

TRISTAN CORBIÈRE: PRESENCIA Y EXILIO

Juan Arrizabalaga
Escuela de Idiomas. Madrid

*«Tu ne te tairas point, clameur!
que je n'aie dépouillé sur les
sables toute allégeance humaine.»*

Saint-John Perse, *Exil*.

Quien dice exilio, dice reino. Pero quien dice reino, a menudo, dice infierno. «Lointaine est l'autre rive où le message s'illumine», escribe Saint-John Perse en *Exil*¹. Para lograr alcanzar esa «otra orilla», ese «reino», es necesario, incluso imprescindible, asumir el exilio hasta el fin. Vivir la negación hasta el fin para no estancarse en una poesía de lamentos y quejidos. Fase de desposeimiento, de «néantisation», comparable a la «noche oscura» de San Juan de la Cruz. A lo largo de toda su obra (*Les Amours jaunes*), Tristan Corbière evoca un lugar y un pasado lejanos (un «ailleurs») capaces de conservar intactas y puras las virtudes de la naturaleza y de la personalidad. Paisaje arcaico, vida «principal». Este retorno al espacio primero, esta «regresión», proporcionan al poeta experiencias nuevas, propiamente «atópicas», o como decía Thoreau en su diario, «mitológicas». Corbière rechaza el mundo porque siente, al igual que Rimbaud, que «la vida verdadera esta ausente»² o como el joven Hegel, que es posible, más allá del «reino del ser muerto», acceder al «reino de la vida». Este rechazo del mundo en sí no es simplemente moral, vital, sino propiamente metafísico. Corbière considera el mundo objetivo como un seudomundo a través del cual ha de pasar para descubrir, por medio de un pensamiento más complejo y más rápido, realidades más sutiles. «Mundo» ya no significa «realidad objetiva», sino idea coordinadora, sensación de unidad. Por tanto, el poeta se halla en una situación original, consciente de toda la profundidad y de toda la

¹ Saint-John Perse, *Exil*, París, Gallimard, «Poésie», 1960, p. 169.

² Rimbaud, *Oeuvres*, ed. S. Bernard, París, Garnier, 1981, p. 224.

extensión de su ser, pero sin ninguna noción fija de su identidad o de su función. Vive y piensa fuera de toda categoría y de todo término fijo, en un caos-cosmos, en un «caosmos». Esta es la razón por la cual, a pesar de la incoherencia aparente de su obra, existen en Corbière el deseo y la intuición de una coherencia que va más allá de la incoherencia con la que tropezamos en cuanto salimos de la coherencia primaria, escolar. La búsqueda de dicha coherencia se traduce, sin embargo, por una dispersión, una desintegración de su ser biológico, o podríamos decir —recordando a Michel Foucault— por una «salida hacia afuera». En cierto modo, se podría decir que la historia de Tristan Corbière es la historia de un cuerpo (parecida al caso Artaud), e igualmente se podría añadir que su trayectoria poética, su vagabundeo geopéutico, consiste en un esfuerzo frenético para salir de su cuerpo histórico y entrar en un cuerpo místico, trans-humano. Teniendo en cuenta el sufrimiento físico, y por lo tanto mental, de Corbière, nos es fácil entender ese deseo patético y patológico de evadirse («evadere»: salir de) de sí mismo, o mejor dicho, de des-hacerse de su caparazón físico. De ahí su tendencia a la negación. La poesía corbieriana equivale a la eclosión, al brote de la negación. Negación que no es ni ausencia ni privación, sino intensificación. Porque contrariamente a lo que muchos piensan, el hecho de morir a toda una historia, a toda una cultura, no significa necesariamente permanecer inerte, estancarse. Por el contrario, el desposeimiento de sí mismo, la no-adhesión a una sociedad determinada, la no-actividad, no constituyen más que una etapa en el proceso negativista, y en ningún caso, un desenlace. De hecho, el terreno de la vacuidad es muy amplio y muy complejo, así como lo testifican ciertos textos budistas en los que se mencionan 18 ó 20 tipos de vacuidades, desde la vacuidad externa hasta la vacuidad de la vacuidad, pasando por la vacuidad de los compuestos y la vacuidad de los incompuestos. En el caso de Tristan Corbière, la vacuidad equivale a una poesía de la existencia. Tras haber batido en brecha los dominios del confort intelectual y moral, Corbière desemboca en un espacio indefinido e intemporal, espacio de energías en movimiento. Recordemos aquí una frase de Cioran que, a mi parecer, ilustra bien lo que acabo de decir:

«Décidément, il n'y a pas de salut par l'histoire. Nullement notre dimension fondamentale, elle n'est que l'apothéose des apparences. Se pourra-t-il qu'une fois abolie notre carrière extérieure, nous retrouvions notre nature propre? L'homme post-historique, être entièrement vacant, sera-t-il apte à rejoindre en soi-même l'intemporel. c'est-à-dire tout ce qui été étouffé en nous par l'histoire? Les seuls êtres à même de s'entendre, de communier vraiment entre eux, sont ceux qui s'ouvrent à ce genre d'instant»¹.

¹ Cioran, *Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1979, p. 49.

Dejar a un lado las grandes avenidas de la historia y vagar por los senderos tortuosos de la vacuidad, tal es el propósito de Tristan Corbière. La búsqueda de lo esencial viene a ser el objetivo principal (¿«principal»? de la búsqueda interior, pero esta búsqueda implica muerte, renuncia a todo lo que le une a los demás (el amor, por ejemplo, tema tan conflictivo para el autor, así como lo refleja el título del libro). Resulta difícil aclimatarse a esa «terra incognita», «terra deserta», que describen ciertos poemas de los *Amours jaunes* y, más concretamente, el relato en prosa *Casino des trépassés*:

«Un pays-non, ce sont des côtes brisées de la dure Bretagne. Là, sous le soleil neutre, la tourmente est chez elle: le calme est un deuil»⁴.

Pero también es cierto que Corbière no logra deshacerse totalmente de las influencias religiosas debidas al contexto sociocultural. Su gusto muy pronunciado por el calvario revela un resto de masoquismo cristiano que le impide entregarse de lleno a ese «más allá» al que hacíamos referencia anteriormente. «Mas allá» o espacio matricial, oceánico, galáctico (serie *Rondels pour après*).

Por otra parte, el deseo de resolver el problema de la multiplicidad y la búsqueda de la Unidad perdida parecen ser las características fundamentales de la poesía de Tristan Corbière. El desdoblamiento, la división que el poeta experimenta en su propio ser nos recuerda la obsesión de Gérard de Nerval por la Unidad perdida, o el frenético deseo de Rimbaud de «être au monde».

Por consiguiente, la historia de Corbière es la historia de una larga y difícil ascesis, y su aventura poética, una aventura iniciática. En el poema *Petit mort pour rire*, Tristan, a través de la renovación constante del vegetal, logra vencer el espacio y el tiempo. Esta reintegración al estado germinal no equivale a un fin absoluto, sino que es la condición esencial para tener acceso a un tipo de existencia inmaculada, abierta al Otro, y no manchada por el tiempo. Al fin, Tristan posee la clave del mundo luminoso, del mundo blanco. «Mundo blanco» en el sentido en que lo entiende el héroe ontológico de Melville, o sea, nuevo espacio, desconocido, impersonal, fuera de lo humano, más allá del bien y del mal. En toda experiencia poética digna de este nombre el «yo» ha de alcanzar ese espacio super-personal, o más bien aniquilarse en él: la identidad se convierte en una densidad anónima. El poeta, renunciando a su ego psicossociológico, trata de ir más allá del sujeto-persona, pasando por el sujeto-texto (el sujeto ya no ligado a su persona, sino implicado en una red de conexiones semióticas), para desembocar en

⁴ Tristan Corbière, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, «La Pléiade», 1970, p. 895.

un yo «espaciado» (ni objetivo ni subjetivo), en lo que la tradición china denomina «ta wo» (el gran Yo, todo lo contrario del pequeño ego megalómano) o en lo que la tradición occidental llama «homo maximus». Tristan Corbière, poeta singular, asocial e «inhumano», simboliza bien ese deseo impetuoso de huir, de atravesar el horizonte, de penetrar en otra vida. Deseo de ruptura o, como lo llama Gilles Deleuze, de «déterritorialisation». De hecho, no hay que olvidar que Corbière perteneció a la cultura celta y, dejando a un lado todo tipo de regionalismos y culturocentrismos, se puede afirmar que el espíritu celta se caracteriza por un afán de ver más allá del horizonte, de superarse a sí mismo e identificarse con «el afuera», o sea, por una conciencia cósmica. A título de ejemplo, recordemos a Bran navegando hacia una isla lejana, una isla blanca. Bran, a quien le encantaba contemplar el mar transparente, el infinito mar que se extiende hasta pérdida de vista... Se podrían citar muchos más: Pelayo, Taliesin, Amergin... E incluso a San Patricio, que, en uno de sus himnos, escribe: «Me uno esta mañana al vigor del cielo, a la luz del sol, a la claridad de la luna, a la blancura de la nieve, a la celeridad del viento, a la profundidad del mar, a la firmeza de la tierra»⁵.

Estos espíritus videntes, «hiperbóreos» (en el sentido nietzscheano de la palabra), que se sitúan en un lugar, poético por excelencia, entre la mística y la ciencia, entre el no-saber y el saber, entre el silencio y el discurso, estos espíritus, por tanto, atópicos y atípicos (¿utópicos?) buscan otro espacio de vida y de pensamiento y, claro está, otro lenguaje. A medida que avanza hacia sus orígenes, el poeta («hombre de luz» en la tradición iraní preislámica) se acerca a los orígenes del lenguaje. Las palabras son percibidas como sustancias, y no sólo como significantes, toda poesía que no se quiera convencional, limitada, excesivamente sentimental o racional —o sea, poesía-vida, poesía-mundo— supone una relación sensual con la tierra, así como una relación sensual con el lenguaje. Fusión del «eros» y del «logos». «Eros» en el sentido de nostalgia de la Unidad, de impulso hacia la Unidad. Y el «logos» original que el poeta descubre es la expresión de esa unidad. A su vez esta fusión fundamental del «eros» y del «logos» implica la fusión del yo con el todo, de lo cognitivo con lo afectivo, del placer con la razón. Fusión de identidades. Fusión de ideas.

Sin embargo, el hombre «civilizado», saturado de sofismas y de construcciones artificiales («trusts psychiques», diría Artaud), no logra alcanzar esa inteligencia primordial, o primitiva, en el sentido noble de la palabra. Por estas razones, un poeta como Tristan Corbière (se podría añadir Rimbaud, Nietzsche, Artaud, Michaux...) no es, ni debe ser, un ser civilizado,

⁵ María Marrent, *La poesía irlandesa*, Barcelona, Plaza & Janet, 1977, p. 34.

mundano, sino un animal del espíritu —cosmopoético—, y su filosofía, por llamarla de algún modo, es una filosofía salvaje que se desarrolla según sus modalidades propias. La antropología de Tristan Corbière es arqueológica: sale de la historia para entrar en el tiempo mítico.