertulia Literaria, con Al-'Usba al-Andalusiyya (Saidah 1964: 706). Y si Massís se crió en esa comunidad y llegó a ser su coordinador por un tiempo, debió hallarse expuesto a las múltiples influencias ideológicas y literarias experimentadas en ella. A los dos factores precedentes se suma el lingüístico, puesto que, según se indicó previamente, el árabe fue la lengua usada en casa de sus padres y fue además el idioma en el que había recibido las enseñanzas de la Iglesia durante su niñez (Samamé, "La poesía del Mahyar...", 15). Queda entonces obvia la intersección entre la poesía massisiana y la del *Mahjar*, de modo que no necesitaría investigación adicional. Lo que sí requiere mayor reflexión es la deliberada y sistemática incorporación por Massís de temáticas específicas y aspectos estéticos mahjaríes en su poesía escrita en castellano. Entonces, aunque inicialmente hago uso del argumento de Samamé, mi concepto de la correlación entre Massís y el movimiento del *Mahjar* trasciende las razones étnicas, cronológicas y lingüísticas, y pretende, antes bien, demostrar cómo, a pesar de optar por poetizar en castellano, Massís adoptó selectivamente temas y estéticas mahjaríes árabes en boga, a saber: el exilio, la religión y el nacionalismo, así como la alegoría basada en la mitología mesoriental.

Un triple exilio

Según Halim Barakat, la creatividad de los poetas árabes en las Américas surgió gracias a su experiencia con el exilio exotérico y esotérico (2007: 306-12). En el caso de Massís, su propia experiencia con un triple exilio hace de éste su *raison d'être*. Y no sólo lo acerca a los demás poetas mahjaríes, sino que además le permite armonizar su arabidad y chilenidad. Es una experiencia que se revela sobre todo en la poesía que cultivó en Caracas, donde se exilió a raíz del golpe de Pinochet a principios de los setenta. En su colección *Llanto del exiliado* (1986), por ejemplo, Massís aborda su exilio esotérico ante la alienación que él como inmigrante árabe experimentó en la nación de acogida:

Partí a América
 Pero nadie entendió los signos del proscrito
 nadie identificó mi sombra

y no queda
sino este trozo de lengua
con que predico en el mercado. (143)

Aquí su voz suena como aquélla de todo inmigrante árabe en Chile quien, al principio, se siente como un fantasma que pasa imperceptible e ininteligible ante los demás. A ese inmigrante sólo le queda la lengua, o mejor dicho lo que le falta de la misma, para salvar su memoria y resistir los retos de la nueva sociedad donde vive, lejos de su país de origen. Esta idea conferida en esos versos se consolida todavía más cuando el poeta continúa diciendo:

Me llamaron
el extranjero, el que recoge las monedas y habla
de un país largo
y perdido. (144)

A medida que se desarrolla la colección, la voz massisiana va de lo general –lo típico de todo inmigrante árabe de la época en Latinoamérica– a lo personal. Así, Massís llega a describir el exilio exotérico de sus tres patrias: Palestina, El Líbano y Chile. Justo en el clímax de su agonía, la voz massisiana, representante de la segunda generación de inmigrantes árabes, trasciende las fronteras geográficas y culturales, reivindicando a la vez su identidad étnica y nacional y lamentando la posibilidad de ser arrebatado de cualquiera de las dos, las que inevitablemente constituyen ya su “yo”. Dice:

La verdad, no tengo de dónde agarrarme a veces.
Pienso que estoy ciego, que todo
fue abortado
y Palestina cuelga su último muerto
en el olivar.
Y tú, Líbano
de las maderas resonantes, cómo fuiste
asolado. Mi sangre
está ahora en la viscosa boca del tiburón.
¿Y Chile? ¡Qué piedra! Ah, ya no tengo pasado,
y no puedo volver. (146)

En estos versos se ve plasmado el desamparo del poeta al hablar de su exilio exotérico directo en Caracas, donde se refugió lejos del régimen de Pinochet, y del exilio exotérico indirecto heredado de sus padres. De hecho, éste último implica una herencia mortífera, según entendemos en otro lugar de la misma

colección, cuando el poeta llega a dialogar con sus padres y les pregunta por qué abandonaron sus tierras de origen y emprendieron ese interminable viaje. A este respecto, es sobre todo iluminador su diálogo con la madre, cuando le confiesa la agonía que sufre al serle recordada siempre su compleja identidad dondequiera que vaya: “[...] y qué lejos estoy, madre / Cuál es mi nombre me preguntaban a la entrada de cada caverna” (151-54). La relevancia de estos versos se debe principalmente al uso de la palabra “caverna”, indisociable de la noción de “fronteras” en las cuales, dice Rashid Khalidi, “Palestinians are singled out for ‘special treatment,’ and are forcefully reminded of [...] why they are different from others” (1997: 1). En efecto, esto refleja el auténtico peso de la agonía de Massís, cuyo exilio exotérico indirecto se encuentra además complicado por la cuestión palestina. No sólo lamenta que el padre hubiera abandonado su tierra de origen, sino que, incluso, llora el hecho de que hubiera perdido su tierra natal.

Aún más, puede decirse que es específicamente esa cuestión palestina la que induce al poeta a encontrar similitudes entre la experiencia árabe mahjarí con el exilio y aquélla experimentada por/en el mismo continente latinoamericano. Es una similitud que él establece en base a su familiaridad con la actualidad socio-política de los dos mundos, el árabe y el iberoamericano. Esa semejanza captada por Massís puede notarse, en la colección indicada, en el constante intercambio entre la memoria de Chile y aquélla de Palestina; especialmente cuando el poeta equipara las figuras de íconos chilenos tales como Flaco Lira o Letelier con las de los militantes palestinos, dado que unos y otros comparten el valor de perder la vida por la patria. Es una equiparación tan patente que ya había llamado la atención de Ronnie Muñoz: “Massís era un doble exiliado. Por su sangre corría la generosa espuma palestina. Por ello su destierro fue más implacable. De una parte evocando a Chile, a su delgada geografía, y de la otra, a los combatientes de Palestina, ultimados por el sionismo” (citado por Rafide 1990).

La carpa de Abū Mādī

Como mencioné anteriormente, el trabajo de Samamé carecía de una perspectiva que distinguiera entre las diferentes escuelas mahjaríes a la hora de evaluar el impacto/la intersección del movimiento mahjarí sobre/con la obra de Mahfud Massís. Samamé no sólo hace caso omiso de las diferencias patentes entre esas escuelas, sino que también subestima algunas claves que demuestran que dichas diferencias fueron tomadas en cuenta por el mismo Massís. Una clave sustancial referente al caso figura en el poema “La infancia del héroe”, en el que Massís invoca el nombre de un ícono mahjarí: “Al fondo de su carpa, en Abū-Mādī, qué extrañas consejas” (206). Aparte de enfatizar la familiaridad

de Massís con el corpus del movimiento del *Mahjar*, esta evocación de Ilyā Abū Mādī designa temas y/o aspectos estéticos específicos representativos de cada una de esas escuelas mahjaríes, los que Massís selectiva y sugerentemente optó por reproducir en su poesía.

George Saidah ya había subrayado la rápida asimilación cultural de los miembros de Al-Rābitah al-Qalamiyya en Estados Unidos, en contraste con la más lenta de los mahjaríes del sur, que se encontraban apoyados por una infraestructura comunal y cultural más sólida (1964: 68-97, 706-8). Esta infraestructura los mantenía vinculados más estrechamente con el mundo árabe, de ahí que los poetas mahjaríes en Iberoamérica conservaron muchos de los temas y estilos estéticos entonces en boga en los países árabes. Ahora bien, si se toma en consideración que Ilyā Abū Mādī, según Jayyusi, era “a meeting point between Western and Eastern influences” (1977: 132), puede decirse que Massís optó por mencionarlo en su poema porque se trata de una figura mahjarí icónica localizada en la línea fronteriza entre la escuela mahjarí del norte y aquellas de Sudamérica. Si además se toma en cuenta que entre los poetas mahjaríes de Estados Unidos, de acuerdo con Jayyusi, Abū Mādī era “the most basically ‘Arab’ [...] and the least basically Christian” (1977: 133), puede entenderse lo que Massís quiso decir en su poema “La infancia del héroe”, al referirse a las extrañas consejas existentes por debajo de la carpa de Abū Mādī. Efectivamente, estas consejas albergan dos temáticas fundamentales relacionadas con la obra massisiana: la religión y el nacionalismo.

¿Un antirreligioso?

El tono de Massís respecto a la religión en su poesía, agregado a algunas de sus propias confesiones (véase Samamé, “La poesía del Mahyar..”, 7), como también la postura prevalente en Chile *vis-á-vis* la Iglesia, hicieron que muchos críticos confirmaran el agnosticismo del poeta. Sin embargo, al abordar la temática de la religión en la obra massisiana, vemos que la invocación del nombre de Abū Mādī sugiere que es indispensable considerar las dinámicas religiosas entre los inmigrantes árabes en las Américas. Por un lado, es sustancial percatarse de que la mayor parte de los poetas del *Mahjar* eran cristianos maronitas u ortodoxos. Antes de llegar a las Américas, ellos ya habían atestiguado el cambio paulatino del entramado religioso en el mundo árabe, el que, según Jayyusi, se consolidó en 1908 con la Constitución otomana, entre cuyos objetivos figuraba la abolición del fanatismo y el sectarismo (1977: 93). Jayyusi, sin embargo, esclarece la reacción de los literatos árabes frente a la realidad religiosa en el Medio Oriente en aquella época, diciendo que:

The Arab creative mind was in no religious mood in the latter decades of this century, either Christian or Muslim. The whole struggle was centered on finding one's identity not only as an individual against society but also as an individual in society facing a stronger and often hostile world. (1977: 98)

Puede entenderse entonces que no se dieron actitudes particulares entre los poetas del mundo árabe con respecto a la religión, sobre todo la cristiana, y que el abordaje del tema permaneció dentro del campo que abogaba por la fraternidad y la igualdad. Es una actitud que perpetuarían los poetas mahjaríes en Iberoamérica, los que, como se ha indicado, mantuvieron las orientaciones poéticas del mundo árabe en forma y contenido. Jayyusi dice que su incorporación de la temática espiritual solía ser “to fight against imperialism or religious intolerance” (1977: 84); y explica que, en cambio, influidos por el liberalismo norteamericano, los mahjaríes de Estados Unidos adoptaron una postura más crítica acerca del tema y “under the influence of their writings, a Christian outlook, as well as Biblical themes were to appear more freely in Arabic poetry” (1977: 93). Dicha postura les ayudó a reflexionar más libremente sobre lo espiritual, expresar sus incertidumbres y a veces hasta llegar a confirmar su agnosticismo. Tal fue el caso, agrega Jayyusi, de Gibrān Khalīl Gibrān⁶ cuyas “deep Christian influences are well shown by his involvement with the dualisms of life”, a pesar de que no hay indicaciones de que “these dualisms have been perpetuated with any real intensity in later poetry” (1977: 97). Un caso similar puede hallarse en Abū Mādī, aunque éste, afirma Jayyusi, “did not experience the doubts, the dualisms, the uncertainties of Gibrān...” (1977: 133). Estos son datos relevantes respecto a lo religioso; sobre todo la actitud de Abū Mādī –cuyo nombre se invoca en el poema massisiano “La infancia del héroe”– arroja significativamente luz sobre la dimensión del agnosticismo proclamado por el mismo Massís que, cabe reiterar, fue originalmente bautizado como cristiano.

A pesar de proclamarse un acérrimo agnóstico, en su poesía Massís no refleja a menudo tal escepticismo religioso. De vez en cuando se ven versos que lo sugieren, tal como se lee en su colección *Llanto del exiliado* (1986): “¡Cuánto sudor / cuánto olor a hiena invade el poderoso cielo, incógnito Dios!” (141). No obstante, pueden distinguirse tres fases bien marcadas en la poesía massisiana. La primera se relaciona con sus poemas tempranos y se caracteriza por un fuerte tono de rabia antirreligiosa; es un tono que va parejo con otro aspecto que lucha por articular su voz de inmigrante árabe frente a la cultura latinoamericana y por configurar su doble identidad. Esto puede constatarse en su poema “El Cristo de los Ratones”:

Cristo de los Ratones, Cristo sangriento de la terrible capa,
desciende sobre este fariseo, bebe conmigo una alegre copa,
la copa que romperán mañana tus arcabuces,
esta copa amarilla
en la que bebo hace cuarenta años. (99)

La segunda fase, plasmada en su colección *Leyendas del Cristo negro* (1967), demuestra un revisionismo de sus reacciones anteriores y una reconciliación religiosa. Simulando un lenguaje bíblico, aquí Massís describe en prosa poética (Samamé, *La poesía del Mahyar...*, 15) un ficticio retorno de Cristo. En esta vuelta, Cristo revive en tiempos modernos muchos de los sucesos que ya había vivido una vez en el remoto pasado (por ej., la escena de la gente conglomerada para apedrear a la mujer adúltera, la relación con una mujer que recuerda a María Magdalena, el encuentro con Pedro y Judas, la crucifixión, etc.). En cada una de esas escenas revividas los mortales son presentados como creyentes en Cristo (aquéel del pasado) y concurrentes a la Iglesia. Sin embargo, la mayoría –sobre todo los jueces, los eclesiásticos y los burgueses– obran hipócrita y flagrantemente en contra de las leyes divinas, según se manifiesta en el siguiente sermón dado por un cura:

Y bienaventurado el generoso, por lo que si tuviere dos trajes, dé uno a su hermano; y si tuviere casa grande compártala; y si tuviere dos zapatos, despréndase de uno, porque es preferible andar cojo que caer en la ira del Dios Justiciero. Y si poseyere mujer hermosa, también compártala; y esto decía porque compartía las mujeres de los burgueses de la Gran Ciudad. (221)

A lo largo de la colección se denuncian entonces las violencias, las matanzas, las discriminaciones, las corrupciones y demás injusticias perpetradas por los humanos a pesar de sus creencias religiosas. En la última escena, Cristo vuelve a desaparecer, no sin antes advertirles del Día del Juicio Final: “[N]o quedará hueso sobre hueso, ni tendón sobre tendón que no sea desgarrado, porque se acerca el día de la justicia” (273). Ahora bien, por una parte, es perceptible que la invocación del tono bíblico y de los íconos religiosos en *Leyendas del Cristo negro* no tienen por objetivo reexaminar conceptos religiosos *per se*, sino exigir la restauración de la justicia universal. Por la otra, es bastante significativa la referencia en la escena final al “día de la justicia”, puesto que revela la convicción del mismo poeta en la existencia de una deidad capaz de restaurar la justicia. Queda, por consiguiente, minimizado el agnosticismo que Massís a veces experimentaba.

Ahora bien, la tercera fase que moldea la dimensión religiosa en la obra de Massís es la iniciada en Caracas, cuando se triplica su experiencia de exilio. Se manifiesta aquí que a medida que se complicaba su experiencia de exiliado, se modificaba su actitud respecto a lo religioso. Observamos esto en *Llanto del exiliado* (1986), en el cual su desamparada voz se rinde al orar: “[...] arrojó una golondrina muerta / contra el cielo, preguntando a Dios / quién soy” (144).

Se deduce entonces, en primer lugar, que, al igual que Abū Mādī, Massís no mantuvo un acérrimo e inmutable agnosticismo. En segundo lugar, la postura del poeta se volvía menos hostil hacia lo religioso a medida que pasaba el tiempo, quedando bien configuradas sus múltiples identidades y alcanzando su máxima expresión en su experiencia con el exilio. En tercer lugar, es evidente que la invocación massisiana de la Divinidad y de lo espiritual no fue un objetivo en sí sino un recurso para apoyar su mensaje poético, el cual abogaba por una mayor justicia e igualdad universales. Este mensaje encaja a la perfección con aquél sostenido por el grupo literario mahjarí de São Paulo, Al-’Usba al-Andalusiyya, que recurría a la temática religiosa con el propósito de enfatizar su lucha anti-imperialista y resaltar la libertad e igualdad universales. Ello significa que ese grupo mahjarí no reivindicaba valores cristianos ni islámicos sino más bien valores que iban a mejorar la condición árabe. En otras palabras, la arabidad era el principal motivo temático para los poetas mahjaríes en Iberoamérica. A su vez, Massís, al recurrir a lo religioso, no sólo exigía justicia universal, sino que a veces seguía idénticamente los pasos de Al-’Usba al-Andalusiyya evocando la religiosidad sobre todo para glorificar la arabidad, y de esa manera mejorar la condición árabe. Esto aparece realizado especialmente en su poema titulado “El Corán”. En éste, Massís no simplemente rinde homenaje al profeta del Islam, sino que ante todo subraya cómo la expansión de esa religión logró consolidar la arabidad. Dice:

Mahoma, el Ángel Profundo,
definió tu estirpe y un nuevo

resplandor

tembló bajo los estandartes.

Por sino arcaico, o quizá

por intrínseca oniromancia,

la arabidad se alzó por sobre los presagios

y el Islam te abrasó en el incendio

místico

del Magreb y el

Africa Negra. (204)

El Arabismo

En su incorporación de la temática religiosa, Massís entonces acabó por seguir los pasos de Al-'Usba al-Andalusiyya, recurriendo a lo espiritual para reivindicar los valores de la libertad y de la resistencia anti-imperialista, y consecuentemente aquéllos de la arabidad y del arabismo. De hecho, esclarece Jayyusi, el tema del nacionalismo árabe había sido cultivado extensamente por los poetas de Al-'Usba al-Andalusiyya (1977: 67-84). Ahora bien, según se aprecia entre los poetas mahjaríes del norte, Abū Mādī era el menos occidentalizado y el que más preservaba su arabidad (1977: 133). A este respecto, su invocación en “La infancia del héroe” tiene una envergadura magistral, puesto que éste es un poema que destaca la lucha de líderes políticos libios contra el colonialismo italiano. Dicha envergadura resulta aún mayor si se toma en cuenta que el mismo poema donde figura el nombre de Abū Mādī forma parte de *Ojo de tormenta*, la colección en la que se aborda el tema de los nacionalismos y los movimientos anticolonialistas tanto en Iberoamérica como en el mundo árabe.

La colección *Ojo de tormenta* se inaugura con elegías a íconos de la independencia y del nacionalismo latinoamericanos tales como Bolívar y Guevara. En poemas como “Monumento de sangre al guerrillero”, o en “Oración a Simón Bolívar en la noche negra de América”, Massís reivindica su identidad nacional latinoamericana, denunciando la traición a los valores bolivarianos e implorando la vuelta de Bolívar: “¡Despierta / Capitán, despierta / América te llora como una gran viuda apasionada” (193). En los siguientes poemas de la colección, sin embargo, el poeta cruza las fronteras hacia otros espacios de lucha anti-imperialista y nacionalista, a otras tierras sureñas, o según las palabras del mismo poeta, otro tercer ojo: el Medio Oriente. Una vez allí, se detiene en tres lugares significativos: Irak, Libia y Palestina, en “Viaje a Irak en días de Guerra”, “Para Libia una orquídea roja” y “Guerrilleros de Palestina”, respectivamente. En los dos primeros poemas, Massís evoca el nacionalismo y el anticolonialismo árabes, al describir y elogiar ya sea la lucha de los iraquíes contra el mandato británico, ya sea la de los libios contra la ocupación del ejército italiano. Luego, justo en el tercer poema, “Guerrilleros de Palestina”, el poeta opta por cruzar las fronteras de vuelta a América Latina, calificándola de continente inconcluso. Y una vez allí, jura en nombre de los guerrilleros palestinos diciendo: “...en vuestro nombre alzo mi voz en Latinoamérica como quien levanta una espada” (199), como si estuviera comprometiéndose a llevar la perspectiva nacionalista y anti-imperialista árabe a la América Latina.

En efecto, cabe notar dos aspectos fundamentales en esta colección. Por una parte, tal como lo hizo con el tema del exilio, Massís vuelve de nuevo a establecer similitudes entre el mundo árabe y Latinoamérica, pero esta vez con respecto al

nacionalismo y la lucha anti-imperialista. Por otra, se constata el compromiso massisiano al llevar la experiencia anticolonial árabe a Iberoamérica. Esto, la verdad, es un compromiso que se ajusta a una característica sustancial de la práctica cultural de los mahjaríes en Iberoamérica, aquella –según Saidah– de contribuir con temáticas y estilos árabes a la cultura y la literatura del país de acogida, más que llevar la cultura de éste último al mundo árabe (citado por Jayyusi 1977: 69).

Alegorías y mitos

Puede apreciarse que en cada una de las temáticas massisianas hasta ahora abordadas, sea el exilio, la religión, o el nacionalismo árabe, el poeta evoca paisajes del panorama cultural, religioso o político del Medio Oriente árabe del siglo XX. En cambio, el antiguo Medio Oriente emerge en sus alegorías, las que a menudo resultan indescifrables para los críticos. Así como en el caso del contenido temático, hay que entender que se trata de un aspecto estético que lleva asimismo las huellas del movimiento del *Mahjar*, sobre todo en lo relacionado con el uso del mito. De hecho, el uso de la mitología mesoriental en la poesía massisiana coincide con una característica sustancial de las escuelas mahjaríes, iniciada por Shafiq al-Ma'luf, miembro de Al-'Usbah al-Andalusiyya, en su poema “'Abqar” (1936). Primero en su género en la poesía árabe moderna, según denota Jayyusi, “'Abqar” pretendió reavivar la mitología árabe y mesoriental antigua (1977: 75-76). Massís, a su vez, llegó a inspirarse en la mitología de las antiguas civilizaciones mesorientales, invocando mitos del antiguo Egipto, por ejemplo en su poema “El desenterrado”: “Desenterrarán tus cartas, tus papiros helados / Serás como Osiris; se disputarán tu traje desolado” (102), o de la antigua Fenicia, tal como leemos en “Elegía Bajo la Tierra”:

Tu cabeza agusanada salta dentro de la copa de anís,
te pudres lentamente, mientras todos yacen dormidos
en la casa,
(un gallo corre en el dormitorio ensangrentado);
y galopas, como el fantasma de Gilgamesh bajo los zócalos,
como un ángel apoyado en negras muletas. (45)

No obstante, es indispensable notar que el uso de las alegorías inspiradas en los mitos mesorientales solía aparecer ya en los poemas massisianos escritos antes de su exilio a Caracas. Es decir, en su fase de lucha contra la institución literaria chilena, en la que negociaba y reivindicaba a la vez sus múltiples identidades. Éste es un importante dato a tener en cuenta, puesto que contextualiza el exotismo –que posiblemente se proyecta mediante esas alegorías– dentro del marco

de la resistencia/*intifada* propuesto por la poesía massisiana. Por consiguiente, puede decirse que este exotismo no puede identificarse con el auto-orientalismo en el cual incurrieron otros autores mahjaríes anteriores, quienes –en un intento por integrarse a la cultura de acogida– reproducían imágenes estereotipadas de un Oriente exótico que satisficieran la necesidad de esa cultura y, por ende, mantuvieran la dicotomía de civilización y barbarie (Civantos 2006: 128, 164). Entonces, al trascender el discurso orientalista tan de moda en América Latina en la época,⁷ Massís demuestra que, al contrario de la primera generación de inmigrantes árabes, algunos de la segunda generación empezaban ya a resistir la condena a la otredad. Aún más, puede decirse que el exotismo conferido a través de esas alegorías subvertía al mismo tiempo los discursos eurocentristas y se conectaba al *yo* latinoamericano, el que a menudo había sido percibido como un Otro exótico.

Conclusión

Si la particularidad cultural de Mahfud Massís fue vista por uno de los eminentes teóricos de la literatura latinoamericana, Enrique Anderson Imbert, como un tipo de egotismo, era acuciante entonces que brotara una *intifada* literaria que restaurara esa simplista postura de la crítica literaria latinoamericana respecto al Otro no europeo en general y árabe (y mesoriental) en particular. De ello se encargó la obra de Mahfud Massís.

La obra de Massís representa además una *intifada* (resistencia y subversión) en el sentido de que se negó a sucumbir a los riesgos que solía imponer la asimilación lingüística y cultural en las Américas, tales como la pérdida de la arabidad y de la literatura del *Mahjar*. Es también una *intifada* en el sentido de que devolvió el factor étnico como un privilegio contribuyente a la literatura iberoamericana, en vez de resignarse a la estigmatización, la alienación y el auto-orientalismo que dicho factor había acarreado en la obra de otros inmigrantes árabes en América Latina.

La obra de Massís también es una *intifada* en el sentido de que marca un hito en el estudio de la producción literaria de árabes en las Américas. Sobre todo al reproducir los temas de nacionalismo y anticolonialismo árabes en su colección *Ojo de tormenta*, siguiendo los pasos de las asociaciones literarias árabes en Iberoamérica, Massís subvierte algunos de los argumentos más contundentes respecto a la participación cultural de dichas asociaciones. Por ejemplo, en su empeño por distinguir entre esos grupos literarios y sus homólogos en Estados Unidos, Jayyusi destaca cómo estos últimos están expuestos al liberalismo capitalista en Estados Unidos, por oposición al entramado en Iberoamérica donde,

según dice Jayyusi citando a George Saidah, los inmigrantes árabes se enfrentaron a “savage hardships, lawlessness and a good amount of fanatical oppression [...] because] in most of the Latin American countries there was no political or social freedom” (1977: 70). Dicha contraposición alienta a Jayyusi a concluir que, al no hallar en el contexto socio-político latinoamericano una realidad diferente a la que dejaron en sus tierras de origen los literatos y poetas árabes, en América Latina continuaron preservando los temas y las técnicas estéticas de moda a la sazón en el mundo árabe (1977: 71). En realidad, tal argumento subvalora las dinámicas socio-políticas que existían en América Latina en aquel momento. Hace, por ejemplo, caso omiso de que la región en aquél entonces acababa de emerger de un largo siglo de luchas en contra de la corona española, y trataba de configurar su propia identidad y establecer una justicia social. Ahora bien, la realidad del mundo árabe de la época no era nada distinta, puesto que muchos países padecieron de las desventajas del gobierno otomano y luego de las ocupaciones de varios ejércitos europeos. Esto sugiere que los poetas árabes en América Latina optaron por seguir los temas de anti-imperialismo y nacionalismo no porque siguieran tradicionalmente lo que era popular en el mundo árabe de la época, como indica Jayyusi, sino porque se identificaron con las causas sociopolíticas en los países de acogida. Dicho de otro modo, estos poetas hallaron en el panorama latinoamericano un espacio ideal para seguir luchando por las causas de libertad y justicia de sus tierras de origen. Por ello prevalecía la temática del nacionalismo y anticolonialismo árabes en su poesía, y de ahí el esmero de Massís en perpetuar esa temática en su obra.

Aún más, la obra de Massís es una *intifada* en el sentido de que subvierte la constante atención que se suele prestar, de una forma casi exclusiva, a la participación cultural de los sirio-libaneses en América Latina. La obra de Massís llama la atención, en cambio, a la especificidad del ejercicio cultural y literario de los inmigrantes árabes, principalmente de los palestinos en Chile, el cual solía ser eclipsado por el de las comunidades árabes homólogas en São Paulo o Buenos Aires. Esa especificidad, dice Juan Yaser, se debe mayormente al intercambio cultural entre Chile y el mundo árabe que fue iniciado por Benedicto Chuaqui (1997: 357). Chile, insiste Yaser, difiere de los otros centros de la literatura del *Mahjar* en América Latina no por la eminencia del corpus literario producido por su primera generación de inmigrantes árabes, sino por la envergadura de la producción literaria de la segunda generación, entre cuyas figuras resalta, desde luego, la de Mahfud Massís (1997: 364-68). La identidad étnica de este autor refleja sobre todo una característica primordial en Chile, la sede de la cuarta comunidad palestina más grande fuera del Medio Oriente.⁸

Finalmente, cabe decir que Massís es uno de los pocos poetas de la segunda generación de inmigrantes árabes a América Latina que produce una obra in-

tercultural que es en sí, a la vez, una *intifada* que subvierte la escasez existente aún en los estudios de las colectividades árabes en América Latina.⁹

NOTAS

- 1 Sobre todo al principio, los inmigrantes árabes a América Latina encararon un prejuicio institucionalizado, el cual llegó a identificarse como turcofobia, puesto que la mayor parte de aquellos inmigrantes procedían de lo que era a la sazón el imperio turco (Karam 2007: 11-12). En su mayoría eran sirio-libaneses, y se establecieron principalmente en Brasil, Argentina, Ecuador y México. Sin embargo, hubo inmigrantes de otras sub-etnias, como la de los palestinos, que se establecieron básicamente en Honduras y Chile (véase Tal 2008: 429-30). Los primeros inmigrantes palestinos, según Julian Hammer, solían enfrentarse con duras condiciones en la diáspora puesto que carecían de capacitación profesional y no podían dedicarse sino a la buhonería (2005: 19). Pero, tal como fue el caso de sus compatriotas sirio-libaneses, esos palestinos consiguieron acumular un considerable capital y mejorar su estatus social (Samamé, “Transculturación...”, 53-54). Después de 1948, las migraciones árabes a América Latina estarían integradas significativamente por palestinos.
- 2 *Mahjar* es una palabra árabe que designa la diáspora árabe en la América del Norte y del Sur. En principio designa el lugar de emigración en general, pero en la práctica (por su uso por la primera gran emigración) se asocia con la diáspora de las Américas. La literatura del *Mahjar* es aquella cultivada en lengua árabe, sobre todo por la primera generación de inmigrantes árabes en las Américas. Los literatos del *Mahjar* produjeron un vasto corpus literario sobre todo en poesía. Entre los mahjaríes más destacados figura Gibrān Khalīl Gibrān.
- 3 Aunque la observación de Civantos se relaciona principalmente con el contexto argentino, éste último nos provee de algunos parámetros que podrían servirnos para evaluar la reacción de la institución literaria oficial en otros países de América Latina respecto a los inmigrantes en general y a los semitas y árabes en particular.
- 4 Entre esos premios, destacan el Gabriela Mistral de la Municipalidad de Santiago (1964), el Pedro de Oña, el Alerce de la SECH y el premio de poesía del estado de Aragua (Vega 1993).
- 5 Según se ha indicado, se toma aquí como referencia y modelo el estudio de Civantos, que enfoca el caso argentino. Se aplica el modelo primero al caso Chilenda, con la difusión de los discursos nacionalistas, la dicotomía “civilización-barbarie” y las prácticas orientalistas; y luego, a Massís, por el tipo de exclusión que, según se detalla en este ensayo, se ha practicado respecto a su aporte cultural.
- 6 Resulta indispensable en el caso de Gibrān Khalīl Gibrān mencionar la dimensión de la temática religiosa, puesto que impactó a los demás miembros de la escuela mahjarí de Estados Unidos y entre ellos, claro, a Abū Mādī, invocado en el poema de Massís. Así, cabe reproducir aquí las palabras de Jayyusi respecto al estilo de Gibrān: “[I]t had been influenced directly by the Bible [...] The loose flow of Biblical style, the peculiar rhythm,

- the devotional and incantational tone, the emotional repetitiveness of certain phrases and exclamations, as well as the didactic attitude are all reminiscent of the Bible”(1977: 94).
- 7 Véase Silvia Nagy-Zekmi, “Buscando el Este en el Oeste: Prácticas orientalistas en la literatura latinoamericana” (2008: 11-21).
 - 8 Véase el informe del Stephen Roth Institute sobre el caso de Chile. Hallado el 20 de abril de 2007 en <<http://www.tau.ac.il/Anti-Semitism/asw2003-4/chile.htm>>.
 - 9 Es evidente que hace falta estudiar la construcción de la identidad en otras obras de palestino-chilenos a partir del año 2000, y compararla con la articulación de la identidad de palestino-chilenos de épocas anteriores, tales como Mahfud Massís. Ésta es una necesidad acuciante que servirá para confirmar o negar la importante observación de Tzvi Tal respecto a la actuación cultural de esa comunidad palestino-chilena a raíz de la *Intifada* en los territorios palestinos en el 2000. Según Tal, desde esa fecha “las insituciones palestinas chilenas viven un apogeo impulsado por la doble estrategia de incentivar la vida comunitaria y penetrar la agenda nacional” (2008: 430). Ello, según puede inferirse, haría que la articulación de la identidad entre los palestino-chilenos conceda prioridad a la reivindicación de la identidad étnica sobre la nacional. Y si este fuera el caso, colocaría hasta cierto punto la aserción étnica de esa comunidad de inmigrantes fuera del contexto hegemónico de la nación chilena.

Obras Citadas

- Alfaro-Velcamp, Theresa. *So Far from Allah, So Close to Mexico: Middle Eastern Immigrants in Modern Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- Anderson Imbert, Enrique. *Spanish-American Literature. A History*. Trans. John V. Falconieri. Detroit: Wayne State University, 1963.
- Baeza, Cecilia. “Les Palestiniens du Chili: De la Conscience Diasporique à la Mobilisation Transnationale”. *Revue d’Études Palestiniennes*. Spring 1995. Consultado: 8 de abril de 2008, <<http://www.palestine-studies.org/final/fr/journals/printer.php?aid=6356>>.
- Barakat, Halim. “Explorations in Exile and Creativity: The Case of Arab-American Writers”. *Tradition, Modernity, and Postmodernity in Arabic Literature*. Coords. Kamal Abdel-Malek y Wael Hallaq. Boston: Brill, 2000. 304-320
- Brescia, Mauricio. “El reencuentro generacional del escritor Mahfud Massís”, *La Época*, 6 Sept., 1988: 26. Consultado: 19 de marzo de 2009 <http://www.memoriachilena.cl//temas/documento_detalle.asp?id=MC0017621>.
- Civantos, Christina. *Between Argentines and Arabs*. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.
- Collier, Simon and William F. Sater. *A History of Chile, 1808-2002*. New York, NY: Cambridge, 2004.
- Esperpentia*. “Mahfud Massís: Expulsado de Dios”. No. 2 (2001): 22. Consultado: 19 de marzo de 2009. <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0017616>.
- Fibelo. “De los viejos aceros y la gran cuchilla mahometana”. *Las Últimas Noticias*, 23 de mayo de 1993: 33. Consultado: 19 de marzo de 2009. <<http://www.memoriachilena.cl//>

- temas/documento_detalle.asp?id=MC0017605>.
- Hammer, Juliane. *Palestinians Born in Exile. Diaspora and the Search for a Homeland*. Austin: University of Texas, 2005.
- Jayyusi, Salma Khadra. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*. Leiden: Brill, 1977.
- Karam, John Tofik. *Another Arabesque: Syrian-Lebanese Ethnicity in Neoliberal Brazil*. Temple University Press, 2007.
- Khalidi, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia Univ. Press, 1997.
- Orellana, Manuel Espinoza. "La poesía de Mahfud Massís". *La Época* 6 de mayo 1990: 6-7. Consultado: 9 de marzo de 2009. <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0013795>.
- Macías, Sergio. "Palestina y otras aproximaciones árabes en la literatura chilena". *Awraq*, vol. XXIII (2006): 155- 75.
- Ma'lūf, Shafīq. *'Abqar*. São Paulo: al-'Uṣbah al-Andalusiyah, 1949.
- Marín-Guzmán, Roberto y Zidane Zéraoui. "Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and Twentieth Centuries". *Assimilation and Heritage*. Texas: Morgan Printing, 2003.
- Massís, Mahfud. *Antología (Poemas 1942-1988)*. Caracas: Editorial Dialit, 1990.
- Nagy-Zekmi, Silvia (coord.). *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, 2008.
- Rafide, Matías. "Mahfud Massís". *La Mañana* (mayo 1990): 3. Consultado: 19 de marzo de 2009. <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0017601>.
- Rein, Raanan. "Introducción". *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Coord. Raanan Rein. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2008. 11-26.
- Retamales, Jaime. "Papeles quemados". *El Día* (30 Sept. 2001): 25. Consultado: 19 de marzo de 2009. <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0017611>.
- Saidah, George. *Adabunā wa-udabā'unā fī al-mahājir al-amrikiyah*. Beirut: Dar al 'ilm lil malayeen, 3rd ed., 1964.
- Samamé, María Olga. "La poesía del Mahyar o de la emigración árabe a Chile y a Colombia, a través de los poetas Mahfud Massís y Jorge García Usta". *Taller de Letras* 39 (2006): 9-23. Consultado: 19 de marzo de 2009. <<http://www.articlearchives.com/humanities-social-science/literature-literature/1611001-1.html>>.
- . "Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe hacia Chile". *Signos* 53 (2003): 51-73. Consultado: 19 de marzo de 2009 <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0037057>.
- Tal, Tzvi. "La reconstrucción de la identidad de judíos y palestinos en películas recientes de Chile y Argentina". *Árabes y judíos en Iberoamérica. Similitudes, diferencias y tensiones*. Coord. Raanan Rein. Sevilla: Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, 2008. 417-37.
- Vega, Oscar. "En la universidad en Chile rinden homenaje al escritor Mahfud Massís". *La Época*, mayo 1993: 14. Consultado: 19 de marzo de 2009 <http://www.memoriachilena.cl/temas/documento_detalle.asp?id=MC0017606>.
- Yaser, Juan. "El movimiento literario americano-árabe en América Latina. Apuntes sobre la inmigración intelectual". *El mundo árabe y América Latina*. Coord. Raymundo Kabchi. Madrid: Ediciones Libertarias/Prodhufo, 1997. 331-70.

Colonial Latin American Historical Review (CLAHR)



Énfasis: *ÉPOCA COLONIAL EN
AMÉRICA LUSO-HISPANA*

SOLICITAMOS SU PARTICIPACIÓN CON
estudios originales basados en fuentes documentales de archivo,
máx. 25-30 págs., con notas a pie de página.

Envíe 3 copias + disquete, creado en
Microsoft Word o PC compatible, en inglés o español

Orden de Suscripción:

Nombre: _____

Dirección: _____

Teléfono: _____

E-mail: _____

Individuo \$35 Institución \$40 Estudiante \$30 Un ejemplar \$9
(Agregue \$5.00 para franqueo fuera de EE.UU., México o Canadá)

Cheque a nombre de la *Colonial Latin American Historical Review*

VISA MasterCard Tarjeta # _____ Caduca en _____

Firma autorizada _____

Envíe esta forma con el pago apropiado al Dr. Joseph P. Sánchez, Editor

Correo Postal:

Spanish Colonial Research Center, NPS
MSC05 3020
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Dirección física/envíos de paquetería:

Spanish Colonial Research Center, NPS
Zimmerman Library
1 University of New Mexico
Albuquerque NM 87131-0001 USA

Teléfono (505)277-1370 / Fax (505)277-4603

Correo electrónico clahr@unm.edu / Página Web <http://www.unm.edu/~clahr>