

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
ESCUELA DE VERANO

LA POESIA ARABIGOANDALUZA
Y
SUS RELACIONES CON LA PRIMITIVA
LIRICA CASTELLANA

TESIS

QUE PRESENTA, PARA RECIBIR EL
GRADO DE MAESTRO EN ARTES
DE LA ESCUELA DE VERANO DE-
PENDIENTE DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO, EL ALUMNO:

ALLEN W. PHILLIPS



FILOSOFIA



MEXICO, D. F.
JULIO DE 1948

BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

XN48

P4

Con todo cariño para mi querida esposa:

PATRICIA PHILLIPS

y para mi querida hija

CATALINA W. PHILLIPS

A mi estimado consejero:

DR. FRANCISCO MONTERDE

con inmensa y profunda gratitud por su
inestimable y valiosa ayuda en la reali-
zación de este trabajo.



BIBLIOTECA SIMÓN BOLÍVAR
CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS

A mis Maestros

DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS, CON RESPETO

Además, consagro un recuerdo especial a los maestros y amigos:

DR. REGINALD F. BROWN

SRA. BERTA GAMBOA DE CAMINO

DR. RAFAEL SANCHEZ DE OCAÑA

ADVERTENCIA

Conviene explicar el título y la trabazón de las varias partes del presente trabajo y con este propósito dirijo las siguientes dos palabras al lector. En el ensayo que sigue se ha preferido dar múltiples ejemplos de la poesía áraboandaluza en cada etapa de su desarrollo en lugar de destacar a una o a dos grandes figuras representativas del período tratado. Por lo tanto, a pesar de haber procurado subrayar e insistir en caracteres importantes de tal poesía, este procedimiento ha dado por resultado en cierto sentido una especie de breve historia de las varias etapas de esta poesía desde la conquista de España hasta la caída de Granada. A pesar de que se ha insistido mucho en la invariabilidad de la poesía lírica hispano-musulmana, que continúa dentro de las normas estéticas establecidas en gran parte desde tiempos muy antiguos y no interrumpidas por reacciones constantes como en las letras occidentales, ha parecido necesario este modo de abordar el tema, esperando sorprender una frase feliz, un toque excepcional en este enorme caudal lírico. Además, en este rápido recorrido de poetas grandes y otros menores de cada etapa se ha logrado presentar, a mi modo de ver, un panorama un tanto más completo de esta poesía.

Además de la belleza estética y de las sensaciones emocionales recibidas por medio de las transformaciones de la realidad en la auténtica obra de arte, para el que trata de penetrar un poco en los factores que determinan la creación artística, siempre ha sido tema de gran interés el estudio de las influencias literarias, históricas y culturales, en gran parte reflejos del ambiente y del pensamiento de la época, que pueden fijarse en la obra de arte.

Los historiadores de las letras castellanas suelen oponerse de ordinario los poetas andaluces, a los poetas castellanos. Dejando por el momento las influencias del ambiente físico que se reflejan en la obra de arte, digamos que las cualidades comunes en general a los andaluces —la riqueza y audacia de las metáforas, la pompa y sonoridad del estilo, la sutileza muchas veces rebuscada de la expresión poética, y la exuberancia descriptiva— son también cualidades que igualmente pueden aplicarse a la poesía neoclásica de los musulmanes españoles. Me pregunto, pues, si existe

relación entre estas dos formas de poesía, la una cristiana y la otra pagana, producida por poetas andaluces en su región floreciente del Mediodía de la Península. En todo caso, es difícil borrar completamente el pasado literario y, aún para el extranjero como yo, a quien para siempre quedan escondidos los secretos y misterios del carácter español reflejado en su expresión literaria que se aísla, no sólo detrás de una fuerte muralla espiritual por la expresión lingüística, sino también dentro de una viva cadena de tradiciones, parece que en la literatura castellana los artistas no rechazan estas tradiciones históricas, culturales y literarias sino que, en cambio, se nutren de ellas.

Por ser uno de los que quieren ver hasta cierto punto un reflejo de la determinada época en que se produce la obra de arte, he incluido, a manera de introducción a cada etapa poética, un breve resumen o síntesis histórico-social. Por último, se ha querido examinar a la ligera unas facetas de la civilización árabe en España con el propósito de sondar un poco y de destacar en lo posible las contribuciones materiales y espirituales dadas a la cultura cristiana de la Europa de entonces.

Las traducciones utilizadas en el texto del ensayo se deben en gran parte a la instruída pluma del erudito arabista contemporáneo, Emilio García Gómez, no sólo tomadas de su obra titulada "Poemas arábigoandaluces", al alcance de todos por su publicación en la Colección Austral, sino también de varios ensayos suyos dispersos en revistas, cinco de los cuales han sido reunidos recientemente y publicados en un tomo de la misma Colección Austral. También he escogido varias de la valiosa obra de De Schack, traducida del alemán por don Juan Valera en el siglo pasado, y unas cuantas de la historia de Dozy, que constituye una fuente indispensable para lo histórico hasta las invasiones africanas a pesar de varias rectificaciones hechas a luz de nuevos descubrimientos de nuestro siglo actual.

También originalmente preferí incluir las notas al final de cada capítulo en lugar de ponerlas al pie de la página correspondiente. No obstante, por cuestiones de imprenta, ha sido necesario agrupar todas las notas al final del trabajo, todavía numeradas dentro de cada capítulo.

CAPITULO I

La historia, la cultura, la religión y la civilización árabe antes del Islam

A modo de introducción y como punto de partida para el próximo desarrollo de la parte principal del tema, me parece necesario exponer sumariamente algunas características esenciales de la historia, la religión y la cultura de la civilización árabe. Al respecto, también aprovecho la oportunidad para indicar, o, mejor dicho, tocar levemente, como tema secundario durante todo este ensayo, unos cuantos rasgos característicos de la cultura hispana. Este prólogo, por llamarlo así, no pretende ser un estudio completo, ni mucho menos, más bien unos apuntes limitados para guiar al lector en la consideración y en la tradición de la cual brotó con esplendor la poesía arábigoespañola unos siglos más tarde en el suelo hispano. Pronto se verá que sólo me atengo a los datos más importantes de esta civilización tan brillante, prefiriendo insistir en la interpretación de lo que quiero nombrar, sin pretensión renovadora, historia cultural y humana, y se ha dicho que "lo esencial en la historia es el ligamen de los hechos con el espíritu del país donde han tenido lugar." (1) Espero formular unas afirmaciones generales y a veces contradictorias que me parecen indispensables para la plena comprensión de la poesía árabe en España. Su evolución, en una palabra, depende de sus antecedentes. A manera de advertencia debo admitir, desgraciadamente, la dificultad que he experimentado en el esfuerzo de condensar en tan estrechos límites tan vasta materia, como se dará cuenta el lector, en las deficientes y abreviadas observaciones que siguen en torno a la civilización árabe.

Hablando de los materiales que nos ayudan a reconstruir una civilización, nos dice con razón Gustavo Le Bon que "no hay que buscar esos materiales en las genealogías de soberanos, ni en las relaciones de batallas y conquistas, por más que compongan el fondo de la historia clásica; sino que han de buscarse particularmente en el estudio de las lenguas, de las artes, de las creencias e instituciones políticas o sociales de cada época. No se considere a esos diferentes elementos de una civilización como producto del capricho humano, de la casualidad o de la voluntad de los dioses, sino como la expresión de las necesidades, ideas y sentimientos de las razas en las cuales se manifestaron. . . El pueblo que se estudia en un momento

dado no se formó de un golpe, sino que es la resultante de un largo pasado y de las muchas influencias del círculo donde estuvo siempre encerrado. Por esto debe buscarse en el pasado de una raza la explicación de su situación actual." (2) A pesar de que sabemos muy poco de la antigua historia de la inmensa península de Arabia y de sus habitantes, aún hasta tal punto que se admite generalmente que los árabes, antes del Islam, carecen de historia y, en consecuencia, de cultura, llevando durante siglos vida semi-salvaje, tenemos que rechazar esta floja afirmación en el sentido de que "la evolución de los individuos, de los pueblos y creencias es siempre gradual. No cabe llegar a una forma superior sino cuando se ha pasado sucesivamente por toda la serie de las formas intermedias." (3) Por consiguiente, aunque no conozcamos ese pasado en detalle, todavía no resucitado del polvo por la ciencia moderna, podemos decir que si una civilización aparece con una cultura bien desarrollada y adelantada, como salió, de repente, en el mundo civilizado, la de los árabes, que ha de ser producto de un pasado histórico y cultural .

Durante muchos siglos que se extienden desde el más remoto período que registra la historia hasta el siglo VII de la era cristiana, la Península llamada Arabia formada por el Mar Rojo, el Eufrates, el Golfo de Persia y el Océano Indico, permaneció aislada e inalterable, y casi no afectada por los acontecimientos que conmovieron el resto del mundo, siempre conservando su primitivo carácter e independencia. Las tradiciones se remontan hasta la más remota antigüedad y dicen que Arabia fué habitada muy poco después del diluvio por la progenie de Sem, hijo de Noé, y esta progenie gradualmente se agrupó en varias tribus, las más conocidas siendo los Aditas y los Thamuditas. De estas primitivas tribus sólo quedan unas vagas tradiciones, unos cuantos pasajes del Corán, y en la historia del Oriente se las llama "los viejos árabes primitivos" o "las tribus perdidas".

La actual población de la península es atribuida a Kahtan o Joctan, un descendiente de Sem, de la cuarta generación, y su posteridad se extendió sobre la parte del sur de la península y a lo largo del Mar Rojo. A uno de sus hijos debe la península su nombre y, por supuesto, el que llevan hasta nuestros días sus habitantes, porque Yarab fundó el reino de Yemen, o Arabia Feliz. Agar y su hijo Ismael fueron bien recibidos por estas personas cuando Abraham los hizo dejar su hogar, y, con el andar del tiempo, Ismael se casó con la hija de Modad, príncipe reinante del linaje de Jurham, otro hijo de Joctan que había fundado el reino de Hedjaz, y de

esta manera un hebreo se halló injertado en el originario tronco árabe. La mujer de Ismael le dió doce hijos que pronto adquirieron mando sobre el país con el resultado de que esta raza prolífica, dividida en doce tribus, expulsó y anuló la primitiva estirpe de Joctan. Tal es la explicación dada por los árabes peninsulares acerca de su origen. Principalmente por consideraciones lingüísticas, se han clasificado en una sola familia, llamada semítica, poblaciones tan variadas como los árabes, judíos, fenicios, hebreos, sirios, babilonios y asirios, pero es necesario subrayar que los árabes, por cierto, rama de los semitas, presentan un gran parentesco con los judíos, no sólo por la semejanza de sus lenguas, sino también por las tradiciones, ya anotadas arriba, que les atribuyen un origen común. En resumen, puede decirse que el origen de los árabes se debe a tres razas: la que desapareció antes del islamismo, la formada por los descendientes de Joctan, y la que descendía de Ismael, hijo de la esclava egipcia de Abraham.

La única división fundamental que debemos establecer entre los árabes peninsulares es la de árabes sedentarios y árabes nómadas, o beduínos como se les llama generalmente. Los árabes sedentarios ocuparon los valles fértiles y eran metódicos en sus costumbres, dedicándose al cultivo del suelo, a la cría del ganado, o al comercio. Fundaron ciudades a lo largo del Mar Rojo y en las costas del Sur, manteniendo así, por varios siglos, relaciones comerciales con el extranjero. Este contacto con los países más civilizados del mundo no podía menos de dejar huellas en la civilización árabe, y afirma Washington Irving, de acuerdo con los otros historiadores, que "los árabes agricultores y mercaderes, los moradores de pueblos y ciudades, nunca han sido considerados como el verdadero tipo de su raza. Se suavizaron por la vida sedentaria y las ocupaciones pacíficas, y perdieron mucho de su carácter primitivo por el intercambio con los extranjeros." (4)

Los dos hijos mayores de Ismael, Nebaioth y Cedar, parecen haber sido los progenitores de los árabes nómadas, mucho más numerosos que los otros, entre los cuales siempre se ha conservado el carácter nacional dentro de la península. Desde los primeros tiempos de la historia, los beduínos, moradores de tiendas o "piratas del desierto", han llevado su vida vagabunda, errando de un lugar a otro en busca de pozos o manantiales o pastaje para sus rebaños, cambiando de campamento cuando se acababa el sustento temporal. Lo interesante es que "mientras Europa hace siglos que progresa y se desarrolla, la inmovilidad es el carácter distintivo de esas

innumerables hordas que con sus tiendas y rebaños recorren los áridos y vastos desiertos de la Arabia. Hoy son lo que eran ayer, y lo que serán mañana; en ellas nada cambia ni se modifica . . ." (5) Permanecen extraños a toda idea de adelanto y de progreso porque son indiferentes al bienestar y a los goces materiales que ofrece nuestra civilización y "... miran con desprecio a los habitantes de las ciudades, quienes, encerrados en lóbregas casas, pasan muy penosa vida, y la ganan con el comercio, la agricultura y la industria. Tienen por único placer la guerra, la caza, el amor y la hospitalidad, dada o recibida." (6)

Siempre han vivido los árabes nómadas en pequeñas tribus sometidas a la autoridad muy restringida de un jecque o jefe, cargo no precisamente hereditario a pesar de que puede continuar muchas generaciones en la misma familia. He aquí lo que nos dice Dozy en cuanto a los jecques: "Hay, en verdad, en cada tribu un jefe elegido por ella; pero este jefe no posee más que una cierta influencia; se le respeta, se escuchan sus consejos, sobre todo si tiene el don de la palabra, pero no se le concede en manera alguna el derecho de mandar. En lugar de cobrar sueldo, tiene, y aun está obligado por la opinión pública, que proveer a la subsistencia de los pobres, que distribuir entre los amigos los presentes que recibe y que ofrecer a los extranjeros una hospitalidad más suntuosa que cualquier otro miembro de la tribu. En todas ocasiones tiene que consultar al consejo de la tribu, que se compone de los jefes de diferentes familias. Sin el consentimiento de esta asamblea no puede, ni declarar la guerra, ni concluir la paz, ni aún siquiera levantar el campo." (7) En toda la extensión de la palabra, podemos afirmar que entre los árabes nómadas el sentimiento de independencia y libertad es muy extremo.

Vale la pena señalar brevemente dos costumbres importantes que predominan entre los árabes: la venganza y la hospitalidad. En una tribu todos los beduínos son hermanos, y nosotros los occidentales no podemos imaginar la adhesión profunda, inquebrantable que el árabe siente hacia sus hermanos de la tribu. Esta adhesión en árabe se llama "azabia" y no se puede menos de admirar los estrechos lazos de parentesco a pesar de las innumerables subdivisiones que existen, si no se tienen en cuenta los resultados sangrientos de tal adhesión. La venganza es casi un principio religioso entre los árabes; es un deber de la familia vengar la afrenta hecha a un pariente, pero de una manera sumamente contradictoria, "para el beduino el extranjero es sagrado apenas pasa el umbral de su tienda. Aun cuando sea su mortal enemigo, le defiende contra todos, y consume su

hacienda para hospedarle y regalarle espléndidamente pero, no bien le ha dejado ir, no tarda en obedecer a otro deber santo que le ordena matarle." (8) El Hamasa de Abu Tammam nos conserva los siguientes versos del poeta Marrar que he leído en traducción francesa:

"J'ai juré, lorsque la nuit sombre m'environne, de ne jamais, cacher mon foyer au voyageur nocturne. Aussi, amis, faites briller une flame claire que apparaisse dans l'obscurité a l'étranger altéré, afin qu'à notre feu se présente un homme de noble apparence, aux traits altérés par la fatigue y la faim. La plus belle nuit est celle que je passe à traiter mon hôte et à lui offrir les meilleurs mets auxquels personne (excepté lui) n'oserait toucher. . .". (9)

Siempre, no obstante, entre ellos la ley de una sangrienta venganza es inviolable y para expiar la muerte de un compañero de tribu, debe caer la cabeza del matador. No sorprende, pues, que existan enemistades permanentes, de generación en generación, exigiendo sangre por sangre y por cada sacrificio, otro nuevo. El estudiante de la historia árabe queda asombrado por las continuas rivalidades, matanzas y guerras civiles que tienen su origen en esta ley de la venganza. Puede decirse que el pueblo árabe es contradictorio: hospitalidad y ardor por el saqueo, espíritu de rapina y liberalidad, crueldad y generosidad caballeresca. "La analogía de situación y sentimiento les inspiraba a todos el mismo pundonor; el sable, la hospitalidad y la elocuencia eran su gloria; el sable, la única garantía de sus derechos; la hospitalidad resumía para ellos todo el código de la humanidad, y a falta de escritura, la elocuencia servía para terminar las disidencias que no se resolvían por las armas. . . (10), pues, el carácter de un pueblo apenas cambia; y tan sólo los manifestaron bajo nuevas formas, convirtiendo el amor del saqueo en amor de conquistas, y los hábitos de generosidad en origen de esas costumbres caballerescas que todos los pueblos de Europa imitaron en seguida." (11)

Antes del Islam, "tiempos o días de ignorancia", conocidos por "chahilyya" en árabe ¿cuáles fueron las religiones primitivas de la Arabia? En primer lugar, debemos decir que el judaísmo se había introducido en época muy remota en la Península. Dozy afirma que "las tribus judaicas eran acaso las únicas sinceramente adictas a su culto, las únicas también que eran intolerantes. Las persecuciones son raras en la antigua historia del país, pero de ordinario los culpables son judíos." (12) La religión cristiana también tenía adeptos entre los árabes, pero demostraron un conocimiento

muy superficial de las doctrinas de Cristo, y el profesor inglés D. S. Margoliouth dice que "el cristianismo, como religión oficial del Imperio bizantino, había sido adoptado en dos Estados que desaparecieron poco antes de surgir el Islam, y las tribus cristianas eran en número bastante crecido; en la misma Meca existen indicios que permiten creer que el Cristianismo no era desconocido en ella; . . ." (13) atribuyendo este factor a los viajes comerciales dando oportunidad a los mercaderes para ponerse en contacto con ciudades cristianas y al hecho de que la escritura cursiva arábiga parece haberse conocido en la Meca que facilitó la introducción de las Escrituras cristianas o judías. No obstante, la mayor parte de la población participó ampliamente en el Sabeo y el Mago, credos que prevalecían en el mundo oriental de entonces.

Originalmente, la fe sabea, que contaba con el mayor número de adeptos, era pura y espiritual, inculcando la creencia en la unidad de Dios, una vida futura con recompensas y castigos, y la necesidad de una vida virtuosa y santa para disfrutar una inmortalidad feliz. Sin embargo, como solían hacer las religiones primitivas, el Sabeo perdió su simplicidad y pureza originales y, en vez de mirar los cuerpos celestes como habitaciones de agentes intermediarios, los adoraban como divinidades y erigieron imágenes e ídolos, primero en los bosquedillos sagrados y después en templos. Trataron de derivar su religión de Sabi, el hijo de Set, quien con su padre y su hermano Enoch, suponían habían sido enterrados en las pirámides, o de la palabra hebrea Saba, o sea las estrellas, y se remontan el origen de su fe a los pastores asirios, quienes observaban el aspecto y los movimientos de los cuerpos celestes y formaban teorías acerca de su benéfica y maléfica influencia sobre los destinos humanos, o, como otros afirmaban, de una autoridad más alta, una religión antediluviana enseñada por Abraham y adoptada por sus descendientes, los hijos de Israel, y santificada y confirmada en las Tablas de la Ley dada a Moisés entre el trueno y el relámpago sobre el monte Sinaí. (14) Degeneró aún más esta fe mezclándose con supersticiones salvajes e idolatrías, resultando que cada tribu adoró su propia estrella o planeta particular. Además, practicaban el infanticidio porque entre las tribus nómadas consideraron el nacimiento de una niña como un infortunio.

La secta rival, el Mago, adoradores del fuego, tuvo origen en Persia, y sus doctrinas orales fueron escritas por su profeta Zoroastro en su libro titulado "Zendavesta". Como la fe sabea, era en sus orígenes un credo sencillo que también inculcó la creencia en un Dios supremo y eterno. Los

magos, o guebres, no tenían templos, ni altares, ni símbolos religiosos sino que dirigían sus plegarias e himnos directamente a la divinidad, en lo que creían era su residencia, o sea el sol. Cuando principiaron a emplear templos, introducidos por Zoroastro, siempre y perpetuamente estaba encendido el fuego sagrado; pero, como sucedió con el Sabeo, gradualmente los Magos perdieron de vista el principio divino en el símbolo, y vinieron a adorar la luz o el fuego como la verdadera divinidad. (15) Sin embargo, "en general, la religión, cualquiera que ella fuese, ocupaba poco lugar en la vida del árabe, embebido en los intereses de esta tierra, en los combates, el vino, el juego y el amor." (16) No obstante, existían gérmenes de unidad religiosa, como, por ejemplo, la adoración de su solo dios entre los varios credos, la concentración de todos los dioses en la Kaaba, de que hablaremos más tarde, y el hecho de que los adoradores de aquellos dioses hablaban la misma lengua.

Como ya hemos visto esta raza, familiarizada en el ejercicio de las armas, desde la infancia, llevando una vida heroica, atrevida y valiente, es temible potencialmente, un pueblo de guerreros feroces no superados en el uso de las armas de entonces. Sus desiertos y posición aislada les protegían de la conquista, a pesar de unas vicisitudes en sus provincias fronterizas, pero la falta de un vínculo común, político o religioso, les impedía ser temibles como conquistadores del mundo hasta el advenimiento del islamismo. En suma, puede decirse que el pueblo árabe, hasta el siglo VII de nuestra era, constituye una raza guerrera pero inconsciente de su poder, formada de una enorme agregación de partes distintas e individuales, y la "ausencia de un poder político propiamente tal, fuerte cohesión de los grupos familiares o tribales, en luchas, pocas veces interrumpidas, entre sí, economía de pastoreo, organización patriarcal, tales son a grandes rasgos las características de la población del interior de la Arabia en vísperas del Islam." (17)

Llevándonos a unas breves pero muy importantes observaciones sobre la poesía preislámica, he aquí como sintetiza al árabe Washington Irving: "Poseía en grado sumo los atributos intelectuales de la raza semítica: sagacidad penetrante, inteligencia sutil, concepción rápida e imaginación brillante. Su sensibilidad era pronta y aguda, pero la impresión no duraba mucho; un espíritu soberbio y osado se retrataba en su rostro cetrino, y relampagueaba en sus ojos oscuros y ardientes. Era fácilmente arrebatado por la elocuencia, y encantado por la gracia de la poesía. Dueño de un lenguaje en extremo copioso, cuyas palabras han sido comparadas

a gemas y flores, era orador por naturaleza; pero se complacía en proverbios y apotegmas, más que en vuelos sostenidos de declamación, y era aficionado a expresar sus ideas en el estilo oriental, por el apólogo y la parábola." (18)

En las páginas anteriores se ha querido reconstruir para el lector el desarrollo del pueblo árabe, desde sus orígenes hasta el advenimiento del Islam en el siglo VII de nuestra era. Sobre todo, es importante tener presente la división fundamental establecida entre los árabes peninsulares: los árabes sedentarios y los árabes nómadas. A este último grupo pertenece la dinastía de los Omeyas, beduinos de la vieja escuela, que va a llevar el Islam español a su máximo punto de esplendor unos siglos más tarde.

CAPITULO II

La poesía anteislámica

Para explicar la posterior evolución de la poesía arábica en España, es necesario considerar sumariamente unos aspectos de la poesía anteislámica, que se desarrolló espléndidamente en el siglo VI de nuestra era, época que constituye, según muchos, la Edad de Oro de las letras árabes. Esta abundante e imponente construcción literaria siempre sirve de modelo para los poetas posteriores y, según el ilustre arabista español de nuestros días, Emilio García Gómez: "ningún balbuceo formal: metro, rima, lenguaje, son de una perfección acabada. La lengua árabe se ha modificado después más o menos, aunque, desde luego, muy poco; pero tal vez, en punto de riqueza y finura, no ha hecho sino retroceder." (1) Aun puede decirse que en tiempos de Mahoma, finalizando "los tiempos de ignorancia", este ciclo glorioso se cierra, y se detiene la poesía, pero debemos tener en cuenta que es "¡fuerza poderosa, sobre todo entre los árabes, la del arcaísmo! En las letras musulmanas, fundamentalmente eruditas, seguía pesando enormemente la mole de la maravillosa poesía antigua..." (2) Esta antigua poesía alcanzó tal perfección que "aun entre muchos vino a arraigarse la creencia de que toda la poesía posterior a Mahoma es sólo un pobre rebusco de aquella cosecha poética abundantísima de la época primera, y de que en balde se fatigan los poetas posteriores por asemejarse a los corifeos anteislámicos." (3) Parece que todos los eruditos están de acuerdo en dicha inmortal influencia de la poesía anteislámica y, como nos señala Angel González Palencia, en la España musulmana, lo mismo como en los demás países del Islam, los poetas siempre tuvieron por modelos las composiciones anteislámicas, con las cuales se podía competir, pero a las cuales era difícil superar. (4).

Siempre asociamos el camello con los árabes, y es muy interesante señalar que este animal, tan importante en su modo de vivir en tiempos antiguos, además tiene que ver con el desarrollo poético. Señala Clement Huart en su "Literatura árabe" que "las largas marchas de las caravanas por monótonos arenales, el regular balanceo del paso del camello, que dobla el cuerpo del jinete, mareando al no habituado, invitaron prontamente

al árabe a recitar versos. Pronto se advierte que a medida que su recitación avanza, la larga hilera de camellos yergue sus cabezas, redoblando el paso y acelerando la marcha; este animal, estúpido y vengativo, es en cierto grado sensible a la música, o por lo menos al ritmo. Los cuatro pasos de su lento andar dan la medida, y la alternativa de sílabas breves y largas de la lengua hablada, proporciona los tiempos sucesivos de esta métrica. Esto fué el hida, el canto del camellero, conductor de la caravana, y fué el origen de los metros de la prosodia, inventados sin lugar a duda por el genio nativo del beduino, consecuencia de las necesidades de la vida en cuyo medio arrastraba monótona existencia, y en lo que más tarde los teóricos formularían leyes." (5)

Los árabes eran tan aficionados al culto de la poesía, considerándola como la prenda más alta del hombre después de la valentía, que siglos antes de la revolución de Mahoma habían efectuado certámenes literarios a los cuales concurrían los poetas, desde todas partes de Arabia, para recitar sus versos, que generalmente celebran sus hazañas, la gloria de sus antepasados o las preeminencias de su tribu. La valentía es muchas veces el tema más común de las poesías anteislámicas, como esta composición por Antara, uno de los más famosos de esta época:

“¡Cuántas veces he dejado tendido sobre el polvo al marido
de una mujer bellísima, abriéndole las venas del cuello
por una herida semejante a un labio hendido!
Mi mano le prevenía por un golpe rápido, y su sangre
corría roja como el jugo del drago.

.
Ellos te dirán que yo estoy siempre montado en un caballo
de alta talla, veloz y cubierto de numerosas cicatrices”.

En relación con estos certámenes, en la pequeña ciudad de Ocaz, a corta distancia de la Meca, había anualmente una gran feria, al comenzar los tres santos meses, durante los cuales el verter de sangre estaba prohibido y los guerreros estaban obligados por la religión a imponer silencio a sus rencores, y allí siempre se celebraban concursos literarios. Según una antigua tradición, cuya certeza ha sido puesta en duda, los mejores cantares fueron premiados por los oyentes y escritos con letras de oro sobre telas preciosas, que fueron colgadas en los muros de la Kaaba. Se han conservado hasta nuestros días siete de estas composiciones, así premiadas, las famosas “moallacas”, en realidad las más antiguas poesías preislámicas, que no son de unos pocos versos sino poemas más extensos, con ritmo más artifi-

cioso, tendiendo a formar en su conjunto un todo completo. La leyenda inventada, suponiendo que el nombre "moallaca" significaba "colgadas", ha sido demostrada como falsa por dos razones principales: el poco uso de la escritura en tiempo de Mahoma y en el detalle de que si el Corán sólo había sido escrito en fragmentos de cuero, en hojas de palmera o en piedras lisas no permite pensar que las poesías de tiempos paganos hubieran sido conservadas en ricos tejidos escritas con letras doradas. (6)

Por las razones expuestas antes, las "moallacas" se distinguen de los primeros ensayos poéticos de los árabes que "fueron versos aislados, que improvisaban bajo la impresión del momento. Todas las tradiciones y colecciones de poesías de tiempos ante-islámicos están llenas de estas breves manifestaciones rítmicas de un contenido enteramente personal, según ésta o aquélla ocasión lo requería. Sentimientos o consideraciones, producidos acaso por una situación, eran expresados en forma sencilla y ligera, o sólo en rimadas sentencias." (7) Sirve de ejemplo de esta lírica primitiva la siguiente estrofa, recitada en el lecho de muerte del poeta:

"Cansado estoy de la vida	Doscientos llegué a contar,
Harto larga ha sido ya;	Y aun caminando la luna,
Años cuento por centenas;	Me concedió algunos más."

Además es característico de estos certámenes que cada tribu procuró superar a las otras, ya no por las armas, sino por medio de los versos de un poeta, y, de estos comienzos tan modestos el arte de la poesía se alzó entre ellos, alcanzando su plena perfección en dicho siglo VI.

En el siglo II de la hégira reunió Hamad al-Rawía estos siete poemas por primera vez, que antes fueron transmitidos por tradición oral, y eran de Imrulcais, Zohair, Nabiga Dobianí, Elacha, Lebid, Omar ben Cólzom y Tarafa. (*)

En torno a lo temático de la poesía anteislámica podemos decir que en su conjunto constituye un retrato fiel de la vida beduína en todos sus aspectos: "falta de preocupación religiosa; febril exaltación del honor, de la guerra y de la venganza; exhortaciones morales; cantos de placer entonados por guerreros feroces y disolutos; poemas de amor ya sujetos a tópicos inmutables. Y toda la vida cotidiana, terrible y áspera del desierto: los itinerarios, las aguadas,

(*) Se acepta generalmente esta colección, pero algunos críticos sustituyeron a Nabiga y Elacha por Harit ben Hiliza y Antara. (Véase Clement Huart, Ob. cit., p. 21).

los campamentos, los robos, las algaras, los peligros, las hambres, las fieras, los camellos, los caballos veloces." (8) Desde luego, resulta que sus poesías están íntimamente enlazadas con la propia vida del poeta: lo que ve, lo que experimenta.

No es mi propósito aquí combatir o rechazar afirmaciones de las autoridades árabigas, pero la observación de Dozy que reproduciré más adelante casi en su totalidad, no me parece en consonancia con las ideas que he encontrado expresadas en otras fuentes, y, además merece que nos detengamos en ella, no sólo por su interés, sino también porque sirve para señalar otra contradicción de este pueblo tan contradictorio en sí mismo. Todos estamos de acuerdo en que la antigua civilización árabe no ha producido una epopeya y, por esta razón dicho historiador, uno de los más eminentes del siglo pasado, califica a los árabes como un pueblo que no posee "sino muy escasa imaginación" (9) y como "el pueblo menos inventivo del mundo" (10), a pesar de tener la sangre más impetuosa, más ardiente que la nuestra. Esta afirmación, a mi modo de ver, no se halla de acuerdo con las de otros arabistas, y veremos en su lugar, particularmente en cuanto a la poesía árabe que florece en España, como no es cierta, por lo menos en su totalidad y ahora, por mi parte, contentándome con señalar como maravillosa obra de imaginación y adaptación la Mezquita de Córdoba, cuya más notable característica es su originalidad, especialmente en lo tocante a la decoración interior. Pero sigue adelante Dozy: "la literatura árabe no tiene epopeya, no tiene tampoco poesía narrativa; exclusivamente lírica y descriptiva, esta poesía no ha expresado nunca más que el lado práctico de la realidad. Los poetas árabes describen lo que ven y lo que experimentan; pero no inventan nada, y si alguna vez se permiten hacerlo, sus compatriotas, en vez de complacerse en ello, los tratan secamente de embusteros. La aspiración hacia lo infinito, hacia lo ideal, les es desconocido y lo que vale más a sus ojos, desde los tiempos más remotos, es lo preciso y lo elegante de la expresión al lado técnico de la poesía." (11) Por supuesto, estamos conformes en cuanto a la última parte de la citada opinión de Dozy.

Ya hemos visto, en primer lugar, que la antigua poesía es narrativa hasta cierto punto, a pesar de ser fragmentaria, por decirlo así, en gran parte faltando unidad y no formando épica, propiamente dicha. Además, si hemos de creer a De Schack que con frecuencia es necesario entender la vida del poeta árabe para entender su lírica, aún hasta tal punto de que las colecciones de poesías son como un hilo biográfico, me parece que la poesía tiene que ser narrativa en cierto sentido. (12) El conjunto de la poesía anteislámica puede con-

siderarse como una epopeya limitada porque presenta ante nuestros ojos un reflejo exacto de la vida beduina, o sea lo nacional, si podemos visualizar la antigua Arabia como una nación antes de Mahoma, y también lo heroico de estos primeros siglos. Aquí es interesante anotar lo que dice Ramón Menéndez Pidal en un ensayo en torno a la epopeya castellana: "En primer término, la venganza privada, concebida como un derecho y un deber para la seguridad y el honor de la familia, es el alma misma de la epopeya. . . (13) ninguna otra producción literaria, ni jurídica, ni cronística, presenta estas costumbres en tan nativa y cruda singularidad como la epopeya, ninguna tampoco penetra en la intimidad de la vida castellana, lo mismo en las aspiraciones, rebeldías, éxitos e infortunios. . ." (14)

En vista de la laguna que todavía no se ha llenado acerca de la primitiva literatura árabe, nos es permisible fantasear un poco, así llevándonos al extremo de creer que tal vez en tiempos remotos había épica árabe, de la cual se desarrollaron estos fragmentos cantados por "los piratas del desierto" y conservados entre ellos por tradición oral, hasta la época abbasí cuando fueron codificados y escritos, seguramente con rectificaciones y falsificaciones. No intentamos hacer un parentesco imposible entre la literatura árabe y la castellana y, al respecto, para señalar una diferencia bien marcada, debemos mencionar que "en medio de la relativa uniformidad del estilo en la canción narrativa de todos los países, los romances se distinguen por una extrema sencillez de recursos, que se manifiesta ora en la abstención y eliminación de elementos maravillosos o extraordinarios, ora en la parquedad ornamental, en la adjetivación reprimida, ora en la versificación asonantada monorríma; es la misma austeridad realista, la misma simplicidad de forma que caracteriza nuestra literatura más representativa desde el primer monumento literario." (15) Veremos más tarde como la forma y el estilo de las primeras poesías árabes, y en realidad de toda poesía musulmana, quedan en directa contraposición a los romances españoles.

Debido a los estudios de Milá, primero, y de Menéndez Pidal, no obstante, ya está plenamente comprobado, a nuestro modo de ver, que "la idea de que los romances breves, lejos de ser el germen de los poemas extensos, derivan de éstos" (16), a pesar de la probable existencia de algunos independientes, hecho que presta más validez a nuestra fantasía que supone la existencia de una épica árabe. Pero aun más dentro del caso, puede decirse que los primeros ensayos poéticos en la Arabia fueron épico-líricos, como ha de esperarse porque siempre la poesía, en su forma narrativa o expositiva, o sea la tendencia épica, es anterior a la prosa. Además, "la historia y la epopeya son hermanas,

arraigan en los mismos sentimientos y persiguen fines análogos. En ambas se realiza una doble aspiración humana: la de sobrevivir en el pensamiento de las generaciones venideras, y la de revivir la existencia de las pasadas; la vehemente necesidad de recuerdo que palpita en las generaciones presentes va en busca del anhelo de gloria ya extinguido de las generaciones muertas, lo reanima, le da vida actual, y así la historia y la epopeya cada una a su modo, son el doble enlace que anuda el pasado con el presente y el futuro." (17) Además de la teoría de Julián Ribera acerca de la existencia de una épica andaluza, que consideramos más tarde, Emilio García Gómez ha dicho que Mutanabbi, en el siglo X, al cantar las luchas de Sayf Al-Dawla con los bizantinos, "alcanza en ocasiones un tono no distante del épico, aunque faltó de la fuerza natural y colectiva de nuestras viejas gestas." (18) De esta manera, de acuerdo con la aspiración humana, señalada por Menéndez Pidal en su consideración del parentesco de la historia y la epopeya, llega a nosotros la pintura vívida de la vida árabe de antaño, a pesar de no existir una épica propiamente dicha.

Ya hemos señalado como lo más característico de la poesía preislámica, como la conocemos hoy, es su vuelo lírico, o en otras palabras, que es poesía en alto grado subjetiva y personal. Se ha afirmado con mucha razón que la poesía lírica no se desarrolla bien en épocas primitivas, pero que es, al contrario, arte que prospera en las cortes suntuosas de los reyes, no siendo flor de edades heroicas, sino, más bien, de tiempos cultos y reflexivos. (19) Hago hincapié en esto porque muestra muy bien otra contradicción en la literatura de la vieja Arabia. Ya vimos, con Dozy, que la poesía de los árabes nunca ha expresado más que el lado práctico de la realidad, pero si creemos con el distinguido crítico alemán, Carlos Vossler, que "todo escritor auténtico lo que expresa es algo interior y no exterior, es decir, su propia intimidad, el mundo de sus sentimientos y anhelos más personales, y que esa realidad exterior expresada en su obra es sólo medio y camino indirecto de su propia expresión. Por esta razón podrá tal vez, caracterizarse mejor el realismo literario de una manera negativa, diciendo que el temor a expresarse íntimamente de una manera inmediata, o la repugnancia hacia el subjetivismo puro" (20), podemos entender mejor como Dozy puede calificar la poesía árabe como lírica y al mismo tiempo expresando la realidad práctica que supondría, de ordinario, una contradicción, a mi modo de ver, en cuanto a la expresión puramente lírica.

Son cuatro las colecciones principales de la poesía anteislámica: las Moallacas, el Hamasa, el Divan de los Hudseilitas y el Gran Libro de los Cantares, que contienen, además de las extensas, varias pequeñas composiciones como

cantos de guerra, de hazañas heroicas, poesías eróticas o gacelas, versos fúnebres mezclados con los de sátira y los de tema báquico. En la época de las "moallacas" la qasida encuentra ya su forma definitiva. La qasida es un poema extenso, un tipo de canto melancólico y descriptivo, lamentando las tierras ya abandonadas donde vivía la amada del poeta, y cuya característica más esencial es siempre la pintura del desierto en todas sus manifestaciones y generalmente terminando en forma encomiástica. En la poesía antigua esta forma de qasida constaba de tres partes: prólogo amoroso (nasib), relato de viajes del poeta a través del desierto (rahil) y elogio propiamente dicho (madih), forma que se conserva más o menos inalterada en la poesía neoclásica. (21)

Aun en estas primeras expresiones poéticas daban gran importancia a la forma: selección de voces, exactitud de rimas, y, en suma, perfección de estilo. Vale la pena volver a citar a De Schack ahora: "... es motivo de pasmo la contraposición entre el contenido y la forma de estos cantares. Por un lado, las pasiones desenfrenadas de un tiempo bárbaro, el asesinato y la sed de venganza; por otro, tal sutileza de lenguaje y tan rebuscado primor en la expresión, como si la poesía se hubiese escrito para aclarar con ejemplos un capítulo de la gramática. ¿Cómo era posible que el guerrero errante y sin reposo, que diariamente tenía que combatir por la vida contra la inclemencia y aridez del suelo y contra las enemigas espadas, pudiese cuidar la parte técnica de la poesía con esmero propio sólo de los períodos de la más alta y avanzada civilización? Esta es una excepción entre todas las literaturas. . ." (22). Este mundo poético, según García Gómez, constituye un mundo aparte por la misma razón: una fusión de la vida ruda y real del desierto con las más rígidas convenciones literarias. (23) Las metáforas son de una osadía pasmosa; las descripciones minuciosas dentro de todo lo complicado de la métrica arábiga que "es una combinación prosódica tan complicada como la del griego, simultaneada con un sistema rítmico especial, que no guarda semejanza alguna con los europeos, ya que contiene numerosos elementos fonéticos que invaden todo el poema, constituyendo su unidad" (24), y además, al juntar los versos para formar una poesía deben rimar todos con la misma letra.

A pesar de que esta poesía tiene horizonte algo limitado y puede caracterizarse como poesía de circunstancias en gran parte, debemos decir que "con todo, lo que su poesía pierde por esto en extensión de horizonte y en riqueza de tonos y colorido, lo vuelve a ganar en profundidad y en vigor intenso dentro de aquel campo exclusivo en que vive." (25) García Gómez ha caracterizado esta poesía de tiempos anteislámicos de la siguiente manera: "Nada había perfecto en ellos, salvo dos cosas: la poesía y el amor. . . El inmenso mar —toda

blanca espuma— del desierto, sembrado de tiendas remendadas, respunteado por hileras de camellos, emborronado de oasis y de palmeras, es un maravilloso universo de auténtica poesía.” (26)

Como juicio crítico, ¿qué podemos nosotros decir de esta primitiva poesía árabe? En primer término, es poesía de circunstancias, como ya dijimos, moviéndose por cierto dentro de un círculo muy estrecho, sin una mitología propia y sin una tradición épica, *forzosamente* apoyándose en la descripción y expresión de la realidad que al poeta le rodea y en consideración de sus propios sentimientos. En grado sumo, esta poesía se distingue por el raptó lírico, por la forma atrevida y brillante —a la vez perfecta— y, a pesar de la poca variedad en los temas, los grandes poetas saben dar novedad, aún a las cosas descritas con más frecuencia. Debe tenerse presente la importancia de la *poesía arteislámica* que constituye la base técnica sobre la cual se forman las manifestaciones poéticas posteriores de los pueblos del Islam.

CAPITULO III

Mahoma y la fe islámica

Ha parecido indispensable hacer un esbozo rápido de la fe islámica: sus doctrinas, su difusión y su esencia. Mahoma, gran fundador de la fe del islam (*), nació en el año de 569 ó 570 de nuestra era en la Meca y cuando murió el Profeta en 632 “había obtenido el inmenso resultado de juntar en una sola nación, de hacer seguir una sola creencia, y hacer capaces por consiguiente de obedecer a un solo dueño, a todos los pueblos de la Arabia” (1) y estas tribus, tan feroces, ahora unidas bajo el estandarte de la nueva religión, quedaban así aptas para lanzarse a la conquista exterior como pronto iba a darse cuenta el resto del mundo de entonces.

Mahoma se enfrentó a una tarea doble: en primer término, tuvo que triunfar de la indiferencia de sus paisanos, despertando en ellos un sentimiento religioso y, segundo, tuvo que abolir la idolatría de la Kaaba, tal vez cosa que detestaba más que todo. Según Dozy, “le era preciso, en una palabra, transformar, metamorfosear una nación sensual, escéptica y burlona.” (2) En la Kaaba, templo construído, según la tradición, en el mismo lugar del tabernáculo de nubes que había bajado Dios, por manos de ángeles, a Adán, en cuyo muro estaba incrustada la famosa piedra (**), traída por Gabriel a Abraham e Ismael cuando construían el templo y en torno de la cual practican los musulmanes una parte importante de su culto, reinaba una grosera idolatría, adorando 360 ídolos, uno para cada día del año árabe, hasta que fueron arrojados por el triunfo de Mahoma.

(*) “Islam” es el infinitivo y “muslim” (o musulmán) el participio de un verbo que significa “entregar” o “encomendar enteramente” a otro una cosa o persona.

(**) “A una altura de 5 pies y en el ángulo NE. de la Caaba se halla encadenada al muro la célebre «piedra negra». Es ovalada, tiene 7 pulgadas de diámetro y parece un conglomerado de aerolitos. La tradición árabe supone. . . tomó el color negro actual por la abundancia de lágrimas que sobre ella derramó Mahoma para bien del género humano oprimido por los males acarreados por sus pecados, o, según otra versión, por la impiedad de los hombres al imprimir en ella sus besos. Constituye el punto de llegada de las peregrinaciones y los fieles deben besarla con profundo respeto.” (Véase, Margoliouth, D. S., Ob. cit., Nota (1), p. 99).

El espíritu de investigación se despertó pronto en el joven Mahoma y fué estimulado por el trato que tuvo con peregrinos de todas partes de Arabia y en sus viajes con las caravanas a Siria. En uno de estos viajes conoció a un monje nestoriano y hay muchos que creen, acaso con razón, que este contacto más tarde influyó mucho en el joven, que así llevó las semillas del cristianismo a la Meca de regreso. Cuando se casó por primera vez con Cadijah, entonces por segunda vez viuda y de edad de 40 años, adquirió riqueza que le dió aún más oportunidad de seguir la inclinación de su espíritu, una tendencia al ensueño y a la especulación religiosa.

Hay que tener presente, en el caso de Mahoma, que no pretendía establecer un nuevo culto sino restaurar aquella derivada del mismo Dios de los tiempos primitivos y en su doctrina conservó muchas de las costumbres que habían prevalecido entre los árabes desde tiempo inmemorial. En una palabra, podemos sintetizar su religión como una de reforma en el sentido teológico, social y moral.

Apoyándose en su entusiasmo religioso, empezó a actuar el profeta en la plenitud de su vida, cuando ya tenía 40 años de edad, y durante diez años de enemistad, desventuras y hostilidad predicó su religión por medio de la razón y de la elocuencia, sin descender a ningún artificio vulgar en la propagación de la nueva fe. Es interesante notar, con Washington Irving, en su obra "La vida de Mahoma", a la cual me he referido antes, que cuando Mahoma anunció por primera vez su misión divina, un poeta "lo atacó con coplas y madrigales humorísticos que, coincidiendo con el gusto poético de los árabes, tuvieron amplia difusión, y fueron mayor impedimento al crecimiento del islamismo que la más amarga persecución." (3) La forma satírica en el verso estaba muy arraigada entre los árabes y, según Huart, "los más antiguos monumentos de la poesía árabe primitiva son los fragmentos que hemos conservado relativo a "el hiya", la sátira, a la que iba unida ideas supersticiosas que la revestían de un efecto mágico. El poeta, propiamente un sabio, el xair, era una especie de adivino al que se dirigían para que compusiese sátiras que, corriendo de boca en boca a través de las tribus del mismo origen, eran respondidas prontamente con otras equivalentes surgidas del cerebro del poeta de la tribu adversaria." (4)

La primera etapa de la carrera del Profeta es incierta y difícil; encontró resistencia a cada paso, especialmente entre los habitantes de la Meca. Empieza la segunda etapa, o quizá mejor dicho finaliza la primera, con la Hégira o huída a Medina, ciudad cuyos habitantes fueron, por la mayor parte, judíos o cristianos herejes. Podemos afirmar que su huída marca el punto de partida

para el triunfo del Islam y también que para cada musulmán constituye el comienzo del calendario árabe, correspondiendo al año 622 de la era cristiana. Muchos de los cristianos se alistaron en sus filas, pero los judíos miraron su religión de una manera menos favorable; Mahoma, no obstante, para apaciguarlos, señaló su Kebla, punto sagrado hacia el cual volvían los fieles su rostro en acto de adoración, como Jerusalén.

Hasta esta época se había valido, para hacer prosélitos, de los argumentos y la persuasión, pero estos trece años, más o menos, de mansa paciencia no habían sido muy fecundos en resultados y, de repente, la religión se convierte en una religión de violencia y de espada. La espada es la llave del cielo y todos los que luchan en la causa de la fe serán recompensados. Si caen en la batalla contra los infieles, sus pecados están borrados inmediatamente y suben a las regiones sensuales del cielo musulmán. En Medina el profeta empezó a organizar su culto en serio, hallándose en condiciones de practicar públicamente, y establece, una tras otra, las prácticas del Islam como lo conocemos hoy. Es indudable que iba creciendo mucho su influencia, pero Mahoma sabía muy bien que su doctrina no podía generalizarse hasta que se hubiera apoderado de la Meca.

Después de la victoria de Beder, primera bajo el estandarte de Mahoma, insignificante en sí misma, ya se encontró el Profeta como jefe de un partido militar de mucha fuerza y de un poder que cada día crece más. Es interesante señalar que no buscó ya conciliación con los judíos y estableció un nuevo Kebla, la Meca, que todavía hasta nuestros días recibe las miradas de los fieles en sus oraciones. Repetimos que, de una manera muy sagaz, Mahoma entendía la absoluta necesidad de asociar su religión con la ciudad sagrada (La Meca), todavía manteniendo las antiguas costumbres religiosas de su raza y proclamando públicamente que sólo quería restaurar la simplicidad y la pureza de la fe patriarcal. Su entrada triunfal en la Meca, derribando y destruyendo los 360 ídolos de la Kaaba, marca la verdadera victoria del Islam y la fama del profeta y al mismo tiempo la de conquistador se extendió a todas partes de la Península. Tribu tras tribu se convirtió a la nueva fe, no sólo por sus propios deseos, sino también de acuerdo con un nuevo capítulo del Corán, que señalaba un plazo para la conversión de todos los infieles, así dejando a los árabes paganos la elección entre el mahometismo o la muerte.

El Corán (*) es el libro de la fe islámica y lo más importante es que no fué dado como obra propia sino como una revelación divina, el único verdadero milagro, según las palabras del profeta. En realidad, es el código religioso,

(*) Nombre que deriva del árabe "kora" que significa "leer" o "enseñar".

civil y político que determina la regla de conducta entre los musulmanes. Este libro, a veces alcanzando un vuelo de poesía maravillosa, se compone de 114 capítulos o suras, divididos en versículos, pero como ha de esperarse por el hecho de que se escribió de día en día y según las necesidades del momento, muchas veces falta orden y unidad. Su redacción definitiva es considerablemente posterior a la época del profeta y como es natural sufre modificaciones e interpolaciones. Con certeza puede decirse que las fuentes del Corán son las siguientes: la Biblia, el Mishnu de los judíos, una colección de tradiciones que forman la ley oral, y el Talmud, un comentario sobre el Mishnu. Mahoma, debe admitirse, nada tiene de gran filósofo, ni de pensador profundo, y la concepción filosófica del Corán se parece más o menos al judaísmo y al cristianismo.

Teniendo en cuenta que el Islam no es una nueva religión y las fuentes ya señaladas arriba, digamos que las ideas estaban tomadas del cristianismo y del judaísmo. Por ejemplo, la religión de Mahoma inculca la creencia en la resurrección, el juicio final, en un estado futuro de premio o de castigo, en la predestinación, etc. Margoliouth afirma que la nueva religión de Mahoma se aproximó más al judaísmo que al cristianismo —proscripción de las imágenes, prohibición de comer carne de cerdo, práctica de la circuncisión, etc.— puesto que las diferencias entre el Islam y el Cristianismo son fundamentales mientras que las del judaísmo son triviales. (5)

Antes de esquematizar sumariamente las doctrinas y obligaciones del culto de Islam, debemos notar que la religión que predicó Mahoma es de gran sencillez, un monoteísmo absoluto del que arranca dicha sencillez, constituyendo el secreto de su fuerza, una doctrina muy fácil de comprender que no tiene misterios para sus adeptos, sin contradicciones que chocan frecuentemente con el buen sentido como en otros cultos. En efecto cada musulmán sabe exactamente lo que debe creer y lo que debe hacer para disfrutar los goces del cielo musulmán, así descrito en el Corán:

“He aquí el cuadro del paraíso que ha sido prometido a los hombres piadosos: riachuelos de agua que nunca se corrompe, riachuelos de leche, cuyo gusto no se alterará jamás, riachuelos de vino, delicia de los que lo beberán (XLVII)

Allí se verá a las jóvenes vírgenes, de mirada modesta, que nunca han sido tecadas por hombre, ni por genio alguno.”

Y de acuerdo está Gustavo Le Bon, que sintetiza el islamismo, de la siguiente manera: “Quiso él una religión sencillísima, al alcance de su pueblo;

y supo hallarla, tomando lo que le convenía de los cultos entonces existentes. Lejos de proponerse crear uno nuevo, anunció que tan sólo quería continuar la obra de los profetas bíblicos, de quienes admitió las revelaciones como del todo auténticas desde Abraham hasta Jesús. Así es que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo son en realidad tres ramas de un mismo tronco, unidas por estrecho parentesco." (6)

La piedra angular del islamismo es la unidad de Dios, un Dios absolutamente único que adorar: "no hay más Dios que Alah, y Mahoma es el apóstol de Alah" que constituye el credo de esta religión. Mahoma era, por supuesto, el último profeta, así como el más grande de la serie de profetas mandados para hacer conocer la voluntad de Dios en el mundo. Es muy de notar que Nuestro Salvador debía ser mirado con la más alta reverencia, el mayor profeta enviado antes de Mahoma, pero toda idea de su divinidad se rechaza como impía y además la doctrina de la Trinidad se denuncia como ultraje a la unidad de Dios.

Tres son las otras obligaciones más importantes, a veces llamadas los pilares del Islam como es la unidad de Dios: primera, la de repetir cinco veces al día un oficio litúrgico, cuyas horas están fijadas con precisión, precedido por abluciones y acompañado de determinadas posturas del cuerpo, de preferencia practicada colectivamente en una mezquita; segunda, la de la peregrinación una vez en la vida a la Meca, exceptuados los esclavos, los locos y los que no tienen posibilidades económicas o los imposibilitados físicamente, durante la cual el fiel lleva a cabo un conjunto de ritos, comprendiendo siete vueltas a la Kaaba, las tres primeras a paso acelerado y besando la famosa piedra negra; tercera, el ayuno durante el mes de Ramadán, durante el cual hizo Alah descender del cielo el Corán, que consiste en la total abstinencia de cualquier comida o bebida, aún del humo de tabaco, desde la salida hasta la puesta del sol y además están prohibidas las relaciones sexuales con las esposas y esclavas. A estas tres obligaciones principales se unen otras más, incluyendo innumerables prohibiciones, como el pago de limosnas, en realidad un impuesto sobre la renta, destinado a la ayuda de los miembros más menesterosos de la comunidad. Es notable que en el período de Medina la prohibición del vino fué dictada, pero, en todos los países del mundo islámico, la violación de este reglamento ha sido corriente y "en España las autoridades fueron bastante benévolas en la aplicación de estos preceptos, nunca del todo cumplidos en ninguna otra religión islámica." (7) Como ejemplos de otras prohibiciones vale la pena mencionar dos: la del juego de azar y la de representaciones artísticas de animales y de personas, resultando, en el último caso, la preponderancia del motivo ornamental geométrico y

caligráfico y, claro está, que el arte no puede ponerse al servicio de la difusión de la fe, sino en forma muy limitada, puesto que la pintura y la escultura quedan excluidas, según el Corán.

Al finalizar este capítulo, por breve que sea, debemos dedicar unas cuantas líneas a una valorización del profeta Mahoma. En primer término, de acuerdo con las afirmaciones de Washington Irving y Gustavo Le Bon, autores tantas veces citados hasta ahora, queremos decir que no creemos que era impostor el profeta, como ha sido llamado por no pocas personas. Al considerar esto, hay que tener en cuenta que él no tiene la culpa de las muchas extravagancias que se le atribuyen; la tienen los historiadores y cronistas árabes. En su conducta hasta la época de la huida de la Meca es un exaltado, que obra bajo una especie de ilusión mental, creyendo sinceramente en su misión como agente divino para la reforma religiosa. Todo cambia al llegar a Medina; ya no es un mero refugiado, un hombre arruinado y perseguido. Sólo tenía ganas de construir una mezquita donde pudiera orar; pero, desgraciadamente, cuando el poder vino de repente a sus manos, como ha sucedido tantas veces en la historia, esta idea de conquistas extensas, una idea tardía, a nuestro parecer, causada por su éxito, se apoderó de su espíritu. Además sus victorias militares no despertaron en el profeta ni orgullo ni vanagloria, como hubiera pasado si hubieran sido realizadas por razones perfectamente egoístas; aun en tiempos de su mayor preponderancia conserva la misma sencillez, sin afectar prerrogativas reales o presuntuosas.

En apoyo de nuestras afirmaciones anteriores, leamos la síntesis de Washington Irving: "Es difícil conciliar una piedad tan ardiente y perseverante con un continuo sistema de impostura blasfema; ni principios tan puros, elevados y benignos como los contenidos en el Corán con una mente agitada por pasiones innobles y dedicada a los viles intereses del mundo; y no hallamos otro modo satisfactorio de resolver el enigma de su carácter y conducta, que suponer que el rayo de alucinación mental que relampagueó en su espíritu exaltado durante sus éxtasis religiosas en la caverna del monte Hara, continuó más o menos perturbándolo con una especie de monomanía hasta el fin de su carrera, y que murió en la ilusoria creencia de su misión como profeta." (8)

CAPITULO IV

La Formación del Imperio y la Conquista de España

Faltando sólo un paso para llegar al suelo hispano me encuentro de nuevo obligado a dedicar un poco más de tiempo a breves apuntes acerca del desarrollo de la civilización árabe, todavía aislada dentro de los límites de su península, para explicar de dónde y en qué forma llegaron las huestes del Islam a España, lo cual nos llevará al tema principal: la poesía arábigoespañola. Por vía de contestación y justificación a los que me preguntarán, con mucha razón, debo confesarlo, la causa de tantos preámbulos, me refiero a un ensayo de Marcelino Menéndez y Pelayo en el cual estudia el mundo poético y el de la historia. El insigne crítico señala como diferencia principal entre los dos mundos su modo de interpretar los elementos dispersos de la realidad y continúa diciendo: "y así bien puede afirmarse que no hay dos mundos distintos, uno el de la poesía y el otro el de la historia: porque el espíritu humano, que crea la una y la otra, y a un tiempo la ejecutúa y la escribe, es uno mismo, y cuando quiere aislar sus actividades y engendrar, v. gr., obras poéticas que no tengan raíces en la historia o en la sociedad donde nacen, produce sólo un «caput mortuum», . . . pero incomprendible, como un jeroglífico egipcio, para los que en el arte quieren ver, ante todo, al hombre mismo que ellos conocen y de cuyos dolores participan, lidiando a brazo partido con el mundo exterior, como se lidia en el mundo de la vida, es decir, en el mundo de la historia." (1) Por consiguiente, pienso llevar al lector rápidamente con la bandera del Islam en la formación del Imperio que se extendió en corto tiempo desde el Océano Atlántico, en el occidente, hasta la India, en el oriente.

Considerando la rapidez de la extensión árabe por el mundo conocido hay que tener en cuenta lo siguiente: primero, como hemos visto anteriormente, a los árabes no les faltaban el valor y el amor a los combates, que constituía una herencia del pasado, y segundo, que la nueva creencia les enseñaba el desprecio a la muerte en la Guerra Santa contra los infieles. Siempre en la historia militar del mundo los ejércitos, que aspiran a la victoria, tienen que estar obsesionados con una ideología que creen superior a la de sus rivales. Como característica de todas las conquistas árabes se destaca la tolerancia porque lejos de tratar de imponer por la fuerza sus doctrinas y creen-

cias a los vencidos, lo que veremos con más detalle en lo tocante a España más adelante y en contraste, por ejemplo, con los bárbaros y los turcos quienes emplearon sus esfuerzos en adquirir la civilización de los pueblos sometidos, los árabes crearon una civilización que adoptaron los vencidos, juntamente con la religión y la lengua árabe, como naciones tan antiguas como Egipto y la India. Es interesante notar, además, que en regiones anteriormente dominadas por los árabes y cuya civilización es más tarde reemplazada por la de otros pueblos invasores, la influencia árabe en cuanto a la religión queda casi inmutable. Tal vez el único pueblo dominado por el Islam, que ha logrado borrar las prácticas del islamismo es el español.

Se ha señalado como el "milagro árabe" tres hechos sorprendentes: primero, "la manera excepcionalmente rápida en que lograron formar y organizar el imperio más grande de la Tierra"; segundo, "la notabilísima aptitud que revelaron para acumular, asimilar y perfeccionar los mejores productos de las culturas anteriores y contemporáneas, aparte de lo que fué exclusiva creación suya"; y por último, "la extraordinaria perduración de la cultura árabe, que ha mantenido hasta hoy su vitalidad a través de los siglos, a pesar de que el imperio se pudo dar por extinguido políticamente ya antes de la décimoquinta centuria." (2)

El primer sucesor de Mahoma, Abubecr (632-634), entendió muy pronto que la mejor manera de tranquilizarlos e impedir las luchas intestinas era dar a los árabes ocasión de seguir, fuera de la península, sus costumbres guerreras; esta hábil política fué adoptada por los siguientes califas. Las grandes conquistas árabes no principiaron hasta Omar (634-644), segundo sucesor del Profeta, y con él en realidad empieza el imperio árabe. Contra dos potencias tuvieron que combatir los árabes en sus primeros esfuerzos: el imperio de los persas y el de los romanos de Oriente, con capital en Constantinopla, todavía vasto pero en plena decadencia. En la antigua Babilonia, dominio de Persia, y en la Siria, donde reinaba el emperador de Constantinopla, Heraclio, tuvieron lugar las primeras conquistas del Islam. Mesopotamia y Persia fueron pronto sometidas por las espadas de los árabes. Las penetraciones en India empezaron durante los primeros años después de la muerte de Mahoma, pero debe decirse que su dominio no duró mucho tiempo. No obstante, en estas comarcas lejanas, de una manera duradera, se siente la influencia religiosa y civilizadora. Las tropas de Omar, bajo el mando de Amrú, poeta y guerrero a la vez, conquistaron la Nubia y Egipto, entrando en este último país en 639, pero no sin sufrir pérdidas considerables en el sitio de Alejandría, que duró catorce meses, costando la vida a veinte y tres mil árabes. La primera invasión del

Africa septentrional, región que comprende Marruecos, Argel, Túnez y Trípoli —desde el Atlántico hasta el límite occidental del Egipto— data de 644, pero dos años más tarde evacuaron todo el país mediante rescate. Veinte años más tarde, durante el califato de Moawia (660-680), quien fundó la dinastía de los omíyadas, que iba a durar un siglo aproximadamente, llevando las conquistas hasta las fronteras de China, hasta que fué reemplazada por la de los abbasidas, descendientes de Abbás, tío del profeta, quienes trasladaron de Damasco a Bagdad la capital, regresaron llevando las armas al Atlántico, y el triunfo definitivo registra once años después de la muerte del primer omeya con la toma de Cartago en 691. Claro está que la conquista de Africa resultó la más difícil de todas por razones que expondremos más tarde. Debe agregarse que el Islam también sometió las islas del Mediterráneo, incluso Sicilia, y controlaron a Italia meridional. Ahora estamos listos para atravesar el Mediterráneo, rumbo a la península de España; pero en síntesis, digamos que este imperio, por entonces, representó el más grande poder militar del mundo, habiendo recorrido en el espacio de cien años, después de la muerte de Mahoma en 632 hasta la batalla de Poitiers en 732, 1800 leguas, y en sus momentos de mayor expansión y fuerza política comprendió territorios vastos en Asia, Africa y en Europa.

Debemos tener en cuenta que antes de la unión de las coronas de Aragón y de Castilla en el año de 1479 “España no participó en la vida histórica de los pueblos con carácter propio, sino solamente como objeto de explotación sucesiva por pueblos extranjeros, que la utilizaban como colonia y campo de batalla.” (3) Sucesivamente fué colonizada y dominada por los fenicios (siglo XI antes de Jesucristo), los griegos (siglo VI antes de Jesucristo), los cartagineses (siglo VI antes de Jesucristo), los romanos (siglo II antes de Jesucristo), y cuando llegaron de Africa las tropas musulmanas, España era dominio de los visigodos, que penetraron en la Península ibérica en el año de 414 de nuestra era, siguiendo la invasión en 409 de otras tribus bárbaras, los suevos, los vándalos y los alanos. Por esta serie de invasiones, principalmente causadas por el lugar geográfico de España, siempre en el estudio de la cultura española tropezamos con efectos múltiples de las influencias civilizadoras de dichos pueblos distintos. El lugar de los visigodos en la historia de España es doblemente interesante, por la diversidad de opiniones en torno a su permanencia en la península, por una parte dando gran importancia, por otra menospreciando su contribución a la formación de lo esencialmente español. Miguel de Unamuno ha escrito que “la invasión de los «bárbaros» fué el principio de la regeneración de la cultura europea, ahogada bajo la senilidad

del imperio decadente" (4) mientras que otro crítico, muchas veces considerado como precursor de la generación de '98, año de su muerte, hablando de los historiadores que consideraban el pueblo romano como un viejo decrepito incapaz de comprender la nueva religión, dice en relación con los godos: "nada tan ajeno, pues, a su espíritu y vocación como el espíritu del cristianismo. La acción de los bárbaros fué material, de disolución política; después de destruir lo que acaso no fué necesario destruir, quedaron sumergidos en las sociedades que con la fuerza pretendían gobernar presos en sus propias redes... La ruina del poder godo tiene su explicación en este artificio gubernativo; la dominación visigótica no fué destruída por los africanos, porque éstos no pudieron destruir lo que no existía ya." (5)

A mi modo de ver, a pesar de la decadencia del imperio con el cual los visigodos habían vivido en íntimo contacto por los años que vivieron en las provincias del Este del imperio, "ni la barbarie fué nunca tan completa que dejara perder todos los restos de la antigua herencia. . . ." (6) y sintiendo la inferioridad de su cultura copiaron la romana, aún hasta el punto de recibir influencia bizantina en la parte sur de la Península por las tropas de auxilio mandadas por Justiniano en el siglo sexto. La decadencia, rápida y breve, se debe, en primer término, al continuo estado de rebelión de los nobles puesto que la sucesión a la corona era electiva con el resultado de que cualquier noble podía aspirar a ella y de que todo rey trató de convertir en hereditaria la corona en favor de sus hijos. En tan deplorable estado, empeorado por las luchas religiosas, se hallaba el reino de los visigodos a la definitiva llegada de los musulmanes.

A pesar de lo poco que entra en el pensamiento de Fray Luis de León la cultura islámica, no obstante, la obsesión por los "descreídos" (7), de acuerdo con su tradicionalismo, estudiado por Dámaso Alonso (8), aparece de vez en cuando en su obra, y este gran poeta del renacimiento español, que no se vuelve de espaldas a lo medieval (9), escribe en "Profecía del Tajo":

"Folgaba el rey Rodrigo
con la hermosa Caba en la ribera
del Tajo sin testigo; . . ."

y sigue hablando el río:

"La lanza ya blande
el árabe cruel, y hiere el viento,
llamando a la pelea;
innumerable cuento
de escuadras juntas veo en un momento."

Aquí se refiere el poeta, como lo hace el famoso romance, al hecho de que la invasión árabe fué favorecida por el conde don Julián, gobernador de Ceuta, para vengar agravios del rey Rodrigo a su hija, la Caba o Florinda, pero la opinión más valiosa, a mi juicio, es que los árabes, repitiendo su primer esfuerzo de penetración en los tiempos de Wamba (672-680), que fué rechazado por las tropas del último gran rey visigodo, vinieron como auxiliares de los partidarios de Witiza, rey destronado por Rodrigo. En el corto espacio de siete años los auxiliares, no sin precedente en la historia de España, se convirtieron en dominadores, desembarcando en 709 y derrotando el ejército de Rodrigo en la batalla de Guadalete o de la laguna de la Janda en julio de 711, bajo el mando de Táric. El año siguiente llegó el gobernador de Mauritania, de nombre Muza, con fuerte ejército y en 713 los dos jefes colaboraron, marchando juntos, con fuerzas formidables, y derrotaron y mataron a Rodrigo en una batalla dada cerca de Segoyuela en el mes de septiembre. (*) Podemos afirmar con certeza que la conquista de España terminó en el año de 718 y se detuvo el empuje de los árabes por la victoria de Poitiers (732), en que los musulmanes fueron a su vez derrotados por el jefe franco Carlos Martel. (10)

Es importante notar, en un principio, que fueron los moros, en rigor los habitantes del Mogreb o Marruecos, quienes formaron la mayor parte de las tropas de conquista venidas a España; además fueron moros los que siglos después repitieron las invasiones. Me refiero a los almorávides y almohades de cuyas invasiones trataremos en su lugar.

Vale la pena observar un poco de cerca este pueblo berberisco que habitaba el Africa septentrional y que ofrecía tanta resistencia a los árabes que invadieron sus dominios, como ya hemos visto anteriormente. Antes de la conquista árabe los berberiscos ocuparon la inmensa región del Africa septentrional que se extiende desde el Mediterráneo hasta el Sudán, o el país de los negros, y a pesar de conservar hasta nuestros días su propia lengua, probablemente de origen fenicio, esta raza habla una lengua considerablemente arabizada. No obstante diferencias marcadas, como la unidad política que entre los berberiscos no es como entre los árabes la tribu sino la villa, tipo de pequeña república independiente, y la monogamia, "cabe tener la psicología del berberisco por muy parecida a la del árabe." (11) Dozy repite el mismo juicio, llamando a esta raza "fiera, aguerrida y celosa de su libertad" (12), pareciéndose mucho a los árabes propiamente dichos. Los conquistadores no estaban satisfechos con quitar a los berberiscos sus rebaños, constituyendo la

(*) Hoy muchos dudan de la autenticidad de esta batalla.

fuente principal de su fortuna, pero también les arrebataban a sus mujeres y sus hijas que enviaban a poblar los harenes del imperio árabe porque las mujeres berberiscas tuvieron la reputación de superar a las de Arabia en hermosura. (13) No obstante, en los tiempos de Omar II, la mayor parte de los berberiscos se convirtió al islamismo y a pesar de vínculos religiosos "los bereberes establecidos en la Península, aunque a lo que parece, no estaban oprimidos en el rigor de la palabra, participaban, sin embargo, del odio y de los celos de sus hermanos de Africa contra los árabes. Ellos habían sido los verdaderos conquistadores del país. Muza y sus árabes no habían hecho más que recoger el fruto de la victoria, conseguida por Tárík y sus doce mil berberiscos sobre el ejército de los visigodos." (14) En resumen, el resultado político de la conquista es que España pasó a formar una provincia (Emirato), dependiente del Califato musulmán y dirigida por un Emir, y no creo que la historia ofrece ejemplo de más inmensas y rápidas expansiones como las de los árabes, saliendo de sus desiertos a ganar el paraíso ofrecido, a difundir sus creencias.

CAPITULO V

Observaciones preliminares sobre la poesía arábigoandaluza

No solamente representa la dominación musulmana en la Península española un hecho de orden militar y político, sino también de orden cultural. En su lugar añadiremos unas breves consideraciones sobre el desarrollo de la cultura árabe en todas sus formas y manifestaciones y la influencia que tuvo sobre Europa en general durante la Edad Media. No obstante, no nos sorprende, teniendo en cuenta la herencia espiritual del árabe, que el ramo predilecto de la cultura general fuera el de la poesía, que tenía millares de cultivadores durante toda la dominación musulmana. Como ya veremos, el cultivo de la poesía no admite fronteras en la España de entonces; no es afición de una clase social, ni de un sexo tampoco y en la inmensa producción lírica encontraremos a príncipes, funcionarios públicos, mujeres, etc., haciendo sus propios versos, con la poesía constituyendo el punto céntrico de toda la vida intelectual de los andaluces, aún hasta el punto de que las mujeres en el harem entraban en competencia con los hombres, por sus cantares. (1)

El problema de considerar un caudal lírico tan enorme y desigual estriba precisamente en el modo de abordarlo. Inmediatamente dos soluciones se presentan: la primera, consiste en el estudio de lo temático y de los poetas más representativos de tal o cual tema; la segunda, en un estudio más o menos histórico, con el propósito de agrupar a los poetas más importantes dentro de su época con la intención de agregar más tarde un tipo de resumen de los varios temas y consideraciones generales de los caracteres de la poesía arábigo-española. Y abogo por el segundo método porque con materia tan vasta esta división cronológica evita una confusión natural y, además, la dominación musulmana cae con toda naturalidad en seis períodos distintos, sin subdivisiones salvo en el caso de los Reinos de Taifas con sus siete estados principales. Para mayor claridad y por presentar un panorama más completo del desarrollo de la poesía, desde los dos Emiratos hasta la caída del Reino de Granada en 1492, en mi opinión, esta segunda manera de presentar la poesía musulmana en España tiene más ventajas.

Otra división me ha parecido absolutamente necesaria porque en el desenvolvimiento de la poesía arábigoandaluza dos tendencias fundamentales se

destacan: la clasicista y la popular. No sólo por el hecho de que la primera escuela tiene muchos más devotos sino también porque la tendencia popular, encabezada por Aben Guzmán, tiene que vincularse estrechamente con las influencias que pesaron sobre la lírica de Europa en sus primitivas expansiones, factor importantísimo que reservo para más tarde, me propongo iniciar mi estudio con los poetas clásicos de Andalucía.

En el examen externo de la poesía árabe debemos fijar unos puntos esenciales, siempre teniendo presente que la occidental se deriva en gran parte de la oriental. Lo importante es que la oriental cambia radicalmente después del Islam, desde el que, según René Basset, data la decadencia de la poesía heroica (2), por dos razones fundamentales: la victoria abbasí y el traslado de la capitalidad del corazón político del Islam a Bagdad. El Califato pasa "de las manos de los Omeyas, enamorados de la vida nómada, aristócratas beduinos de la vieja escuela, a las de los Abbasies, déspotas del Oriente antiguo, encerrados en torres de autoridad" (3), con el resultado de que "la poesía tradicional pierde un tanto su razón de existir. Se ha ahogado en las gargantas la ronca y áspera voz pastoral. El poeta ya no sabe cantar las vértebras del camello, ni describir los matorros de las dunas, ni las sangrientas lides. . ." (4).

¿En qué consiste este cambio? Podemos decir que con el advenimiento de las doctrinas de Mahoma los árabes no saben crear una poesía musulmana, y la antigua pagana sigue viviendo por inercia. Cuando la poesía se aleja del desierto, especialmente con la entronización de la dinastía abbasí, "la poesía musulmana se hace en gran parte ditirámica y panegírica que para nosotros es casi decir mendaz y servil." (5) Ya no conocen los poetas las dunas de su patria "sino las callejuelas, las librerías y los palacios, los alfilerazos de las tertulias y los aplausos de los donceles pervertidos. . ." (6), y no nos sorprende que estalle una querrela entre los antiguos y los modernos. En una palabra, el poeta árabe desde fines del siglo VIII va en busca de lo extravagante, lo raro y se obsesiona por lo artificial y lo ingenioso, recargando sus versos con conceptos, resultando que la qasida tiende a convertirse en epigrama. Ejemplo famoso de estas tendencias es el siguiente:

"Vino amarillo en vaso azul, escanciado por
blanca mano: sol es la bebida, estrellas las bur-
bujas, eje terrestre la mano, cielo la copa."

Como ha de esperarse, no obstante, no era completo y definitivo el triunfo de los modernos: a fines del siglo IX y en el siglo siguiente surge la reacción neoclásica cuyo poeta más genial es Mutanabbi (905-965), llamado "el mayor poeta de los árabes". La adoración de Mutanabbi, hasta tal extremo, se debe

a dos factores: es el clásico más vivo en el pensamiento de los pueblos del Islam y ninguno ha ejercido tanta influencia en el desenvolvimento de la lírica posterior, como él. Debemos señalar, sobre todo, que la aparición en España de una poesía árabe, digna de tal nombre, coincide con el apogeo de la nueva escuela neoclásica. En España, donde estudiaron mucho a los poetas paganos, ^{como} "con tema arqueológico" (7) sin ejercer influencia eficaz, los poetas no quedan libres de la influencia de Mutanabbi. Es forzoso señalar que las nuevas ideas que se apoderaron de lo poético después de Mahoma no se extendieron a la forma exterior: los metros, las rimas, el lenguaje permanecen idénticos y sólo el fondo se altera.

A Mutanabbi, García Gómez ha dedicado un estudio precioso y por la verdadera influencia formativa que ejerce sobre la poesía arábigoespañola, me veo inclinado a señalar a grandes rasgos, unos aspectos de este genial poeta árabe. Sobre todo Mutanabbi adora la poesía anteislámica donde radica el alma esencial de su pueblo y como eco de los tiempos heroicos escribe:

"Si he de vivir, la guerra será mi madre;
la lanza, mi hermano; la espada, mi padre. . ."

En estos tiempos quiere vivir el poeta, huyendo románticamente del presente, diciendo:

"He perdido mi edad y mi vida. ¡Ojalá ésta hubiera pasado
en otro pueblo diferente, de los ya extinguidos!
Estos pueblos fueron hijos de la juventud del Tiempo, y el
Tiempo los alegró. Nosotros ya lo hemos cogido de crépito."

En lo tocante a la tradición, quizá nos preguntamos cómo es lícito que el poeta musulmán de España pudiera cantar los temas orientales o "beduinos". La explicación estriba en que pertenecen al mundo ideal de su raza y constituyen la mitología del pueblo árabe. Los siguientes versos muestran claramente la castidad y misoginia del poeta —factor contradictorio puesto que entre los árabes cuando un individuo es irreligioso (como Mutanabbi) generalmente se dedica a otra religión, la del placer— y también sirven de ejemplo de su ingeniosidad, tendencia no enteramente rechazada por los neoclásicos:

"¡De cuánta mujer hermosa, de dientes brillantes y labios de miel,
aparté mi boca, y tuvo que besarme en la frente!
¡Cuántos cuellos de gacela, bellos como el tuyo, se alargaron hacia mí,
y yo no miraba siquiera si tenían collares o estaban desnudos."

En resumidas cuentas, Mutanabbi restauró la poesía árabe, quizá paralizándola para siempre, y de acuerdo con su estética quedan fijados los moldes poéticos.

¿Cuáles son los resultados en España de esta evolución? La poesía, claro está, se halla encerrada en un rígido molde formal, pero los poetas musulmanes logran alterar el fondo de la expresión poética hasta formar "esos deliciosos arabescos literarios, verdaderas Alhambras verbales, que son los poemas andaluces." (8) Esta afirmación nos lleva a preguntarnos precisamente cuáles fueron las influencias occidentales que pesaron sobre la poesía musulmana en vista del ambiente y del medio que la produjeron. No está en mi poder dar plena contestación a ese problema, pero vale la pena tener en cuenta que casi siempre, salvo excepciones, el poeta de Andalucía no puede separarse de la expresión del medio floreciente y sensual de su patria chica. En términos generales, podemos afirmar que la lírica andaluza y la de Castilla constituyen dos polos opuestos de la literatura de España en el mismo sentido. Es indudable, sin embargo, que la expresión poética siente el influjo de Andalucía y que los poetas no dejan de aprovechar los nuevos asuntos del occidente en sus versos. En efecto, con Angel González Palencia, puede decirse que "las reminiscencias del lejano desierto se juntan con la expresión de las cosas que los poetas tienen ante sus ojos, como la noria o los naranjos." (9)

Los poetas andaluces han tratado "todos los temas, desde al ascético al satírico: cantos de guerra y de amor, ditirambos, trenos e invectivas y, particularmente, poemas descriptivos" (10), como ya veremos, pero con excepción de unos divanes y algunas qasidas célebres la mayor parte de la lírica arábigo-andaluza ha llegado hasta nosotros en fragmentos, "pulverizada, aunque en irisado polvo de diamante" (11), como escribe hermosamente García Gómez. En términos generales, se caracteriza la lírica musulmana en España por pura poesía descriptiva, en la cual falta la intelectualidad y sobran la insinceridad y el convencionalismo. En esta vena, sumamente descriptiva, por ejemplo, escribe Ben Hisn, secretario de Mutadid de Sevilla, en el siglo XI:

"Era su collar de color de alfóncigo, de lapislázuli su
pechuga, tornasolado su cuello, castaño el dorso y el
extremo de las plumas del ala.

Hacía girar sobre el rubí de su pupila párpados de
perla, y orillaba sus párpados una línea de oro."

En resumidas cuentas, de acuerdo con la tradición oriental, pero influida un tanto por el suelo andaluz, el poeta arábigo-hispano "pinta con preferencia la vida del alma, hace entrar en ella los objetos del mundo exterior y se muestra muy poco inclinado a ver claro la realidad, a representar la naturaleza con rasgos y contornos firmes y bien determinados, y a penetrar en el seno de otros individuos para describir los sucesos de la vida y retratar a los hom-

bres...” (12) y “las producciones líricas de los poetas arábigo-hispanos se distinguen en general por la dicción rica y sonora y por el brillo y atrevimiento de las imágenes. En vez de prestar expresión a los pensamientos y de dejar hablar al corazón, nos agobian a menudo con un diluvio de palabras pomposas y de imágenes esplendentes.” (13)

Es necesario que tomemos en cuenta que la poesía arábigoandaluza se deriva de la oriental y que la formación de una poesía en España coincide con el apogeo de la escuela neoclásica en Oriente, encabezada por Mutanabbí. Repetimos que dos tendencias se destacan en la inmensa producción lírica de los musulmanes españoles y que la poesía constituye el eje de la vida intelectual de al-Andalus a pesar de que cultivan otros ramos de la cultura general.

CAPITULO VI

La época de los dos Emiratos

El período de los dos emiratos, uno dependiente de Damasco (710-755) y el otro independiente de los califas orientales, comprende desde el año de 710 hasta la muerte de Abdala ben Mohámed I en 912. Basta fijarse en la serie cronológica de los emires o gobernadores dependientes de los califas de Damasco para enterarse de las condiciones lamentables de la España recién conquistada. No hay menos de veinticuatro emires en el corto espacio de cuarenta y cinco años. En realidad, la historia, durante los dos emiratos, se reduce a luchas y revueltas intestinas, de tribu contra tribu, de berberiscos contra árabes, de yemeníes contra caisíes, de sirios contra medineses, y es excusado decir que este período no puede ser propicio para el desarrollo de un ambiente cultural e intelectual por el constante estado de rebelión de un partido u otro. Apoyándonos, sin embargo, en el mismo análisis vemos que las condiciones, a lo menos por lo externo, cambian al fundirse el emirato independiente por Abderrahmán I (755-788), quien llegó a tiempo de evitar la ruina del Islam en España, porque durante ciento cincuenta y siete años sólo suben al poder siete príncipes omeyas independientes.

En el año de 750 Merwán II, último califa de la familia omeya, halló la muerte en Egipto, y se desató la persecución contra su familia que los abasidas, usurpadores del trono, querían exterminar por completo. Abderrahmán, nieto del califa Hixem, se salvó de la matanza general, pasando el Eufrates a raso pero no sin ver a los abasidas degollando a su hermano de trece años que había vuelto a la orilla por miedo de ahogarse en el río, y pasa a Africa con su liberto Béder, con quien se había reunido en Palestina, donde no se había reconocido la autoridad de los abasidas. Allí, en Africa, hubiera podido encontrar tranquilidad y sosiego, "pero no era hombre capaz de resignarse a una existencia modesta y oscura. Sueños ambiciosos cruzaban sin cesar por su cabeza de veinte años. Alto, vigoroso, valiente, habiendo recibido una esmerada educación, y poseyendo talentos poco comunes, su instinto le decía que estaba llamado a brillantes destinos, y su espíritu aventurero y emprendedor se alimentaba con los recuerdos de su infancia, que, desde que llevaba una vida pobre y errante, se despertaron con mayor viveza." (1) Al fin, dirigió sus mi-

radas al otro lado del mar, hacia España, y llegó a Almuñécar en el mes de septiembre del año de 755. Apoyándose en los partidarios omeyas que había en España, en los yemeníes, y en un buen número de berberiscos, Abderrahmán reúne sus fuerzas para combatir al califa Yúsuf, pero tuvieron que esperar el fin del invierno para comenzar las hostilidades. El día 14 de mayo dió lugar la batalla decisiva en que salió derrotado el emir de Córdoba. Unos meses más tarde, en julio de 756, se reconoce a Abderrahmán como emir de España. Su reinado no fué tranquilo sino siempre amenazado de luchas contra las tropas del califa destronado y contra los partidarios árabes y bereberes que seguían perturbando la paz pública, pero, con el historiador contemporáneo, Rafael Altamira, podemos afirmar que "comprendió aquél que, para constituir un poder político fuerte, era preciso reducir a unidad, o por lo menos a disciplina, las divisiones que ensangrentaban a España; y sobre todo, dominar el espíritu particularista de las tribus árabes y bereberes y las diferencias de raza." (2) Aun puede decirse que este peligro continuo constituye la preocupación principal de Abderrahmán I, contemporáneo de Carlomagno, y de sus sucesores.

La política de Abderrahmán I era siempre hábil y bien adecuada a las circunstancias, y podemos justificar sus procedimientos, a la vez pérfidos y violentos, preguntándonos con Angel González Palencia, "¿cómo podía gobernar a los árabes y los bereberes que representaban el desorden y la anarquía, sino por la tiranía y la violencia?" (3)

Después de la muerte de Abderrahmán I en 788, sucesivamente pasa el trono a las manos de Hixem (788-796), a Alháquem I (796-821), de carácter alegre y expansivo, algo dedicado a la caza y al vino, a Abderrahmán II (821-852), amante de la poesía y en cuya corte florecía el bello verso, pero cuyo reinado se caracteriza por las revueltas y los martirios de los cristianos, a Mohámed I (852-886), que vió el establecimiento de una especie de reino independiente bajo el mando de un descendiente de familia visigoda, cuyo nombre árabe era Omar-ben-Hafsum, a Almóndir (886-888), y finalmente a Abdala que tomaba el poder en condiciones fatales por las muchas insurrecciones existentes.

Como ha de esperarse por el esbozo rápido de las condiciones intranquilas dentro de la Península, la poesía no alcanza pleno desarrollo en esta etapa inicial de la dominación musulmana. La poesía andaluza, podemos afirmar, se encuentra en periodo de formación, y de ella no se ha conservado ninguna colección de poesías aunque debieron de existir. En los fragmentos conocidos hoy puede notarse cierto matiz político y cierto progreso dentro de la producción

lirica, partiendo un poco de la tradición antigua y caminando hacia la moderna.

Los emires mismos versificaban y Abderrahmán I dirige la siguiente poesía, llena de nostalgia y recuerdos de su patria, a una palma, que parece ser madre de todas las otras palmas de Europa, plantada en una quinta llamada Ruzafa, cerca de Córdoba, la capital que procuró hermohear a imitación de las ciudades de Oriente:

"Tú también eres ¡oh palma!
En este suelo extranjera.	Pero tú olvidas la patria,
Llora, pues; mas siendo muda,	A par que me la recuerdas;
¿Cómo ha de llorar mis penas?	La patria de donde Abbás
Tú no sientes, cual yo siento	Y el hado adverso me alejan."
El martirio de la ausencia.	

Inspirado por la misma nostalgia de la lejana patria escribe esta otra composición:

"Allí dejé el corazón	Tal vez su bondad permita
Y cuanto bien poseía.	Que a la patria el desterrado
Así lo dispuso Alah;	Logre volver algún día."

Muy dentro de la tradición antigua de cantar los propios elogios y de enlazar la poesía íntimamente con su propia vida, cambiando de molde el mismo emir canta:

"Nadie como yo, impulsado por una noble indignación y desnudando la espada de doble filo,
Cruzó el desierto, surcó el mar, y superando olas y estériles campos.
Conquistó un reino, fundó un poder y un mimbar independiente para la oración."

Su segundo sucesor, Alháquem I, ha dejado muestras de la poesía de esta época, como el siguiente verso que indica la siempre presente preocupación de los emires omeyas: "Uní las divisiones del país con mi espada, como quien une con la aguja los bordados; . . .".

No obstante mucho más interés tiene, en torno al panorama de la poesía, la corte de Abderrahmán II (821-852), "amante de la poesía, de carácter dulce, y hasta débil, se dejó guiar en su vida por un alfaquí, un músico, una mujer y un eunuco." (4) Con Ziriab, "el Pájaro Negro", entró en Andalucía la música oriental y las canciones árabes, y, a pesar de que la religión mira este oficio como

deshonroso y propio sólo de los esclavos, la música se difundió enormemente en Andalucía. En efecto, este músico extraordinario, a quien Dozy ha calificado como "hechicero epicúreo" (5) permanece célebre aún hasta los últimos años de la dominación musulmana. Es un modelo de buen gusto, excelente poeta y sabía de memoria la letra y la música de diez mil canciones, además de varios conocimientos eruditos, y, por su influencia en la corte de Abderrahmán II, se introdujeron innumerables innovaciones cortesanas que constituyen una completa revolución en las costumbres.

De la misma época no podemos omitir mención de un poeta llamado al-Gazal por su belleza, y es interesante observar que fué desterrado por sus versos satíricos contra Ziriab. Durante su destierro se encontró en una tertulia literaria donde se hablaba con gran desprecio de los poetas andaluces, pero cuando la charla recayó sobre Abu Nowas, poeta famoso por sus cantares de los placeres de la vida y recién fallecido, se cuenta que al-Gazal empezó a recitar unos versos suyos que los oyentes creyeron ser de Abu Nowas:

"He cometido mis pecados en los vasos de buen vino,
disipando en sus vapores mi virtud y mi vergüenza. . ."

Además el mismo poeta es autor de una "archuza" sobre la conquista de España, que no ha llegado a nosotros, pero en la existencia de este poema y otro del mismo tipo de Teman ben Amir ben al-Qama fundaba Julián Ribera, gran arabista español, su teoría de una épica andaluza romanceada.

La segunda mitad del siglo IX, albores de la época del Califato, se caracteriza por la decadencia del poder efectivo de los emires, y el último de éstos, Abdala, compuso poesía amorosa, como la siguiente:

"Triste estoy a causa de la gacela de teñidos ojos, que
es de aquellas que hacen perder todo miramiento.

Sus mejillas son como rosa mezclada con blancas flores
y narcisos.

. "

Probablemente el mejor poeta de la época es Said ben Chudi, de ilustre nacimiento y además modelo perfecto del caballero árabe que gozó de gran prestigio entre sus contemporáneos, que representa la nobleza de su raza en las luchas contra Omar ben Hafsún. Motivo de inspiración de sus versos ha sido a veces el tema bélico, su infortunio de encontrarse prisionero de Omar, poema que se caracteriza por expresiones de su propia bravura y una tierna despedida a su querida esposa, o, cuando una vez libertado canta su amor a la hermosa esclava de Abdala. El se enamora de la voz de esta esclava, Djehane, y atraído por un encanto irresistible se coloca en una rinconada para escuchar

el canto a su gusto; al fin, casi muerto por deseos de ver a la bella esclava, vió una blanca mano —nada más— cuando daba la copa al príncipe y aquella mano bastaba para enloquecer al corazón del poeta. Envuelto en un amor imposible le dirige los siguientes versos, tiernos y galantes:

“El dulce canto que he escuchado, elevando mi alma, me ha dejado una tristeza que me consume lentamente. Es a Djehane, de la que yo guardaré eterno recuerdo, a quien yo he dado mi corazón, y, sin embargo, nunca nos hemos visto. . .”

Pero el poeta y guerrero no conserva mucho tiempo este “eterno recuerdo” de la hermosa esclava y testigo de su inconstancia es lo siguiente:

“El momento más dichoso de la vida es cuando se bebe en ronda, o más bien, cuando, después de una desavenencia, uno se reconcilia con su amada, o mejor aún, cuando el amante y la amada se lanzan miradas embriagadoras: es, en fin, aquel en que se enlaza en los brazos a la que se adora.”

Pero su musa se vuelve algo satírica y humorística cuando, por ejemplo, dice, al recibir a una nueva mujer en su habitación y cuyo pudor la hizo bajar los ojos:

“¿Es que yo te inspiro repulsión? Por Dios, que no es este el sentimiento que yo inspiro de ordinario a las mujeres, y me atrevo a asegurarte que más que el suelo merece mi cara sus miradas.”

El siguiente grupo de poetas, que han sido calificados por Emilio García Gómez como “poetas nada brillantes” (6) tienen derecho de figurar cronológicamente como pertenecientes a esta época inicial: Chawana ben al-Simma, Bakr al-Kinani, Abbas ben Nasih, Garbid, Qarluman, Ubaydis, Ben Samra, al-Qalfat, Abu-l-Majsi, Ben Qulzum, Hasano Tamimiyya, etc., que son, a grandes rasgos, poetas que, por un lado, siguen en las tradiciones del valor político de la poesía a manera de lo anteislámico o, por otro, la puramente cortesana. Además, dentro del cuadro de la época, tenemos que mencionar de paso, dejando su consideración para lugar oportuno, la gran innovación de Mocádem de Cabra, el ciego, (m. antes de 912): el sistema del zéjel y de la moaxaha.

En resumidas cuentas, los ejemplos citados en el texto muestran las tendencias de esta poesía inicial, que todavía, a mi modo de ver, queda muy adentro de la tradición antigua. Es sumamente interesante notar que la lírica de Said ben Chudi anticipa, en algún sentido, la lírica posterior que va a llegar a su plena sazón con el establecimiento del Califato que representa el apogeo de la cultura islámica en España.

CAPITULO VII

La época del Califato

Cuando el nieto de Abdala, Abderrahmán III, subió al poder en el año de 912 se encontró la España musulmana dividida por la guerra civil y amenazada por dos enemigos exteriores: el reino de León al norte y el califato fatimí de Africa. Por medio de su política fuerte logró salvar la civilización islámica y en efecto llevó su capital, Córdoba, a tal punto de glorioso desarrollo cultural y material que por entonces se la comparaba con Bagdad. El poder de Abderrahmán III, que se llamó Califa a partir del año de 929, fué inmenso y los soberanos más poderosos de la época, el Emperador de Constantinopla y los reyes de Francia, Alemania e Italia solicitaban su alianza y le enviaban sus embajadores. Gran parte de su fuerza, que dominó la aristocracia árabe y que acabó con el poderío de Omar ben Hafsún, se basaba en una nueva aristocracia formada por elementos de origen cristiano, procedente de países de la Europa central y de los estados cristianos del Norte de España. A esta nueva sociedad, por llamarla así, muy adicta al Califa, se daba el nombre de "eslavos", grupo que iba a representar un papel importante en la España árabe. En una palabra, había dado al traste con la nobleza, que antes lo era todo y, gobernando por su propia cuenta, dió casi todos los empleos a hombres de baja extracción que dependían enteramente de él.

Puede decirse que Abderrahmán III fué el príncipe más grande de los omeyas y nos sorprende mucho que este esplendor no durara largo tiempo; a su muerte en 961 sólo tenía el Califato de Córdoba, centro de la vida económica e intelectual de la España musulmana, setenta años de vida. Para dar una completa semblanza del Califa y para formar buena idea de la grandeza de esta civilización producida bajo su reinado, reproduzco los siguientes trozos de Dozy, historiador y erudito, tantas veces citado hasta ahora: "Entre los príncipes Omeyas que reinaron en España, a Abderrahmán III pertenece incontestablemente el primer lugar. Encontró el imperio preso de la anarquía y de la guerra civil, desgarrado por las facciones, dividido entre una multitud de señores de diferentes razas, expuesto a las continuas razzias y en vísperas de ser absorbido por los leoneses o por los africanos. A despecho de innumerables obstáculos, salvó la Andalucía de sí misma y del dominio extranjero, la hizo

renacer más grande y más fuerte que lo había sido nunca, y le procuró orden y prosperidad en el interior, y fuera, consideración y respeto. El tesoro público, que encontró en un estado deplorable, estaba en una situación excelente. (1). . Córdoba, con su medio millón de habitantes, sus tres mil mezquitas, sus soberbios palacios, sus ciento trece mil casas, sus trescientos baños y sus veintiocho arrabales, no cedía en extensión, ni en riqueza, más que a Bagdad, ciudad con la cual sus habitantes gustaban de compararla (2) . . . Eran ciertamente grandes resultados, pero lo que excita la admiración y el asombro, cuando se estudia este glorioso reinado, no es tanto la obra como el obrero; es el poder de esta inteligencia universal a que nada se le escapaba y que se mostraba no menos admirable en los menores detalles que en las más altas concepciones. Este hombre delicado y sagaz que centraliza, que funda la unidad de la nación y la del poder, que con sus alianzas establece una especie de equilibrio político y que con amplia tolerancia llama a sus consejos hombres de otra religión, es más bien un rey de los tiempos modernos que un califa de la Edad Media." (3)

No nos asombramos de que tal apogeo de la civilización material tuviera que ir acompañado del más alto desarrollo científico y literario. En tiempos de Abderrahmán III ya se conocían los divanes de Mutanabbi y de otros neoclásicos orientales que habían de ejercer gran influencia sobre la lírica que ya puede calificarse por brillante en el siglo X. A mí no me parece equivocado Emilio García Gómez cuando afirma: "el poder asimilador de Córdoba lo aceptaba todo, pero todo lo transformaba depurándolo: . . ." (4) y bajo el cetro glorioso del primer califa, propiamente dicho, surge la lírica, que nos interesa más aquí, al lado de un desenvolvimiento extraordinario en todo ramo de la cultura. Dentro de la primera etapa del califato, o sea, en términos generales, durante el reinado de Abderrahmán III, son cuatro los grandes poetas: Ben Abd Rábihi (680-904), Ben Hani (m. 972), Ben Farach de Jaén (m. 976) y al-Zobaidí (918-989).

Ben Abd Rábihi, poeta cortesano y cliente de los omeyas, es autor de una obra enciclopédica titulada "El collar único", que comprende veinticinco libros, divididos cada uno en dos secciones que llevan como título el nombre de una piedra preciosa de las que forman el collar. El contenido de esta obra es variado, incluyendo una parte que trata la excelencia de la poesía con estudios acerca de las "Mallacas", las reglas de poesía y de métrica, y sin duda, es obra muy útil para conocer el estado de la civilización islámica en España en este siglo. Buen ejemplo de su tendencia encomiástica es la siguiente composición, dirigida al Califa, que cito solamente en parte:

“Ya la tierra con rica vestidura	¡Oh hijo de califas! es consuelo
Reluce atavidad,	Tu gracia y bien del mundo;
Y se viste de gala y de hermosura	No dan jamás las nubes desde el cielo
Para ser tu morada,	Un riego más fecundo.”

En realidad, es más digna de elogio, por su sencillez y delicadeza, en mi opinión, una poesía erótica, titulada “La tez blanca”, de la cual nos da hermosa traducción Emilio García Gómez:

“Jamás ví ni oí cosa como ésta: una perla que
 por el pudor se transforma en cornalina.
 Tan blanca es su cara, que, cuando contemplas
 sus perfecciones, ves tu propio rostro sumergido
 en su claridad.”

Para mí la poesía anterior constituye una novedad de expresión poética; parece como si el poeta fuera en busca de lo raro de la comparación, y al mismo tiempo sirve de muestra de la preferencia sexual de los omeyas hacia las rubias, como veremos siempre en la lírica de esta etapa.

Ben Hani es particularmente famoso por su “Qasida de las estrellas”, poeta aficionado a los placeres de la vida y también a la filosofía. Víctima del odio del pueblo tiene que salir de España y mientras está en Egipto recibe grandes distinciones del Sultán de entonces. A su regreso a España muere bajo circunstancias misteriosas en el año de 972 ó 973. No obstante, Ben Hani no queda libre del vicio de encomio, como el poeta anteriormente mencionado, y canta así:

“Vierten las fecundas nubes	Pero tu pecho magnánimo
Raudos torrentes de agua,	Más beneficios derrama.”

Pero de su verdadera tendencia de aficionado a la vida licenciosa dan pruebas los hermosos versos de la “Qasida de las Estrellas” que siguen:

“De corazón a corazón se acercaba el amor; de labio
 a labio volaba el beso.
 Mas, por tu vida, despierta de nuevo al vaso y a
 los párpados del copero; que de nuevo está despierto
 el porrón después de lo que dormitó.”

Al contraste con las estrofas anteriores, una de las primeras muestras del tema báquico que se desarrollará con más y más frecuencia en la lírica árabe-andaluza, podemos señalar en contraposición la producción de al-Zobaidí (918-989), “poeta de tenencia moral en sus composiciones de asunto religioso, que recuerdan el temor de Dios, la inmortalidad del alma, los premios y casti-

gos de la vida futura." (5) Aunque no le era extraña totalmente la vena erótica en algunas composiciones, tal vez al-Zobaidí sobresale, más bien, como maestro de gramática y también en el campo de lexicografía.

Dentro del tema amoroso, que contrasta con la adoración de la belleza física que es muy común en la lírica de los árabes, hallamos lo que ha sido llamado "una peculiar psicología de ambigua castidad, donde el norte erótico es una mórbida perpetuación del deseo." (6) Aparentemente esta actitud amorosa en tiempos anteislámicos fué característica de ciertas tribus beduínas, como la de los Banu Udra, "Hijos de la Virginidad", y se la llama amor udrí, o sea platónico. A imitación de Ben Dawud (m. 909), teólogo "darhiri", que encontró en esta clase de amor "un sustitutivo del amor divino, que su doctrina les negaba" (7), son las siguientes estrofas de Ben Farach de Jaén, autor del "Libro de los Huertos", traducidas por Emilio García Gómez, bajo el título de "Castidad":

"Aunque estaba pronta a entregarse, me abstuve
de ella, y no obedecí la tentación que me ofrecía
Satán.

.
No había mirada suya en la que no hubiera in-
centivos que revolucionaban los corazones.

Mas dí fuerzas al precepto divino que condena la
lujuria sobre las arrancadas caprichosas del corcel
de mi pasión, para que mi instinto no se rebelase contra
la castidad."

El sucesor de Abderrahmán III era Alháquem II (961-976) y, según Dozy, "nunca había reinado en España príncipe tan sabio, y aunque todos sus predecesores habían sido hombres cultos, aficionados a enriquecer sus bibliotecas, ninguno buscó con tal ansia libros preciosos y raros" (8) hasta tal punto que su palacio constituía un taller de copistas, encuadernadores y miniaturistas. El mismo historiador nos dice que solamente el catálogo de su biblioteca, gloria del Califato, se componía de cuarenta y cuatro cuadernos, de veinte hojas, según unos, de cincuenta según otros, que comprendían el título de la obra y no la descripción de la misma. Además este sabio había leído todos estos cuatrocientos mil libros y había apuntado y anotado la mayor parte de ellos con datos importantes acerca de cada autor, y por sus conocimientos literarios él constituía una autoridad eminente entre los eruditos andaluces. Bajo el reinado de un príncipe tan esclarecido no es sorprendente que florecieran todos los ramos de la enseñanza. (9) Dentro de esta época y la de Hixem II (976-1008),

como buen ejemplo de la vena descriptiva, es necesario mencionar a su visir al-Mushafi (m. 982), de cuya composición dedicada al membrillo tenemos preciosa traducción, debida a la pluma de García Gómez. En esta composición se mezcla la minuciosidad de la descripción con cierto sabor oriental y sensual de gran fuerza evocable.

En los treinta y dos años del reinado de Hixem II, su débil figura es totalmente eclipsada por la del todopoderoso Almanzor que murió en 1002 en Medinaceli, de vuelta de una expedición contra Castilla. "Carácter fuerte y enérgico, idolatrado por sus soldados, —dice González Palencia— a quienes llevó siempre a la victoria; amante de las letras, generoso y espléndido, protector de los intereses materiales del país, justiciero en extremo y con el golpe de vista del genio en todas sus cosas. . ." (10) era Almanzor, quien no se preocupó de la legitimidad de los medios empleados para satisfacer sus ambiciones personales. Debe decirse, sin embargo, en primer lugar que durante el reinado de Hixem II la marcha de la cultura sufrió una interrupción. Almanzor era amante de la filosofía pero fué el blanco de los alfaquíes, que lograron excitar el descontento del pueblo, y, siendo político ambicioso, sacrificó sus aficiones a su conveniencia con el resultado de que mandó quemar todas las obras filosóficas y las de otras ciencias prohibidas que estaban en la biblioteca real para recobrar el favor del vulgo. Al respecto, debe notarse con Renan que "los filósofos han sido en el mundo mahometano hombres aislados, mal vistos, perseguidos, y los dos o tres príncipes que les dispensaron su protección incurrieron en el anatema de los musulmanes sinceros" (11) y en otro lugar, "esta antipatía de la multitud hacia la filosofía natural fué uno de los rasgos más característicos de la España musulmana y es difícil no ver en ello uno de los efectos de la influencia de la raza vencida." (12) No obstante, estas persecuciones no podían contener y rechazar para siempre las raíces profundas de la filosofía en España, como veremos más tarde. De todas maneras, el género literario que más floreció en la corte de Almanzor fué la poesía lírica.

Al reinado de Almanzor pertenece el poeta llamado Ben Darrach al-Castallí (958-1030), secretario de Almanzor y de su predecesor, cuyos versos, según Angel González Palencia, muestran "extraordinaria pobreza intelectual, un amaneramiento estilista y gongorino, que explicará la reacción de la "moaxaha" contra esta poesía neoclásica" (13), pero la siguiente poesía, no obstante, merece mención, a mi modo de ver, por una serie de imágenes fieles y al mismo tiempo atrevidas, traducida bajo el título de "La Azucena":

"Las manos de la primavera han amurallado, en-
cima de los tallos, los castillos de la azucena;

castillos con almenas de plata y donde los defensores, agrupados en torno del príncipe, tienen espadas de oro.”

De Schack ha traducido en parte un poema o canto encomiástico del mismo poeta dedicado al primer ministro, Almanzor, y lo interesante es que, en vez de empezar con la descripción de la tienda del beduino, pinta su propia casa, y más adelante el poeta no puede prescindir del viaje por el desierto a pesar de que el objeto de su panegírico está en la misma ciudad de Córdoba. (14)

La corte literaria de Almanzor ya presenciaba las embajadas orientales, y, hacia el año de 990, entró en el país un poeta notable, conocido por el nombre de Said de Bagdad (m. 1026) que iba a captar las simpatías del primer ministro. Contra él se formó una verdadera conjuración en la corte, y, cuando los literatos examinaron una obra suya, “Los engarces”, dándose cuenta de que era pura invención del poeta Said de Bagdad, Almanzor, instigado por estos enemigos del poeta, mandó arrojar esta obra al río, por cuya razón compuso el poeta el siguiente epigrama ingenioso:

“Su lugar y destino conveniente Porque el seno del agua transparente
Halló mi libro ahora; Las perlas atesora.”

Como hemos dicho, gozaba de brillante posición Said de Bagdad en la corte, que provocó la envidia de los otros poetas y cortesanos, y se cuenta que la causa de su lugar preeminente a los ojos de Almanzor se debe a lo siguiente: Almanzor tenía grandes deseos de aprisionar a García Fernández, conde de Castilla, y Said le regaló un ciervo atado con una cuerda y le recita una composición poética, cuyos últimos cinco versos cito abajo:

“Un ciervo hermoso te traigo; Para que sea presagio
García tiene por nombre, De que pronto otro García
Caerá lo mismo en tus manos.”

Por una extraña casualidad resulta que el mismo día del regalo a Almanzor cayó prisionero el conde García Fernández. Gran cantidad de anécdotas se cuentan de este poeta, en verdad uno de los más notables de la época, pero los siguientes versos, a pesar de tratar un tema ya agotado y lugar común entre nosotros, son, a mi parecer, ejemplo hermoso de su lírica, poesía compuesta al estar presente cuando regalaron al primer ministro una rosa temprana:

“El cáliz entreabierto de la rosa
Olor suave en el ambiente inspira,
Cual su encanto la virgen pudorosa,
Que oculta su beldad a quien la mira.”

Otro poeta que vivió en la corte de Almanzor se llamó al-Ramadí (m. 1022), figura romántica, de quien Ben Hazm narra que un día vió a una joven, bellísima, de la cual se enamoró perdidamente. Al darse cuenta de que le seguía el poeta, la joven le preguntó la razón de tal conducta y al-Ramadí le habló de su amor que fué rechazado por la esclava. No obstante, después de haberle pedido una sola gracia: “déjame que te mire”, parece que le dió al poeta cierto lugar de cita todos los viernes. Desde este momento en adelante pasó el poeta desdichado su vida cerca del lugar de la cita pero nunca volvió a verla, siempre siendo la esclava desconocida la inspiración de sus versos.

Dentro de la corte también figuraba el visir Abu-l-Moguira, que no dejó de enfadar al grande Almanzor, por lo menos en una ocasión que voy a narrar. El primer ministro tenía una esclava cantora, a quien amaba mucho, pero esta muchacha había concebido una pasión hacia el visir. Un día cuando Almanzor y su visir estaban sentados en el jardín del palacio, tomando vino, esta esclava les cantaba así:

“Huye el día y la luna muestra ya la mitad de su disco. El sol que se oculta parece una mejilla y las tinieblas que se acercan el vello que la cubre; el cristal de las copas, agua helada, y el vino, fuego líquido. Mis miradas me han hecho cometer pecados que nada puede excusar. ¡Ay! gentes de mi familia, yo amo a un joven que no está al alcance de mi amor, aunque se halla cerca de mí. ¡Ah! que yo no pudiera arrojarme a él y estrecharlo contra mi corazón.”

A su canción sensual y emocionante, el visir, poco circunspecto, contestó de la siguiente manera, habiéndose dado cuenta de la significación verdadera de la canción:

“Para llegar hasta ti	Si supiese que me amas
Abrir camino pretendo,	Con un amor verdadero;
Y una muralla le cierra	Pues el que noble nació
De amenazantes aceros;	Y se propone un objeto,
Mas por lograr tu hermosa	Ni ante el peligro se para,
Perdiera la vida en ellos,	Ni retrocede por miedo.”

Como era de esperarse, Almanzor se puso rabioso y obligó a confesar a los dos enamorados el hecho de que iba dirigida la canción al visir. Al fin, Almanzor, después de haberles amenazado mucho, les perdona y regala la esclava al visir.

Como poetas de transición de la corte de Almanzor a la caída del Califato, no podemos omitir mención de Ben Abi Zamanín (935-1008), que se distingue por sus estudios de derecho, sus obras ascéticas y cuyas poesías se caracterizan por la nota religiosa, y de Ben al-Hindí (932-1008), otro jurista pero poeta a la vez y autor de una colección a la cual se debe su fama en Andalucía. En la poesía femenina son representativas las siguientes: Aixa, hija de Ahmed, Mariam, Omalala y la célebre poetaisa granadina Hafsa. Además autor de la siguiente poesía amarga y triste, titulada "Reproche":

"Las noches son para mí más largas desde que te
empeñaste en alejarme de tu lado,
¡Oh gacela que demora la ejecución de la promesa
y que no cumple la palabra que me dió!
¿Es que has olvidado el tiempo en que pasábamos
la noche juntos, sobre un lecho de rosas,
mientras las estrellas del horizonte brillaban como
perlas sobre lapislázuli?"

es el califa Abderrahmán V Mustazhir, que quedó unas pocas semanas en el trono califal y muere en el año de 1024.

Se destaca como uno de los poetas más notables de la época del Califato un príncipe omeya, Abu Abd al-Malik Meruán (963-1009), biznieto de Abderrahmán III, y conocido por el nombre del "Príncipe Amnistiado". No sólo sus composiciones líricas de muy subidos quilates, sino también su propia vida tienen sumo interés. Su existencia se divide en tres períodos iguales: diez y seis años antes de su encarcelamiento, diez y seis años en la cárcel y otros diez y seis años después de amnistiado. Fué encarcelado por haber asesinado a su padre, quien se reservó exclusivamente para sí una esclava de quien estaba enamorado el joven, y por sus celos vehementes le mató. De la siguiente manera describe su prisión, en la cual compuso la mayor parte de sus versos y además, durante esta época se forma amistad cordial entre al-Taliq y otro prisionero, también poeta, Ben Masud:

"Es un aposento lóbrego y oscuro como la noche,
sombrió en los contornos, del todo tenebroso en el centro.

De tan negro, mientras la blanca al-Zahra brilla en torno suyo
parece la tinta encerrada en un tintero de marfil."

Su encarcelamiento probablemente data del año de 994, y su libertad provocó, sin duda, leyendas más o menos fantásticas, por el rango y el crimen del príncipe.

Parece que su producción poética era abundante, pero, como solía pasar con poetas del Califato, su fama pronto se disipó, oscurecida por los artistas brillantes del siglo siguiente. De este poeta ilustre, a quien calificó Ben Hazm como el mejor poeta andaluz de su tiempo, García Gómez ha reconstruido y extraído algo menos de un centenar de versos, agrupados en trece piezas: una, extensa, la "Qasida en qaf", la más famosa y citada de las suyas, de la que ha encontrado 41; otras cinco con menos de 10, y las demás —restos de otras más largas, o breves epigramas— con sólo dos cada una. (15) Es indudable que la qasida es la composición que nos interesa más. Consta de tres partes o temas conforme al molde neoclásico: nasib o introducción erótica, continuada con el tema báquico; descripciones varias, que, en este caso, sustituyen a la pintura del desierto, y, por fin, la loa que es en el poema de al-Taliq una vanagloria o autoelogio. Podemos afirmar que casi toda la producción poética del Príncipe Amnistiado es de género erótico o descriptivo, salvo excepciones cuando tropezamos con poesías autobiográficas o las de circunstancias. En juicio crítico, digamos con Emilio García Gómez que: "El vocabulario es escogido sin exceso. Todo está en el mismo nivel de las demás artes del Califato; templanza, buen gusto, sensibilidad refinada. En suma, diríamos que una voluntad de estilo occidental equilibra la arrolladora irrupción de novedades orientales." (16)

En la parte erótica de la Qasida, dirigida como siempre a mujer rubia, veamos la idea de la belleza física según los andaluces:

"La cadera sí que está locamente prendada del talle,
y por ello aparece cautiva y trémula.
¡El talle angosto junto a la cadera opulenta!
Diríase mi amada abrazada a mi delgadez."

El tema descriptivo de la tempestad es igualmente bien tratado como las partes anteriores:

"Cuando, de noche, los luceros caminantes
quedan perplejos, sin distinguir sus veredas,
el repámpago enciende su antorcha,
y la faz de las tinieblas se torna iluminada."

Es muy de notar que el Príncipe Amnistiado colabora en la implantación de la poesía floral que va a alcanzar su apogeo más tarde con Ben Jafacha a comienzos del siglo XII. Se hallan ecos de esta tendencia en la parte descrip-

tiva de la Qasida, pero en otras composiciones suyas como la que citaré, vemos este proceso que ha sido llamado "la humanización de los jardines" (17):

"El azahar es su sonrisa; de céfiro, su aliento;
la rosa, perlada de rocío, su mejilla.

Por eso amo los jardines: porque siempre
me traen al recuerdo la que adoro."

Además, debe decirse que la influencia que tuvo sobre Ben Zaidún y Ben Jafacha no puede menospreciarse, hecho que presta más importancia a esta figura poética en todo el sentido de la palabra.

Dos figuras preeminentes a quienes "estaba reservada la triste suerte de vivir la caída del Califato y de llorar sobre la ruina de los palacios de Córdoba" (18), se yerguen dentro del panorama de la cultura brillante de la España musulmana, en la época de transición política, del Califato a los Reinos de Taifas: Abu Amír ben Suhaid (992-1035) y Ben Hazm de Córdoba (994-1063). Con estos dos personajes se cierra el ciclo de la poesía califal, trazada a grandes rasgos en las páginas anteriores, considerando sólo a las más destacadas figuras.

Una poesía de Ben Suhaid describe, con imágenes atrevidas y con una fuerza asombrosa de primer orden, una tormenta de noche durante la cual "los ejércitos de las negras nubes, cargadas de agua, desfilaban majestuosamente, armadas con los sables dorados del relámpago", pero más vale otra composición suya, a mi modo de ver, que muestra la sensualidad palpitante del poeta árabe en el paisaje floreciente del occidente, en la cual describe la escena después de una orgía:

"Besé el blanco brillante de su cuello; apuré el rojo
vino de su boca.

Y pasé con ella mi noche deliciosamente, hasta que
sonrieron las tinieblas, mostrando los blancos dientes
de la aurora."

Merece capítulo aparte el gran polígrafo Ben Hazm, de Córdoba y es imposible hacerle justicia en las pocas líneas que siguen. En toda la extensión de la palabra, es una figura extraordinaria del Islam español, persona de vastísima erudición y de gran fecundidad literaria. Hasta el año de 1024 en que fué asesinado el califa Abderrahmán V, al-Mustadhir, de quien fué Ben Hazm primer ministro por un período de dos meses, la política y la literatura le habían absorbido la vida. Su activa intervención en la política revoltosa de esta época, que se caracteriza por la desintegración del califato, le había valido varios encarcelamientos y destierros, pero después de esta fecha decide alejarse de la

política y consagrarse particularmente a la teología y a la jurisprudencia. Parece que se ocupó de todas las ciencias, salvo la de matemáticas y, a pesar de que la mayor parte de sus obras no se han conservado, podemos clasificarlas de la siguiente manera: obras filosóficas, jurídicas, teológicas, históricas y literarias. Indudablemente su obra histórica más famosa y más interesante es el "Fisfal o Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas", que es una especie de tratado crítico del espíritu humano en toda materia religiosa. Aquí nos interesamos más en la obra literaria de Ben Hazm y la más importante es la titulada "El collar de la paloma" que consta de treinta capítulos, en la cual "acerca de una cualidad del amor da la definición, y después se comprueba con datos o anécdotas históricas, entre las cuales se intercalan versos, casi siempre del autor." (19) Además es una obra que "da detalles preciosos de la vida íntima de los musulmanes españoles en el siglo XI. Las terceras que se meten en las casas honradas con mil pretextos (de comadronas, maestras de canto, peinadoras, plañideras, etc.); los amantes originales, degenerados o necios; la dama noble cordobesa que duerme una noche entera bajo el mismo sudario que su esposo muerto; las costumbres amorosas de Almanzor, el arrogante y bello ministro admirado de todos, desdeñoso con las mujeres apenas había satisfecho su placer. . ." (20) Por Emilio García Gómez "El collar de la paloma" ha sido llamado "la Vita Nuova de Andalucía: ramillete fragante de historias, poemas y análisis psicológicos y morales sobre el amor." (21)

Como poeta Ben Hazm presenta contrastes. En la siguiente composición suya, titulada "Quisiera rajar mi corazón", por ejemplo, se muestra hombre de pasión, escribiendo:

"Quisiera rajar mi corazón con un cuchillo, meter-
te dentro y luego volver a cerrar mi pecho,
para que estuvieras en él y no habitaras en otro,
hasta el día de la resurrección y del juicio final.

Así vivirías en él mientras yo existiera y, a mi
muerte, morarás en las entretelas del corazón en la
tiniebla del sepulcro."

En otro lugar encontramos al poeta frío y abstracto, terminando su poesía "¿De qué mundo eres?", con las dos estrofas que cito abajo: ,

"La única prueba que atestigua tu encarnación
corporal y que nos permite establecer analogías es
que eres visible.

Si no fuese porque nuestros ojos contemplan tu ser, diríamos que eras la Sublime Razón Verdadera”.

Sin duda esta poesía constituye una excepción dentro del caudal lírico de la España musulmana, por lo general una lírica florida, colorida y sensual —aun, debe decirse, hasta el extremo de aburrimiento por tanta riqueza de imagen y de expresión. No nos sorprende que el concepto del amor en Ben Hazm no sea el que encontramos con más frecuencia entre los árabes. Podemos leer en la historia de Dozy una novela de un amor infantil del poeta, contada con gracia y delicadeza, cuando apenas tenía ocho años (22), que lleva a Dozy afirmar: “En el relato que acaba de leerse se habrán notado, sin duda, rasgos de una sensibilidad exquisita y poco común entre los árabes, que prefieren generalmente las gracias que atraen, los ojos que agasajan, la sonrisa que anima. El amor que sueña Ibn-Hazm tiene una mezcla de atractivo físico sin duda. . . pero hay también inclinación moral, delicada galantería, estimación, entusiasmo, y lo que le encanta es una belleza tranquila, modesta, llena de dulce dignidad. Pero conviene no olvidar que este poeta, el más casto, y estoy tentado por decir: el más cristiano entre los poetas musulmanes, no era árabe de pura sangre.” (23) El juicio crítico, vuelvo a citar a Angel González Palencia que resume la estética de Ben Hazm con estas palabras: “No abusó, como era costumbre, de las alegorías, de las comparaciones y de las figuras retóricas, y mucho menos cayó en el defecto de la hinchazón de sentimiento o del oropel de las palabras. Su poesía es natural y clara, reflejo de los estados del alma en su primitiva sencillez, de escenas vívidas, hondamente sentidas, muy delicadamente expresadas.” (24)

Es interesante notar lo que nos dice Emilio García Gómez en cuanto a la época: “Las aportaciones culturales de Persia y de Bizancio se fundían con la vieja solera andaluza. Para presidir la fusión contaba España con un elemento neutral y de la mayor valía: la dinastía omeya, que, siendo de la más pura sangre árabe, y, por tanto, no española, era, además, acérrima enemiga de los Abbasíes de Oriente. En Córdoba se hablaba árabe y romance, sonaban las campanas y las voces de los almuédanos. . . La convivencia de todas las razas y de todas las religiones había creado una atmósfera moral diáfana, exquisita. Era la misma civilización de la Bagdad de las “Mil y una noches”, pero desprovista de todo lo oscuramente monstruoso que para nosotros tiene siempre el Oriente; occidentalizada por el aire sutil y campero de Sierra Morena.” (26)

Con la figura destacada de Ben Hazm de Córdoba podemos cerrar el ciclo lírico del Califato, que cae definitivamente en el año de 1031 con el encarcelamiento de Hixem III Almotad y el gobierno municipal que se establece en

Córdoba, aunque pudiéramos agregar a la lista de poetas ya considerados los nombres de Ben Sujays, de Ben Idris al-Chaziri (m. 1003), de Ubada ben Ma al-Sama (m. hacia 1030), de Ben Burd en Nieta (m. 1053), etc. Este período brillante de más de cien años representa un verdadero progreso en la lírica neoclásica de los musulmanes españoles y llega a una expresión a veces que puede rivalizarse con las glorias de la etapa siguiente.

Abderrahmán III, el más grande príncipe omeya, salva el Islam español de sí mismo por medio de su política fuerte y funda la unidad de la nación. Es natural que tal apogeo de la civilización material crea una atmósfera para un alto desarrollo cultural. Si tenemos que destacar a poetas de mérito seguro, además de la figura extraordinaria de Ben Hazm de Córdoba, pueden mencionarse los siguientes: Ben Hani, autor de la célebre qasida citada antes; Ben Farach de Jaén, de quien tenemos el primer ejemplo del amor udrí, un tema de gran importancia en la poesía para asentar nuestras afirmaciones de que el amor entre los árabes no era completamente una adoración física; Said de Bagdad, poeta importante que gozó del favor del todopoderoso Almanzor; la figura romántica de al-Ramadí; el Príncipe Amnistiado que prelude la poesía floral de Ben Jafacha en el siglo XII; y Ben Suhaid, poeta sensual en cuya obra se nota muy bien la influencia del paisaje floreciente de al-Andalus. En suma, digamos que la poesía, después de la etapa incierta y de formación durante los dos Emiratos, ya ha encontrado su propio camino y alcanza aciertos de belleza lírica muy frecuentemente. También aparecen ya varios temas característicos de toda esta poesía lírica como veremos en nuestra consideración de las etapas siguientes.

CAPITULO VIII

Los Reinos de Taifas

Entre el derrumbamiento del Califato omeya y la invasión africana viven los Reyes de Taifas. La consecuencia más inmediata de la desmembración del Califato es la formación de los reinos de Taifas, o pequeños estados independientes, cada uno con su soberano correspondiente. Pueden distinguirse tres grupos de estos reynecillos: los africanos que ocuparon el territorio más cercano a su patria; los eslavos que se establecieron en la región oriental; y los nacionales, comprendiendo las familias árabes o africanas que se habían establecido en la Península desde la conquista, se instalaron en el resto de la España musulmana. Son los momentos más críticos de toda la historia del dominio musulmán en la península: se había acabado una política —la omeya que constituía “... el arbitraje neutral que presidió el equilibrio de la sociedad andaluza y le dió su aire de majestuosa gravedad” (1) y “... su monarquía — prodigio de fina organización, de exquisita ética— es como una flor maravillosa que crece en el vacío; que crece tanto, que se quiebra por su tallo.” (2) Además, la situación exterior se había cambiado porque se despertaba la España cristiana al norte y se organizaba el imperio africano al otro lado del Estrecho. Por consiguiente, entre esos dos fuegos están los reyes de los varios estados pequeños.

El siglo XI se caracteriza por avances notables por los cristianos: en 1085 cae Toledo a las fuerzas de Alfonso VI y en el año de 1094 se toma Valencia que marca el momento culminante de la gloria y de la intervención personal del Cid en la Reconquista. Debe notarse que casi siempre estos reyezuelos estaban en continuo estado de hostilidad entre sí, y los cristianos no desaprovechan estas discordias dentro del territorio musulmán. Realmente, el estado de los árabes, así fraccionado y fragmentado en estos pequeños reinos, no estaba en condiciones de resistir la presión continua del norte, que se acelera y que cada día se hacía más fuerte por la unión política contra el enemigo común, mientras que los estados musulmanes “llevaban el germen de su ruina en su misma disgregación.” (3)

La situación interna de esos reinos de Taifas nos interesa más porque de esas condiciones peculiares brota la poesía de la época, y, puede afirmarse, que a los Reinos de Taifas la literatura se debe su período áureo. La clave de esta

situación se halla en la siguiente afirmación gráfica de Emilio García Gómez: "Bagdad se refleja en microscópicas Bagdades." (4) Y como punto de partida, hemos de considerar el estado de las relaciones de España con el Oriente islámico en esta época. Durante el primer período de la conquista de España la influencia oriental es, desde luego, intensa y enorme. La Andalucía, recién islamizada, como es natural, tiene que apoyarse en las corrientes procedentes del Oriente por la indigencia absoluta de su civilización. En cambio, con el correr de los años, las aportaciones orientales, aun cuando fueran tan intensas como antes, resultan más innecesarias, pero tienen una fuerza avasalladora que influye sobre la España musulmana hasta el punto de modificar la fisonomía del país e invadir la propia vida de sus habitantes. Pero veamos con Emilio García Gómez cómo se explica esta paradoja: "En el primer caso, se trata de influencias formativas y asimiladas; en el segundo, de una imitación o remedo simiesco. Más gráficamente, la paradoja podría concretarse así «grosso modo»: en el califato, con sillares orientales se construye un edificio español, mientras bajo las Tarifas con sillares españoles se construye un edificio oriental." (5) Este fenómeno de la influencia de Bagdad, aun más se explica, si volvemos a repetir que "los príncipes de la casa de Abbás ni obedecían el ideal beduino ni amaban las cristalinas soledades del desierto de Arabia. Aristócratas sedentarios, enjaulados en los vahos fecundos de la cuenca mesopotamia, se entregan a la tutela civilizadora de Persia. . . Reyes ciudadanos, se recluyen en sus palacios, organizados con arreglo al protocolo sasánida, y se rodean de eunucos, esclavos, cantoras, músicos y parásitos." (6) Además debe señalarse de nuevo que en la época abbasí se produce un cansancio por el molde eterno de la perfecta poesía beduina anteislámica, característica de la dinastía omeya, durante la cual gozó de pleno vigor, y el ambiente suntuoso y refinado de Bagdad invita a la artificiosidad, rechazando un tanto los temas inmortales del desierto, y los poetas versifican, todavía dentro de los consagrados moldes externos, de otra manera, creando una lírica decorativa, irreal y conceptuosa, a tono de los tiempos. A este ideal, una vez roto el poder omeya en España, se entrega en gran parte la poesía de los Reinos de Taifas. Hallamos la misma trayectoria en España: "En la época del Califato encontramos una poesía ecléctica, fluctuante entre las invocaciones orientales, inmediatamente llegadas a España y el arcaísmo tradicional de los Omeyas" (7) y, aún más definitivamente, "es en la época de los Reinos de Taifas cuando encontramos un eco exacto e indiscutible del progreso oriental." (8)

¿Pero cómo se refleja todo esto en Andalucía? Es, sobre todo, una gran época de poesía, que representa quizá el siglo de oro de la literatura arábigoan-

España de los Reinos de Taifas es, en
MINIATURAS, DICCIONARIOS, CANTOS FIEN DE LA

aluzá. Los Reinos de Taifas "... nos suministran las más bellas historias de amor del Islam español, los más espléndidos paradigmas de mecenaz, los más vibrantes rasgos de violencia y de heroísmo, las más románticas y patéticas tragedias." (9) Es una época de delirio poético, aun hasta tal punto que "los altos personajes —reyes, visires, magnates, embajadores— se invitan, se excusan, se insultan, se envían regalos, se autobiografían, siempre en billetes poéticos en que se comparan con los astros o con las flores." (10) És indudable que en gran parte la lírica de este período es artificiosa y falsa, pero, no obstante, dentro del ambiente fastuoso y brillante, surgen grandes poetas, como ya veremos, y en cierto sentido, digamos que el siglo XI, por cierto llega a un punto máximo en la historia de la poesía arábigoespañola, si no en cualidad, en cantidad. En mi opinión, no podía menos de florecer la poesía en este ambiente: cada estado, con su corte suntuosa y creada al estilo de la de Bagdad, emulaba, no sólo en las armas, sino también en el campo de la expresión elegante y brillante del tiempo, al vecino. De las tertulias vespertinas y matutinas, en las cuales cantaban las esclavas y circulaban las copas de vino, surge una expresión lírica, que puede caracterizarse por ser sensual, refinada, exótica e irreal. La España", Reinhardt P. Dozy, Tomo II, pp. 525-533 y también en "Historia corte mesopotamia, que da su máxima expresión literaria en la "Mil y una noches."

La cronología de los varios reinos de Taifas y sus anexaciones por otros más poderosos es muy compleja para seguir el hilo histórico de ellos; es tarea muy pesada que no es de primera necesidad en la consideración del desarrollo de la lírica en esta época. Sin embargo, entre tantos, son siete los que hemos de ver en nuestro recorrido de la poesía: Córdoba, Sevilla, Granada, Almería, Valencia y Murcia, Badajoz y Zaragoza. (*)

En el reino de Córdoba surge una figura de primera importancia en la poesía arábigoespañola: Ben Zaidún (1003-1070), que ha sido llamado "el más grande poeta neoclásico de España." (11) No sólo por su educación esmerada, sino también por su talento poético goza de gran estimación en la sociedad cordobesa. Era partidario del visir Ben Chahur en la política que prelude la caída del Califato. Sobre todo, puede afirmarse que ben Zaidún es poeta del amor y la mayor parte de sus versos se inspiran en su adoración de Walada, una joven de origen real, siendo hija del califa omeya Mohamed III al-Mostacfi, a cuya muerte abandona el harem y vive en la sociedad de los literatos y

(*) Cuadros completos se encuentran en "Historia de los musulmanes de España", Reinhardt P. Dozy, Tomo II, pp. 525-533 y también en "Historia de la España musulmana", Angel González Palencia, pp. 63-67.

los sabios, en cuyo ambiente fué bien recibida por todos. Su casa en Córdoba era como una corte pequeña donde se reunían los altos personajes y donde se celebraban concursos literarios. Resulta, pues, que Walada dió preferencia al poeta entre todos sus otros admiradores, que fueron muchos, sin duda, porque era una mujer de belleza extraordinaria y de temperamento ardiente, como indica su garbo libre que desdeñaba el uso de los velos. Notemos con Angel González Palencia y Juan Hurtado que Walada era mujer "de amena conversación, agudo ingenio y exquisita elegancia, . . . la mujer más atractiva de la buena sociedad cordobesa: en su casa tenía tertulias literarias. Unos autores la consideran honesta y recatada, mientras que otros dudan de su virtud; sus versos, obscenos en algunos casos, parecen confirmar la ligereza de sus costumbres, cosa corriente, por otra parte, en la sociedad de su tiempo." (12)

Ben Zaidún no tardó en entrar en relaciones íntimas con la hermosa Walada, famosa, como dijimos, también por sus propios versos, que acaba por dejarlo. Un ejemplo de su talento podría ser la siguiente poesía, compuesta en contestación a la súplica de Ben Zaidún:

"Espera mi visita a la hora en que las sombras de la noche sean oscuras, que juzgo que la noche es la que mejor oculta los secretos.

He sentido por tu causa tal fascinación, que si la luna la hubiera experimentado, jamás aparecería; si la noche la hubiera sufrido, no vendría jamás a cubrir la tierra con sus sombras; si la estrella la hubiera notado, ya no haría su viaje nocturno."

No obstante, sus relaciones no quedaron ocultas, ni tampoco la momentánea pasión que el poeta concibe hacia una esclava negra de su amada. El nuevo pretendiente de ésta, Ben Abdús, de quien se burlaba ben Zaidún en forma de una carta supuesta de Walada, hizo que el poeta fuese acusado de malversación, a lo que prestó fácil oído el rey eBn Chahuar, resultando en el encarcelamiento de Ben Zaidún, condenado por un delito común. Ya le odiaba implacablemente Walada, que sigue siendo inspiración de sus bellos y tiernos versos de amor. De su prisión dirige varias poesías al visir, Ben Chahuar y, puesto que nadie le ayuda, se evade de la cárcel y empieza sus viajes errantes por Andalucía, no olvidándose nunca de Walada. Después de su evasión vaga por los alrededores de Córdoba con la esperanza de volver a ver a su amada y compone la qasida en nun, considerada como el mejor poema erótico de la literatura arábigoespañola y de toda la literatura árabe, que fué imitada por varios poetas posteriores, de cuya composición Emilio García Gómez nos ha dado la siguiente bella traducción fragmentaria:

“Alejados unos de otro, mis costados están secos de pasión por tí, y en cambio no cesan mis lágrimas. . .

Al perderte, mis días se han cambiado y se han tornado negros, cuando contigo hasta mis noches eran blancas. . .

Diríase que no hemos pasado juntos la noche, sin más tercero que nuestra propia unión, mientras nuestra buena estrella hacía bajar los ojos de nuestros censores:

Eramos dos secretos en el corazón de las tinieblas, hasta que la lengua de la aurora estaba a punto de denunciarnos.”

Es un amor desesperado e imposible que canta el poeta, apoyándose en llorar la ausencia de Walada sin los colores y toques brillantes tan comunes en la poesía árabe de la época. Por consiguiente, este poema queda más cerca del gusto occidental. A ella también dirige los siguientes versos, llenos de ternura y de tristeza:

“Desde al-Zahra te recuerdo con pasión. El horizonte está claro y la tierra nos muestra su faz serena.

Así fueron los días deliciosos que ya pasaron, cuando, aprovechando el sueño del Destino, fuimos ladrones de placer.

Todo excita el recuerdo de mi pasión por tí, que nunca abandona mi pecho, por mucha que sea tu estrechura.

¡No conceda Dios la calma al corazón que desiste de recordarte y que no vuelve a tu lado con las alas trémulas del deseo!

Pero, ahora, yo soy el único que puede jactarse de leal. Tú me dejaste, y yo me he quedado, triste, amándote.”

Todo el poema es de igual mérito y, a mi modo de ver, cierto aspecto juvenil y sincero le presta un encanto, que puede compararse con la famosa casi-

da en nun. Durante sus continuas andanzas por las comarcas de España sigue inspirando su lírica el recuerdo de su princesa, y no puedo menos de citar, en parte, la siguiente composición que no está lejos del verdadero valor poético de las citadas anteriormente:

“Si tú quieres, nunca, nunca
Acabará nuestro amor:	¡Despréciame! he de sufrirlo;
Misterioso, inmaculado,	¡Ríñeme! tienes razón;
Vivirá en mi corazón.	¡Ordena! tu esclavo soy.”

Parece que el poeta estuvo al servicio del hijo del visir, pero llegó por último a la corte de Mutámid de Sevilla, que le recibió amistosamente y le nombró su visir. Queda en Sevilla en la corte hasta su muerte acaecida en el año de 1070. Ben Zaidún era poeta de talento extraordinario, como puede verse en las aisladas estrofas de su lírica que citamos arriba. Ha sido llamado el Tibulo andaluz; De Schack le considera predecesor de Petrarca. (13) De todas maneras, es un gran poeta y especialmente para nosotros los de Occidente su lírica tiene gran valor por su semejanza con la que conocemos por la melancolía sincera, los sentimientos delicados dibujados con mesura y discreción, y su tono general, que canta un amor desesperado, todavía palpitante, que cabe perfectamente en el cuadro romántico, a pesar de una cierta contención clásica, del siglo pasado y que se proyecta en nuestro siglo actual. Para mí, ben Zaidún, figura desafortunada y abandonada por su amada, representa un valor positivo y casi excepcional en el desarrollo de la poesía arábigoespañola, sobre todo, por la emoción, aparentemente sincera, que se apodera de su alma triste, inspirando una lírica de tan alta categoría. Hemos dado importancia al hecho de que la poesía de esta época es en gran parte falsa y completamente artificiosa, pero, dentro del caudal lírico de los Reinos de Taifas, surge este poeta con tema humano y de muy alto valor poético. Nos queda algo más que la imagen brillante y rebuscada; nos queda una emoción.

De todos los reinos de Taifas, el de Sevilla es de más importancia histórica y cultural. La poesía alcanza su apogeo bajo los reyes ilustres de este estado, y la corte sevillana puede compararse en brillo con la de Bagdad. Varios son los grandes poetas sevillanos, pero “si este delirio universal por la poesía hubiera de simbolizarse en una sola persona, habríamos de elegir a Mutámid, rey de Sevilla (1068-1091). Su padre, el terrible Mutádid (1042-1069); sus hijos —sobre todo el dulce Radí, rey de Ronda— fueron también poetas; pero él los supera a todos, y a todos sus contemporáneos, porque personifica la poesía en tres sentidos: compuso admirables versos; su vida fué pura poesía en ac-

ción; protegió a todos los poetas de España, e incluso a los de todo el Occidente musulmán, cuando Sicilia y Qayrawan fueron, respectivamente, invadidos por los normandos y las tribus beduínas." (14) En el reino de Sevilla, sobre todo, predominó el cultivo de la lírica sobre todas otras formas literarias durante la dinastía de los Abbadíes. La dinastía tomó su nombre del cadí Abu-l-Cásim Mohámed ben Abbad, que se apoderó del gobierno, y su hijo Abbad (Motádid) le sucede a su muerte en el año de 1042.

Cronológicamente, entre los gobernadores, la primera figura que se destaca es la de Motádid. Leamos la síntesis que hace Dozy de este rey poeta: "Era en todo el digno rival de Badis, jefe de la facción opuesta. Suspica, vengativo, pérfido, tiránico, cruel y sanguinario como él, y como él dado a la embriaguez, le excedía en lujuria. Naturaleza móvil y voluptuosa, si las hubo, sus apetitos eran insaciables e incesantes. Ningún príncipe de entonces tuvo un serrallo tan numeroso como el suyo: asegúrase que entraron, sucesivamente, en él, ochocientos jóvenes. . . Motadhid había recibido una esmerada educación y, si no podía pretender, en verdad, el título de sabio, pues no había hecho extensos estudios, como estaba dotado de un gusto delicado y penetrante y de una gran memoria, sabía más de lo que sabe de ordinario un hombre culto. Los poemas que compuso y que, aparte de su valor literario, no dejan de tener interés para conocerle a fondo, le valieron de sus contemporáneos la reputación de buen poeta. Era amigo de las letras y de las artes." (15) En su tiranía copiaba al califa de Bagdad, llamado también Motádid, cuyo título había adoptado. Es interesante notar, también con Dozy que "Motadhid, siempre hombre de mundo, siempre gran señor, no hacía nada sin gracia, tenía hasta en sus orgías cierto buen gusto y cierta distinción y, aun cuando bebía de una manera inmoderada, él y sus compañeros de libertinaje, improvisaban báquicas canciones que se distinguían por un gusto maravilloso y una gran delicadeza de expresión." (16) En toda la extensión de la palabra este príncipe era terrible, pérfido y cruel hasta el punto de plantar flores en los cráneos de sus enemigos, colocándolos en un patio de su palacio, pero guardaba los de príncipes vencidos en una caja dentro del palacio, considerándolos de mayor valor. Gracias a él, no obstante, el principado de Sevilla se extendió mucho por las rápidas conquistas bajo su mando. Después de la toma de Ronda, canta este príncipe depravado de la siguiente manera:

“... ¡Ah, que dure mi vida y yo sabré abreviar la de mis enemigos! Mientras me quede aliento no he de cesar nunca de combatirlos! He pasado a cuchillo batallones y batallones y las cabezas de mis enemigos ensartadas como perlas, forman un collar de la puerta de mi palacio.”

La obsesión de su vida era el engrandecimiento de su poder, como indican los versos que siguen:

“Ni cuando duermo me deja	Que no me concede paz,
Mi noble anhelo de gloria,	Que me atormenta y agobia,
Y sueño con la ambición,	Si me retiene en mi estancia
Que el corazón me devora,	Enfermedad enojosa.

.
Y así despierta mi alma,
Y combates y victorias
Ansiando férvidamente,
Ni un solo punto reposa.”

y, en otro lugar, combinando sueños de gloria con los deleites de la orgía, escribe:

“Locuaz y alegre en el trato	Mas aunque a cántaros beba,
Me suele poner el vino:	Siempre en mi gloria medito:
Con quien más bebe en la orgía,	Mis hazañas y mi nombre
Con quien más ríe compito.	No ha de tragar el olvido.”

En la corte de este tirano figuran tres poetas de talento que debemos mencionar. Abu-l-Walid ben Habid (m. 1048), visir del padre de Motádid y secretario de éste, es autor de la siguiente composición, titulada “El pudor”:

“Cuando ofreces a los circunstantes —como el co-
pero que sirve en rueda los vasos— el vino de tus
mejillas, encendidas de pudor, no me quedo atrás en
beberlo;

que a este vino lo hacen generoso los ojos de los que,
al mirarte, te hacen ruborizar, mientras que al otro
lo hacen generoso los pies de los vendimiadores.”

Un cortesano suyo, Abu Béquer ben al-Qutiyya, compuso admirables versos. En una poesía suya compara el granate, rey de los rojos, a “una mejilla abofe-

teada en la triste mañana de separación”, pero en una breve poesía, en que lo ingenioso de su imagen se destaca, aun se supera a sí mismo, cuando describe una nuez así:

“Es una envoltura formada por dos piezas tan unidas, que es lindo de ver: parecen los párpados cuando si cierran en el sueño.

Si la hiende un cuchillo, dirías que es una pupila a la que pone convexa el esfuerzo de mirar.

Y su interior podrías compararlo al de la oreja, por sus repliegues y escondrijos.”

Ya hemos visto una poesía de Ali ben Hisn, en que se dedica el poeta a un pichón, como ejemplo del preciosismo en la descripción.

Como en el caso de Ben Hazm de Córdoba, Motámid (1040-1095), rey de Sevilla, hijo y sucesor del terrible Motádid, merece consideración aparte por el lugar eminente de su poesía lírica en la historia de la poesía arábigoespañola. Su vida, inseparable de su poesía, es digna de un gran poeta, como ya veremos. Apenas cumplidos once o doce años, Motámid fué nombrado gobernador de Huelva por su padre y poco tiempo después, en el año de 1052, mandó el ejército sevillano que asediaba a Silves. Aquí conoce a Ben Ammar, de padres árabes, destinado a jugar papel importante en la vida del príncipe, que se ganaba el pan recorriendo España componiendo panegíricos. Reconociendo su talento poético y sacándole de la miseria, una amistad íntima se forma entre los dos, y, después de la toma de Silves, para él crea Motámid un visirato. Así caracteriza Dozy los días que pasaron juntos en Silves: “Los felices días pasados en Silves, mansión encantadora donde todo el mundo era entonces poeta, y que todavía se llama hoy el paraíso de Portugal, no se borraron nunca de la memoria de Motámid. . . Estaba en la época de la amistad entusiasta y se abandonaba a este sentimiento, sin segunda intención, con todo el fuego de su edad. En cuanto a Ibn-Ammar, que no había sido criado como el príncipe en el seno de la opulencia, del lujo y del regalo, que, por el contrario, había conocido desde la alborada de su vida las luchas, los desalientos, y las crueles decepciones de la indigencia, tenía una imaginación menos fresca, menos risueña, menos joven; no podía librarse de una cierta ironía, era y escéptico en muchas cosas. . .” (17) Cuando no estaban en Silves, dedicándose a los placeres acostumbrados, dirigían sus pasos a la ciudad de Sevilla, donde, disfrazados, iban a la “Pradera de plata” en las orillas de Guadalquivir, a cuyo lugar iba el pueblo a divertirse. En este lugar, tropieza con su futura esposa, que le atrae la atención por una improvisación sobre el agua rizada

por la brisa cuando las palabras le faltan a su compañero, famoso por sus improvisaciones. El príncipe lleva a la joven a su palacio, y allí se da cuenta de que se llama Itimad, y comunmente Rumaiquiyyaa, por ser esclava de Rumaiq con la profesión de muletera. Le toma por esposa y durante toda su vida la quiere con un amor inalterable.

Resulta que su amigo Ben Ammar es desterrado al norte por Motádid, pero, al subir al trono a la muerte de éste, Motámid le vuelve a la gracia, y Ben Ammar se decide por el gobierno de la provincia en que había nacido. Disgustado el rey, no obstante, accede a su demanda y al nuevo gobernador de Silves dirige los siguientes versos:

“Ea, Abu Bakr, saluda mis lares en Silves y preguntales si, como pienso, aún se acuerdan de mí.

Saluda al Palacio de las Barandas, de parte de un doncel que siente perpetua nostalgia de aquel alcázar.

.....
¡Cuántas noches pasé divirtiéndome a su sombra con mujeres de caderas opulentas y talle extenuado:

blancas y morenas que hacían en mi alma el efecto de las espadas refulgentes y las lanzas oscuras!

¡Cuántas noches pasé deliciosamente junto a un recodo del río con una doncella cuya pulsera emulaba la curva de la coriente.

Se pasaba el tiempo escanciándome el vino de su mirada, y otras veces, el de su vaso, y otras, el de su boca.

.....
Al quitarse el manto, descubría su talle, floreciente
rama de sauce, como se abre el capullo para mostrar
la flor.” (*)

Sin embargo, no se queda mucho tiempo en Silves Ben Ammar por la llamada del rey, que le trae a la corte sevillana, que pronto llegó a ser el centro de los poetas más grandes de la época. Puede decirse que no se dedicó estrictamente el monarca a los asuntos de estado, prefiriendo la vida de libertinaje y de la

(*) De esta poesía famosa he visto no más de cuatro traducciones, todas distintas. Yo cito la de Emilio García Gómez en “Poemas arábigoandaluces”, pp. 71, 72.

poesía. Más a los placeres de la paz que a los horrores de la guerra estaba inclinado su carácter, tendencia que apareció aún en tiempo de su padre, cuando, divirtiéndose en festines, fué sorprendido por el enemigo, cuya derrota provocó la ira de su padre. Este incidente fué causa de una serie de composiciones de Motámid, escritas con el propósito de mitigar la rabia de Motámid y, como es natural, en más de una ocasión, elogia las hazañas de su padre, tratando así de ganarse su voluntad.

Siempre en esta corte brillante la figura más destacada es el rey poeta y, según Angel González Palencia, "sus versos se dividen, naturalmente, en dos períodos: el del reinado, en que la fortuna sonríe al poeta; y el del destierro, en que la desdicha se ensaña con el caído monarca." (18) Por la creciente presión de los cristianos, el rey de Sevilla, contra su voluntad, tiene que pedir auxilio a los africanos que se convirtieron en conquistadores, como veremos más tarde, y la bella ciudad de Sevilla fué ocupada por sus huestes en el año de 1091. Motámid cae prisionero con su familia, siendo trasladado a Tánger, y en esta etapa triste del destierro surgen las verdaderas joyas de su admirable lírica. Como prisionero compone la siguiente poesía triste y sentida, que cito solo en parte.

"Cadena mía, ¿no sabes que me he entregado a ti? ¿Por qué, entonces, no te enterneces ni te apiadas?

Mi sangre fué tu bebida y ya te comiste mi carne.
No aprietes los huesos.

Mi hijo Abu Hasim, al verme rodeado de tí, se aparta con el corazón lastimado. . . ."

¿Qué contraste se nota en la poesía del destierro, arriba citada a la siguiente de la época alegre de su corte, cuando dice el rey, en una noche de verano, rodeado por sus cortesanos y esclavas cantantes:

y que del nocturno velo,
Extendido por el cielo,
Disipe la oscuridad.
.
Como en el cielo la luna,
Así en la tierra me ostento,
Cuando me cerca contento
Mi ejército vencedor,
O cuando lindas muchachas
En torno me ofrecen vino,
Que brille el vino en los vasos,

Y con acento argentino
Entonan himnos de amor.
La noche de sus cabellos
De oscuridad me circunda,
Y en luz el vino me inunda
Que ellas me quieren brindar.
Cántenme, pues, las hermosas,
y las cítaras resuenen:
Las hondas copas se llenen
Y bebamos sin cesar."

Desde la fecha de su destierro, su poesía se caracteriza por recuerdos de los días felices, una amargura desenfrenada, y en Agmat "... exhaló su dolor sobre las mudanzas de la fortuna, de que él era tan lastimoso ejemplo, y lamentando sus desgracias y las de su familia, y suspirando por la hermosa y para siempre perdida patria, improvisó poesías tan llenas de verdad y profundidad de sentimiento, que nada hay comparable a ellas en toda la literatura arábiga", según Federico de Schack. (19) En esta vena canta Motámíd:

"Mientras que, de España ausente	Mi fuente lanza y mi alfange
Estoy en Maghreb cautivo,	Están de los ^{Luz} vestidos,
Allá en mi querida patria	Los almímbares me lloran
Me llora el trono vacío;	Por compasión y cariño. . ."

Durante su penosa vida en Africa, uno de sus hijos se sublevó en Andalucía contra los usurpadores del trono, pero el alzamiento fué sofocado rápidamente, ocasionando la muerte del hijo querido del rey. Por la muerte de este hijo y de sus otros hijos también, su musa se torna elegíaca y esta tristeza, que se combina con la desgracia de sus cadenas, se ve en toda una serie de composiciones. Después de haber escrito su propio epitafio, este gran poeta andaluz muere en el año de 1095, lejos de su querida patria, y fué enterrado en el cementerio de Agmat. Dozy nos dice: "... Ha llegado a ser el más popular de todos los príncipes andaluces. Su generosidad, su bravura, su espíritu caballeresco, le hicieron amar de los hombres cultos de las generaciones subsiguientes; las almas sensibles se sentían interesadas por su inmenso infortunio; al vulgo le entretenían sus aventuras romancescas, y, como poeta, fué admirado hasta por los beduínos que, respecto al lenguaje y a la poesía, pasaban por jueces más severos, y competentes que los habitantes de las ciudades." (20) En resumen es necesario señalar que sólo hemos visto unas cuantas composiciones suyas, dentro de la inmensa producción lírica de este gran artista. Su alma sensible está llena de poesía; una alegría, un pesar, una batalla o cualquier suceso insignificante sirven de inspiración. A mi modo de ver, el tema báquico llega a nuevas alturas con él y, en contraposición, digamos que ningún otro poeta arábigoandaluz pinta sus desgracias con mayor fuerza y melancolía que el rey Motámíd, hasta el punto de lograr emocionar al lector, lo que pasa rara vez en esta lírica artificiosa.

La vida de este soberano, aun durante los días de festines y orgías a orillas del Guadalquivir, no es del todo alegre. Su amigo y gran poeta, a quien ya co-

necemos, Ben Ammar de Silves, le engaña y muere a hachazos de las propias manos de Motámid, sin lograr el perdón del monarca. Es un espíritu aventurero; es este espíritu lo que le lleva a su caída, habiendo recorrido la Península, primero en la miseria, y después en condiciones casi reales. Como poeta es célebre, y, en vena encomiástica, canta elogios de Mutádid:

“
El jardín —donde el río parece una mano blanca
extendida sobre una túnica verde —
está agitado por el céfiro: pensarías que es la es-
pada de Ben Abbad que dispersa los ejércitos.
¡Ben Abbad! En la angustia, cuando el aire se re-
viste de una túnica cenicienta, la dádiva de su mano
es fecunda,
y escoge, para hacer sus dones, la virgen ya núbil,
el corcel, desnudo y el sable adornado de pedrería.
“ ”

Sobre todo, Ben Ammar es poeta de ocasión, muy ingenioso, debe decirse, pero siempre encerrado en una elegante artificialidad. A juicio de De Schack, “rara vez hay en ellas (sus poesías) una sola palabra que salga del corazón y que vaya al corazón, y en cambio, nos fatigan con rebuscados giros y metáforas, que causan más bien la impresión de ejercicios retóricos que de legítima poesía.” (21) Además es un poeta satírico venenoso, como se muestra en esta composición dirigida al rey, cuando ya era imposible su reconciliación:

“Tú has elegido entre las hijas del populacho a esa esclava que Romaic, su amo, hubiera cambiado de buena gana por un camello de un año. Ella ha echado al mundo hijos libertinos, hombrecillos rechonchos que la avergüenzan. Motámid, yo mancillaré tu honor, yo desgarraré los velos que cubren tus torpezas, yo los haré caer a pedazos. Sí, émulo de los antiguos héroes, sí, tú has defendido tus aldeas, pero sabías que tus mujeres te engañaban y se lo consentías...”

Prosiguiendo el hilo de este cuento novelesco en que figuran el rey Motámid, su amigo Ben Ammar y su esposa Itimad, sólo nos falta consideración de esta mujer extraordinaria que se gana el corazón del príncipe en la “Pradera de plata” por su improvisación, más pronta que la de Ben Ammar. Se la ha comparado a Walada de Córdoba, pero inmediatamente una diferencia se nota: no podía rivalizar a Walada en el saber por sus antecedentes tan humildes que ya conocemos pero, según Dozy, no le era inferior “en la gracia de la con-

versión, en los buenos conceptos, en las salidas felices y naturales y en las réplicas vivas e ingeniosas, excediéndole acaso por sus gracias naturales y como de niña, su jovialidad y travesura.” (22) Su esposo la amó con pasión durante toda su vida, a pesar de unas infidelidades como era costumbre entre los árabes, y procuró satisfacer todos sus caprichos, que fueron muchos. Se cuenta de ella que un día en febrero vió unos copos de nieve. Se echó a llorar y el afligido marido le preguntó la causa de su llanto. Su respuesta fué más o menos así: tu eres un bárbaro porque no me das, todos los inviernos, este espectáculo tan lindo; tampoco te ha ocurrido llevarme a un país donde pueda mirar los copos de nieve tan graciosos y bonitos como son. Entonces el príncipe, para satisfacer este capricho de su amada, mandó plantar almendros en la sierra de Córdoba para que las blancas flores de este árbol remplazaran los copos de nieve, que a su esposa tanto le habían gustado. A Itimad van dedicados unos de los versos más ingeniosos y admirables de su esposo. Por ejemplo, veamos los versos intercalados en una carta que le dirige a ella cuando estaba lejos de su lado con su amigo Ben Ammar:

- I “Invisible a mis ojos, siempre estás presente a mi corazón.
- T Tu felicidad sea infinita, como lo son mis cuidados, mis lágrimas y mis desvelos.
- I Impaciente al yugo, cuando otras mujeres quieren imponérmelo, me someto docilmente a tus deseos.
- M Mi anhelo, en cada instante, de estar a tu lado. ¡Ojalá pueda cumplirlo pronto!
- A Amiga de mi corazón, piensa en mí y no me olvides por larga que sea la ausencia.
- D Dulce nombre es tuyo! Acabo de escribirlo, acabo de trazar estas amadas letras: ITIMAD.”

Termina la carta diciendo que pronto irá a verle siempre con el permiso de Alá y Ben Ammar, que sugiere al cortesano la siguiente composición a su turno, como es costumbre entre los árabes, que finaliza de esta manera:

“ y recobrando el tiempo perdido, la abrazarás, la estrecharás contra tu corazón, mientras que tu boca y la suya murmuren dulces palabras como los pájaros se responden con cantos melodiosos al rayo la aurora.”

También en la corte literaria de Sevilla figuraron gran número de poetas menores: Abu Béquér ben Zaidún, hijo del famoso ben Zaidún de Córdoba; al-Hosrí; la esclava Abbadi; al-Radi, rey de Ronda y hijo del monarca; Boteina, la propia hija de Motámid y Itimad; Ben Hamdís, poeta siciliano que se traslada a España por la invasión de su patria por los normandos y que sigue a su soberano en el destierro en Africa, etc.

Al concluir este esbozo rápido de los poetas del reino de Sevilla no podemos dejar de mencionar a otro, cortesano leal de su soberano: Ben al-Labbana, de Denia, muerto en el año de 1113. A este poeta debemos una descripción, en tono elegíaco, del momento del destierro de Motámid con su familia, cuando se embarcan, en medio de una gran multitud, que cubría las riberas del Guadalquivir, para despedirse de la familia real. No sólo porque esta composición sirve bien para concluir definitivamente una época, sino también por su realismo y valor poético, la cito en su totalidad, de acuerdo con la hermosa traducción debida a la pluma de Emilio García Gómez:

“Todo lo olvidaré menos aquella madrugada junto al Guadalquivir, cuando estaban en las naves como muertos en sus fosas.

Las gentes se agolpaban en las dos orillas, mirando como flotaban aquellas perlas sobre las espumas del río.

Caían los velos porque las vírgenes no se cuidaban de cubrirse, y se desgarraban los rostros como, otras veces, los mantos.

Llegó el momento y ¡que tumulto de adioses qué clamor el que a porfía lanzaban las docellas y los galanes!

Partieron los navíos, acompañados de sollozos, como una perezosa caravana que el camellero arrea con su canción.

¡Ay, cuántas lágrimas caían al agua! ¡Ay, cuántos corazones rotos se llevaban aquellas galeras insensibles.”

Siempre, a mi parecer, es necesario insistir en las altas prendas poéticas del monarca Motámid, que no sólo se destaca entre sus coetáneos en el cultivo del bello verso por su expresión de sentimientos humanos, salvándose

muchas veces de la artificialidad tan común en esta época espléndida, sino que también fué un verdadero mecenas comparable a una figura renacentista de nuestra edad moderna.

En el reino de Granada, bajo el dominio de reyes berberiscos, no hubo, propiamente dicho, gran desarrollo literario, y la persona más notable del estado fué el judío Ben Nagrila, o como solía llamarse, el judío Samuel. Los reyes de la Granada zirí no podían ayudarse, para su gobierno, de los bereberes incultos de su tribu, ni de los árabes y andaluces, por desconfianza originada en el odio que éstos les tenían, y resulta que cayeron en manos de los judíos. (23) Por su estilo elegante, conforme a la retórica rebuscada de los árabes, en las cartas que redactaba para las gentes iliteratas, merece la atención del visir del rey Habbús, que lleva a la corte a Samuel como su secretario. El visir, en su lecho de muerte, dice al rey que todos los consejos que le había dado fueron por inspiración de su secretario, y resulta que Samuel llega a ser secretario y consejero del rey. Por primera vez, gobierna un judío, directamente y públicamente en un estado musulmán con el título de visir. Debe notarse que en esta época por el gran número de judíos en Granada la ciudad se llamaba "ciudad de los judíos", y además el rey, un semibárbaro que se cuidó de no parecerlo, necesitaba un visir que podía componer cartas nada inferiores a las de los reyes vecinos. Aun los árabes, con sus prejuicios contra los judíos, tuvieron que admitir que él conocía a fondo los tesoros y misterios de su idioma, y se dice que era hombre de extenso saber—matemático, lógico, astrónomo con dominio, por lo menos, de siete lenguas. (24) Samuel prestó muchos servicios a la divulgación de la literatura hebraica con una Introducción al Talmud y otras obras de gramática. Este hombre notable en no pocos aspectos, hábil diplomático y a la vez poeta, cuyos versos se caracterizan por su oscuridad, era amable y bondadoso con todo el mundo, sin las pretensiones ni altanerías de un advenedizo. Siempre era muy generoso con los poetas y literatos granadinos, y al judío van dirigidos varios versos, como los de Abd al Aziz ben Habra, apodado al-Munfatil, que reproduzco en parte:

"¡Oh tú, que has reunido en tu persona todas las buenas cualidades que los demás sólo poseen en parte; tú que has devuelto la libertad a la Generosidad cautiva: tú eres tan superior a los hombres más generosos de Oriente y de Occidente, como el oro es superior al cobre!"

Pero el mismo poeta es autor de esta poesía breve que ya se ha hecho famosa:

“El Lunar”

“En la mejilla de Ahmad hay un lunar que hechiza a todo hombre libre de amor;

Parece un jardín de rosas cuyo jardinero es un abisinio”.

Sólo mencionamos de paso a Abu-l-Fotuh el Chorchaní, que llega a España en 1015 del Oriente, “algo poeta, filósofo y astrónomo” (25), y pasa por varias cortes del período antes de establecerse en Granada, donde explica un curso sobre las antiguas poesías anteislámicas. Dentro de la general esterilidad literaria del reino de Granada, el poeta más importante es Abu Ishaq de Elvira, a quien dedica Emilio García Gómez un estudio especial.

No nos sorprende que la corte de Granada quede fuera de la órbita poética del siglo XI porque a los poetas cortesanos no les ocurre cantar y elogiar las hazañas de príncipes bereberes y de los ministros judíos. Por esta razón, dice Emilio García Gómez, acerca de este poeta que “el único poeta importante de la Granada zirí no es, por consiguiente, un cantor del amor, del vino o de los refinamientos del lujo, como en otras cortes de los Taifas, ni mucho menos un panegirista áulico; es, a tono con el clima de la ciudad, un poeta de la oposición, ascético, político antisemita. . . .” (26) No sabemos la fecha del nacimiento del poeta, pero murió a fines del año de 1067, y en una poesía suya dice que contaba más de sesenta años. Es de noble linaje árabe y, por esta razón y también por su profesión de alfaquí, no le gustó nada el visirato de los judíos en Granada. Por estos años el hijo del judío Samuel había sucedido a su padre y, por la falta del tacto característico del padre, José ben Nagrila había fomentado el descontento en el estado de Granada. Entonces fué cuando compuso Abu Ishaq de Elvira su famosa poesía política contra los judíos, cuya composición según unos autores, dió origen al famoso pogrom granadino, el 30 de diciembre de 1066, en que murieron José ben Nagrila y otros tantos judíos. Veamos una parte de este poema célebre, de acuerdo con la traducción de Dozy:

“ Gracias a este secretario, los judíos, antes despreciados, se han hecho grandes señores y ya no tienen límites su orgullo y su arrogancia. De pronto y sin esperarlo, han llegado a todo lo que podían desear, a la cúspide de los honores; de modo que el mico más vil de los infieles cuenta hoy, entre sus criados, multitud de piadosos y devotos musulmanes.

¡Oh Bádís! Tú eres un hombre de gran sagacidad; tus conjeturas equivalen a la certeza: ¿cómo no ves, pues, el daño que hacen esos diablos cuyos cuernos se muestran doquiera en tus dominios?

El jefe de esos micos ha enriquecido su alcázar con incrustaciones de mármol, ha hecho construir fuentes por donde corre el agua más pura, y , mientras nos hace esperar a su puerta, se burla de nosotros y de nuestra religión.

. . . . ¡Ah! ¡degüéllalo!

pronto y ofrecerlo en holocausto; sacrificalo, que es un carnero cebón! No perdones tampoco a sus parientes, ni amigos; ellos han acumulado también inmensos tesoros.”

Casi exclusivamente es poeta ascético, y por esta tendencia no hay, en la poesía arábigoespañola, muchos poetas con quienes puede compararse, salvo al gran Ben Hazm de Córdoba, de quien hemos tratado antes. García Gómez ha reconstruido su “diwan”, pero ha encontrado también unas piezas sueltas no contenidas en la colección. (27) Su “diwan” se compone de treinta y cinco composiciones: dos elegías, dos panegíricos, cinco poesías de circunstancias, la famosa invectiva contra los judíos, y otras poesías breves. (28)

Para los musulmanes la grandeza del poeta se basa, en gran parte, en sus obras ascéticas, pero entre los europeos se debe particularmente a su famosa invectiva, y para fijar el contraste entre este poema y los demás de la época vuelvo a citar a García Gómez: “Jamás el odio ha sido tan clarividente ni la ferocidad tan sagaz. Es realmente impresionante ver como en un siglo donde la poesía es tan sumamente artificial, tan aficionada a descolgar estrellas y a extraviarse en jardines, en la que incluso las alusiones políticas se traducen en pinchar con alfilerazos sutiles o inocular ponzoñas exquisitas alquitaradas, este anciano implacable, fiel retoño de una sangre árabe que tantas veces ardió en las obscenidades de la sátira beduina, encizañando las luchas de las tribus, afila sus cálamos con un instinto certero que dosifica sin error la malicia y la eficacia.” (29) Ejemplo de su lírica en vituperio del mundo pueden ser los siguientes versos:

“Si no fuese por el invierno, por el ardor de la canícula,
por el miedo de los ladrones, por conservar los alimentos,
y porque las mujeres necesitan estar ocultas,
me edificaría una casa de tela de araña.”

En resumen, puede afirmarse que este poeta constituye una inadaptación a la época de los Taifas. El tipo de poesía ascética no se cultivó mucho en este período sensual y disipado. Además, debe notarse que en su célebre invectiva no hay sutilezas poéticas, tan características del verso árabe, sino que escoge palabras y giros que pudieran entenderse por los africanos incultos y bárbaros. Los otros estados berberiscos (Málaga, Algeciras, Carmona, Ecija y Almodóvar, Ronda, Arcos y Morón y Jerez) tienen aún menos importancia literaria y, además, fueron absorbidos pronto por el reino de Sevilla.

Como el judío Samuel dirigía los negocios de Estado en Granada, los dirigía en Almería otra figura notable, Ben Abbás, gozando a la vez de gran reputación literaria. De él se dice "que no tenía igual en cuatro cosas: el estilo epistolar, la riqueza, la avaricia y la vanidad. En efecto su riqueza era casi fabulosa: se estimaba su fortuna en más de quinientos mil ducados. Su palacio está amueblado con magnificencia y atestado de sirvientes; tenía quinientas cantadoras, todas de extremada belleza; pero lo que admiraba sobre todo, era su inmensa biblioteca que, sin contar innumerables cuadernos sueltos, contaba cuatrocientos mil volúmenes." (30) Ben Abbás, árabe puro, odiaba a los berberiscos y despreciaba a los judíos, como era natural, y a manos de Bádís, rey de Granada, muere el 24 de septiembre de 1038. Ejemplo de su vanidad se encuentra en la siguiente composición:

"Aunque todos los hombres fuesen mis esclavos, mi alma no estaría satisfecha todavía. Querría subir a un lugar más elevado que las más altas estrellas, y, una vez llegada allí, querría subir más todavía."

Sin embargo, durante la época del rey Motásim (1051-1091) es cuando la corte literaria de Almería llega a su más alta expresión. Este príncipe, "pacífico y amable, protector de las artes y de las ciencias, respetuoso con la religión y sus ministros, amigo de perdonar las ofensas, y en todo caso justo, supo rodearse de brillantes poetas que dieron gloria a su reinado," (31) odiaba a Motámid de Sevilla y se consagró a perderlo en el ánimo de Yúsuf, el almorávide; tuvo éxito Motásim pero no tardó en saber los resultados de sus acciones. Relacionados con su corte literaria fueron los siguientes poetas: Ben Xaraf de Berja (1052-1139); Ben Ojt Gánim, rival y enemigo de éste; Ben al-Haddad de Guadix (m. 1087); Somáisur de Elvira, el satírico de la época y poeta de Granada; Abu Obáid al-Becrí, célebre geógrafo que escribió también versos báquicos; etc. Además, debe notarse que los hijos de Motásim fueron poetas: Abu Cháfar; Umm al-Kiráam, hija del monarca; Obaidala, Izadaula; Rafiadaula, mejor poeta de la familia, según los críticos árabes; y Rachidadaula, hijo de Obaidala, el último vástago de la dinastía.



Autor de una qasida hermosa, que le consiguió el favor del rey Motásim, es Ben Xaraf de Berja, y de este modo empieza su canto:

“Larga fué la noche triste	Mientras las esencias ricas
Que procedió a mi partida;	De las flores olorosas
Las estrellas se quejaban	En sus alas difundía.
De velada tan prolija,	Se alzó en Oriente la aurora,
El viento de la mañana	Virgen ruborosa y tímida,
Agitó al fin la sombría	Húmedas por el rocío
Vestidura de la noche,	Las rosas de sus mejillas.
”

Por el favor que goza con el rey de Almería, es blanco de los siguientes versos satíricos de Ben Ojt Gánim:

“Se cree en Irac nacido	Y quien no muere al oírle,
Este coplero de Berja,	En no volver sólo piensa
.	Al escuchar del chafallón.
Cuando sus coplas recita,	Las obrillas chapuceras.”
Se aburren hasta las piedras,	

y la última estrofa de la misma sátira:

“¡Como a los grandes ingenios	No quiere el cielo que beba;
Groseramente remeda!	Inficionan la poesía
Del licor que beben ellos	Sus labios cuando la besan.”

Ben al-Haddad de Guadix era visir de Motásim y se había enamorado de una doncella mozárabe, conocida por el nombre de Nowairiyya, a quien canta en su lírica, a veces prefiriendo el alejamiento del mundo:

“Me he limitado a contentarme con poco y a mantenerme alejado de los grandes, y no veo al emir ni a los visires.

Por necia vanidad, yo era compañero de vigilia de mis versos; y ahora en mis versos he venido a encontrar mi filosofía.”

La siguiente composición erótica de la princesa Umm al-Kirám merece ser citada, a pesar de no ofrecer novedades:

“Si se admiran con razón de la violencia de mi amor; pero es que mi amante es para mí el sol mismo, el sol que ha dejado las altas esferas del cielo para venir a vivir con nosotros.

El es mi único bien, y si me abandonase, mi corazón
le seguiría por todas partes.”

En cuanto al desarrollo lírico el reino de Valencia y Murcia no tiene gran importancia, pero tienen derecho de figurar en este esbozo los nombres de los siguientes poetas de la región oriental de España: Ben Wahbún (m. hacia 1087), poeta célebre que dedicó una elegía a Ben Ammar a la muerte de éste y también cantó las hazañas de la batalla de Zalaca en 1086; Ben al-Qama (1036-1115); al-Wataxí, que lamenta las condiciones de la ciudad de Valencia durante el asedio por el Cid, cuya composición se traduce en la “Crónica general”; etc. De la misma época y de la misma comarca De Schack hace mención de un poeta Ben Lebbun, contemporáneo de la toma de Valencia por el Cid. De las cuatro composiciones suyas, traducidas por el alemán, una está definitivamente dentro de la tendencia neoclásica, cuya primera estrofa sigue:

“Seguidme al desierto, amigos,	Recordar quiero las noches
Para que busque en la arena,	Que alegre pasé con ella,
De la mansión de mi amada	Y llorar el tiempo hermoso
Las ya destruídas piedras.	Que para siempre se aleja.”

pero otra queda más cerca de nuestro gusto, matizada con melancolía y tristeza por la pérdida de sus dominios:

“Basta, basta; ya del mundo	En mis libros confidentes
Para siempre me separo ;	Y amigos tan sólo hallo.
Sus mentiras no me ciegan,	Noticias me dan del mundo
He roto todos sus lazos;	Y de los siglos pasados.
Ya mi horizonte limita	Y un tesoro de verdades
De un pobre huerto el vallado.	Me ofrecen y desengaños; . . . ”

En el reino de Badajoz se fundó la dinastía de los Banu al-Aftás, de origen africano, y los reyes que sobresalen son Modáfar (1045-1063) y Motawakil (1067-1095), hijo y nieto, respectivamente, del fundador de la dinastía, Ben Maslama. Ben Abdún, personaje notable de la corte de Motawakil, siendo su secretario y compañero, es poeta muy famoso en el mundo islámico por la composición, llamada la “qasida Abdunía”, que dedica a la dinastía de los Aftasíes, que cae con la muerte de Motawakil en el año de 1094. He aquí un fragmento de dicho poema:

“La fortuna nos abrumba, desde luego, con las desgracias mismas; luego con las huellas que dejan en pos de sí: ¿por qué hemos de llorar por fantasmas y vanas imágenes?

.....
¿Qué cosa, perdónenos Allah, que persona puede durar, qué hay perenne entre todo lo que nos rodea, siendo así que la mano de las vicisitudes está siempre traicionando la duración?
.....”

En relación con esta qasida tan famosa y discutida, De Schack dice lo siguiente: “goza de fama singular otra elegía compuesta por Ibn-Abdún a la caída de la dinastía de Badajoz; pero difícilmente podemos convenir con los críticos árabes, que la encomian como una obra maestra. Esta elegía está sobrecargada de erudición histórica, y su estilo lleno de antítesis, y sus muchas alusiones, que apenas se entienden sin comentario, hacen creer que la tal no ha sido verdaderamente inspirada por el sentimiento de las desgracias de aquella familia real.” (32) Tenía razón de Schack porque parece que este poeta entra al servicio de los almorávides hasta su muerte en el año de 1134.

También en la corte de Badajoz figuran dos hermanos poetas: Abu Béquér ben Qabturnu (m. 1126) y Abu-l-Hasan ben Qabturnu. El primero, secretario de Mutawakil, es autor de la siguiente poesía titulada “Invitación”, característica de toda la lírica del tiempo:

“El día está húmedo de rocío y la mejilla de la tierra se ha cubierto del bozo de las hierbas. Tu amigo te invita

a gozar de dos calderos que cuecen, despidiendo excelente olor; de perfumes, de un porrón de vino de un lugar delicioso.

Y más pondría, si quisiera; pero no está bien que para un amigo se despliegue demasiada pompa.”

No obstante, su hermano le supera definitivamente, a mi parecer, en una corta poesía, “En la batalla”, que dice así:

“Me acordé de Sulayma cuando el ardor de la lid era como el ardor de mi cuerpo me separé de ella.

Creí ver entre las lanzas la esbeltez de su talle y, cuando se inclinaron hacia mí, las abracé.”

Dentro de la producción mediocre del reino de Badajoz, en mi opinión, el mejor poeta es Ben Sara de Santarén, cuya lírica, a veces erótica como lo demuestra la siguiente poesía ingeniosa y a la vez delicada:

“Con su gracia y sus hechizos	No da sombra a su mejilla,
Enciende en mi corazón	Sobre los claveles rojos,
Una vehemente pasión	El cabello, porque brilla
La niña de negros rizos.	Cual sus negrísimo ojos.”

se dedica a la descripción de la naturaleza frecuentemente, pero siempre es una naturaleza un tanto falsa y matizada por conceptos árabes. Buen ejemplo de esta preferencia del poeta en la descripción podría ser la poesía titulada “La berenjena”:

“Es un fruto de forma esférica, de agradable gusto, alimentado por agua abundante en todos los jardines. Ceñido por el caparazón de su pecíolo, parece un rojo corazón de cordero entre las garras de un buitre.”

Muchas veces la descripción se basa en una imagen brillante; la alberca es “una pupila cuyas espesas pestañas son las flores” o los frutos del naranjo “parecen lágrimas coloreadas de rojo por los tormentos del amor.” Una poesía suya, “El brasero”, vale la pena citarse en su totalidad, por la expresión imaginativa y, a la vez, realista en cierto sentido:

“El brasero ha sido esta noche para nosotros triaca, cuando, bajo la sombra, nos picaban los escorpiones del frío.

Lleno de luz, cortó para nosotros cálidas mantas, bajo las cuales el frío no sabe dónde estamos.

Forma un incendio en un horno, al que rodeamos, como si fuese una gran copa de vino de la que bebemos todos.

Unos ratos nos consiente acercarnos y otros nos aleja, como una madre que, a veces nos amamanta y otras nos quita el pecho.”

El valor de su poesía es más alto que el de la poesía de sus coetáneos, a mi modo de ver, pero ahora que hemos visto muchas muestras de la poesía arábizoandaluza de la época, hay que admitir que la imagen y la metáfora brillante empiezan a cansar. No obstante, todavía dentro del molde poético del

tiempo, nos damos cuenta de que sus poesías frecuentemente comprenden expresiones felices, como "escorpiones del frío" o la "nube cargada de lluvia que hace señas al jardín saludándole y que luego llora, en tanto las flores se ponen a reír", que se alejan un poco de las estilizaciones más corrientes de la expresión poética del período.

Podemos cerrar la lírica de Badajoz mencionando a dos poetas: Ben Muqana, de Lisboa, autor de una famosa qasida en elogio de Idris II de Málaga, que debe citarse enteramente, de que yo extraigo las siguientes estrofas:

"Ya lució para mí el primer claror del alba. Dame a beber, antes que el almuédano entone su "Allah es grande."

Al mezclar el vino con el agua, se esparcen sobre su frente burbujas como perlas, que primero flotan y luego se tornan como los anillos que se suspenden en las narices del camello.

Es prodigioso contemplar el azabache de su pelo sobre el marfil de su frente.

La rama de su talle se curva sobre e montón de arena de su cadera, y la noche de sus cabellos surge sobre la clara aurora de su rostro.

y Ben Chaj de Badajoz, autor, por lo menos, de una poesía titulada "Despedida", que ha merecido una bellísima traducción de Emilio García Gómez.

Finalmente en el reino de Zaragoza, donde floreció sobre todo la ciencia, que gozó de gran libertad en el siglo XI, podemos citar a dos poetas: Avempace, eminente filósofo, y Yahya al-Chazzar. Sin embargo, de más importancia poética es Ben Billita, de Toledo, autor de "El Gallo" y una qasida panegírica, dirigida a al-Motásim, que reproduzco en parte: M

Bajo sus tiendas reposó la gloria,
Que siempre sus banderas acompaña.
¡Oh príncipe, tú enciendes por las noches
Un fuego con que indicas tu morada,
Y guías al perdido caminante,
Y le albergas después y le regalas.

Aquí se nota la hospitalidad de los árabes, de que hablamos antes, como característica de su raza.

Sería imposible enumerar todos los poetas menores de esta época de los Reinos de Taifas, pero a los poetas que ya hemos mencionado antes, podemos agregar los siguientes nombres: Idris ben al-Yaman, Galib ben Ribah al-Hachcham, Ben al-Missisi, Ben al-Milh, Ben al-Bayn, al-Qurasí al-Usbuni, Ben al-Batti, al-Nahli, Ben Sirach, Ben Saraf, de Qayrawan, Ben Rasiq, Abu-l-Hasan al Husri, Ben al-Talla, etc.

En resumen, podemos decir que el período de los Reinos de Taifas, que comprende más de medio siglo, es un período de esplendor poético; todo el mundo versificaba y las cortes, fieles reflejos de la de Bagdad, son suntuosas y sensuales, que producen en gran cantidad la lírica de tema bécquico y la que se refiere a los placeres de la vida cortesana. En gran parte, la lírica, como es natural, por el ambiente que la produce, siempre factor importantísimo, es artificial y falsa pero, por encima de sus contemporáneos, se yerguen por los menos dos figuras de primerísima categoría en la historia de toda la poesía arábigoespañola. Me refiero, por supuesto, a Ben Zaidún de Córdoba y a Motámid de Sevilla; uno canta con sinceridad un amor desesperado, el otro su destierro triste en Agmat. En la poesía, a mi modo de ver, pueden notarse unos atisbos de nacionalización, apartándose del viejo y eterno molde, y queda un poco más lejos el tema del desierto y del camello. Los poetas llevan la descripción a nuevas minuciosidades brillantes; el vino y el placer representan papel muy considerable en las tendencias poéticas. En juicio crítico, vuelvo a repetir que cansa un tanto el lujo de la comparación y la riqueza de la imagen, brillante y atrevida. Todavía, debe decirse que el poeta no se aleja del canto ecomiástico y muchas veces la poesía puede calificarse de poesía de circunstancias. El mejor modo de caracterizar la época es ceder la palabra a un poeta del tiempo, Ubada ben Ma al-Sama, que da un fiel retrato de una sociedad dedicada a una vida de crápula, una sociedad que ya ha perdido la fe en sí misma, y que está a punto de entregarse a los africanos:

“Las burbujas”

“Yo digo al copero: Dáme sus primicias, cámbiame la plata por el oro del vino.

En él ahogo mis penas y luego sobrenadan encima de él, como espuma, las burbujas,

que parcen los blancos dedos de un bebedor empedernido que retuviera enteramente la botella en su mano.”

CAPITULO IX

Los Almorávides

La sociedad de los Reinos de Taifas, que no era durable, ni mucho menos, empieza a deshacerse ante la constante presión de los cristianos; a los reyezuelos les urgía poner coto a la amenaza de las fuerzas de la Reconquista. La verdad es que no estaban en condiciones de defenderse. Entonces pensaron en pedir el auxilio necesario de los almorávides del otro lado del estrecho. Los Almorávides ("almorabetin": consagrados a Dios) eran de la raza berberisca del Sahara, y su imperio ya se había extendido desde Argel hasta el Senegal. No pidieron los reyes ciegamente este auxilio; sabían el peligro de traer a los almorávides, pero más les urgía detener el avance cristiano, y resultó que los reyes de Granada, Málaga, Almería, Sevilla y Badajoz enviaron una embajada a Yúsuf. Al poco tiempo, Yúsuf, cediendo a la demanda de la embajada, aunque antes no había hecho caso de las cartas oficiales pidiendo tal ayuda militar, desembarcaba en al-Andalus y el 23 de octubre de 1086 se dió la batalla de Zalaca, resultando en la plena derrota de las fuerzas de Alfonso VI. Sin aprovechar tal victoria, dejando una división de soldados con Motámid, volvió Yúsuf a Ceuta. En realidad, este triunfo musulmán no era definitivo ni decisivo en manera alguna, a pesar de producir gran júbilo entre los musulmanes, que alababan a Yúsuf, llamándole el gran capitán de la Guerra Santa, y las fuerzas de Alfonso VI siguieron atacando los principados en el Levante. Puede decirse que la victoria de Zalaca no había cambiado mucho la situación interior del territorio musulmán.

De nuevo los ojos de los reyes se volvieron a Africa; Motámid en persona va a pedir el nuevo auxilio y las sospechas que había tenido sobre las intenciones del monarca africano se habían disipado poco a poco. Ya habían pasado cuatro años desde la batalla de Zalaca y en la primavera de este año, 1090, volvieron a desembarcar las huestes almorávides en Algeciras. Se unieron con las fuerzas de Motámid y dirigieron sus pasos al sitio de Aledo. En el campamento de los sitiadores se desataron las intrigas que resolvieron la suerte de la España musulmana.

Para enterarnos de la situación interior de al-Andalus, leamos la síntesis de González Palencia: "Al príncipe almorávide le había gustado Andalucía,

por su riqueza; deseaba, por otra parte, hacer una buena obra religiosa. Ciertamente tenía enfrente a las clases ilustradas que veían en él un rústico, un bárbaro, que sabía poco árabe y había dado muestras de su ignorancia y grosería; que los hombres de letras preferían la situación actual, en que eran los predilectos de los príncipes, cuyas cortes venían a ser otras tantas academias, y en las cuales había absoluta libertad de pensamiento y de expresión; pero enfrente de estos estaba el pueblo, cansado, con razón, de tantos impuestos, con los cuales no podía comprar, sin embargo, la tranquilidad pública; que veía la posibilidad de una revolución triunfante, sometiéndose a la dominación de Yúsuf, que había abolido en sus Estados los impuestos que no se hallaron prescritos en el Alcorán... Enfrente estaban también los doctores, los alfaquíes, los cadíes, los ministros de la religión y de la ley, disgustados con los reyezuelos, que hacían poco caso de ellos y muy adictos a Yúsuf, modelo de devoción, que nunca dejaba de consultar la opinión de los alfaquíes en asuntos de Estado." (1) Podemos agregar que las altas clases sociales, la minoría, tuvo mucho miedo de la dominación almorávide porque sabía muy bien que esto significaría infaliblemente la del clero también. Las muestras de la ignorancia del soberano africano fueron muchas, pero una, que un país tan literato como Andalucía no podía perdonar, tiene que ver con una poesía del gran poeta Ben Zaidún, que citamos antes. En una carta del rey Motámid aparecen los dos siguientes versos del poeta cordobés:

"Desde que estás lejos de mí, el deseo de verte
consume mi corazón y me hace lanzar torrentes
de lágrimas.
Mis días son ahora negros, y antes, gracias a tí,
mis noches eran blancas."

Yúsuf lee estos versos y dice: "Parece que me pide muchachas blancas y negras." Después que le explicaron que en lenguaje poético "negro" significa "oscuro" y "blanco, apacible", dijo el almorávide: "Es muy bello, pues bien, respondedle que a mí me duele la cabeza desde que no le veo." (2)

La situación en Andalucía empeoró; ya era muy tarde, pero los reyes, débiles y muy desconfiados ante las acciones de Yúsuf, formaron una alianza con Alfonso VI en contra de los africanos. Este acuerdo con los cristianos, por supuesto, estaba en franca oposición con la doctrina musulmana de la Guerra Santa contra los infieles. Sin embargo, Yúsuf, con el apoyo de los alfaquíes y gran parte del pueblo, empezó su conquista de Andalucía, que resultó rápida y fácil por la impotencia de los reyezuelos. El carácter de la guerra que estalló podía preverse: iba a ser una guerra de sitios de las plazas fuertes y no de batallas. Se rindió Sevilla el 7 de septiembre de 1091 y cae

prisionero Motámid; en 1094 sitiaron a Badajoz; cayó Valencia en 1102; anexionaron el reino de Alpuente en 1103; y terminaron por ocupar Zaragoza en 1110, cuya ciudad, debe advertirse, perdieron a los cristianos ocho años más tarde.

Como consecuencia de la conquista, toda la España musulmana era almorávide y pasó a ser una provincia de Africa, perdiendo así su independencia política que se había conservado, aunque desastrosamente fragmentada, hasta la caída definitiva de los Reinos de Taifas. La autoridad de los alfaquíes era omnipotente durante la dominación almorávide. Puede decirse que la masa del pueblo, salvo, por supuesto, los literatos, los filósofos, y los poetas, disgustados por la intolerancia reinante, no obstante, estaba contenta durante los primeros años del nuevo régimen, esperando la paz interior, la riqueza y la grandeza de los días del Califato. Pero todas estas esperanzas salieron fallidas y "...el pueblo andaluz había ganado, en la revolución que saludó con tanto entusiasmo, un gobierno impotente y corrompido, una soldadesca cobarde, indisciplinada y brutal, una pésima policía, porque en las ciudades pululaban los rateros y las campiñas estaban infestadas de ladrones, la paralización casi completa del comercio y de la industria, la carestía de los víveres, por no decir el hambre, y, en fin, invasiones más frecuentes que lo habían sido nunca y que tendían desgraciadamente a multiplicarse aún." (3)

Aparentemente, no obstante, Dozy, a quien acabo de citar, demasiado encariñado con los Reinos de Taifas, especialmente con los Abbadíes de Sevilla, denigró excesivamente el cuadro de la permanencia de los almorávides en la Península, y sus argumentos y exageraciones encontraron impugnadores entre los arabistas españoles: Codera, Ribera y Asín. En realidad, este período no es del todo bárbaro, a pesar de la gran cantidad de gentes iletradas, procedientes de Africa, que circulaban en al-Andalus. Siempre es necesario tener presente que la dominación de los almorávides, que fué breve —alrededor de medio siglo—, no tuvo tiempo de asentarse en definitiva y no podía rechazar y destruir las glorias culturales del período anterior. Como prueba adicional, sólo tenemos que señalar que la dominación de los africanos coincide con el tiempo de Aben Guzmán, cuya lírica consideramos aparte, y el apogeo del cultivo de otros géneros literarios salvo la poesía, a pesar de la intolerancia, consecuencia inmediata de la caída de los Reinos de Taifas.

Parece ya comprobado que la llegada de los africanos no significa la muerte de la cultura de Andalucía; no se destruye la civilización y surgen poetas de mérito, adaptándose a los tiempos nuevos. Por lo menos un poeta no podía adaptarse y canta así:

“A vuestro lado, compatriotas me encuentro en la pobreza y en la miseria y si mereciera el nombre de hombre libre y digno, ya no estaría aquí. Vuestro jardín no produce frutos, vuestro cielo no da ni una gota de agua. Yo tengo, sin embargo, mérito y, si Andalucía no me quiere, el Irak me recibirá con los brazos abiertos. Aquí sería una locura querer subsistir con el talento, pues aquí no hay más que estúpidos y avaros advenedizos.” (*)

Debe señalarse especialmente también que la influencia del Oriente sobre la España musulmana declina y ya no se siente como antes. Por ser la época de las grandes antologías, la “Dajira” de Ben Bassam de Santarén (m. 1147) y los “Collares de oro” de Ben Jaqan de Alcalá la Real (m. 1134 o 1140), que incluye también versos contemporáneos, Emilio García Gómez afirma que “por el momento se repliega sobre sí misma (la poesía), y espíritus cuidadosos se ocupan en eternizar el tesoro y ensilar la magnífica cosecha.” (4) Sigue diciendo el mismo crítico que “la poesía española comienza fatalmente a declinar y a vivir de su pasado. Es de justicia, sin embargo, reconocer que los sucesores de Yúsuf sucumbieron inmediatamente ante el embrujo de la cultura andaluza, y fueron más españoles que africanos. Sus cancillerías se pueblan con los versificadores y secretarios que quedaban de la época de los Reyes de Taifas.” (5) En esta situación, pues, se halla la España islámica durante un período de más de cincuenta años.

La poesía floral se aclimata en la España musulmana en la época de los omeyas y crece sobre todo en el período subsiguiente. Ya hemos visto sus antecedentes en la lírica de Al-Malik Meruán (El Príncipe Amnistiado) en el siglo X. En esta época esta escuela llegó a su apogeo con uno de los más grandes poetas andaluces, que trató en su juventud a los Reyes de Taifas: Ben Jafacha de Alcira (1058-1138). Debido a sus descripciones de los jardines, que constituyen en gran parte la fama de este poeta, se solía llamarle “al-Channán”, el jardinero. Este género poético no deja de tener cultivadores hasta la caída del reino de Granada en el siglo XV. Una composición suya, que pudiera valerle el nombre del cantor de ríos y jardines, dice:

“El río es dulce, como es dulce la saliva aromática
de los labios del amante. El céfiro, que arrastra su
húmeda cola, es perezoso.

Ráfagas de perfume atraviesan el jardín cubierto
de rocío, cuyos costados son el circo donde corre el
viento...

(*) Autor de este canto amargo es ben Baki.

Yo enamoro a este jardín donde la margarita es la
sonrisa; la murta, los bucles, y la violeta, el lunar.”

Y en otro lugar escribe:

“.....
Nos perfumaba el azahar fragante, entreverado
con la rosa,
como una blanca boca dulce que sonriese besando
una mejilla.”

En los versos arriba citados, a nuestro modo de ver, se advierte que el poeta tiende a matizar sus paisajes con aspectos sensuales, a la manera del oriente. La naturaleza, pintada delicadamente y un tanto idealizada, no me parece separarse de una cita de enamorados o de un aspecto de la belleza física.

En su descripción de la naturaleza no deja de representar papel considerable el río:

“¡Oh Dios, que bello corría el río en su lecho, más
apetecible para abrevarse en él que los labios de una
bella,
curvado como una pulsera, rodeado por las flores
como por una Vía Láctea!
A veces se estrechaba hasta parecer un pespunte de
plata en una túnica verde.
Las ramas le rodeaban como si fuesen pestañas que
orillan una pupila zarca.
.....”

En relación con esta poesía, debe señalarse un factor importante: la repetición de la imagen. El Príncipe Motámid empleó, como ya hemos visto, en su evocación de Silves la imagen de la pulsera que parece emular la curva de la corriente del río; Ben Ammar compara el río a una mano blanca extendida sobre una túnica verde; con frecuencia se halla alusiones a las pupilas y pestañas a propósito del agua.

También es poeta conocido por sus canciones eróticas; de esta tendencia sirve de ejemplo la siguiente:

“Sus miradas eran de gacela, su cuello como el del
ciervo blanco, sus labios rojos como el vino, sus dientes
como las burbujas.

La embriaguez la hacía languidecer en su túnica
bordada de oro, que la ceñía como las estrellas bri-
llantes se entrelazan en torno de la luna.

La mano del amor nos vistió en la noche con una túnica de abrazos que rasgó la mano de la aurora.”

Siempre hay en sus versos cierta sensualidad indefinible e insinuante; la naturaleza palpita bajo sus exquisitas pinceladas de gran artista sensible. Por estos valores, merece lugar muy alto Ben Jafacha en la lírica andaluza, y en su expresión, a pesar de alcanzar nuevos valores en la poesía floral que indica cierta nacionalización, no se aleja mucho de la lírica de la generación anterior.

Del sobrino del poeta anterior, Ben al-Zaqqaq, también de Alcira, que murió hacia 1135, se han conservado una serie de poesías dentro de la misma tendencia floral, como “La Margarita”, “Las Rosas” o la siguiente:

“Los arriates de anémonas brillan a la hora en que el sol se levanta, y el céfiro se balancea en ellos.

Los visité cuando la lluvia rasgaba flores de un rojo más intenso que el color del vino.

“¿Qué culpa tienen?”, pregunté; y la lluvia me contestó: “Han robado el color rojo de las mejillas bonitas.”

Con tema báquico es la siguiente poesía, y demuestra muy bien el verdadero talento del artista:

“Escancia en rueda el vino en el jardín cubierto de escarcha. La sentencia de la aurora se cumple ya sobre las tinieblas.

El vaso de vino nos mira con las pupilas de sus burbujas, que sustituyen para nosotros a los ojos lánguidos.

No es que se hayan ocultado las estrellas del horizonte, sino que se han trasladado de los cielos a los jardines.”

En elogio de estos dos poetas de Levante se ha dicho que “ambos son —como Gongora en nuestras letras— la cima extrema de la lírica neoclásica, que tras ellos, sólo puede repetirse o declinar.” (6) Indudablemente Ben Jafacha y Ben al-Zaqqaq representan en la poesía de la España musulmana un lugar especial por su tratamiento de la naturaleza, y por cierto casi lugar único dentro de la general esterilidad poética de la época almorávide. En su lírica los jardines, las flores, los ríos, los céfiros se funden, muchas veces en escenas eróticas, para formar un conjunto agradable, idealista y sobre todo poético.

Todavía dentro de la tradición neoclásica, a pesar del creciente desarrollo de las formas populares, estudiadas más adelante, del cordobés Ben Baqi, muerto en el año de 1145, que llora su suerte entre bárbaros, veamos esta poesía de amor:

“Cuando la noche arrastraba su cola de sombra,
le dí a beber vino oscuro y espeso como el almizcle
en polvo que se sorbe por las narices.

La estreché como estrecha el valiente su espada,
y sus trenzas eran como tahalies que pendían desde
mis hombros.

Hasta que, cuando la rindió la dulce pesadez del
sueño, la aparté de mí, a quien estaba abrazada.

¡La alejé del costado que amaba, para que no dur-
miese sobre una almohada palpitante.”

Entonces, cuando la influencia del Oriente declinaba es interesante notar que España, en cambio, empezaba a mandar hacia esas comarcas una corriente inmigratoria de cultura. Tal es el caso de dos poetas españoles: Abu Salt, de Denia (1067-1151) y Abu Béquér al-Tortuxí (1059-1126), que marchó de España en 1083 a Bagdad, Basora y Damasco antes de establecerse en Egipto hasta su muerte en Alejandría. Del primero, filósofo y médico, compilador de una antología de poetas andaluces, que también radicó en Alejandría, Egipto y Túnez, De Schack ha traducido una canción báquica:

“Más que el vino que escancia,	El carmín de la aurora.
Vierte rica fragancia	Pica, es dulce y agrada
La bella escanciadora,	Más que el vino su beso,
Y más que el vino brilla	Y el vino y su mirada
En su tersa mejilla	Hacen perder el seso.”

De al-Tortuxí se conserva la siguiente poesía lamentando la ausencia de su amada:

“Sin cesar recorro con mis ojos los cielos, por si viese
la estrella que tú estás contemplando.

Pregunto a los viajeros de todas las tierras, por si en-
contrará alguno que hubiese aspirado tu fragancia.

Cuando los vientos soplan, hago que me den en el
rostro, por si la brisa me trajese tus nuevas.

Voy errante por los caminos, sin meta ni rumbo:
tal vez una canción me recuerde tu nombre.

Miro furtivamente, sin necesidad, a cuantas me encuentro,
por si atisbara un rasgo de tu hermosura.”

Además de esos poetas en esta época son dignos de mención los siguientes: Ben Aisa, de Valencia, que escribe dentro de la escuela jafachí; el Ciego de Tudela (m. 1126), de estilo neoclásico; Abd Allah ben Simak, de Granada (m. 1145); Qadi Iyad (1083-1149); al-Buqayra (m. hacia 1135); etc.

Si se compara la época de la dominación almorávide con la anterior, inmediatamente se nota un retroceso en cuanto a la cantidad y cualidad de la lírica. Los llamados bárbaros de Africa no traen novedades culturales, ni mucho menos; sus aportaciones, más bien, consisten en la intolerancia y la reforma religiosa. Como dijimos, no brilla el cultivo de la poesía como el de otros géneros en este período, pero todavía se proyecta, no obstante, la poesía de los Reinos de Taifas en el siglo XII. Varios poetas de la época anterior entran al servicio de los nuevos dominadores y siguen versificando como antes. Una nota de valor positivo, sin embargo, se encuentra en el desarrollo de la poesía floral, personificada en Ben Jafacha y su sobrino, Ben al-Zaqqaq. La temática no cambia —poesía erótica, báquica, descriptiva y encomiástica— pero un poco más, por el estilo jafachí, la expresión se occidentaliza. Los poetas, no obstante, procuran revivir el pasado; figuras literarias salen para el Oriente; y sobre todo no muere completamente la poesía a pesar de la invasión y conquista africana.

CAPITULO X

Los Almohades

A mediados del siglo XII estalla la rebelión de los almohades en Africa. Los almohades, oriundos del Atlas marroquí, de estirpe berberisca como sus enemigos los almorávides, fueron dirigidos por Abdala ben Tumart, un supuesto reformador, anunciado por Mahoma. Para combatir a los almohades, fanatizados por su jefe, el gobierno almorávide tiene que mandar tropas de Andalucía a sus dominios en Africa, en el esfuerzo de salvar el Imperio. Para comprender mejor la posición debilitada de los almorávides, debe tenerse en cuenta la constante presión de los cristianos y las manifestaciones públicas de los españoles musulmanes, indicando su descontento con el régimen existente. Cuando ya se habían apoderado de gran parte de Marruecos los almohades, Texufin sucede a Alí (1143), y en la península crece el descontento. Un año más tarde estalla la rebelión conocida por el nombre del Algarbe, por el lugar en que se inicia, o de los "Moridin", por el apoyo que presta esta secta mística a la causa de los españoles musulmanes. El período que interviene, antes de la conquista almohade, ha sido llamado el segundo período de los Reinos de Taifas.

Los reyes empiezan a pelear entre sí y Abencasi de Mértola, que había dirigido la rebelión contra los almorávides en sus principios, pide auxilio de los almohades. Le fué concedido este auxilio y pronto, como sucedió antes con la primera invasión africana, los almohades se adueñan de la península, habiendo desembarcado en el año de 1147. Larga fué su dominación en Andalucía, y su poder no empieza a cuartearse hasta la derrota en la gran batalla de las Navas de Tolosa, que se dió el 16 de julio de 1212. Después de esta derrota ya no podía oponerse a las fuerzas de la Reconquista y, además, la unidad de su Imperio empieza a disgregarse por discordias en la familia real promoviendo alzamientos, resultando en la formación de reinos independientes, siendo el más importante el de Murcia. Fernando III el Santo toma Córdoba (1236) y Sevilla se rinde a sus fuerzas el 22 de diciembre de 1248; en Aragón, bajo el mando de Jaime I, seguía la reconquista el mismo camino triunfante con la toma de Mallorca en diciembre de 1229 y capitula Valencia en septiembre de 1238. Por el impulso dado a la Reconquista por estos dos monarcas, a

partir del último tercio del siglo XIII sólo en el Reino de Granada quedaron musulmanes. En resumen, se advierte que condiciones muy semejantes a las que produjeron la invasión y conquista de los almorávides, causaron la segunda invasión africana.

En este período continuó el gran entusiasmo por la poesía, pero en realidad la nota dominante de la cultura en esta época es la filosofía, representada por Avempace, Ben Tofáil y sobre todo por Averroes. Llegan a su apogeo las ciencias musulmanas. Desde la toma de Toledo en 1085 por Alfonso VI esta ciudad vino a ser el centro de donde irradió la cultura musulmana y judía al resto de España y de Europa. Allí trabajó un grupo de traductores y escritores que se conoce con el nombre de "Colegio de traductores toledanos", y las obras más famosas de ciencia árabe allí se tradujeron. Ya notó el filósofo francés, Ernesto Renan, la importancia de este movimiento intelectual, bajo la protección primero de Raimundo, arzobispo de Toledo y gran canciller de Castilla entre 1130 y 1150, y sigue diciendo que "uno de los fenómenos más singulares de la historia literaria de la Edad Media, es la actividad del comercio intelectual y la rapidez con que se esparcían los libros de un extremo a otro de Europa." (1) Es digno de señalarse también que los judíos desempeñaron un papel muy importante en esta divulgación de la cultura, funcionando como los intermediarios naturales entre cristianos y musulmanes. Casi siempre un judío, a menudo un musulmán convertido, preparaba la obra, aplicando la palabra latina o vulgar sobre el texto árabe y un clérigo se encargaba de la latinidad y daba a la obra su nombre. (2)

La larga permanencia de los almohades en la Península dió a los habitantes de al-Andalus paz y sosiego, pero en el fondo prelude la agonía de la civilización islámica de Occidente. El poderío musulmán se va agotando y aun más se reduce al mínimo la influencia oriental; la España musulmana, ya confinada dentro de estrechos límites, vive de sus glorias pasadas. El desprecio de los africanos, debido a los avances cristianos, lleva a al-Saqundi (m. 1231 o 1232) escribir su célebre Elogio de al-Andalus, fuente de matices espirituales de la vida del Islam en el siglo XIII, en que se burla de los príncipes africanos. En cuanto a Sevilla, lugar de la famosa Giralda construída bajo la dominación almohade, dice al-Saqundi: "Mi único propósito, al mencionar cuanto he citado respecto a esta noble población, ha sido dar con ello una idea representativa de las excelencias de todo al-Andalus, pues, aunque ninguna de sus ciudades está falta de nada de eso, sin embargo, he puesto a Sevilla, mejor dicho, la ha puesto Dios, como madre de todas sus ciudades y centro de su gloria y de su excelsitud, puesto que es la mayor de sus poblaciones y la más grande de sus capitales." (3) En resumidas cuentas, al-Andalus ya entra en

su período de decadencia política y económica, pero hasta su caída definitiva siguen los literatos cultivando sus géneros y durante la época almohade persiste la tradición de gran entusiasmo por la poesía. Prueba de esta afirmación podría ser las audiciones poéticas que tuvieron lugar a las llegadas de varios califas africanos. Se dice que uno tuvo que ordenar que los poetas recitaran sólo los dos o tres primeros versos de sus composiciones.

El primer poeta que debemos considerar es Abu Cháfar ben Sáid, muerto en 1163, y por cierto, artista de gran talento e ingenio, que entra en relaciones amorosas con una célebre poetisa granadina, Hafsa, que ha sido llamada la Walada de la época almohade. Como pasa a menudo en la lírica árabe, no se la puede separar de la propia vida del poeta; en este caso el hecho se señala, aún más, porque no es posible separar la poesía de Abu Cháfar de la de Hafsa, y por consiguiente de sus dos vidas paralelas. Resulta que el gobernador de Granada también se enamora de esta mujer, elogiada no sólo por su hermosura sino también por su talento poético. Por el desprecio en que le tiene el poeta, este príncipe es gran enemigo de Abu Cháfar. En virtud de su intervención en una conjuración fracasada contra los almohades, el poeta fué detenido en Málaga, tratando de embarcarse para Valencia, encarcelado y ejecutado en el año de 1163. Se cuenta que un amigo, que le visitó antes de su muerte, con el propósito de llorar su suerte, y escuchó estas palabras de Abu Cháfar: “¿Se derraman por mí esas lágrimas, por mí, que he gozado de todos los placeres que puede proporcionar este mundo; que me he alimentado con pechugas de aves; que he bebido en copas de cristal, montado en los mejores caballos, reposado sobre los más mullidos lechos, que me he ataviado con finas sedas y brocados, alumbrado con velas de la más pura cera y he recibido los abrazos de las más hermosas doncellas? Aquí estoy en manos de la justicia, esperando el castigo de delitos que ni admiten disculpa ni merecen perdón, consecuencias necesarias del destino.” (4)

Por el amor que le tuvo a ella el gobernador de Granada, Hafsa obraba con mucho recato y estuvo dos meses sin dar contestación a una carta poética de Abu Cháfar, pidiéndole una cita. Entonces le volvió a escribir el poeta:

“Tú, a quien escribí el billete,	Quando las mismas palomas
A nombrarte no me atrevo,	No perturban el silencio!
Dí, ¿Por qué no satisfaces	Infelices los amantes
Mi enamorado deseo?	Que del adorado dueño
Tu tardanza me asesina:	Ni una respuesta consiguen,
De afán impaciente muero.	Ni esperanza ni consuelo!
¡Cuántas noches he pasado	Si es que no quieres matarme
Dando mis quejas al viento	De dolor, responde presto.”

Al recibir esta lamentación por la crueldad de Hafsa, ésta, en seguida entrega la siguiente respuesta al esclavo del poeta, escrita en el mismo metro y con la misma rima:

“Tú, que presumes de arder	Contigo está la victoria:
En más encendido afecto,	No imagines vencimientos.
Sabe que me desagradan	Siempre las nubes esconden
Tu billete y tus lamentos	Fecunda lluvia en el seno,
Jamás fué tan quejumbroso	Y siempre ofrece “la Palma”
El amor que es verdadero,	Fresca sombra y blando lecho.
Porque confía y desecha	No te quejes; que harto sabes
Los apocados recelos.	La causa de mi silencio.”

En otra ocasión Abu Cháfar dirigió a su amada los siguientes cuatro versos:

“¡Proteja Dios una velada, exenta de censor, que nos acogió y nos dió asilo en Hawr Muammal!
Venía del Nachd un perfume que, al soplar, difundía el aroma del clavo.
Cantaba la tórtola entre el bosque y se curvaban los ramos de arrayán sobre el arroyo.
¡Verías al jardín alborozado porque fué testigo de abrazos, retozos y besos!”

La contestación por parte de la poetisa le contradice así:

“¡Por vida tuya, que no alegró al jardín nuestra llegada, sino que, antes bien, nos mostró odio y envidia!
No aplaudió el río de júbilo por vernos cerca, y si la tórtola cantó fué porque estaba triste.
No seas tan bien pensado como es digno de tí, que no en todas partes obran derechamente.
Si el horizonte hizo asomar sus luceros, creo que no fué sino para espiarnos.”

Como se dará cuenta el lector, esta poesía, ingeniosa y agradable, no cabe duda, es realmente no más que poesía de circunstancias. No obstante, por las circunstancias que la motivan, tiene cierto encanto y gracia, poco comunes en la poesía arábigoandaluza.

→ dalus, de otra poetisa, Hamda, que logró popularidad aún en el Oriente:

De la misma época veamos los versos, que se hicieron famosos en al-An-

“Cuando los calumniadores rehusaban todo lo que no fuera separarnos, sin que tú ni yo pudiéramos tomar venganza de ellos;

cuando lanzaron sobre nuestra buena fama el tropel de sus dicerios, y disminuyeron con ello nuestros protectores y auxiliares,

yo les combatí, desde los reductos de tus ojos, de mis lágrimas y de mi alma, respectivamente, con espada, con torrente y con fuego.”

De Abu Béquér M. Avenzoar, de ilustre familia de médicos, se han conservado unas composiciones de corte clásico, además de los versos de tipo popular. De tema báquico es la siguiente poesía titulada “Después de la orgía”:

“Apoyadas las mejillas en las palmas de las manos,
nos sorprendió a ellos y a mí la luz de la aurora.

En toda la noche había cesado de escanciarles el vino y de beber yo mismo lo que quedaba en su propia copa, hasta que me embriagué al igual que ellos.

Pero el vino ha tomado bien su venganza: Yo le hice caer en mi boca y él me ha hecho caer en mí.”

Y para sí hizo el siguiente epitafio, lleno de resignación, traducido por De Schack:

“Párate y considera	Mí rostro cubre el polvo que he pisado;
Esta mansión postrera,	A muchos de la muerte he libertado,
Donde todos vendrán a reposar.	Pero yo no me pude libentar.”

Pasando ahora al este de la España musulmana, vemos que todavía brilla la poesía en la escuela levantina. De esta región son dos poetas de mérito: al-Ruzafi (m. 1177) y Safuán ben Idris (1165-1202), Dentro de la constante uniformidad de la poesía arábigoespañola, así describe al-Ruzafi una escena báquica:

“Una tarde serena, la pasamos bebiendo vino.

El sol, al declinar, apoyaba en la tierra la mejilla, para el descanso.

El céfiro levantaba la cola de la túnica de las colinas; la faz del cielo parecía la lisa superficie del río.

¡Bien por nuestra morada, donde se bebe por la noche, en un sitio en que no nos deleita más que el zureo de la palomas!
Gorjean las aves, languidecen los ramos, y la tiniebla se bebe el rojo licor del crepúsculo.”

Con muchas semejanzas a ben Jafacha del siglo anterior describe el río de la siguiente manera:

“El río, de murmuradoras riberas, te haría creer, diáfano, que es una corriente de perlas.

A mediodía le cubren de sombra los grandes árboles, dando un color de herrumbre a la superficie del agua.

Y así, lo ves, azul, envuelto en su túnica de brocado, como un guerrero con loriga tendido a la sombra de su bandera.”

Contestando a los que preguntan porque se había enamorado de un muchacho de baja condición, escribe:

“.....; Si yo pudiese mandar en mi amor, tampoco le querría; pero ese poder no lo tengo.

Le amo por sus dientes como burbujas, por lo perfumado de su aliento, porque sus labios son dulces, y hechiceros sus párpados y sus ojos.

.....,

Como se verá por estas pocas estrofas extraídas de su lírica, a pesar de una bella languidez y sosiego en la expresión, no presentan ninguna innovación que reacciona contra el pasado o preludia un futuro desarrollo de la poesía árabe en España.

Safuán ben Idris, también del Levante, es autor de una composición delicada, entre otras, que se llama “Escena de Amor”, de que cito unos cuantos versos:

“¡Qué hermosa es, y eso que la hermosura es una tan sólo de sus cualidades! ¡No hay hechizo en el mundo fuera del de sus movimientos.

.....

Salí en su compañía, cuando la noche permite que se aproxime, bajo mi manto, el fuego de mi aliento al fuego de sus encendidas mejillas.

La estreché como estrecha el avaro su tesoro, abarcándola por todos lados,

y la entrelacé con las cuerdas de mis brazos, porque
es una gacela cuyas escapadas temo.

Mas mi castidad rehusó besar su boca, y el corazón
quedó replegado sobre sus brasas.

¡Maravíllate del que siente arder sus entrañas y se
queja de sed, teniendo el agua en la garganta!"

He aquí otro ejemplo de la ambigua castidad entre los árabes, de que hablamos
antes, pero no hay nada de nuevo en esta poesía salvo la imagen de como estre-
cha el avaro su dinero.

Como durante los días felices de Motámid, Sevilla es el lugar que lucé más
en la producción lírica; los poetas locales compiten con los de otras comarcas y
la ciudad constituye un centro lírico durante la época almohade, hasta su caída
en 1248. Las antologías recogen muchos nombres de poetas sevillanos, como
el de al-Liss ("el ladrón"), autor de una composición dedicada a un dedal, pero
entre este grupo de poetas dos deben considerarse más detalladamente: Ibrahim
ben Sahl (m. 1251) y Mohamed ben Safar.

En Sevilla donde "...pasan de noche las barquitas iluminadas con candelas,
cambiando versos y músicas con las mujeres escondidas detrás de las barandas"
(5) vive y canta el poeta más famoso de la época, o mejor dicho quizá, el que ha
alcanzado mayor fama en el mundo islámico. Este poeta, israelita converso,
"...cuya voz tiene tan mansa e insinuante penetración porque reunió las dos
humillaciones: la de ser enamorado y judío." (6) es Ibrahim ben Sahl. Inspirado
por el Guadalquivir compuso la poesía que sigue:

"Los olmos que descuellan sobre los jardines son
como lanzas llenas de banderolas de seda.

No es de extrañar que estas tropas se alzarán con-
tra el río, cuando le vieron vestido con la cota de ma-
llas que le forjan los vientos al arrugar sus aguas.

El río rechazó a las tropas una y otra vez con sus
ondas, pero se inclinaron sobre él y hubo de someter-
se, lamentándose con su murmullo."

En Sevilla también versificaba Ben Safar al-Marini, de Almería, y en una
ocasión evoca el valle de Almería:

".....

Y tú, amigo, que estás conmigo en su paraíso, goza
de la ocasión, que hay aquí delicias que no existen
en el paraíso eterno.

y bebe, mientras arrulla la paloma, que su canto
es más placentero para mí que el de al-Garid y
Mabid.

¿No ves cómo el río se emociona? Suena el aplauso
de su murmullo debajo de los árboles, que se balan-
cean sobre él,

como danzarinas a quienes las flores sirven de co-
llares.

.....
El céfiro arruga en escamas la superficie de la co-
rriente, como una coraza de plata, o un sable, o una
lima."

También el mismo poeta, preocupado por el agua y la brisa, describe la marea
en el Guadalquivir:

"El céfiro rasgó la túnica del río, al volar sobre él, y
el río se desbordó por sus márgenes para perseguirlo
y tomar venganza.

Pero las palomas se rieron de él, burlándose al abri-
go de la espesura, y el río, avergonzado, tornó a meter-
se en su cauce y a ocultarse en su velo."

Pero, para mí, en una poesía erótica supera Ben Safar a sus esfuerzos descrip-
tivos, que citamos antes:

.....
Y pasé con ella la noche, mientras la noche dor-
mía y el amor despertaba entre la rama de su talle,
la duna de sus caderas y la luna de su rostro.

Unas veces la abrazaba y otras la besaba, hasta
que el estandarte de la aurora nos llamó para ale-
jarnos.

Y se rompieron los collares del abrazo entre nos-
otros. ¡Oh noche de al-qadr, suspende la hora de la
separación."

Acaso el mejor esfuerzo de los árabes en el género elegíaco es el del rey
Motámid de Sevilla, cuando estaba en su prisión en Agmat, pero en mérito ca-
si igual debe colocarse la elegía, compuesta por Abu-l-Beca, de Ronda, llena
de sentimientos humanos y profundos, en que llora la inminente caída del

poderío islámico en España, después de las pérdidas de territorios por las conquistas de Fernando III y Jaime I. Leamos unos fragmentos de esta famosa qasida:

Cuando sube hasta la cima Desciende pronto abatido Al profundo. ¡Ay de aquel que en algo estima El bien caduco y mentido De este mundo! En todo terreno ser Sólo permanece y dura El mudar. Lo que hoy es dicha o placer Será mañana amargura Y pesar. Es la vida transitoria Un caminar sin reposo Al olvido; Plazo breve a toda gloria Tienen el tiempo presuroso Concedido. Siempre del seno del hado Bien y mal, pena y placer Van naciendo.	Mucho infortunio y afán Hay en que caben consuelo Y esperanza; Mas no el golpe que el Islam Hoy recibe en este suelo Los alcanza. El decoro y la grandeza De mi patria, y su fe pura Se eclipsaron; Sus verjeles son maleza, Y su pompa y hermosura Desnudaron. Tristes lágrimas ahora Vierta todo fiel creyente Del Islam. ¿Quién su infortunio no llora, Y roto el pecho no siente Del afán?"
--	--

Maravillosa es la traducción, hecha del alemán por Juan Valera y esta poesía, de gran emoción, tiene interés especial, fuera de su verdadero valor poético, porque Juan Valera dice: "La semejanza que hay entre muchos rasgos y pensamientos de esta composición y las famosas coplas de Jorge Manrique no puede, en mi sentir, considerarse como mera coincidencia. Así, pues, yo creo que Jorge Manrique hubo de conocer o imitar los versos del poeta árabe rondeño." (7) Esta opinión le mueve a traducir la elegía en el mismo metro y con la misma combinación rítmica de las famosas coplas. Varias autoridades ya han rechazado esta teoría de la imitación de la elegía árabe por Jorge Manrique; por ejemplo, González Palencia dice que "...acaso las coincidencias sólo se hallan en la traducción, magnífica, de Valera, más que en el original. Es punto que todavía debe estudiarse en vista del texto árabe." (8) Además Angel Valbuena Prat indica que no hay motivos para suponer que Jorge Manrique sabía árabe y que las coincidencias "...se deben úni-

camente a la musicalidad intencionada de la versión." (9) Por mi parte, es innegable cierta semejanza en las ideas en los dos poemas; los dos desarrollan el tema de la fugacidad de la gloria y la vida. Veamos unos fragmentos de las coplas, para que las comparemos con la traducción de Valera, antes citada:

<p>" contemplando como se pasa la vida, como se viene la muerte tan callando,</p>	<p>cuán presto se va el placer, como después de acordado, da dolor; como, a nuestro parecer, cualquier tiempo pasado fué mejor."</p>
<p>c en otro lugar "Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir; Los placeres y dulzores</p>	<p>de esta vida trabajada que tenemos, no son sino corredores, y la muerte, la celada en que caemos."</p>

De todas maneras, es un tema eterno; llega a su apogeo en Inglaterra en el siglo XVII con Roberto Herrick y con Edmundo Waller; la caducidad de la vida, en las letras españolas, es tema desarrollado, entre otros tantos, por Góngora y Quevedo. Sea imitación o no —hecho que todavía no se ha comprobado completamente— digamos con Marcelino Menéndez y Pelayo, refiriéndose a Garcilaso de la Vega y a Fray Luis de León, que "error es creer que la originalidad poética consiste en las ideas." (9)

En los siglos pasados de la España musulmana los poetas marcharon al Oriente; volvieron a su patria cargados con la cultura aprendida en estas comarcas. Durante la dominación almorávide notamos cómo España envía a Oriente una corriente de su cultura, y este fenómeno literario se repite, aún más, durante la época almohade, ahora que es casi nula la influencia del Oriente sobre la cultura del Islam español. Así describe Dámaso Alonso las épocas de emigración: "Son años de diáspora para las letras andaluzas. Tristes días se acercan. Y el literato andaluz huye de la terrible prueba y de la sombra vecina, en busca de nuevos soles. . . La dispersión, tal vez, tuvo dos tiempos. Unos escritores habrían ido ya años antes a sepultar en Oriente su melancolía ante la pérdida de la independencia política de Alandalus; otros, que se habían quedado, han sentido como Al-Sacundi, . . . la necesidad de defender a la patria decaída. Pero, poco después, otra nueva oleada de emigrantes se corresponde con el empuje de la reconquista cristiana. (11) Esta expatriación de los ingenios españoles es indicación de la decadencia en que se encuentra

al-Andalus; salen los literatos a difundir la cultura española en lugar de traerla a España. Dentro de este grupo emigratorio figuran los siguientes: Ben Chobair (m. después de 1217); Ben al-Sabuni; Sustari (m. 1269); Ben Jaruf; el gran murciano, precursor de Dante, Ben Arabí (1165-1240); Ben al-Abbar (1198-1260); y Alí Ben Said al-Magrebí (1209?-1274).

Nacido en Valencia, Ben Chobair fué secretario del hijo del gobernador de Granada. Sale de Granada el 3 de febrero de 1183, habiendo decidido emprender la peregrinación a la Meca. Quedó fuera de su patria durante dos años, haciendo viajes extensos por el Oriente. Hizo otros dos viajes: el primero de 1189-91 y muere durante el segundo en Alejandría. Como memoria de sus viajes ha dejado una relación, en forma de diario, de lectura muy amena. Una composición suya, de tendencia filosófica, dice así:

“Los hombres son como vasos, cuyo fondo es acibar y
cuya boca es cubierta con un poco de miel.

El que gusta el vaso se deja engañar, hasta que aparece
y se descubre lo que en el fondo contienen.”

Ben Jaruf, autor de “El bailarín”, a que me refiero, también lleva la poesía andaluza a otras climas:

“Con sus variados movimientos juega con el cora-
zón, y se viste de encantos cuando se desnuda de
ropas;

ondulante como la rama entre sus jardines;
jugetón como la gacela en su cubil

Con su ir y venir juega con la inteligencia de
los espectadores, como la fortuna juega como
quiere con los hombres,

y oprime con los pies su cabeza, como la espada
bien templada que puede doblarse hasta unir la em-
puñadura con la punta.”

Ben al-Abbar (1198-1260), autor de una célebre historia que narra la guerra entre los almorávides y los almohades durante los años de 1144 y 1153, fué mandado a la corte de Túnez por el gobernador de Valencia en 1238 con el propósito de pedir auxilio del rey para las fuerzas musulmanas defendiendo la ciudad. En presencia de la corte, recita su qasida famosa, que le vale el socorro pedido:

“Abierto está el camino; a tus guerreros guía,
¡Oh de los oprimidos constante valedor!
Auxilio te demanda la bella Andalucía;
La libertad espera de tu heroico valor.

.....
¡Oh vergüenza y oprobio! juraron los cristianos
Robarte tu amoroso y máspreciado bien,
Y repartir por suerte a sus besos profanos.
Las mujeres veladas, tesoro del harem
La desdicha de Córdoba los corazones parte;
Valencia aguarda, en tanto, más negro porvenir;
En mil ciudades flota de Cristo el estandarte;
Espantado el creyente, no puede resistir.

.....
Dinos cuando tu ejército libertador envías;
Esto, señor, tan sólo anhelamos saber,
Del cristiano enemigo para contar los días,
Y su total derrota y pérdida prever.”

De este canto de guerra, elocuente y brillante, su lírica vuelve a expresión delicada en “La cita nocturna”, poesía de amor:

“Recatándose medrosa
De la gente que la espía,
Con andar tácito y ágil
Llegó mi prenda querida.
Su hermosura por adorno,
En vez de joyas, lucía.

Al ofrecerle yo un vaso
Y darle la bienvenida,
El vino en su fresca boca
Se puso rojo de envidia.
Con el beber y el reír
Cayó en mi poder rendida. . . ”

La última figura de la poesía en esta época de gran mérito es *Alí ben Said al-Magrebí* (1209?-1274). Ahora tenemos que elogiar su trabajo como antólogo, que nos da una oportunidad al mismo tiempo de dedicar unas cuantas líneas al erudito arabista *Emilio García Gómez*, que ha sido nuestro guía en gran parte, en este ensayo. En el año de 1927 sale este joven, *García Gómez*, discípulo del gran maestro *Miguel Asín Palacios*, pensionado para estudiar en Egipto, de España y allí traba amistad con el magnate egipcio *Ahmed Zeki Pacha*. Este señor, aficionado a la literatura árabe, poseía una copia fotográfica de un manuscrito en que se contenía el “*Libro de las banderas*”, entonces totalmente desconocido, que es la antología de *Ben Said*. *Emilio García Gómez* ha publicado la antología íntegra bajo el título de “*El libro de las*

banderas de los campeones”, que corresponde al original árabe, y en sus “Poemas arábigoandulces” la mayor parte de los trozos poéticos utilizados procede del aludido manuscrito. Cuando Ben Said tenía cerca de los treinta años de edad abandona España y no vuelve a pisar suelo español. En el Cairo es protegido por Musa ben Yagmur, aficionado a la poesía y gran protector de los andaluces, y para él compuso Ben Said en diez días del mes de junio de 1243 la antología, que lanzó al mundo siglos después García Gómez. Según este gran arabista, en un artículo publicado en 1928, en que el público ve por primera vez pasajes de esta antología, comprendiendo en su totalidad ciento cuarenta y cinco poetas y trescientos catorce fragmentos poéticos, dice que: “se propone recoger solamente aquellos versos ‘cuya idea es más sutil que el céfiro y cuya elocuencia es más bella que una cara bonita.’” (12)

Esta antología puede llamarse con razón española porque del número total de poetas, son españoles ciento veintidós. El recolector de la antología recoge en ella también treinta y una composiciones suyas, que veremos más adelante. Dámaso Alonso resume el propósito de Ben Said de la siguiente manera: “Lo que le interesa a Abensaid es hacer resaltar como un poeta ha renovado una imagen ya gastada, como ha apurado un tema, como ha sabido repentizar completando un verso sugerido por otra persona... Son pomitos de refinada esencia lo que nos da...” (13)

Ben Said reconoce su afición a consagrarse a la descripción del viento y de la rama:

“No hay mayor alcahuete que el viento, pues levanta
los vestidos y descubre las partes ocultas del cuerpo,
y ablanda la resistencia de las ramas, haciendo que
se inclinen a besar la faz de los estanques.

Por eso los amantes lo emplean como tercero que
lleva mensajes a sus amigos y enamorados.”

O en otro lugar:

“El río es como un papiro donde el céfiro va trazando
sus líneas.

Cuando la bella escritura queda al descubierto, las ramas
se inclinan a leerla.”

Durante su permanencia en Egipto, escribe su muy famosa qasida, pintando los placeres de su vida en la lejana patria:

“Este es Egipto; pero ¿do está la patria mía?
Lágrimas de recuerdo me arranca sin cesar:

Locura fué dejarte, ¡oh bella Andalucía!
 Tu bien, perdido ahora, acierto a ponderar.
 ¿Dónde está mi Sevilla? Desde el tiempo dichoso
 Que yo moraba en ella, lo que es gozar no sé.

 Pasaron estas dichas, pasaron como un sueño:
 Nada en pos ha venido que las haga olvidar;
 Cuando Egipto me ofrece menos precio y desdén;
 De este mal de la ausencia no consigo sanar."

La producción lírica de Ben Said era enorme y, por ejemplo, en una larga *qasida*, que vale la pena citar en su totalidad, defiende contra toda censura unas relaciones amorosas. Su talento poético es célebre, con razón, y por medio de su antología de poetas de España y Berbería se han conservado muchos fragmentos, de gran belleza, de los poetas andaluces.

En la corte de Túnez se forma un grupo literario de andaluces: al-Qartachanni, Ben Abi-l-Husayn, Abul-l-Hachchach Bayasi (1177-1255), Hazim el de Cartagena, y tantos otros radican en Túnez. También en la época de la dominación almohade figuran los siguientes poetas menores: Maimon ben al-Jabbaza; Abd al-Barr ben Farsan, cantor de los almorávides que todavía defendían sus banderas en las Baleares y en el Norte de Africa; Yahya ben Cania, de Mallorca; Ben al-Rafaa; ben Abderrahmán al-Gasani (1172-1222), que escribió elogios de los ilustres linajes árabes; Ibrahim ben Farcad, poeta que describe Córdoba y sus alrededores y autor de lamentaciones por las desgracias de al-Andalus; al-Kasad; March Kuhl; al Assam al Marwin; Sad al-Jayr, de Valencia, que dedica una composición a "La noria"; Ben Abi-l-Haytam, de Sevilla, famoso por su composición a un caballo blanco con manchas negras en las patas; Ben al-Sabuni, poeta sevillano; Abu-Hachchach ben Utba, poeta y médico de Sevilla; Abu-l-Qasim ben al-Saqqat, de Málaga, y autor de una canción titulada "Fiesta en un jardín"; Ben al-Bayya, autor de una poesía llena de apetencia; Umar ben Umar, alfaquí cordobés; Ibrahim ben Utman, también alfaquí cordobés; Sahl ben Malik, alfaquí granadino; al-Nassar, de Valencia, que dedica una poesía a un lunar; Ben Muchbar, de Murcia (m. 1191); Abu-l-Hachchach al-Munsafi, de Almuzafes en Valencia, autor de una breve composición sobre una barca; Ben Abi Ruh, que compuso un canto báquico titulado "El río de la miel"; etc.

Para completar el cuadro de la lírica en este período, voy a citar unas poesías aisladas de poetas menores, que, a mi sentir, por una razón u otra se

destacan. Del poeta sevillano, Abu Ahmad ben Hayyun, del siglo XII, vale la pena de ver la siguiente composición graciosa que indica también la tradicional preferencia por la tez blanca, que se titula "La bella de los lunares":

"Era tan blanca, que la juzgarías una perla que se fundía, o estaba a punto de fundirse, con solo nombrarla.

Peró tenía las dos mejillas —blancas como el alcanfor— puntadas de almizcle. ¡Encerraba toda la beldad y aún algo más!

Una vez que sus lunares se hubieron metido en mi corazón tan hondo como yo me sé, le dije:

¿Es que toda esa blancura representa todos tus favores, y esos puntos negros algunos de tus desdenes?

Me contestó: ¡Mi padre es escribano de los reyes y, cuando me he acercado a él para demostrarle mi amor filial,

temió que descubriese el secreto de lo que escribía, y sacudió la pluma, rociándome el rostro de tinta."

El agua parece tener más importancia en la poesía de la época almohade y casi siempre en la descripción evoca el poeta el agua rizada por la brisa, como hace, por ejemplo, un poeta sevillano Abu l-Qasim al Manisí, llamado Asa al-Ama:

"La mano de los vientos realiza finos trabajos de orfebre en el río, ondulando en mil arrugas.

Y siempre que ha terminado de forjar las mallas de una loriga, la lluvia viene a enlazarlas con sus clavillos."

En relación con el tema del amor udrí escribe un poeta granadino del siglo XIII, Ben Mutarrif:

"Yo soy, como quieres y descas, un amante apasionado, un poeta ilustre, noble, generoso.

El Iraq me ha amamantado al pecho de su amor; Bagdad me ha conquistado con su mirada.

Cuando el dolor se prolonga, cuando la vigilia se apodera de mis párpados, mi propio sufrir me sirve de descanso:

Método que fundó Chamil y cuya rigidez aumentaron los que, como yo, vinieron después."

En cuanto al insomnio escribe Abu Amir ben al-Hammara esta poesía breve e ingeniosa:

"Cuando el pájaro del sueño pensó hacer su nido en mi pupila, vió las pestañas y se espantó, por miedo de las redes."

Para terminar la gran cantidad de poesías en esta época cito una composición escrita por Abu Chafar Ahmad ben Said (m. 1163), que no queda muy lejos de una expresión frívola pero, al mismo tiempo, universal:

"Alcahueta que hace gala de su oprobio, más encubridora que la noche para el caminante.

Entra en toda casa, y nadie sabe hasta qué punto penetra en ella.

Cortés, acogedora del que encuentra; sus pasos no molestan al vecino.

Su manto no se dobla nunca, más inquieto que bandera de combate.

Aprendió, desde que conoció su utilidad, la diferencia que hay entre crimen y astucia.

Ignora donde está la mezquita, pero conoce bien las tabernas.

Sonríe siempre, es muy piadosa, sabe muchos chismes y cuentos.

Posee la ciencia de las matemáticas y la industria de hace horoscopos y hechizos.

No puede pagarse zapatos de su bolsa, pero es rica en medio de la miseria.

Capaz sería, por lo suave de sus palabras, de unir el agua con el fuego."

Dentro de la enorme producción lírica producida durante la dominación de los almohades, para mí, son dos los grandes poetas: Ben Safar, delicado en sus evocaciones de la naturaleza y sensual en lo erótico, y Abu-l-Beca, sincero y

triste por la situación angustiosa de su Andalucía. Estos dos poetas pueden compararse con los mejores de cualquier etapa en el desarrollo de la poesía arábica en España. No obstante, como ya señalamos, este siglo preludia la agonía del Islam de Occidente; la poesía tiene que alimentarse del pasado. Cierta tristeza o resignación a lo que más tarde va a suceder se apodera del alma poética; en muchas ocasiones la poesía llora la suerte de al-Andalus. Grandes ingenios salen de España, síntoma seguro de la decadencia en que ha caído la España musulmana. Con muy pocas excepciones, la lírica no ofrece novedades en esta época. Además de la descripción brillante, las canciones báquicas, los panegíricos, y otros temas comunes a la expresión árabe, se advierte una constante preocupación por el agua y el céfiro y el resurgimiento del amor audrí, tema tratado antes pero que no apareció en la poesía de los Reinos de Taifas. Sin querer exagerar demasiado, me parece que esta tristeza, que caracteriza la mayor parte de la poesía en esta época, matiza aún la canción báquica. Digamos, pues que la expresión no ofrece innovaciones; los poetas tratan los temas eternos, en un esfuerzo, quizá, de salvarse del ambiente agonizante de su patria, ocurrido a partir de mediados del siglo XII.

CAPITULO XI

El Reino de Granada

Como hemos visto, a partir del último tercio del siglo XIII (1266?), el imperio musulmán queda reducido al reino de Granada, que se fundó en el año de 1238. Este nuevo reino de Granada abarcaba la cuenca de Sierra Nevada, norte y sur, y toda la costa desde Almería a Gibraltar. Fernando III muere en 1252 y en 1276 Jaime I: los dominios musulmanes se salvan de la caída total porque no siguieron las fuerzas de reconquista el mismo victorioso camino de estos dos soberanos. Si lo hubieran seguido, probablemente no habría podido resistir el Reino de Granada, último baluarte árabe en la Península, que iba a durar un período de dos y medio siglos. En efecto, poco a poco se nota la disminución del poder militar de los musulmanes, y el reino de Granada, unas veces vecino molesto, ensanchando sus fronteras iniciales, aunque durante poco tiempo, gracias al auxilio prestado por los africanos, sumiso otras, "pero que ya no representa un serio peligro, aunque sí una gran resistencia" (1), según el gran historiador contemporáneo, Rafael Altamira. Por extraño que sea, hay ciertas semejanzas entre las dos fuerzas opuestas durante esos años: en los reinos cristianos se acentúan las luchas civiles, especialmente la contienda entre el principio de unidad, simbolizado en persona del monarca, y el de separación, personificado por la nobleza. También en Granada, como veremos, este período se caracteriza por gran cantidad de luchas intestinas, que contribuyen a la debilitación del imperio. La Reconquista, no obstante, más o menos se paraliza después de 1349, reduciéndose a campañas episódicas, hasta el reinado de los Reyes Católicos.

En 1481 empezaron las hostilidades de los Reyes Católicos contra los moros de Granada, que iban a librar para siempre al suelo español de la dominación del conquistador árabe. El primer sitio de la ciudad de Granada fué breve, pero el del año siguiente, 1491, fué definitivo con la entrada victoriosa de los Reyes Católicos en la ciudad el día 2 de enero de 1492.

Sin traspasar los límites del tema, parece necesario preguntarnos brevemente qué significa la terminación de la Reconquista, primero para los cristianos y, segundo, para los musulmanes. Con la rendición de la ciudad de la Alhambra, finaliza el drama de la dominación musulmana en España. Ya había terminado la cruzada interior contra el Islam que "no sólo produjo ale-

gría infinita en toda la cristianidad, atrajo la atención de Europa entera hacia España, país hasta entonces apenas nombrado ni conocido, . . . sino que contribuyó enormemente a popularizar en España misma la idea de una unidad nacional bajo un reino fuerte." (2) Bajo el nuevo orden de unidad y consolidación en la Península ibérica, debido en gran parte a la política fuerte llevada a cabo por los Reyes Católicos, España ya está lista para lanzarse a la conquista de ultramar y así comienzan a ponerse los cimientos al inmenso imperio colonial de su corona, que le iba a dar indudable hegemonía durante los primeros siglos de la Edad Moderna.

Los términos, favorables a los musulmanes, de la capitulación no se cumplieron estrictamente, especialmente la garantía de los Reyes Católicos de no forzarlos a la conversión, dándolos seguridad de religión. Los varios intentos de conversión produjeron sublevaciones serias, y en 1502 una pragmática obligó a los moros a abandonar a España o abjurar su religión. La mayor parte optó por hacerse cristianos, aunque solamente de nombre, porque la apostasía fingida, para salvar la vida o librarse de algún otro mal, es permitida en su doctrina. A estos conversos se los dió el nombre de moriscos. No obstante, durante los reinados subsiguientes, se aumentaron las disposiciones contra los moriscos; y en 1609, a pesar de los obvios prejuicios que este paso causaría para la agricultura y la industria, Felipe III se decide a decretar la expulsión, que se llevó a cabo, primero en Valencia y luego en los otros estados de la Península. Ya mencionamos como la civilización árabe tiende a conservarse siempre en las comarcas que ha dominado, especialmente en materia de religión, pero en el caso de España, a juicio de Washington Irving, ". . . no se ha dado jamás un tan completo aniquilamiento como el de la nación hispanomuslímica. ¿Qué se ha hecho de los árabes españoles? Preguntadlo a las costas africanas y a los solitarios desiertos. El resto de su antiguo y poderoso imperio ha desaparecido proscrito entre los bárbaros de Africa y perdida por completo su nacionalidad." (3) En resumen, digamos que a la caída definitiva de la civilización y cultura islámica en la Península, España, ahora dueña de sí misma, se fortalece y se prepara para asumir la hegemonía de la Europa occidental.

Entrar en detalles respecto al complicado embrollo político y diplomático del reino de Granada, nos desviaría de nuestro tema. Así pues, sólo señalaremos que a pesar de su larga duración —dos siglos y medio— y del alto nivel de la cultura que mantuvo, dentro de sus fronteras se escribe el epílogo de la brillante civilización musulmana en España. Es época de desmayo y de agotamiento. Paradójicamente, este período es la liquidación y la coronación: liquidación del poderío árabe y coronación de la unidad nacional de España.

Cediendo la palabra otra vez a García Gómez, veamos su síntesis de esta época final: "El pomo del perfume musulmán se ha evaporado y queda sólo la delicia, más cargada de aroma, de sus últimas gotas. De la trompa de antaño queda sólo el eco." (4)

En la evolución, caminando hasta la caída, se han distinguido tres etapas: una, de influencia predominante cristiana, abarcando los últimos años del siglo XIII y los primeros del siglo XIV, cuando la monarquía nazarí comienza como feudo o protectorado de Fernando III; otra, de estructura típicamente africana y oriental en que se nota un contraste vívido entre la Granada nazarí y las otras comarcas de la Península, no sólo por los documentos oficiales, sino también por la manera de vestirse y hasta las minuciosidades de la vida íntima (siglo XV); y, por último, otra situada entre ambas, que marca el apogeo de este pequeño imperio inseguro. En esta última etapa, las campañas de Muhammad V (1354-1390) son los últimos capítulos de la Guerra Santa contra los infieles, el arte hispanoárabe acaba con la construcción de los últimos cuartos de la Alhambra, sobre todo el de Los Leones, la prosa y la erudición mueren con Ben al-Jatib, dejando a oscuras el último siglo de la dominación musulmana en la Península, y se extingue la gran poesía árabeandaluza con Ben Zamrak. (5)

En el cultivo de la poesía en el período granadino, que vive solamente del recuerdo de lo anterior, dos figuras, casi únicas, se destacan: Ben al-Jatib (1313-1374), historiador y poeta, y Ben Zamrak (1333-1393), discípulo del anterior y, por cierto el último gran poeta hispanomusulmán, cuyas vidas agitados tienen muchos puntos de contacto. La lírica andaluza produce con estos dos poetas su última gloria y ellos "aunque sin aportar nada nuevo, repiten con rara prestancia los ecos de otro tiempo." (6) Así es que el ciclo se cierra con valores positivos y en alto nivel, sin presenciar versos hechos por poetas que carecen, en absoluto, de talento.

Nacido en Loja, a orillas del Genil, en 1313, Ben al-Jatib, que en realidad eclipsa a todos los otros escritores de Granada, vino muy joven a establecerse y a educarse en Granada. Desde su más temprana mocedad, mostró gran afición a los estudios de medicina y de filosofía, pero, sobre todo, le interesó la literatura. Este afán de conocer a fondo la literatura le llevó al dominio de las obras poéticas de los antiguos árabes, y aun sus composiciones poéticas más juveniles muestran un raro talento. Una *qasida*, que escribió en elogio del soberano Yúsuf I, alcanzó gran fama y fué divulgada por todo el reino y también por países aún más remotos. Esta obra poética le valió su entrada en el servicio del Rey y pronto su talento extraordinario lo elevó a empleos más altos: desde el año de 1348, en que murió el visir del sultán, gozó de la más

completa confianza del Rey, estando encargado de la secretaría imperial. Mohámed V sucede a su padre, asesinado en 1354, y Ben al-Jatib, todavía conservando su visirato, tuvo que ceder una parte de su prestigio a otro favorito. El nuevo sultán, no obstante, tuvo mucha confianza en Ben al-Jatib, conociendo su talento en la composición de escritos en nombre de su padre, que exitaron la admiración de otros soberanos por la elegancia del estilo epistolar, y lo mandó al Africa para pedir auxilio de la dinastía de los Beni Merines. Una vez llegado a la corte africana, antes de empezar las negociaciones, pidió permiso de recitar una poesía, que logró obtener la ayuda que pedía. Véamos unos fragmentos de esta composición:

“	Si no acudes y nos salvas
.	Con tus valerosas huestes.
Tu faz disipa las sombras	Para colmar su recelo
Cuando el pesar nos conmueve,	Y vencer la adversa suerte,
Y tu poderosa diestra	Sólo necesita España
Al desvalido protege.	Que en sus costas te presentes.”
A echarnos de Andalucía	
Quizás los cristianos lleguen,	

Al destronar a Mohámed V, poniendo en su lugar a Ismail II, Ben al-Jatib fué encarcelado. Una vez conseguida su libertad, el poeta y el rey despuerto, que se había refugiado en Guadix, se embarcaron juntos para Africa. En la corte africana Ben al-Jatib, en nombre de su soberano, improvisó la siguiente poesía, pidiendo socorro para recuperar el trono de Granada, de corte absolutamente clásico, aún hasta el punto de empezar con la despedida de las mujeres amadas:

“Preguntad a mi querida	¡Como los bienes humanos
Si se recuerda del valle	Caducos son y fugaces!
De Mojavera; si adornan	Me arrojó del Paraíso
Su suelo rosas fragantes;	El destino inexorable;
Si aun riega lluvia fecunda	Pero aquel lazo que une
El alcor en donde yace	A mi corazón amante
Nuestro albergue abandonado,	Con la patria, siempre dura
Sin que yo logré olvidarle;	Sin que se rompa o desate.”

Prosigue la poesía, dentro del molde clásico con una descripción del viaje por el desierto, antes de llegar al objeto de la poesía:

“
Al rey sin trono concede
El favor a su patria hechicera,
Vuelva a su trono por tí.

El bálsamo de tu auxilio
Del pueblo sane la herida;
Ve que el pueblo te convida,
Ve que te llaman allí.”

En esta vena sigue el poeta hasta el final:

“
Con harta razón tu pecho
De generoso blasona;
En mis sienes la corona
De nuevo quieres poner.

No hay palabras que encarezcan
Un favor tan señalado:
El bien que me has otorgado
Nunca podré agradecer.”

A pesar de no ofrecer novedades en el género, como podemos comprobar por medio de otros ejemplos citados anteriormente, a mi modo de ver, el poeta alcanza una expresión quizá un poco más poética dentro del molde estereotípico. Resulta que el sultán africano promete su ayuda para recuperar el trono perdido, ofreciendo, entre tanto, un asilo al soberano y a su séquito en su corte mientras esperaba el momento favorable para obrar. Durante su permanencia en Africa, hasta la restauración de Mohámed V (1362), en una ocasión Ben al-Jatib va a Agmat a ver la tumba donde Motámid reposaba al lado de su esposa Itimad, cuyo viaje inspiró los versos siguientes, muy conocidos en la literatura árabe:

“Báculo de peregrino
Tomo con piadoso impulso;
Vengo a Agmat, y reverente
Miro y beso tu sepulcro.
Sultán magnánimo, faro
Que dió clara luz al mundo,
En tus rayos, si vivieras,
Me bañaría con júbilo,
Y mis poesías mejores
Fueran el encomio tuyo.

.
Siglos ya sobre tu muerte
Pasaron y tu infortunio;
Pero guardas la corona
No te la quita ninguno.
¡Oh rey de muertos y vivos!
Tu igual vanamente busco
Que no ha nacido tu igual,
Ni nacerá en lo futuro.”

Por supuesto volvió a su cargo en el empleo del sultán Mohámed V, gobernando el reino a su antojo, creyéndose seguro en su puesto de consejero y primer ministro. Por envidia, contra él crecieron las intrigas y, al darse cuenta de que las calumnias para destrozarle le amenazaban con serios peligros, se refugió en Africa. Al fin el visir del sultán Abu-l-Abbás, con pretexto de entregarle al rey granadino, prendió al poeta y fué juzgado por un tribunal, siendo la principal acusación la de haber sostenido en sus obras doctri-

nas heréticas. Por órdenes secretas del visir, Suleimán, según González Palencia, fué estrangulado en la cárcel en el año de 1374. (7) Durante su encarcelamiento, con presentimientos de un próximo fin a su vida agitada, debido a la ambición de gloria, escribe elegías, una de las cuales dice:

Mas sus rayos se extinguieron,	Mas hoy de todo no guardo
Mas de ella júzgame lejos:	Sino la piel y los huesos.
De mi fatigada vida	Mas sus rayos se extinguieron,
Se acerca el último término;	Yo fuí el sol de la gloria;
Grande fué mi poderío	Y en las tinieblas derrama
Y fué temible mi esfuerzo,	Llanto compasivo, el cielo."

Respecto a este poeta, polígrafo, historiador y retórico, es interesante la siguiente observación de De Schack, que no sólo es válida para el poeta en cuestión sino también para muchos otros que hemos visto en nuestro esbozo de la poesía arábigoespañola: "Los árabes no seguían la opinión, hoy muy general, de que el talento poético se desenvuelve mejor en la soledad y lejos del tumulto de la vida, ni mucho menos la de que perturba, en quien la posee, la serenidad y la perspicacia que se requieren para dirigir los negocios de estado. Por el contrario, sus príncipes solían confiar los más elevados empleos a los poetas, y éstos se valían a menudo de la poesía para alcanzar más brillantes resultados en la política que por medio de notas diplomáticas." (8)

El discurso leído por Emilio García Gómez ante la Real Academia de la Historia, en el acto de su recepción pública, el día 3 de febrero de 1943, se dedica al último gran poeta arábigoandaluz: Ben Zamrak, poeta de la Alhambra. De este discurso extraigo los datos que considero necesarios para nuestra ojeada rápida a este poeta, así como las traducciones de los versos que servirán de muestras de su talento.

De padres humildes, nace el poeta el 29 de junio de 1333 en Granada, o sea el mismo año de la coronación de Yúsuf I, apasionado protector de las ciencias y las artes, bajo cuyo reinado se construyeron en la Alhambra la Torre de Comares y la Puerta de la Saria. Ben Zamrak fué uno de los primeros alumnos en la recién creada Madraza y discípulo de la más brillante generación de sabios granadinos y africanos radicados en Granada. Discípulo del gran Ben al-Jatib, le sigue a él y a su monarca destronado, Mohámmed V, en su exilio en Africa, donde siguió sus estudios y concurría a las fiestas cortesanas. Como en el caso de Ben al-Jatib, que recobró sus bienes y su cargo, cuando volvió a subir al trono de Granada el soberano depuesto, todos los que habían sido fieles durante el destierro recibieron recompensas; Ben Zamrak, como premio, es nombrado secretario particular del Rey.

Los siguientes diez años fueron tranquilos; el visir y su lugarteniente, nuestro poeta, despachaban los negocios de estado. Ben Zamrak actuaba a menudo como poeta aúlico, componiendo las qasidas oficiales de felicitaciones o de comentarios sobre los acontecimientos del palacio. Además durante esta etapa de su vida fué catedrático. Con la huída de Ben al-Jatib a Africa, Moháméd V sustituyó al fugitivo por nuestro poeta, y en su carrera política había ascendido un escalón más. Debe advertirse que la comisión que juzgaba al famoso reo fué presidida por el discípulo predilecto, el constante protegido de Ben al-Jatib: Ben Zamrak. Más probable que la opinión, antes citada de González Palencia, es la que los "esbirros unidos a los embajadores andaluces" (9) entran en la prisión y estrangulan a Ben al-Jatib. Esta afirmación de García Gómez no deja en duda el papel de Ben Zamrak. La hipótesis favorable entre los dos deberes que lleva Ben Zamrak en su ánimo, donde ha de tener lugar una lucha interior, es rechazada por García Gómez, que dice: "Y así también debieron de sentirlo los contemporáneos... Y luego, cuando Ibn Zamrak se fué desgastando como político y suscitando celos y enemistades; cuando, en cambio, la figura del ministro muerto se agigantaba en su ultratumba, empalidecidas las manchas de su conducta, fueron todos los que señalaron el poeta como el Judas de la España musulmana." (10) Sigue nuestro crítico con un agudo análisis de la conducta de Ben Ammar con Motámid en el siglo XI y el episodio que acabamos de ver: el del siglo XI termina "con el castigo del culpable y se desarrolla en una atmósfera de delirante patetismo, de verdadero torbellino de tragedia antigua, que contrasta con la frialdad burocrática y la calculada perfidia pseudojurídica de este espantoso suceso del XIV, donde el instigador de los asesinos se goza mucho tiempo de su triunfo." (11) La muerte de Moháméd V marca el fin del favor del poeta, pero desde la muerte de Ben al-Jatib hasta esta fecha, 1391, como primer ministro goza de los placeres de la plenitud de su carrera política y literaria, por lo cierto de gran provecho personal. Al subir al trono Yúsus II, hijo del difunto, Ben Zamrak fué encerrado en la Alcazaba de Almería, pero era sumamente breve su reinado, y unos días antes de su muerte, acaecida en 1392, Ben Zamrak volvió a su puesto. Pero al suceder a su padre, Moháméd VII volvió a destituir y a sustituir a nuestro poeta por otro; no obstante, hacia el verano del año siguiente fué repuesto en su cargo de visir. Una noche, probablemente en el verano de 1393, no muy posterior a su reestablecimiento en su visirato, mientras que el ya viejo ministro leía con sus hijos y sus criados el Alcorán, los esbirros del sultán atacaron su casa y asesinaron a todos en presencia de las mujeres de la casa. Así murió violentamente, como su maestro Ben al-Jatib.

La obra del poeta ha sido clasificada en tres grupos por García Gómez: qasidas (alrededor de veintitantas, dos siendo elegías y las demás panegíricas); epigramas e impromptus (más de sesenta); y muwassahas (quince). (12) Esta última clasificación la dejaremos para futura consideración, y ahora sólo nos ocuparemos de las dos primeras.

No nos sorprende que el tema panegírico sea frecuente en la lírica de Ben Zamrak; la mayor parte de sus versos de este tipo van dirigidos a Mohámed V, como es muy natural. Por desgracia en toda la poesía andaluza este género no ofrece novedades: todas las cualidades del príncipe son exageradas con excesiva hipérbole, que resulta en la pérdida completa de toda individualidad. La poesía panegírica de Ben Zamrak no es excepción, ni mucho menos, pero veamos, no obstante, un fragmento de una composición suya de esta clase:

“El que compare tu mano con la nube
ignora, sin deber hacerlo, las leyes de la analogía,
porque la nube, cuando es generosa, frunce el oscuro ceno,
y en cambio, tu mano, al dar, brilla radiante;
además, la nube sólo da agua, mientras que tu mano
da oro que enriquece a los opulentos.”

En la ocasión de la muerte del sultán, escribe:

“Rompió las figuras de la Cruz y hizo enmudecer
los campanarios, observatorios del error.
Purificó las ‘mihrabs’, renovó los púlpitos,
proclamó el nombre de Allah en todas las mezquitas.
Se le sometieron los reyes en Oriente y Occidente
y todos ante él depusieron por su mano la corona.”

El último representante de la poesía floral, que logra su apogeo con Ben Jafacha, como sabemos, es Ben Zamrak, y los jardines de Alcázar Genil inspiran los siguientes versos:

“¡Qué bella es tu alberca! El céfiro teje en ella
cotas de malla, bajo los gallardetes de los árboles.
La murta la rodea con su oscuro bozo,
y todo el que ama el bozo la excusará.
Besa con la boca de las flores la mano de un Califa,
con cuya fluyente generosidad no te hará falta lluvia.
.....”

A pesar de que el poeta se declara autor de todas las composiciones escritas en los muros de la Alhambra, podemos afirmar con certeza que es autor

al menos de tres. Por esta razón, dice García Gómez "...en todo el mundo, el poeta cuya obra ha sido editada con un lujo mayor. Sus qasidas decoran los muros de la Alhambra, bordean las pequeñas hornacinas, circundan las tazas de las fuentes. ¡Album maravilloso y siempre nuevo que ilustran los surtidores y encuadernan los bosques melancólicos." (13) Ha traducido el crítico el epígrafe que decora la Sala de Dos Hermanas de la siguiente manera:

"Jardín yo soy que la belleza adorna:
Sabrás mi ser si mi hermosura miras.
Por Muhammad, mi rey, a par me pongo
de lo más noble que será o ha sido.
Obra sublime, la Fortuna quiere
que a todo monumento sobrepase.
¡Cuánto recreo aquí para los ojos!

.....

Sin par luce una cúpula brillante,
de hermosuras patentes y escondidas.
Rendido le da Géminis la mano;
viene con ella a conversar la luna.
Incrustarse los astros allí quieren,
sin más girar en la celeste rueda,

.....

El pórtico es tan bello, que el palacio
con la celeste bóveda compite.

.....

¡Cuántos arcos se elevan en su cima,
sobre columnas por la luz ornadas,
como esferas celestes que voltean
sobre el pilar luciente de la aurora!

....."

Otro tema que hemos tratado vuelve a aparecer en la lírica de Ben Zamrak: el amor udrí, o de Bagdad, o del Irac, o método de Chamil, cómo se quiera. En realidad, las biografías no pintan a Ben Zamrak como un modelo de castidad; pero en sus versos siempre se gloria de poseer esta virtud. En unos versos juveniles se jacta de esta actitud frente a la mujer por razones religiosas:

“Dios sabe bien que soy un hombre
vestido con túnicas de impoluta castidad.
¡Cuántas veces la Desgracia entorna sus ojos,
y entonces podría lograr la unión del amado!
Me dicen: Tu espía está descuidado.
Pero yo contesto: Temo a Dios, el Espía.”

Más tarde la elegancia social de su mundo requiere tal expresión y dice, por ejemplo:

“Me quedé a solas con mi amada, sin espía;
pero no me dejó solo mi castidad...”

o en otra ocasión:

“Me hizo recordar una boca de la que estoy sediento;
pero no, no me olvidé del amor udrí.”

El más personal de los poemas de Ben Zamrak, según García Gómez, es uno que dedica a una candela encendida, en que están presentes dos temas corrientes en la poesía árabe: “el del nocturno, donde el poeta, solitario se consume en ansias de amor, y el de la descripción de un animal, una flor o un fruto mediante leves toques metafóricos que van transfigurando lo descrito, dotándolo de vagos contornos antropomorfos y cargándolo de mórbida sensualidad.” (14) Dice así dicho poema:

“Aumentó mi pasión y aguijoneó mi anhelo
una candela embozada en mantos de sombra.
Entre la oscuridad me hacía señas, como un dedo blanco
teñido de rojo en la punta, y perteneciente a una mano escondida.
Si no soplabla la brisa, brillaba su llama como un hierro de lanza;
si la brisa lo torcía, se achataba como una pulsera de luz.
Me distrajo una noche en que me desazonaba el deseo,
porque lucía unas veces, y otras se apagaba.
Si yo decía: “No luce”, me sacaba la lengua;
si yo decía: “No se apaga”, retiraba su luz.
Así, hasta que el alba salió del golfo de negrura,
y el céfiro del jardín nos destapó su poma de aroma.
¡Dios te guarde, candela, porque pareces mi alma,
que también se consume en las ansias del amor!”

En resumen de esta época y de la obra de los dos poetas considerados, no tenemos nada que agregar a lo dicho. La poesía se mantiene en el mismo nivel de toda la lírica arábigoandaluza; la civilización sufre desplazamientos

espirituales; pero, a muy grandes rasgos, no cambia la expresión poética. Es interesante notar que nuestra poesía pasa por varios períodos en su desarrollo, de acuerdo con el ritmo históricoliterario que señala Guillermo Díaz-Plaja (15), en los cuales se rompen las normas estéticas completamente, con el resultado de que la poesía entra en otro período en que predominan otros valores estéticos. Sin embargo, este fenómeno, muy característico de las letras occidentales, apenas se siente en la poesía árabe. Gozando de mayor libertad en el vasto desierto de los tiempos anteislámicos, donde podían resaltar un poco más la originalidad y la individualidad, aun dice el famoso poeta anteislámico, Antara, en verso ya famoso:

“¿Han dejado los poetas algo por remendar?...”

Con estas pocas palabras podemos cerrar el ciclo de la poesía neoclásica en la España musulmana.

CAPITULO XII

Resumen de la poesía neoclásica

En las páginas inmediatamente anteriores se han presentado ejemplos copiosos de la poesía neoclásica, pero, por haber seguido el hilo histórico en la presentación de tal poesía, resulta la absoluta necesidad de examinarla en su conjunto. Es cierto que procuré señalar, de una manera muy abreviada, en cada caso resonancias temáticas, una novedad de expresión, un valor positivo, o una tendencia estética característica de esta poesía musulmana. No obstante, en mi sentir, no basta esto para que no quede el lector confuso y aturvido con la natural impresión de una ojeada rápida e incompleta de casos aislados sin tener oportunidad de reflexionar acerca del valor y de los caracteres más notables de esta expresión lírica de tendencia neoclásica. Me parece cierto que en cualquier lírica de una época o de una cultura se destacan expresiones felices, unas que quedan grabadas en la memoria, un vistazo fugaz de lo indecible, de lo inefable, para definir la poesía así, pero hay que examinar tal poesía en su conjunto para llegar a una estimación de su verdadero mérito y para juzgar sus normas estéticas. Con este fin, pasando de lo concreto a lo general, me propongo agregar unas observaciones sumarias en torno a la totalidad de esta producción poética con el deseo de fijar caracteres esenciales, hasta ahora sólo vistos de paso, para tratar de organizar tan vasta materia y llegar a saber lo que es la poesía arábigoandaluza de tendencia clásica. Repito que la única manera de llegar a tal conocimiento es analizar esta poesía en su conjunto.

De todos los temas de la poesía neoclásica hemos visto ejemplos y son cuatro los más frecuentes: el erótico, el báquico, el encomiástico y el descriptivo. Muy a menudo se funden todos estos temas dentro de la misma composición porque salvo los *impromptus*, los fragmentos epistolares o epigramáticos, el poeta se expresa dentro de tres esquemas, ya conocidos en tiempos anteislámicos: la *qasida* ditirámbica que consta de tres partes distintas como señalamos antes; la sátira y la elegía. En esta poesía pocas veces hallamos el completo desbordamiento lírico del alma del poeta y más que en otras literaturas puede decirse que se acentúa la insinceridad, o sea el convencionalismo. Por la herencia antigua, antes de componer sus versos, los poetas son esclavos

de las formas, los asuntos y los símbolos de sus predecesores. Esta falsedad, por llamarlo así, se acentúa más aún en los cantos puramente encomiásticos donde la hipérbole convencional casi nunca muestra una originalidad, llegando, mas bien, a la más alta exageración. En muchos casos la poesía, por este convencionalismo tan marcado, resulta impersonal y muy restringida dentro de un molde formal que muy rara vez, salvo en contados ejemplos, se rompe por la sinceridad de la expresión.

Dentro del tema erótico podemos notar una frenética adoración por la belleza física; escenas de amor sensual como epílogo de orgías y citas nocturnas generalmente junto a los ríos, en que las mujeres se entregaban en brazos de sus amantes, bajo la sombra de la noche, hasta que los sorprendía la aurora. Muchas veces vemos el eco de estos amoríos sensuales a orillas del Guadalquivir en las poesías. Como nos dicen varios poetas la idea entre los musulmanes de la suprema belleza femenina consiste en el contraste entre la cadera pingüe y el talle fragil:

“Si la describes de arriba abajo, es una luna
sobre una rama, sobre un montón de arena.

Y, si la miras de abajo arriba, es un montón
de arena, sobre el cual se yergue una rama, sobre
la cual luce una luna entre las tinieblas.”

No obstante, de ninguna manera, no es todo amor sensual: el amor udrí alcanza gran boga en la España musulmana. No pocas veces los poetas se glorían de este estado de castidad, y este movimiento alcanza plena aceptación en al-Andalus. Este fenómeno es muy importante, como veremos más adelante, porque de la Córdoba de Ben Hazm, cuya obra el “Collar de Paloma” sistematiza el amor platónico, en cierto sentido, rivaliza con el “Libro de Venús” de Ben Dawud que codifica en el Oriente este sistema de amor udrí, pasa a inspirar la “gaya ciencia” de los provenzales y este contacto no puede menospreciarse como probaré más tarde.

Otro de los temas más frecuentes es el báquico. Como es patente, la ley seca del Profeta no podía aceptarse plenamente en la Península, y los bebedores se reunían, bien al alba, bien por la noche, para tomar vino, que se refrescaba y mezclaba con el agua. Por lo ordinario, se celebran estas fiestas, a la vez literarias, cerca de los ríos, especialmente junto al Guadalquivir donde tenían lugar las regatas, y en condiciones de lo más sensuales tendían sus copas cristalinas al copero que pasaba de uno a otro. Bajo la luz de las estrellas cantaban las hermosas esclavas, sus cantos siendo acompañados por varios ins-

trumentos musicales, y los poetas improvisaban y recitaban sus versos. De este ambiente de lujo y de refinamiento solían brotar unas de las más hermosas poesías compuestas por los árabes en España.

El pueblo árabe es gran creador de metáforas; innumerables son los ejemplos que encontramos de las metáforas atrevidas y brillantes. El caso de la metáfora en la estética musulmana es muy interesante porque el poeta no quiere resucitar la emoción de una cosa ya pretérita. No creen los árabes que el hablar de una cosa puede hacerla revivir; por el contrario, el árabe se interesa en el recuerdo como tal, en forma descriptiva, y la forja irreal a propósito, con la idea de petrificar o inanimar la cosa descrita. (*) Debe notarse que la forma externa —el ritmo pausado y los versos largos— hacen que el poeta vea las cosas circundantes con morosidad y con molicie. Nos sorprenden estilizaciones deliciosas de la naturaleza, que no sólo se atienden a la descripción de las flores, del adorno del mundo vegetal, sino que van más allá, hasta la berenjena y la alcachofa.

Sobre todo esta poesía es brillante, sobrecargada de una lujuria y una delectación perezosa en la expresión, y al leerla quedamos sumergidos en un mundo ideal, saturado de aromas embriagadoras, en una atmósfera de sensualidad y de ensueño, en un ambiente elegante y de sumo refinamiento. Además, a pesar del convencionalismo impersonal y la gran cantidad de poesías de tono puramente encomiástico, a veces verdaderas expresiones del dolor y del amor, con nuestra sorpresa, logran romper el velo de los clisés y de los tópicos eternos. Para mí, el valor de esta poesía estriba precisamente en sus cualidades irreales, logradas en gran parte por el preciosismo y la elegancia de la expresión descriptiva, que nos llevan a un mundo fantástico, de una sensualidad refinada, poblado de personas y de objetos que se mueven dentro de un ambiente suntuoso y lujurioso.

(*) Louis Massignon estudia este tema de la metáfora en la literatura árabe. Véase: MASSIGNON, LOUIS, *Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam*, en "Revista de Occidente", diciembre de 1932, Núm. CXIV, Madrid, pp. 254-284. (Traducción de García Gómez).

CAPITULO XIII

Poesía arábigoandaluza de tendencia popular

En las páginas anteriores, siglo por siglo, con abundantes citas y ejemplos, hemos trazado el desarrollo de la poesía clásica de los árabes en España, insistiendo en el fenómeno de la invariabilidad de esta expresión poética. Quedamos con la impresión de una uniformidad asombrosa o, dicho de otro modo, la originalidad no parece ser virtud de la poesía musulmana en España. No sólo en cuanto a la forma, encerrada dentro de estrechos límites, no cambia la poesía de tendencia clásica, sino también en el fondo acaba por producir monotonía y rigidez: "siempre la misma ausencia del calor humano, un idéntico prurito decorativo, un constante juego metafórico... de maneras exquisitas, pero frías y artificiales." (1) Pero al lado de esta poesía invariable existía una forma de poesía popular, graciosa y espontánea, que llega a su plenitud y máxima expresión en la obra del poeta cordobés, Aben Guzmán, nacido después de 1086 y muerto en el año de 1160.

El estudio de la poesía popular producida por los musulmanes en España constituye tal vez la parte más importante del presente trabajo por su relación íntima con los orígenes de la poesía lírica románica en la Edad Media. Esta teoría, expuesta por don Julián Ribera en 1912 en su discurso de entrada en la Real Academia Española, en que trataba del "Cancionero" de Aben Guzmán, produjo estupor entre los romanistas y el mundo literario de entonces. Es de advertir que el día 29 de noviembre de 1919 cuando don Ramón Menéndez Pidal leyó su famoso discurso sobre "La primitiva poesía lírica española" sólo menciona a Aben Guzmán dos veces (2) sin acentuar las afirmaciones del mencionado arabista. En 1938 y en 1941 vuelve a tratar el asunto Menéndez Pidal, ahora mostrándose convencido de la tesis arábigoandaluza. Refiriéndose a la teoría que atribuye un origen arábigoandaluz a cierta parte de la lírica romana, el gran erudito español dice: "Se tenía muy olvidada la primitiva poesía lírica española. Se hablaba de ella como de algo muy oscuro y sin más interés que para eruditos estudiosos. Pero ahora estamos pasando a descubrirla como clave en los problemas de orígenes para algunos tipos líricos europeos y como punto de partida de una idea del amor espiritualizada, que imperó en el Occidente, contraria a la concepción sensualista

dominante en la antigüedad." (3) La teoría de Ribera, recientemente muy defendida e ilustrada por A. R. Nykl que publicó el "Cancionero" de Aben Guzmán en 1933 (*) así como en varios artículos eruditos en revistas europeas, como es natural ha sido impugnada por los que niegan el influjo de ciertos elementos de la ideología amorosa de la poesía popular arábigoandaluza, así como de la forma estrófica, en los comienzos de la poesía provenzal. Entre los impugnadores figuran M. Rodríguez Lapa y posteriormente los grandes provenzalistas C. Appel y Jeanroy; éstos dos últimos conceden que la teoría de Ribera ha ganado en verosimilitud pero creen que todavía no hay suficiente prueba documental para sostener completamente la tesis. En resumidas cuentas, parece que al fin, después de una polémica acaloradísima, triunfa la teoría arábigoandaluza, por lo menos en lo que tiene que ver con la métrica.

Como es natural la lengua oficial de la España musulmana era el árabe clásico. No obstante, en la vida diaria se hablaba un árabe vulgar, con gran mezcla de elementos de los varios dialectos latinos o romances, que apenas podía entenderse en el oriente. Además, aun en Córdoba, sitio de la corte de los Califas, se hablaba un dialecto romance, que persiste en la España dominada por los musulmanes por los casamientos mútuos, y viene a constituir el idioma familiar. Esta mezcla de lenguas no nos sorprende y puede explicarse por dos fenómenos: primero, el elemento árabe de pura raza no entró en gran cantidad en la Península y, segundo, en toda Europa de entonces el idioma oficial era el latín, del que se hablaban diversos dialectos romances derivados del mismo. En suma, debemos siempre tener presente la existencia de un bilingüismo en la España musulmana, y que no muere la romanidad al choque de la invasión islamita. Además, como sucede en los pueblos de Europa, coexistían una lengua literaria y otra vulgar. (**). Otro fenómeno de interés debe señalarse también: el romance que se hablaba en Andalucía, en Zaragoza o en Toledo durante la dominación musulmana se parecía más que al castellano, a los otros romances peninsulares. (4)

En vista de esta duplicidad de lenguas —el árabe como idioma oficial y el latín o romance como idioma familiar— no debe extrañar la formación de

(*) No he podido ver esta edición del "Cancionero" que comprende: un prólogo, la edición en caracteres árabes del prólogo de Aben Guzmán, la transcripción en caracteres latinos de las 149 canciones, la traducción del prólogo y de muchos zéjeles, con el análisis de todos, y notas filológicas e índices auxiliares. (NYKL, A. R., **Cancionero de Aben Guzmán**, Madrid, Maestre, 1933).

(**) Además de estas lenguas, J. B. Trend menciona otra: "el latín eclesiástico o lengua puramente ritual, adaptada a la peculiar modalidad del culto." (Véase, **España y Portugal en "El Legdo del Islam"**, Universidad de Oxford, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, p. 8).

un sistema poético mixto, que se resintió de las influencias occidentales y orientales. La poesía producida por estas dos corrientes fué, al principio, desdénada por los clasicistas, pero al fin logra hacerse literaria y da origen a dos formas poéticas: el zéjel y la moaxaha.

Propiamente hablando, son el mismo tipo artístico, pero el nombre zéjel se aplica a las composiciones más populares, en las cuales se emplea el dialecto más vulgar y que sirven para cantar en la calle. En cambio, la moaxaha es una palabra erudita, también aplicada a las composiciones del tipo de zéjel, pero en que se empleaba el árabe clásico. (*) Por consiguiente, puede decirse que la moaxaha es, en términos generales, composición de forma más elevada. Es difícil diferenciar estos dos géneros, puesto que los dos tienen gran semejanza entre sí, por su estructura; solo se distinguen por la diferencia lingüística. Las primeras muestras de estas dos formas en lengua castellana se deben a la pluma de don Juan Valera por sus traducciones del alemán, en la valiosa obra de De Schack escrita en la centuria pasada. (5) Por medio de estas traducciones los romanistas ya se habían dado cuenta de su existencia antes del discurso de Julián Ribera en 1912.

Para definir la forma zejelesca vamos a atenernos a la definición de Menéndez Pidal: "El zéjel es un trístico monorrímo con estribillo y, además (esto es lo esencial), con un cuarto verso de rima igual al estribillo, rima que se repite en el cuarto verso de todas las estrofas de la misma canción."¹(6) No es el zéjel una combinación de rimas adscrita a un verso de número determinado de sílabas, como en el caso de un soneto que requiere el verso de once sílabas, sino al contrario nunca importa el número de sílabas. Sigue diciendo el mismo crítico que "lo único esencial es la combinación de tres versos monorrímos, de rima cambiante en cada estrofa, seguidos de otro verso de rima igual en todas las estrofas, porque es igual a la de un estribillo;..." (7) Para asentar las partes de nuestra definición, veamos la siguiente composición de Alfonso Álvarez de Villasandino:

"Vivo ledo con razón, amigos, toda sazón.	(Estribillo)
Vivo ledo e sin pesar, pues amor me fizo amar	(Mudanza 1 ^a)
a la que podré llamar más bella de cuantas son.	(Vuelta)

(*) La palabra "moaxaha" se deriva de "waxah", es decir, "collar formado por dos líneas de perlas de distintos colores." Y la moaxaha es una composición en que alternan las rimas a modo de un "waxah."

Vivo ledo con razón,
amigos, toda sazón.

Vivo ledo e viviré,
pues que de amor alcancé
que serviré a la que se
me dará galardón.

(Mudanza 2ª)

(Vuelta)

Esta definición es la de la forma primitiva o fundamental, pero después la forma fué sometida a varios cambios: el verso de la vuelta puede ser más corto que los de las mudanzas; la vuelta puede tener dos versos; las mudanzas pueden ser de cuatro versos; etc.

Vale la pena fijar unas cuantas características adicionales de esta forma tan importante en el desarrollo de la poesía románica. El zéjel es, después de todo, un producto de la mezcla de dos culturas. Es árabe esta forma "por su lengua, aunque avulgada e incorrecta; por mantener una rima común a través de las varias estrofas de cada canción; por los dos asuntos conjuntamente orados en cada composición: el amor o el relato de un lance amoroso y el elogio de un personaje cuyas mercedes solicita el poeta." (8) Siguiendo la misma analogía es español el zéjel "por su nacimiento y primer desarrollo; por la alusión a fiestas y épocas del calendario latino; por el uso de algunas voces y frases románicas andaluzas, mezcladas al árabe." (9) En resumidas cuentas, esta forma de la poesía popular nace para ser cantada entre el pueblo bilingüe de al-Andalus y se propaga rápidamente por el orbe islámico y cristiano.

Son dos las fuentes que nos proporcionan datos sobre el origen de esta forma estrófica: Ben Bassam, de Santarén, autor de biografías de literatos arábigoandaluces, y Ben Jaldún (1332-1406), gran historiador. Según ambos, el inventor de la forma es Mocádem de Cabra, El Ciego, que vivió a fines del siglo IX y durante el primer cuarto del X. De él no se conserva ninguna composición, suponiendo que fueron del tipo más sencillo y fundamental, y todavía los eruditos no saben cual fuera el precedente en que pudiera inspirarse. Es interesante que los historiadores de la literatura arábigoespañola se preocuparon por Mocádem de Cabra, ya que emplea formas métricas iliterarias y lenguaje incorrecto, salpicando sus poesías con palabras romances, lejos de la norma estética de la poesía en boga por entonces. En consecuencia, no es extraño tampoco que sus composiciones no queden incluidas en las antologías.

Sólo de paso mencionamos a los primeros cultivadores del zéjel durante los siglos X y XI. Lo esencial es que había, antes de Aben Guzmán, todo un grupo de zejeleros; no obstante, los impugnadores de la teoría arábigoandaluza parecen olvidarlo, limitándose a Aben Guzmán, como punto de partida de sus esfuerzos por rechazar la debatida cuestión de modelos e imitaciones.

Dentro de este grupo de poetas populares, cuyos nombres sólo menciono para reforzar la supuesta tesis en cuestión, deben anotarse unos que ya hemos tratado como poetas clásicos: Ben Abd Rabihi; al-Ramadí (m. 1022); Obada ben Abdala ben Maasama (m. 1025 o 1028); Ben Hani; Ajtal ben Numara (m. a. 1080), muy admirado por Aben Guzmán; Ben al-Labbana; Abu Béquer Mohámed Arfaarasoh; Abu Abdala Mohámed ben Obada; El Ciego de Tudela (m. 1140); Abu-l-Casim al Hadrami; Ben Baqui; Avenzoar, el famoso médico; y Avempace, el filósofo. Sin embargo, de todos estos autores sólo se han conservado unas muestras aisladas de su arte popular, mientras que el "Cancionero" de Aben Guzmán, no sólo por darnos el zéjel más perfecto, sino también por haberse conservado casi íntegro, merece estudio más detenido.

La vida del poeta Aben Guzmán coincide con la época más crítica del Islam de Occidente; ya se había hundido la civilización brillante de los Reinos de Taifas y la España musulmana había pasado a ser una provincia de África. Su voz, "alegre y desenfadada, caliente y irónica, que puede ser plenamente entendida por los occidentales" (10), se oye en Córdoba entre los años de 1100 y 1160, año de su muerte. Debe señalarse que también recorrió otras comarcas de la Península. El único manuscrito conservado fué copiado por un oriental en Palestina antes de 1234, y, por el hecho de que no escribía el poeta en correcto árabe clásico sino en el dialecto vulgar cordobés, salpicando sus composiciones con palabras romances y berberiscas, es de suponer que el copista no entendía muy bien el texto, dando por resultado esto la desfiguración de varios pasajes. Como es natural, además, este códice tiene gran valor filológico, pues proporciona "el modelo más insigne de lo que era la lengua árabe tal como se hablaba entre los moros cultos de España a principios del siglo XII. . ." (11)

El "Cancionero" se compone de 149 zéjeles, con estrofas de cuatro hasta doce versos, en que canta aspectos de la vida íntima de los andaluces a principios del siglo XII. Según Emilio García Gómez, más importante aun que la forma de sus versos, es el espíritu del poeta que "frente a la inmensa mayoría de los poetas árabes, representa la exaltación de una cualidad que para nosotros es, en su más amplio sentido, consustancial con la poesía, y para los árabes no lo es: la gracia, la súbita vibración psicológica, la espontaneidad." (12) Veamos la siguiente composición del poeta:

"Quien diga que este zéjel es genial, dice la verdad.

Me vino así, improvisando, en el estilo de la loa.

El que lo lea, dirá: ¡Esto sí qué es gracioso!

Si mi lengua no fuera capaz de decir cosas graciosas, me la arrancararía."

favor o una limosna. La forma de la petición, puesto que la mayor parte de los poetas árabes han vivido de mendicidad, en la poesía clásica es prosáica, mientras que en la de Aben Guzmán está patente una cierta gracia:

“Uno como tú va a dar y a excitar la alabanza.

Uno como yo va a cogerlo, a dar las gracias y a marcharse.”

Un último gran contraste con la norma estética en la descripción de la mujer en la lírica clásica se da en el siguiente zéjel de Aben Guzmán que indica gran parte de la psicología del poeta:

“Las mujeres, como sabes, se gana huyendo de ellas.

No veo que ninguna, mientras las haya en el mundo, valga nada.

A mis ojos, todas son iguales: la joven y la vieja,

la lejana y la próxima, la gorda y la delgada.”

En resumidas cuentas, la lírica callejera de Aben Guzmán, por su frescura, su facilidad y su gracia, como puede verse en los pocos ejemplos citados, se distingue por su alejamiento de la uniformidad de la expresión clásica. Las poesías de su “Cancionero”, perla de la primitiva lírica popular son, además, notables por la ironía, la sátira y la espontaneidad en expresión de asuntos característicos de la vida de la España musulmana en los comienzos del siglo XII. En lugar de producir cansancio y monotonía, su lírica logra provocar todo lo contrario. No importa enumerar el gran número de zéjeleros que siguen en los pasos de Aben Guzmán. Esto sería tarea interminable ya que el género sigue cultivándose por muchos poetas hasta la caída de Granada en 1492.

En virtud de la tesis arábigoandaluza, expuesta por Julián Ribera, en que se atribuye la clave misteriosa que explica el mecanismo de los sistemas líricos primitivos en Europa a la poesía lírica popular producida por los musulmanes peninsulares, son dos los puntos de partida en nuestro análisis: la forma estrófica y la ideología amorosa. No obstante, para probar la influencia de una literatura sobre otra, es absolutamente necesario fijar unas relaciones preliminares. La primera relación consiste en determinar si, en el caso de los árabes de España y los cristianos europeos, existía contacto histórico. No es forzoso determinar si la relación ha sido hostil o amistosa; cualquier contacto íntimo y prolongado no puede menos de dejar huellas en las culturas de uno o de otro de los pueblos en cuestión. Especialmente en nuestro caso el choque de fuerzas tenía que ser reflejo de ambas y, como señala Angel Ganivet, “si ya no bastará el contacto de varios siglos y la guerra misma, que suele ser el medio más eficaz que tienen los pueblos para ejercer sus recíprocas influencias.” (14)

Más importante que el contacto histórico, de que nadie puede dudar en nuestro caso, es el hecho de intercomunicación. En vista del bilingüismo señalado antes, aun hasta el punto del uso en Córdoba de un dialecto romance que no tenía nada que ver con el árabe, siendo esta ciudad el centro del gobierno musulmán, podemos suponer que había intercomunicación entre las dos civilizaciones. Parece que "la resistencia de muchos eruditos a aceptar la influencia de la canción arábigoandaluza sobre la primitiva lírica románica se funda en un prejuicio muy arraigado: la falsa creencia en la incomunicación intelectual de los dos orbes, cristiano y islámico." (15)

Sin embargo, el factor más decisivo de los tres es que "debe existir la condición de receptividad por uno o por ambos lados; es decir, la voluntad de recibir lo que el otro puede dar; esto es: el implícito reconocimiento de la superioridad en uno o en otro campo." (16) Es muy difícil probar esta relación, pero muy bien sabemos que durante el Califato la cultura y la grandeza florecieron hasta tal punto de poder y verdadero esplendor, que obscurcieron a los demás estados de Europa de entonces. Puede afirmarse que la civilización árabe estaba mucho más adelantada que la de los cristianos del norte, aun cuando había empezado la decadencia. Leamos lo que dice el medievalista Claudio Sánchez-Albornoz acerca de la grandeza de la civilización de los musulmanes españoles: "No puede ya hablarse de las tinieblas de la Edad Media como antes; mas no cabe negar que mientras Europa yacía desmembrada y misérrima, espiritual y materialmente, los españoles islamizados crearon una civilización y una economía esplendorosas. Los maestros del arabismo... nos asombran cada día con nuevas noticias sobre el alcance, la profundidad y el brillo de la cultura hispano-musulmana. Ellos han reivindicado para la España islámica una participación decisiva, en el desenvolvimiento del arte, de la filosofía, de la ciencia, de la poesía y de toda la cultura europea medieval. . ." (17) Aun en el siglo XIII cuando Alfonso el Sabio emprende la formidable tarea de sistematizar la cultura y difundirla en la lengua vulgar, todavía las mejores fuentes fueron las orientales. (18)

En mi opinión, es muy lógico suponer una relación entre la canción arábigoandaluza y las primeras expresiones líricas en lengua neolatina. Esta creencia era muy general y difundida hasta mediados del siglo XIX cuando ocurre la reacción. Los eruditos de entonces pidieron las pruebas documentales de tal relación; al no hallarlas se pasaron al bando opuesto. En 1881 dice Menéndez y Pelayo que "achaque fué de la erudición de otros tiempos poner por las nubes el influjo de árabes y judíos en la cultura de Europa, y hoy quizá hayamos venido a caer, por reacción, en el extremo contrario." (19) Ahora a las palabras del maestro agreguemos que, debido a las investigaciones de

los arabistas españoles, ya podemos volver a poner por las nubes estos influjos de los árabes sobre la cultura europea en general.

Durante los primeros tiempos en Castilla la poesía lírica no se cultivó en la lengua castellana, que cantaba sus gestas heroicas, sino en la gallega y “nace) además, sometida a la influencia o tutela provenzal, y cuando llega a expresarse en lengua castellana, busca el amparo de otra influencia externa: la del renacimiento italiano.” (20) En los orígenes de la lírica europea la importancia del papel de la poesía provenzal es indudable; ya señalamos a la ligera el nacimiento de la lírica castellana, que más nos interesa en este trabajo, sometida a su influencia a través de la expresión en lengua gallega, y si podemos probar que la lírica provenzal recibe el influjo de la canción arábigoandaluza daremos un paso adelante en la prueba de la supuesta tesis.

A fines del siglo XI nace cierta poesía en el sur de Francia, que debemos examinar de cerca, que desde esta fecha adquiere tono aristocrático, propio de la lírica, “antes que cualquier otro romance, y enseña doctrinas de amor y de canto a toda Europa.” (21) Henríquez Ureña continúa su análisis del nuevo arte, que tiene muy pocos puntos de contacto con la primitiva literatura francesa (22), diciendo que “en las pequeñas cortes del Mediodía de Francia la nobleza consagró sus ocios a crear normas estéticas de vida y a pulir y complicar las formas de la poesía. Se aprende allí a vivir, no a pelear ni a orar: de nuevo en tierras del Mediterráneo la vida humana deja de ser preparación para la muerte. La guerra y la religión, hasta entonces dominadores de la Edad Media, sólo penetran en aquel mundo transustanciadas: la lucha bélica, trasmutándose en torneo, en espectáculo; la fe cristiana, dando en el culto de la Virgen María el modelo para el culto caballeresco de la mujer.” (23) La poesía creada en este artificial paraíso invade todo el Occidente, y resulta que las dos lenguas poéticas de la corte en la España del siglo XIII son la provenzal y la galaicoportuguesa. El idioma de los trovadores catalanes durante los siglos XII y XIII es el provenzal; Alfonso II de Aragón, llamado el rey trovador, escribe en provenzal; y, en efecto, los trovadores procedentes de Provenza recorren la Península. Esta boga de la poesía provenzal puede explicarse por su contraste “con la amada poesía épica, dura, sencilla, vibrante; un contraste en los temas, en la técnica, en la recitación, en los reflejos de la vida. La poesía provenzal era lo blando, lo dulce, lo amoroso sexualmente, lo cortesano.” (24)

Esta nueva poesía se basa sobre todo en la adoración de las mujeres y en la extrema libertad en el trato social de la mujer casada, pero, según H. A. R. Gibb, “la novedad de la poesía provenzal consiste no en el tema mismo, sino en la manera convencional de tratarlo. Ese amor palpitante, expresado

con tan fantástica fuerza imaginativa y con tanto refinamiento literario, no es el amor que trasciende de las sencillas y apasionadas canciones populares. Es una doctrina sentimental, un culto romántico, una forma patológica, que puede ser estimulada artificialmente y que no forja su ideal en la doncella, sino en la esposa, de cuya veneración y servicio se deriva una fuerza moral que ennoblece la vida del poeta. . . . El ideal femenino del nuevo culto es absolutamente opuesto al ideal de la virginidad preconizado por la Iglesia. Si hubiera surgido de las relaciones naturales entre el poeta profesional y su dama y señora, su tono hubiera sido más humilde." (25)

La aparición de una lírica europea, con sus propios caracteres occidentales, se debe a la previa existencia de la expresión poética que aparece antes en las cortes del Mediodía de Francia. Por su irradiación se produce la lírica románica, y en sus períodos iniciales la propagación es intensa y absorbente, como es natural, ya que actúa sobre un campo casi virgen. No sólo influye la lírica provenzal en el fondo, con la natural imitación de "los medios y el ideario del mundo trovadoresco" (26), sino también se adapta su idioma de expresión. Según el mismo crítico contemporáneo, Guillermo Díaz-Plaja, "esta etapa es una etapa inicial de "colaboración" con la poesía provenzal, y se caracteriza por la intensidad de esta pasión provenzalizante que repercute en la utilización de un idioma literario que no es el propio; en la consiguiente falta de conciencia lingüística nacional, ayudada de una rudeza expresiva que explica la seducción del idioma culteranizado, y en el uso de las formas literarias, copia servil de las que triunfan en la Provenza de los trovadores." (27) Pero la segunda etapa en el desarrollo de la lírica románica se caracteriza por el abandono de lenguas que no son propias de su nación. Así digamos, en resumen, que la consideración del desenvolvimiento de la primitiva lírica en lengua española no puede desprenderse de la expresión provenzal.

El zéjel pronto alcanzó gran difusión en el Oriente, y se oía cantar los zéjeles de Aben Guzmán más en Bagdad que en las ciudades occidentales, según informes de un viajero granadino. Además, vale la pena tener en cuenta que su "Cancionero" se conserva por el interés que provocó en el Oriente, siendo hecha allí por un oriental la única copia de su diván. La gran autoridad de Ramón Menéndez Pidal, cuyo estudio de la poesía árabe y poesía europea seguimos todavía en gran parte, llega a la convicción de la difusión del zéjel también por Europa, señalando como primer caso de imitación las obras del primer poeta lírico que conocemos en una leguna neolatina: Guillermo IX, duque de Aquitania. Acaba por afirmar que "la canción árabe andaluza apadrina así el nacimiento de la poesía lírica de las naciones modernas de Europa." (28)

En relación con la obra de Guillermo IX debe observarse que su forma estrófica no es perfectamente igual a la del zéjel fundamental porque no emplea el estribillo, como sucede también en otros poetas provenzales posteriores. Como apuntamos antes, el estribillo no es la parte esencial del zéjel, sino aquel cuarto verso de vuelta con rima igual. También en la poesía árabe hay muchos ejemplos del zéjel en que falta el estribillo y cuando no va coreado el zéjel sino recitado por una sola persona es obvia la tendencia de prescindir del estribillo. La poesía provenzal es sobre todo una expresión cortesana, y el poeta, sin coro, recitaba su composición ante un público muy reducido, con el lógico resultado de la supresión del estribillo.

Otros motivos para rechazar la supuesta tesis arábigo-andaluza estriban en el factor cronológico y en la manera del influjo. Una autoridad sobre la poesía del Mediodía de Francia, C. Appel, supone que no era posible el influjo árabe porque existía la poesía provenzal antes que Aben Guzmán compusiera su primer zéjel. Probablemente es cierta su afirmación porque, aunque no los conozcamos, hubieran vivido poetas provenzales antes de Guillermo IX, pero olvida un hecho muy importante: la forma zejelesca fué cultivada siglos antes del nacimiento de Aben Guzmán, que no debe considerarse como modelo preciso sino como representante de la máxima expresión del cultivo de esta forma estrófica.

El primero y el segundo trovador en cuanto a fechas, Guillermo IX y Marcabré, respectivamente, tuvieron contacto con España. El primero pudiera haber oído también la canción andaluza en su viaje de Cruzada en los años de 1101-1102; estuvo en la corte de Alfonso I el Batallador de Aragón (1104-1134) por el año de 1120. Marcabré también pasó una temporada en la corte de Alfonso VII, probablemente en Toledo, en 1143. Estos contactos, en realidad, no explican nada porque los dos poetas probablemente ya habían empleado la estrofa andaluza. No obstante, como afirma Menéndez Pidal "no es razonable suponer que el primer trovador conocido sea el primer trovador que existió y, desde luego, la perfección estilística de Guillermo supone para varios críticos la existencia de otros poetas predecesores. En consecuencia, no hay motivo alguno para creer que Guillermo sea el primer influído por la canción arábigo-andaluza." (29) Antes del viaje de Guillermo IX a Siria las relaciones entre las cortes de Francia y España eran muy íntimas: la comunicación por medio de viajes era frecuente; los matrimonios, aun reales, muchas veces se llevaron a cabo entre franceses y españoles. Además no puede descartarse la posible influencia e intercambio por las peregrinaciones a Santiago de Compostela. El camino seguido por los peregrinos solía llamarse "el camino francés", y así se produjo una corriente continua de visitantes en la Pe-

nínsula. Imparcialmente, debemos darnos cuenta, con Angel González Palencia, que también anota la gran semejanza entre la forma andaluza y la obra de Guillermo de Poitiers, de que "en los poetas provenzales posteriores se acentúan las diferencias." (30)

El influjo de la forma estrófica andaluza se extiende más allá del caso de los primeros trovadores. En toda la Romania gozó de gran popularidad el trístico con vuelta y con estribillo. En el canto popular el valor del estribillo se acentúa y, no sólo en Provenza sino también en el Norte de Francia se han conservado gran cantidad de bailadas, rondeles y otras canciones empleando la forma de zéjel, que datan de los siglos XII y XIII. Conocido ejemplo del rondel es el siguiente:

"Main se leva bele Aëliz;
dormez, jalous, je vos en pri;
biau se para, mieus se vesti
desoz le raim.
Mignotement la voi venir
cele que j'aim."

No nos sorprende que el zéjel se difunda en Italia, ya que parte de su territorio fué ocupado por los musulmanes. Además de los ejemplos citados por Menéndez Pidal y González Palencia de la lírica de Jacopone da Todi, la siguiente composición, titulada "La Crocifissione", tiene la combinación de tres versos monorrimos, de rima cambiante en cada estrofa, seguidos de otro verso de rima igual en todas las estrofas:

Nunzio. "Donna del Paradiso,
Il tuo figliuolo è priso.
Jesù Cristo beato.
Accorri, Donna e vide,
Che la gente l'allide:
Credo che lo si uccide,
Tanto l'han flagellato.
Vergine. Como essere potria,
Chè no fe'mai follia,
Cristo, la spene mia,
L'avesse omo pigliato?
Nunzio. Madonna, egli è traduto:
Juda sì l'ha venduto;
Trenta danar n'ha avuto,
Fatto n'ha tal mercato." etc.

La siguiente composición inglesa anónima del siglo XIV también tiene forma zejalesca:

“Of a rose, a lovely rose,
Of a rose is al myn song.
“Lesteny, lordynges, both elde and yinge,
How this rose began to sprynge;
Swych a rose to myn lykyng
In al this word ne knowe I non.

The Aungil came fro hevene tour,
To grete Marye with gret honour,
And seyde sche xuld bere the flour
That xulde breke the fyndes bond.” etc.

En Portugal el rey Don Dionís emplea la combinación de rimas y versos propios de la canción andaluza, y en su obra se nota gran influjo de la poesía provenzal. Además se propaga el tipo de zéjel a las estrofas de los Minnesinger en la literatura alemana.

A mi entera satisfacción parece ya comprobado el influjo de la forma estrófica de la poesía popular musulmana sobre la lírica provenzal de la cual proceden, mediata o inmediatamente, todas las escuelas de lírica cortesana en Europa. Ahora nos queda por ver si existe una relación entre la concepción del amor en la poesía de Provenza y en la poesía arábigo-española.

La consideración de la cuestión del amor nos lleva inmediatamente a la posición de la mujer en el mundo islámico y por lo tanto a su lugar en la sociedad hispano-musulmana. La concepción de la mujer en la mente musulmana difiere mucho de la nuestra: la sociedad mahometana tiene por fundamento a la familia, que, a su vez, se basa en la poligamia. El musulmán puede tener hasta cuatro esposas legales y además cohabitar con cuantas esclavas quiera. Estas mujeres, concubinas o esposas legítimas, le deben sumisión completa. Los orientalistas nos aseguran, como Gustavo Le Bon, que esta institución “levanta mucho el nivel moral de los pueblos que la practican, da mucha solidez a la familia, y tiene por resultado final hacer más respetable a la mujer, como también mucho más feliz de lo que es en Europa.” (31) Se cree generalmente que las mujeres musulmanas son esclavas, sirviendo sólo para satisfacer los caprichos y deseos de sus amos, y que permanecen encerrados a toda hora dentro del harén.

A pesar de las costumbres y de las leyes musulmanas, nos dice Sánchez-Albornoz en su ensayo sobre “La mujer española hace mil años” que “las mujeres de la España islamita, al cabo y sobre todo hembras, se sentían a veces

sacudidas por el amor o la pasión, y a pesar de las trabas que la sociedad ponía a sus andanzas, se vengaban de la rígida ley que las asfixiaba entre sus mallas. Con el auxilio de las celestinas que habitaban en la ciudad, . . . , abandonaban lo recatado de los harenes donde parecían encerradas, y, casadas o no, se entregaban en brazos de amantes o de amigos. La noche, gran encubridora de amoríos, ocultaba con sus deslices, y sólo la indiscreción vanidosa de algunos poetas. . . , nos ha descubierto tales faltas, a veces incluso con palabras de burla.” (32) Precisamente hemos visto innumerables ejemplos de tales citas nocturnas y amoríos en la poesía clásica de los árabes andaluces. Ya hemos conocido a varias mujeres de la España musulmana que han competido con los hombres en la improvisación del bello verso y que han andado en completa libertad: basta mencionar a la princesa Walada, del siglo XI. Resulta, pues, contra la creencia general y a pesar de varias afirmaciones de Sánchez Albornoz en el citado ensayo, que la mujer musulmana gozó de más libertad en España que en cualquier otra comarca, no siendo de ningún modo una reclusa, de acuerdo con los preceptos musulmanes.

No creo que podemos poner en Oriente el origen de la caballería a pesar de que “aquellas leyes de la caballería que consiste en respetar al débil, en ser generoso con el vencido y cumplir religiosamente su palabra, etc., que las naciones cristianas adoptaron después, y que llegaron a influir en el alma mucho más que la religión, las introdujeron en Europa los árabes españoles, según Le Bon. (33) No obstante, muchas de las ideas que constituyen las costumbres caballerescas reinaban entre los árabes desde tiempos antiguos. Como apunta De Schack: “la veneración de las mujeres, y el empeño de ampararlas, el afán de buscar peligrosas aventuras y la protección de los débiles y de los oprimidos, constituían, después del deber de la venganza, el círculo dentro del cual se encerraba la vida de los antiguos héroes del desierto; . . . Esta manera de pensar y sentir de los árabes se acrisoló y depuró bajo la influencia de la más elevada civilización a que llegaron en Occidente, y ya en el siglo IX encontramos versos de poetas andaluces, donde se muestran aquellos blandos sentimientos y aquella veneración casi religiosa que el caballero cristiano consagraba a la dama de su corazón.” (34) Aquí él se refiere probablemente a la siguiente composición que pudiera ser de un trovador del siglo XI:

“Desde que su voz oí,	Jamás a verla llegué,
Paz y juicio perdí;	Y en ella pensando vivo;
Y su dulce cantilena	De su voz me enamoré,
Y ansiedad en pos de sí.	Y mi corazón cautivo
Me dejó tan sólo pena	Por su cantar le dejé.”

El amor udrí, tema ya tratado, desempeña un importante papel en la combatida cuestión sobre las relaciones entre la poesía árabe y la europea, y, según García Gómez, "constituye un tipo de sentimiento, no sólo tan puro como el 'amor cortés' de los provenzales, sino más idealizado aún e inclusive más conforme, y con filiación más directa, al sublime arquetipo platónico." (35) En resumen, no podemos sostener la creencia en un amor exclusivamente sensual en la poesía arábigoandaluza, antípoda del amor cortés de los provenzales.

Ya nos hemos referido al "Libro del Amor" de Ben Hazm, un tratado de amor y de amantes, escrito en 1022 (*) en que se inspira el autor en un idealismo erótico, tratando especialmente "el tema del amante sumiso y resignado a la voluntad de la amada." (36) Este amor es, por muchos conceptos, el de los trovadores del siglo siguiente, "pero cuya deslumbrante altura éstos raras veces llegaron a alcanzar." (37) Además en labios de Alháquem I (796-821), por ejemplo, se han puesto las siguientes palabras: "La sumisión es hermosa en un hombre libre, cuando él es siervo del amor." No sólo encontramos ejemplos del amor sumiso y obediente, sino también los hay del amor sin más recompensa que el gozo del poeta por la herida sufrida por el desdén de la doncella.

Creo que hemos indicado suficientes puntos de semejanza entre la ideología amorosa de la lírica árabe y la provenzal. Además, debe decirse, "no era tan libre la señora cristiana en esas risueñas cortes provenzales que entonces daban a toda Europa el tipo de la vida mundana y elegante, ni vivía la señora musulmana tan esclava y encerrada en esos harenes moriscos bajo triple guardia de eunucos. Las dos mujeres del Norte y del Sur coincidían en más de un extremo de miseria y de excelencia, de servidumbre y de señorío." (38) En resumidas cuentas, a pesar de que hay muchos puntos que podrían aclararse más, nos es difícil rechazar tantos puntos de semejanza entre ambas literaturas, ahora que hemos probado la relación histórica y señalado la transmisión de la forma estrófica y el hecho de que existía la concepción idealista del amor en la literatura árabe desde tiempos muy antiguos. Estas ideas no aparecen en las literaturas románicas hasta los primeros trovadores del siglo XI. No obstante, con esto no quiero decir que la lírica provenzal nace sólo por imitación de la andaluza; sería erróneo creer esto, y más vale afirmar que en relación con su florecimiento hay una importancia intervención arábigoandaluza.

A propósito, aunque haya causado sorpresa en el lector por ser omisión obvia, he dejado aparte la influencia del zéjel en la literatura española. Además

(*) Sabemos que está preparando García Gómez la traducción completa de esta obra, ya traducida al inglés por A. R. Nykl. Pero ya han aparecido tres capítulos de dicha traducción de García Gómez en la Revista de Occidente, Núm. CXXXVII, Madrid, 1934, pp. 150-169.

de la difusión de esta forma estrófica, que influye, indudablemente, en la primitiva lírica castellana, no nos han de sorprender varias aportaciones a la literatura de España en vista de la íntima relación que existió entre ambos orbes, el cristiano y el musulmán, durante esos ocho siglos, desde la invasión hasta la caída de Granada. Para el presente trabajo he procurado limitarme lo más posible a la Edad Media porque sería tarea interminable trazar la influencia del tema morisco en las letras castellanas por la larga convivencia con el pueblo árabe, que aun se proyecta en el romanticismo del siglo XIX, por ejemplo, tema ya estudiado por Díaz-Plaja. (39) Teniendo en cuenta también el estado de ánimo de los románticos y el hecho de que en España no se vuelve de espaldas a la tradición mediaval, la clave de la fuerza y el secreto de la originalidad de la literatura española, según Dámaso Alonso (40), especialmente en el período romántico nos extraña menos esta persistencia. Además prescindo del estudio de los romances fronterizos o moriscos, que describen varios episodios de la lucha contra los moros en el último siglo de su permanencia en la Península, y no dejan de sentir influencias árabes, no sólo en lo temático sino también en la expresión, como lo indica la tendencia a personificar la ciudad como novia.

Recordemos la conclusión de Menéndez Pidal en relación con las dos formas principales de la lírica primitiva en la Península ibérica: una más propia de la lírica galaico-portuguesa y otra más propia de la castellana, señalando como forma más característica de la expresión gallego-portuguesa la estrofa paralelística y como la más propia de la castellana la estrofa zejelesca. (41) Debe notarse que los tres grandes cancioneros galaico-portugueses del siglo XIII, denominados de Ajuda, de la Vaticana y Colucci Brancuti, que preludian el cancionero de Baena del siglo XV, en que vemos las últimas evoluciones de la escuela gallego-portuguesa y las primeras de la castellana, ofrecen una poesía más tardía que la provenzal, pero muy influída por ésta. Puesto que sólo en la primera generación de los trovadores pueden notarse grandes semejanzas con la poesía arábigoandaluza, no es extraño que no podamos encontrar tantas en la poesía gallego-portuguesa. Por esto no quiero decir, de ninguna manera, que no hay ejemplos de la estrofa zejelesca en la lírica galaicolusitana; los encontramos, por ejemplo, en la poesía del rey Dionís y en la del conde Barcelos. Además, hay una excepción muy notable: las "Cantigas" de Alonso X, publicadas por él en dos ediciones hacia 1265 y 1280.

Alfonso el Sabio, que ha sido llamado con razón "el gran apóstol de la cultura islámica en la España musulmana" (42), que dirigió y participó en un movimiento cultural único de la Edad Media que puede considerarse como una especie de pre-renacimiento porque se espera hasta mediados del siglo XV antes de encontrar, personificado en el Marqués de Santillana, un movimiento

de tal fuerza en pro del clasicismo (43), es la figura en que más se observa influencia árabe. No nos interesamos aquí considerar sus obras de cultura general que fueron redactadas por los hombres más doctos de la época —cristianos, judíos y moros— bajo su dirección personal, sino las "Cantigas de Santa María" escritas en lengua gallega por un poeta castellano.

Las "Cantigas" son cuatrocientas veinte composiciones (*) escritas en alabanza de la virgen, pero no podemos intentar la clasificación de tales composiciones por tratarse de una materia muy vasta y nos interesamos más en la métrica que emplea el Rey Sabio. Varios historiadores de las letras castellanas se han preocupado precisamente por el estudio de esto: unos advierten la influencia provenzal y otros el sello lemosino. Después del estudio de Julián Ribera sobre "La música de las cantigas" (1922) y otras investigaciones posteriores, parecen de acuerdo los críticos en que la inmensa mayoría de estas composiciones tiene la forma de zéjel andaluz. En 335 de las composiciones Menéndez Pidal ha apuntado el empleo de la forma estrófica andaluza. Ejemplos de la forma manejada por el Sabio pueden ser, entre tantos, los siguientes:

"Esto foi en o rio, que chamar
soen Fenares, y el Rey cacar
fora, et un seu falcon foi matar
en el hua garca muit'en desden.
En a gran coita sempr'acorrer ven
A Virgen a quen fia en seu ben."

o en otro lugar:

"Omildades con pobreza quer a Virgen coroadada
mas d'orgullo con riqueza e ela muy despagada.
E desta razon vos direi un miragle muy fremoso
que mostrou Santa María Madre do Rey grorioso
a un crerigo que era de a servir deseioso
e por en gran maravilla le foi per e la mostrada."

Probablemente compuso las "Cantigas" para adaptarlas a música ya existente, y se cree, además, que esta música es de origen arábigoandaluz. Más prueba del influjo árabe sobre esta colección poética es que las miniaturas que ilustran los códices representan juglares y músicos con muy variados instrumentos, y en una se ve un juglar cristiano y un moro, cantando a dúo, por el mismo

(*) Según la mayoría de las fuentes, parece equivocado el número de 428 dado por MERIMÉE, ERNESTO, *Compendio de historia de la literatura española*, 2ª ed., Ediciones Botas, México, 1948, p. 77.

premio: un jarro de vino. En vista de los hechos señalados no es posible descartar la influencia arábigoandaluza en la obra poética del Rey Alfonso el Sabio, además de las grandes aportaciones que emplea en sus obras científicas, procedentes del alto grado de cultura mantenida por los árabes en España.

En el sentido más amplio de la palabra, no puede menospreciarse la importancia en general del "Libro de buen amor" del Arcipreste de Hita. Esta obra admirable ha sido llamada por Menéndez y Pelayo "la comedia humana" del siglo XIV y debe notarse también, conforme a la afirmación de Henríquez Ureña, que "en el Arcipreste se mantiene la doble tradición de la juglaría y la clerecía, pero se ve ascender la poesía de expresión individual." (44) Recoge el autor todas las resonancias de su centuria; sigue la tradición literaria de las "Cantigas"; en sus serranillas se adelanta en un siglo a las del Marqués de Santillana. Para nuestra consideración de las influencias arábigoandaluzas sobre la poesía española, el "Libro de buen amor" es importantísimo y, como veremos, en él es indiscutible dicha influencia. A pesar de que hay ejemplos de la estrofa zejelesca en la poesía de Galicia, el predominio de esta forma en la lírica castellana se debe en gran parte a la juglaría morisca que no se hizo sentir en Galicia. Comenzando, pues, con Juan Ruiz Arcipreste de Hita, veremos las continuas reminiscencias del zéjel en la poesía española.

Sabemos que el Arcipreste de Hita sabía algo o mucho del árabe. Este hecho se deduce del mensaje de la Trotaconventos a la mora; de la confesión del autor de haber compuesto

"...muchas cantigas de danca e troteras
Para judíos e moros e para entendederas,
E para estrumentos, comunales maneras:
El canto, que non sabes, oyle a cantaderas."

de la declaración de los instrumentos adecuados para "los cantares de arávigo", cuya enumeración se halla en el mismo poema que acabo de citar; y también del uso frecuente de palabras árabes en el texto del libro. Es autor además de seis canciones zejelescas que están incluidas en el "Libro de buen amor" y sirve de muestra la forma estrófica de la piadosa composición, de rima interna, que sigue:

"Los que la ley avemos de Cristus a guardar
de su muerte debemos dolernos e acordar.

Cuentan las profecías lo que se ovo a cumplir:
primero Jeremías, como ovo de venir;
diz luego Isaías que lo avía de parir
la Virgen que sabemos Santa María estar.
Los que la ley avemos de Cristus a guardar," etc.

Pero mejor prueba del arraigo de la tradición en Castilla, no sólo por la forma estrófica sino también por el tema mismo, es la composición que sigue:

TOMÉ POR ENTENDEBERA

“Mis ojos no verán luz,
pues perdido he a Cruz.
Cruz, cruzada, panadera,
~~“Mis ojos no verán luz,~~
tomé senda por carrera
como (faz el) andaluz.

Mis ojos no verán luz,
pues perdido he a Cruz.
Coidando que la avria,
dixelo a Ferrand García
que troxiés'la pleitesía
o fuese pleités e duz .
Mis ojos no verán luz,” etc.

Esta forma estrófica también es muy frecuente en los cancioneros posteriores, los del siglo XV y XVI. Juan del Encina tiene composiciones zejelescas y del Gil Vicente recogen los florilegios la siguiente preciosa canción:

“Dizen que me case yo;
no quiero marido, no.

Mas quiero vivir segura
nesta sierra a mi soltura,
que no estar en ventura
si casaré bien o no.
Dizen que me case yo;
no quiero marido, no.

Madre no sere casada
por no ver vida cansada,
o quiza más empleada
la gracia que Dios me dio.
Dizen que me case yo;
no quiero marido, no.

No sera ni es nacido
tal para ser mi marido;
y pues que tengo sabido
que la flor yo me la so,
dizen que me case yo,
no quiero marido, no.”

Sin tratar de enumerar todos los poetas que emplean estas estrofas andaluzas, vale la pena mencionar que en el “Cancionero Musical” del siglo XVI se halla una composición conocidísima que indica la fuerte tradición arábica en la poesía castellana que no se nota tanto en la de otros pueblos románicos. Esta composición es un canto de Mayo:

“Entra Mayo y sale Abril,
tan garridico le vi venir.
Entra Mayo con sus flores,
sale Abril con sus amores,
y los dulces amadores
comienzan a bien servir.”

Aunque estas formas sobreviven hasta el siglo XVII y los críticos señalan ejemplos adicionales en el teatro nacional de Lope de Vega y de Calderón de la Barca, ofrezco como última muestra la siguiente poesía del siglo XVI, en que vemos la forma un poco alterada, ya que una parte del estribillo se ha confundido con la vuelta, a la vez que se fundía con el verso tercero de mudanza:

“Tres morillas me enamoran
en Jaén:
Axa, Fátima y Marién.

Tres morillas tan garridas
iban a coger olivas
y fallábanlas cogidas en Jaén:
Axa, Fátima y Marién.

Tres morillas tan lozanas
iban a coger manzanas
(y cogidas las fallaban) en Jaén:
Axa, Fátima y Marién.” etc.

Con el reconocimiento de la natural tendencia de engrandecer la influencia de la cultura árabe sobre la cristiana desde el punto de vista del arabista, pero sin olvidar el hondo abismo que separaba las dos culturas por las creencias religiosas, me propongo continuar, todavía en relación con la poesía, este breve análisis de los influjos árabes que pesaron sobre el desarrollo de la literatura castellana. Ya hemos establecido el medio del contacto intelectual y debe notarse también que desde el siglo XI, como penetraba más y más hacia el Mediodía la bandera de la Cruz, debieron ser más íntimas las relaciones entre cristianos y musulmanes. Los mozárabes, por ejemplo, ya familiarizados con la lengua árabe y con su literatura, volvieron a vivir entre sus correligionarios y, desde la toma de Toledo en 1085, esta ciudad viene a ser el foco de la difusión de la cultura superior de los musulmanes hacia toda Europa.

Son tres las teorías que se dan para explicar el oscurísimo punto del origen de la epopeya castellana: la de origen francés, la de origen germánico y la de origen musulmán andaluz. Ahora nos interesamos en la última teoría, racional y de gran sentido común, del origen árabe, expuesto por don Julián Ribera. En principio, debe advertirse, en relación con esta tesis, por lógica que sea, que faltan datos suficientes para poder ser científica. Sobre dos hechos se basa la teoría de Ribera: la sospecha de la existencia de una epopeya andaluza y el contacto íntimo del Islam con la Cristianidad.

Es equivocada la opinión de que entre los árabes no existía otra manera de poetizar que la lírica. En tiempos antiguos había un grupo de hombres que servían de recitadores o narradores que se encargaban de esparcir entre el pueblo, en una mezcla de prosa y de poesía, los acontecimientos dignos de conservarse. En España durante los primeros siglos de la dominación no era

necesario la historia escrita ya que diariamente se cantaban en los palacios, en los campamentos y en las plazas de las ciudades los sucesos importantes. Más tarde estas tradiciones heroicas se recogen en las obras históricas de Andalucía y, según De Schack, si abrimos estas historias “reconoceremos al punto que hay mucho de fabuloso y poético en las noticias allí contenidas” (45) y además que “es tan innegable el carácter poético-popular de estos fragmentos, que parecen romances desligados e interpolados en la prosa.” (46) Por ejemplo, el mismo crítico alemán del siglo pasado considera como restos de una grande epopeya tradicional los relatos esparcidos en diversos historiadores, sobre las aventuras de Abderrahmán I, en que los acontecimientos reales están transformados y tienden a convertirse en leyenda al pasar por el espíritu y la boca del pueblo. (47)

Por muestras halladas en los historiadores musulmanes de una multitud de dichas leyendas, además de los poemas descriptivos de la conquista de España y de las guerras posteriores, debidos a al-Gazal y a Teman ben al-Qama, deduce Ribera que existió una épica popular andaluza, casi del todo perdida. Si en realidad existe esta épica popular en el siglo IX, nada más lógico que suponer que haya ejercido influencia sobre la épica castellana y francesa que son posteriores al siglo IX. Si se considera indiscutible la existencia de cantos germánicos entre los visigodos, sobre la cual se basa la teoría más aceptada del origen de la épica castellana, no menos indiscutible es la existencia de cantos épicos entre los musulmanes. No me parece lógico creer que no hay huellas árabes bien marcadas, además de algunos usos militares y la costumbre de pagar al Rey el quinto del botín de guerra, que se deriva del Alcorán, en la primitiva epopeya, antes de llegar a los romances moriscos y fronterizos del siglo XV. González Palencia señala que “si los caracteres de la sociedad descrita en los poemas castellanos coinciden con los que Tácito decía de los antiguos germanos, no es menos cierto que muchos de ellos son también árabes: la hospitalidad, la organización del ejército (clientela árabe), el espíritu de venganza, la reparación del homicidio mediante una indemnización, el sentimiento de honor.” (48) A estos caracteres, con certeza árabes, puede agregarse el hecho de la convivencia del Cid, cuyo nombre es traducción del árabe, con los reyezuelos musulmanes. Descartando la teoría de la influencia francesa en la primitiva epopeya castellana, la cual no se siente hasta época más tarde, nos encontramos ante dos posibles modelos de la epopeya castellana: el germánico, traído por los visigodos, y el musulmán andaluz, derivado de la existencia de una épica romanceada que debió florecer en al-Andalus

durante los siglos IX y X. Por falta de pruebas documentales, vale la pena hacernos las siguientes preguntas, que sirven para señalar lo lógico de las afirmaciones de Ribera: "¿Por cuál habremos de decidirnos? ¿Por el germánico más remoto y cuyos caracteres hubieron de llegar a España influidos por varios siglos de contacto con el Imperio Romano? ¿O por el musulmán andaluz, más próximo, sin solución de continuidad, islamizado, sí, en religión, pero español en raza?" (49) Repetimos que la teoría del origen árabe de la primitiva epopeya castellana es racional, faltando sólo datos suficientes para su plena aceptación por los historiadores de la literatura castellana.

CAPITULO XV

La cultura árabe en relación con la de la Europa cristiana

En el siglo XVIII un jesuíta expulso, don Juan Andrés, señaló la influencia que la cultura arábigo-española debió ejercer sobre la de Europa en general, basando sus afirmaciones en gran parte en el hecho de que una cultura adelantada debió prestar sus elementos literarios a una inferior y retrasada. Por entonces no podía documentar completamente sus opiniones; pero ahora, debido a las investigaciones de los arabistas españoles y extranjeros, es posible puntualizar un poco el alcance de tal influencia literaria. Hay que tener presente que desde el punto de Toledo, irradió la cultura árabe y judía al resto de España y de Europa, como ya apuntamos. En mi opinión el esbozo rápido que sigue de las influencias árabes sobre la cultura de Europa no queda fuera del asunto porque fortalece en cierto sentido nuestras afirmaciones anteriores, en relación con la poesía arábigoandaluza.

Especialmente entre los siglos X y XIV brilló en España "una gran 'época de luces', una Ilustración, cuyo resplandor vivo y, a veces, deslumbrante se extendió por todo el Occidente... La llama de esta Ilustración surgió por frotamiento, al entrar en contacto el pensamiento cristiano con otras religiones, especialmente con el islamismo... Sea mayor o menor el germen filosófico contenido en la religión islámica (los hombres de ciencia discuten sobre este extremo), el hecho es que la mera coexistencia y contraposición de religiosidades y dogmas cristianos, judaicos, paganos y mahometanos bastaron para que en el suelo de la península ibérica surgiera en todos los campos un vivísimo interés filosófico." (1)

Precisamente en el campo de los estudios filosóficos se encuentra uno de los más importantes influjos de la cultura árabe sobre la Europa latina. En un principio debe notarse que la historia del pensamiento filosófico en la España musulmana es un reflejo fiel de la cultura oriental por la comunicación constante que tuvo lugar entre los españoles y el Oriente. La limitación de espacio nos impide discutir en detalle a los filósofos musulmanes de España. Los más célebres son Ben Masarra de Córdoba (883-931), de dirección neoplatónica y el primer pensador original producido por el Islam español y de marcadas tendencias ascéticas y místicas; Avempace (m. 1138), el filósofo más antiguo que

conocemos que estudia las doctrinas peripatéticas; Ben Tofail (antes de 1110-1185-86) de quien la única obra que se conserva se titula "Hay ben Yacdan" que se relaciona con los primeros capítulos del "Criticon" de Gracián por tener fuente común, un cuento árabe "Cuento del ídolo y del rey y su hija"; y Averroes (1126-1198) que merece una breve consideración aparte, por la influencia que sus doctrinas ejercieron sobre los escolásticos europeos.

Conviene repetir que las persecuciones de los filósofos en el mundo islámico eran muy agradables al pueblo y aún los soberanos más poderosos se las dejaban imponer, a pesar de sus gustos personales, como un medio de ganar la popularidad de la gran masa de sus súbditos. Así pasa en el caso de Averroes: después de haber gozado del favor del príncipe almohade por algunos años, éste reaccionó contra el filósofo y publicó un edicto prohibiendo el estudio de toda ciencia filosófica. Las obras de Averroes, en su sentido religioso, fueron examinadas por una asamblea de alfaquíes, y su condenación le valió el destierro. Averroes no tuvo celebridad entre los musulmanes y no hay que buscar averroísmo entre ellos sino entre los judíos que recibieron la verdadera herencia legada por Averroes. A partir del siglo XIII sus comentarios constituyeron la base de la ciencia hebraica; Maimónides, que procura conciliar el peripatetismo con la religión mosaica, y toda su escuela permanecen fieles a las doctrinas del más conocido filósofo hispano-musulmán.

A pesar de que se tradujo mucho del árabe en Francia, en Italia, sobre todo en Sicilia y en Nápoles, España constituye el conducto trasmisor más rico y preferido de las traducciones de las obras matemáticas, científicas, astrólogas y filosóficas. Parece cierto que de todas las obras así traducidas, las de Averroes dejaron en el pensamiento europeo más honda huella. (2) Alcanzó fama entre los latinos con doble título: como médico y como comentador de Aristóteles. Puede decirse que a él le corresponde sin disputa el mérito de haber hecho asequible y eficaz a Aristóteles en el mundo medieval por sus comentarios sobre el Estagirita. Por no saber nada de griego, el texto original quedó siempre cerrado para él y conoce a Aristóteles sólo por vía de las traducciones hechas por los sirios. Parece que el primer introductor de Averroes entre los latinos era Miguel Escoto en el siglo XIII. En vista de lo anterior, podemos afirmar que "el Oriente debió la recuperación de la filosofía aristotélica a los árabes, en el sentido de que el interés de los eruditos europeos por la obra de Aristóteles fué estimulado, en un principio, gracias a sus relaciones con los conocimientos árabes." (3) Renan apunta que "los musulmanes, que supieron imprimir un carácter nacional a sus creaciones religiosas, a la poesía, a la arquitectura, a las sectas teológicas han mostrado, en cambio, poca originalidad en su tentativa de continuar la filosofía griega... El verdadero genio musulmán, ca-

racterizado por la poesía de los kasidas y la elocuencia del Corán, es absolutamente extraño a la filosofía griega. Encerrados, como todos los pueblos semíticos en el cerco estrecho del lirismo y del profetismo, los habitantes de la península arábiga no tuvieron jamás la menor idea de lo que puede llamarse ciencia o racionalismo." (4)

Sea lo que fuere, en suma ¿cuál fué el papel de Averroes en el pensamiento europeo de la Edad Media? El afán de Averroes era establecer la paz entre la religión y la filosofía, o dicho de otro modo, la conexión entre la fe heredada y el saber adquirido, que constituye "una necesidad histórica-cultural del mundo medieval, tanto en el Islam como en la Cristianidad." (5) No se limita esto tampoco a la Edad Media sino que es un problema de toda época, aun proyectándose en nuestra edad moderna. El filósofo somete todo, salvo la revelación de los dogmas de la fe, al juicio de la razón. En consecuencia, Averroes tiene el papel de dos personajes en el mundo medieval: el de representante de la incredulidad y el desprecio de las religiones, patriarca de los incrédulos y, por otra parte, el gran comentador de Aristóteles. En relación con este papel de impío por excelencia veamos lo que dice el arabista erudito Asín Palacios que ha dedicado un estudio a "El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino": "En conclusión, las causas a que debió Averroes el estigma de impiedad con que le señaló la Edad Media pueden resumirse en pocas palabras: la indiscreción racionalista de sus exagerados discípulos y la ignorancia o parcialidad de sus adversarios, que, incapaces de consultar las fuentes originales o mal dispuestos, por prejuicio teológico, a reconocer la religiosidad de un musulmán, acumularon desde el siglo XIV sobre Averroes todas las audacias de los averroistas." (6)

Siempre han sido considerados como irreconciliables enemigos Averroes y Santo Tomás de Aquino. Es el más serio adversario del filósofo musulmán pero, sin paradoja, es a la vez, "el primer discípulo del Gran Comentador. . . Santo Tomás, como filósofo, se lo debe casi todo al español Averroes. El más importante de sus plagios fué, sin duda, el método que sigue en sus escritos filosóficos." (7) Se destaca de nuevo el doble papel del hispano-musulmán: el de ser gran intérprete de Aristóteles y el de ser fundador de una doctrina condenable, representando el materialismo y la impiedad. En sus obras los dos se muestran como defensores de idéntico ideal, o sea la armonía de la fe y de la razón, y "ambos, en efecto, ponen igualmente su confianza en las fuerzas de la razón humana para la investigación progresiva de la verdad, aunque reconociendo su debilidad e impotencia para escudriñar la substancia de los misterios." (8) No se encuentran en Santo Tomás los duros epítetos contra él como en otros escolásticos cuando la leyenda de su incredulidad ya se había abierto camino,

porque Santo Tomás reconoce en Averroes el Gran Comentador y ambos parten de un hecho: la existencia de la revelación divina. Una vez admitida ésta, además de la infalibilidad de Dios, "la razón, incapaz de penetrar la esencia de la revelación, debe someterse a ésta, en la seguridad "à priori" de que no caben antilogías entre dos verdades, manifestaciones de una sola y la misma verdad divina." (9) En realidad, podemos afirmar que no se trata de un racionalismo irreligioso. Dante, como Santo Tomás, no considera a Averroes como un blásfemo a quien habría que excomulgar sino más bien como un sabio pagano digno de piedad.

Además de Raimundo Martín, el héroe de la cruzada contra las doctrinas de Averroes es Raimundo Lulio, obsesionado por su celo religioso de cristiano. Trazando las características de sus ataques, que no fueron de católico contra musulmán, ni de catalán activo y práctico contra el andaluz contemplativo, dice Vossler que "se enfrentan dos formas de Ilustración, encarnadas en dos típicas actitudes hispanas: la una aristocrática, conservadora y tradicionalista como un hidalgo; la otra, en cambio, la de Raimundo Lulio, agitadora y popular, expansiva y ansiosa de proselitismo como un conquistador y misionero." (10) La fuente de todo error en Averroes, para Raimundo Lulio, era la existencia de la doble verdad porque éste percibía el origen común de la ciencia y de la religión. Es interesante notar que la crítica moderna parece encontrar en el arte luliano toda una serie de modelos y fuentes árabes, pero "la mayor excelencia de este arte, radica en efecto, en que está extraído de adversario y adaptado a él que sabe apresarle con sus propios modos mentales y expresivos." (11) Muy dentro del espíritu misionero de los españoles que se desarrollará más tarde en la Nueva España, por primera vez, en el siglo XIII con Raimundo Lulio, se plantea y cumple la pretensión de que él que quiere convertir a los infieles debe sumergirse en el pueblo opuesto, instruyéndose en el idioma, en la mentalidad y en las formas de su vida.

En resumen, podemos decir que las doctrinas de Averroes ejercieron una influencia decisiva sobre el pensamiento de la Edad Media. Se debe agradecer a los árabes como transmisores de una parte del saber griego, recibido de segunda mano, de intérpretes persas o sirios, pero no totalmente desconocido en el mundo occidental antes del siglo XII. (12) Así queda subrayada otra contribución importantísima de la civilización árabe en la de España y de toda Europa occidental.

En España ha desempeñado un papel notable la mística. Esto no nos sorprende ya que "su primitiva historia nacional es la de una devoción de siglos a un ideal, y en una atmósfera así, el misticismo respira aire propicio." (13) De esta ardiente pasión por la Cruz, que nunca enflaquece, se forma el es-

piritu religioso español que arranca de la invasión mahometana. Superficialmente la mística siempre significa contemplación y obvia la acción, pero debe ponerse de relieve que el misticismo español del Siglo de Oro se caracteriza por su carácter activo, ardiente y militante tal como corresponde a una raza de su tipo, contrastando quizá con la idea de una completa pasividad. Nada más lógica, pues, que la siguiente observación de Angel Ganivet, relacionada con el Romancero: "De esa poesía popular, cristiana y arábica a la vez, arábica sin que lo arábigo disvirtúa lo cristiano, antes dándole más brillante entonación, nacieron las tendencias más marcadas en el espíritu religioso español: el misticismo, que fué la exaltación poética, y el fanatismo, que fué la exaltación de la acción. El misticismo fué como una santificación de la sensualidad africana, y el fanatismo fué una reversión contra nosotros mismos, cuando terminó la Reconquista, de la furia acumulada durante ocho siglos de combate." (14) Mientras que la ciencia y la filosofía iluminaban la Europa cristiana con conocimientos, sería extraño que no hubieren esparcido influencias místicas, ya que, según la autoridad inglesa R. A. Nicholson, "el misticismo constituía el terreno común por el que la Cristiandad medieval y el Islam se comunicaban de un modo más inmediato." (15)

Sea lo que fuere, el misticismo se cultivó en la España musulmana. La figura más alta en esta actividad es, sin disputa, la de Ben Arabí (1164-1240), cuya influencia ha sido probado sobre la "Divina Comedia". El místico murciano aprovecha "la acción dramática del viaje de un hombre, Mahoma, a través de las regiones de ultratumba, y su ascensión a los cielos, para simbolizar la regeneración de las almas por la fe y las virtudes teológicas. Dante y Ben Arabí hacen del viaje un símbolo de la vida humana, cuyo último fin y felicidad suprema consiste en la visión divina, que no puede alcanzarse sin la guía de la Teología, ya que la razón natural sólo puede conducir al hombre en las primeras etapas del viaje, símbolo de las virtudes intelectuales y morales, pero no hasta las sublimes mansiones del Paraíso, símbolo de las virtudes teológicas, inasequibles sin la gracia iluminativa." (16) El mismo Asín Palacios en su estudio dedicado al poeta místico hispano-musulmán, Ben 'Abbad de Ronda, señala varios hechos que le hacen creer precursor de San Juan de la Cruz. (17)

Para terminar, la última manifestación de la literatura musulmana en España se encuentra en los escritos que se hicieron en lengua castellana, empleando el alfabeto arábigo. Esta literatura se llama literatura aljamiada. El monumento más conocido de esta literatura es el "Poema de Yúsuf" del siglo

XIII o XIV, escrito en estrofas de cuaderna vía. También entre los moriscos se cultivaron los cuentos novelescos, casi siempre caracterizados por un tinte de elementos maravillosos. En la novelística se divulgaron varias obras orientales en la Europa cristiana: la "Disciplina clericalis", primera colección de cuentos de origen árabe que corrió por la Europa cristiana de la Edad Media; el libro de "Calila e Dimna", cuya traducción mandó hacer Alfonso el Sabio y que influye mucho en la obra de don Juan Manuel; el "Sendebâr" que comprende varios cuentos a la manera de "Las mil y una noches"; y "Barlaam y Josafat", versiones de la leyenda de Buda.

CAPITULO XV

Resultado de la dominación musulmana en España

Hemos visto en esta última parte del ensayo unos aspectos de la cultura hispanoárábica y como su desenvolvimiento ejerció muy grandes influjos, no sólo sobre el desarrollo del pensamiento español sino también sobre el de toda la Europa cristiana en general. Es muy difícil sondar completamente el alcance de esta cultura brillante y admirable, desde todos los puntos de vista, que dejó huellas profundas en las culturas occidentales. Probablemente los orientales tuvieron más que ver con la formación de nuestros pueblos de lo que supongamos o de lo que queramos admitir. Sea lo que fuere, la literatura y las ciencias hispanomusulmanas, especialmente las de la medicina, la botánica, la astronomía y la matemática, materiales recogidos y divulgados en el siglo XIII por la magna obra de Alfonso el Sabio, se juntan y se mezclan para construir un monumento de sabiduría no igualado en la Edad Media.

En gran pensador alemán Carlos Vossler considera que un rasgo esencial del Siglo de Oro español es la pervivencia efectiva de la fantasía creadora, manteniendo el papel de protagonista en la literatura y en el arte durante dos centurias, mientras que, en cambio, sólo durante un siglo pudo afirmar su hegemonía política. (1) Este ritmo español tiene origen en los árabes: después del agotamiento político y militar del Islam occidental, mantiene brillantes las luces de la ilustración de al-Andalus, que sigue siendo la antorcha de la civilización europea.

A mi modo de ver, el lugar de España en el desenvolvimiento de las instituciones occidentales es único en la historia de Europa. El pueblo árabe, que ocupa su suelo ocho siglos, lleva la industria y el comercio a altos grados de desarrollo, dejando especialmente en este campo sus huellas perdurables en el vocabulario castellano; siembra el territorio español con monumentos arquitectónicos de sorprendente belleza y refinamiento; y lleva a cabo un trabajo de civilización, material y cultural, que no puede igualarse en el mundo occidental de entonces. El pueblo español, con su gran don de incorporación y de asimilación, acepta y transforma el legado del Islam formando con diversos elementos su estilo vital que se atiene siempre a la ideología de la nación y a su tradicional manera de sentir y de creer.

Sin disputa, los musulmanes crearon un imperio en España que no tuvo rival por su prosperidad entre los de la Cristianidad, a base del comercio, la industria y la agricultura, derramando la luz del saber oriental por las regiones cristianas de la atrasada Europa. Dentro de esta brillantez, hay aspectos que no pueden calificarse como nada menos de trágicos: el pueblo musulmán de la Península estaba aislado, tratando de embellecer la nueva tierra a la manera de la suya, y siempre "extranjero para los cristianos del Norte, sus hermanos de sangre; extranjero también para los pueblos de Oriente, sus hermanos de cultura y religión, el gran reino del Mediodía aparece a nuestros ojos como un puente en el aire, como un astro extraviado que recorre su órbita al revés." (2)

Para España, ¿cuáles fueron los resultados de esta dominación por un pueblo adelantado como el de los musulmanes? En contraste con las afirmaciones de muchas autoridades en lo tocante a la riqueza y prosperidad de España, léamos la síntesis de la tragedia que creó el Islam en España, debida a la pluma de Sánchez-Albornoz: "De una parte, una España inexistente y múltiple, superfeudalizada, desintegrada en reinos diversos, celosos, vigilantes y hostiles, con ideales diferentes y con económicas separadas. De otra, una Castilla extraña con una monarquía omnipotente en la cumbre y en la base con un pueblo desbordado de ruralismo, apartado por la realza de la gobernación del reino, tajado en municipios inconexos, y sin otra política exterior que la terminación de la Reconquista y la formación de la unidad hispana. Y, por último, como lazo único de tantas diferencias, no una trabazón de intereses económicos, sino una hipersensibilidad religiosa y una superexcitación guerrera, descansando en el vacío de una economía retrasada y dividida." (3)

Igualmente es verdad que en cierto sentido España se sacrifica para impedir el impulso de los árabes hacia el Norte; la necesidad de pelear diariamente contra los moros prohíbe que siga un camino de desenvolvimiento parejo al de los otros pueblos hermanos de Europa. También debe notarse que España giró, durante unos siglos, completamente dentro de la órbita económica de los musulmanes, limitándose a ser un país consumidor, sin tener su propia producción industrial y con un comercio controlado por los musulmanes y por los judíos. Por consiguiente, resulta que España no estaba en condiciones para competir con los centros económicos de los Países Bajos y de Italia, de Francia y de Alemania, a partir de la segunda mitad del siglo XIII. El alejamiento de las tareas de la paz, o sea el cultivo del comercio y de la industria, por la guerra continua contra los musulmanes, no produce el espíritu de empresa que va a causar la grandeza económica de las ciudades italianas, flamencas, francesas y alemanas.

Pero más importante aun para nosotros, parece que todo el mundo está de acuerdo en que "al derramarse en la España europea las esencias del vaso de la cultura árabe-española, el arte, la literatura, la filosofía y la ciencia hispano-árabe dieron frutos ubérrimos: cultivaron el espíritu hispano y le prepararon para una temprana recepción del Renacimiento en nuestro suelo y para el maravilloso florecer el Siglo de Oro." (4) En este aspecto con certeza podemos afirmar que el legado del Islam no fué adverso.

El ramo predilecto de la cultura general era la poesía. Esta poesía arábigoandaluza se caracteriza por dos tendencias: la neoclásica, brillante y sensual cuyos temas se articulan dentro de los moldes eternos de tiempos antiguos, y la popular, más cerca de nuestro gusto occidental que sirve de base para toda la lírica romántica a través de la expresión provenzal. La poesía se cultivó todo lo largo de la dominación musulmana en la Península ibérica no obstante las vicisitudes del astro islámico y, de acuerdo con el ambiente que la produce, nunca su buen gusto dentro de una sociedad sensual y libertina. constituye un monumento valioso de expresiones de fina sensibilidad sin per-

CONCLUSIONES

En más de una ocasión hemos apuntado varios caracteres generales de la poesía neoclásica de los musulmanes españoles, pero ahora, para finalizar, ha parecido necesario volver sobre este terreno para unir las diversas etapas de nuestro recorrido de la poesía arábigoandaluza. Dentro de los cuatro temas fundamentales —el amoroso, el báquico, el descriptivo y el encomiástico— el lector occidental no ha dejado de notar que esta poesía, casi exclusivamente de vena descriptiva, se caracteriza por una marcada pobreza intelectual y una manifiesta insinceridad. Por la influencia de las nuevas comarcas de al-Andalus los poetas logran alterar el fondo de la poesía, todavía encerrada en rígido molde formal, pero lo que nos sorprende mucho es la falta de humanidad y universalidad en el verso hispanomusulmán. Esta poesía brillante y colorida nos llega en forma fragmentaria salvo algunos divanes completos y unas cuantas qasidas célebres. En su desenvolvimiento se han advertido dos tendencias: la neoclásica, abundante y artificiosa, y la popular, más cerca de nuestro gusto por su frescura y espontaneidad y de primerísima importancia por influencia que ejerce sobre las formas poéticas de los pueblos de Europa.

En la reconstrucción de la poesía neoclásica encontramos que en su período inicial, la época de los dos Emiratos, la lírica no puede alcanzar pleno desarrollo y se notan en su expresión motivos nostálgicos y la constante tendencia de cantar sus propios elogios por parte de los poetas. Dentro de esta etapa de formación si tenemos que señalar a algún poeta de mérito, digamos que la figura de Ben Chudi, que canta su amor a la hermosa esclava Djehane, es la que más merece el nombre de verdadero poeta.

En la época siguiente es evidente un extraordinario desarrollo en todo ramo de la cultura. A las condiciones intranquilas de la España recién conquistada se substituye el gobierno de los Omeyas que lleva la civilización andaluza a su máximo punto de esplendor y riqueza, que se comparaba por entonces a la de Bagdad. La lírica arábigoandaluza llega a su plena sazón en el siglo X y son varios los poetas de mérito. Al azar destaquemos a los siguientes: Ben Hani, autor de una famosa qasida titulada "Qasida de las estrellas" en que el poeta se caracteriza por su afición a la vida licenciosa; Ben Farach de Jaén

en cuya lírica aparece por primera vez expresión del amor udrí; la figura romántica de al-Ramadí; al-Malik Meruán, el "Príncipe Amnistiado", autor de la "Qasida en qaf" y que ayuda en la implantación de la poesía floral; Ben Suhaid, poeta sensual y de vena sumamente descriptiva; y sobre todo el gran polígrafo Ben Hazm de Córdoba, de gran fecundidad literaria y en todo el sentido de la palabra una figura extraordinaria del Islam español.

Prevalece una situación que puede llamarse renacentista en los Reinos de Taifas por la emulación de los varios pequeños estados entre sí. Sobre todo, es una gran época de poesía, probablemente la edad de oro de la poesía neoclásica. Se produce una lírica amanerada, falsa y artificial en gran parte que refleja la sociedad brillante y sensual que pronto se extingue después de su florecimiento de menos de un siglo. Como ya sabemos dos poetas notables en toda la extensión de la palabra sobresalen en medio de este delirio universal por la poesía de toda forma: Ben Zaidún, poeta del amor, y autor de una serie de amorosas composiciones dirigidas a la hermosa Walada, cuya "Qasida en nun" ha sido llamada el mejor poema erótico de la poesía neoclásica y el gran monarca de Sevilla, Motámid, cuya abundante lírica presenta numerosos aspectos entre los cuales se distinguen sus poesías en que llora su suerte de cautivo y desterrado en África.

La llegada de los incultos africanos de ninguna manera representa la muerte de la cultura arábigoespañola, pero, a mi modo de ver, desde este punto en adelante la poesía empieza a nutrirse más y más de su glorioso pasado. En la época almorávide, de corta duración, llega a su apogeo la escuela floral debido a Ben Jafacha de Alcira, uno de los grandes poetas hispanomusulmanes. Duranté la dominación almohade las ciencias musulmanas alcanzan su máximo punto de desarrollo; es la época de la escuela de traductores de Toledo cuya importancia en la divulgación de la cultura islamita al resto de Europa no puede menospreciarse. Sin embargo, no muere el entusiasmo por la poesía lírica como atestigua la abundante cosecha poética de esta etapa. Como en los días espléndidos de los Reinos de Tarifas, vuelve a surgir la escuela sevillana personificada en la poesía de Ben Sahl y Ben Safar. Siempre se ha considerado a Motámid de Sevilla como el máximo cultivador del género elegíaco, pero durante la época almohade tenemos noticias de Abu-l-Beca de Ronda, autor de una bellísima elegía que don Juan Valera considera como fuente directa de las inmortales coplas de Jorge Manrique. Se repite en esta etapa también la corriente de cultura que procede de España y va hacia las comarcas del Oriente, y el último gran ingenio, poeta y antólogo, de este período sale de

su patria: Ben Said al-Magrebí. Dos figuras, casi únicas, en el Reino de Granada que representa la agonía de la civilización islamita en España merecen estudio detenido: Ben al-Jatib y Ben Zamrak.

Desde fines del siglo IX convivía con la poesía neoclásica una poesía graciosa y espontánea, muy alejada de la expresión de la primera escuela. Entre el gran número de zejeleros, que pueden compararse a los trovadores provenzales y a los juglares españoles, el cordobés Aben Guzmán, que improvisaba con innegable frescura y ironía sus versos populares durante la primera mitad del siglo XII, nos da el tipo más perfecto de esta forma. Por medio de su "Cancionero" Julián Ribera puede demostrar su tesis arábigoandaluza en que se atribuye el origen de varias formas métricas de las literaturas románicas a las de la poesía popular de los hispanomusulmanes. Después de polémicas acaloradísimas parece que su teoría ha salido victoriosa y por este solo factor merece detenida consideración la poesía popular arábigoandaluza.

En conclusión es oportuno recordar las palabras del maestro Marcelino Menéndez y Pelayo tomadas del homenaje a Balmes en 1910: "Donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora. Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida, y caer en una segunda infancia muy próxima a la imbecilidad senil." (1) Así es que la poesía arábigoandaluza constituye un eslabón con el pasado y un factor de gran importancia que ya no puede despreciarse en vista de los trabajos eruditos de investigación llevados a cabo por los arabistas españoles.

NOTAS

CAPITULO I

- (1) GANIVET, ANGEL, *Idearium español*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 139, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 79.
- (2) LE BON, GUSTAVO, *La civilización de los árabes*, 2ª ed., Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1946, p. 13.
- (3) *Ibidem*, p. 67.
- (4) IRVING, WASHINGTON, *La vida de Mahoma*, Colec. Austral, Núm. 476, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 20.
- (5) DOZY, REINHARDT P., *Historia de los musulmanes de España*, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1946, p. 35 (Tomo I).
- (6) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Editorial Centauro, S. A., México, 1944, pp. 7, 8.
- (7) DOZY, REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo I, p. 36.
- (8) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 8.
- (9) BASSET, RENE, *La poesie arabe ante-islamique*, Tomo XXX de Bibliothèque Orientale Elzevirienne, Ernest Leroux, Editeur, Paris, 1880, p. 23.
- (10) LE BON, GUSTAVO, *Ob. cit.*, p. 54.
- (11) *Ibidem*, p. 56.
- (12) DOZY, REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo I, p. 47.
- (13) MARGOLIOUTH, D. S., *Islamismo*, 3ª ed., Colec. Labor, Núm. 38, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1935, p. 39.
- (14) IRVING, WASHINGTON, *Ob. cit.*, pp. 22, 23, 24.
- (15) *Ibidem*, pp. 24, 25.
- (16) DOZY, REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo I, p. 49.
- (17) LOPEZ ORTIZ, P. JOSE, *Derecho musulmán*, Colec. Labor, Núm. 322, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1932, p. 12.
- (18) IRVING, WASHINGTON, *Ob. cit.*, p. 22.

CAPITULO II

- (1) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes*, en "Cinco poetas musulmanes", Colec Austral, Núm. 513, Espasa Calpe, Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 17.
- (2) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 162, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1942, p. 15.
- (3) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 20.
- (4) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, 2ª ed., (revisada). Colec. Labor, Núm. 164-165, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1945, p. 38
- (5) HUART, CLEMENT, *Literatura árabe*, Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1947, pp. 15, 16.
- (6) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, Ob. cit., pp. 38, 39.
- (7) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 9.
- (8) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes*, pp. 17, 18.
- (9) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo I, p. 42.
- (10) Ibidem.
- (11) Ibidem, pp. 42, 43.
- (12) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 10.
- (13) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Castilla. la tradición, el idioma*, Colec. Austral, Núm. 501, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 23.
- (14) Ibidem, p. 25.
- (15) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Flor nueva de romances viejos*, 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 100, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1941, p. 27.
- (16) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía popular y poesía tradicional en la literatura española*, en "Los romances de América y otros estudios", 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 55, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943, p. 56.
- (17) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio*, en "Estudios literarios", 5ª ed., Colec. Austral, Núm. 28, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944, p. 170.
- (18) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 16.

- (19) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La primitiva poesía lírica española*, en "Estudios literarios", p. 197 y p. 201.
- (20) VOSSLER, CARLOS, *Algunos caracteres de la cultura española*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 270, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943. p. 67, 68.
- (21) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 49.
- (22) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 12.
- (23) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes*, p. 18.
- (24) MARGOLIOUTH, D. S., Ob. cit., p. 187.
- (25) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 17.
- (26) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 13.

CAPITULO III

- (1) LE BON, GUSTAVO, Ob. cit., p. 93.
- (2) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo I, p. 50.
- (3) IRVING, WASHINGTON, Ob. cit., p. 61.
- (4) HUART, CLEMENT, Ob. cit., p. 17.
- (5) MARGOLIOUTH, D. S., Ob. cit., pp. 71, 72.
- (6) LE BON, GUSTAVO, Ob. cit., p. 96.
- (7) LOPEZ ORTIZ, P. JOSE, Ob. cit., p. 99.
- (8) IRVING, WASHINGTON, Ob. cit., p. 221.

CAPITULO IV

- (1) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *La historia como obra artística*, en "Estudios de crítica literaria", Colec. Boreal, Núm. 3, Editorial GLEM, Buenos Aires, 1942, p. 69.
- (2) MACHADO, OSVALDO A., en el Prólogo, "Literatura árabe" por Clement Huart, p. II.
- (3) VOSSLER, CARLOS, Ob. cit., p. 89.
- (4) UNAMUNO, MIGUEL DE, *En torno al casticismo*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 403, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 25.
- (5) GANIVET, ANGEL, Ob. cit., 16, 17.
- (6) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *San Isidoro*, en *San Isidoro, Cervantes y otros estudios*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 251, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944, pp. 16, 17.

- (7) VOSSLER, CARLOS, *Fray Luis de León*, Colec. Austral, Núm. 565, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946, p. 89.
—AZORIN, *Los dos Luises y otros ensayos*, Colec. Austral, Núm. 420, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944, p. 85, 86.
- (8) ALONSO DAMASO, *Notas sobre Fray Luis de León y la poesía renacentista*, en "Ensayos sobre poesía española", Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1946, p. 163 y p. 170.
- (9) ALONSO, DAMASO, *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1942, p. 9.
- (10) (Datos históricos):
ALTAMIRA, RAFAEL, *Manual de historia de España*, Editorial Sudamericana, 2ª ed., (corregida y aumentada), Buenos Aires, 1946, p. 121 y ss.
GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la España musulmana*, 4ª ed., Colec. Labor, Núm. 69, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1945, p. 9 y ss.
- (11) LE BON, GUSTAVO, Ob. cit., p. 221.
- (12) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo I, p. 200;
- (13) *Ibidem*, p. 205.
- (14) *Ibidem*, p. 220.

CAPITULO V

- (1) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 43.
- (2) BASSET, RENE, Ob. cit., p. 5.
- (3) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 14.
- (4) *Ibidem*.
- (5) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Mutanabbi, el mayor poeta de los árabes*, p. 35.
- (6) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas Arábigoandaluces*, p. 14.
- (7) *Ibidem*, p. 16.
- (8) *Ibidem*, p. 17.
- (9) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 46.
- (10) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 40.
- (11) *Ibidem*, p. 17.
- (12) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 59.
- (13) *Ibidem*, p. 60.

CAPITULO VI

- (1) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo I, p. 254.
- (2) ALTAMIRA, RAFAEL, Ob. cit., p. 126.
- (3) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la España musulmana**, p. 24.
- (4) Ibidem, p. 28.
- (5) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo I, p. 388.
- (6) GARCIA GOMEZ, EMILIO, **Poemas arábigoandaluces**, pp. 19, 20

CAPITULO VII

- (1) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo II, p. 75.
- (2) Ibidem, p. 76.
- (3) Ibidem, pp. 77, 78.
- (4) GARCIA GOMEZ, EMILIO, **Poemas arábigoandaluces**, p. 23.
- (5) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la literatura arábigo-española**, p. 56.
- (6) GARCIA GOMEZ, EMILIO, **Poemas arábigoandaluces**, p. 41.
- (7) Ibidem, p. 42.
- (8) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo II, p. 87.
- (9) Ibidem, pp. 88, 89.
- (10) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la España musulmana**, p. 59.
- (11) RENAN, ERNESTO, **Averroes y el Averroismo**, Editorial Americalée, Buenos Aires, 1946, p. 151.
- (12) Ibidem, p. 43.
- (13) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la literatura arábigo-española**, p. 58.
- (14) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 123 y ss.
- (15) GARCIA GOMEZ, EMILIO, **El príncipe amnistiado y su "Diwan"**, en "Cinco poetas musulmanes", pp. 60, 61.
- (16) Ibidem, p. 62.
- (17) Ibidem, p. 69.
- (18) GARCIA GOMEZ, EMILIO, **Poemas arábigoandaluces**, pp. 24, 25.
- (19) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la literatura arábigo-española**, p. 168.

- (20) *Ibidem*, p. 171.
- (21) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 26.
- (22) DOZY REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo II, pp. 259-263.
- (23) *Ibidem*, p. 263.
- (24) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, pp. 64, 65. (
- (25) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, pp. 22, 23.

CAPITULO VIII

- (1) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Bagdad y los Reinos de Taifas*, en "Revista de Occidente", Madrid, enero 1934, Núm. CXXVII, p. 8.
- (2) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Sobre el Islam español*, en "Revista de Occidente", Madrid, julio 1928, Núm. LXI, p. 100.
- (3) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 25.
- (4) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 26.
- (5) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Bagdad y los Reinos de Taifas*, p. 6.
- (6) *Ibidem*, pp. 8, 9.
- (7) *Ibidem*, p. 18.
- (8) *Ibidem*, p. 19.
- (9) *Ibidem*, p. 21.
- (10) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 27.
- (11) *Ibidem*, p. 29.
- (12) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL; HURTADO, JUAN, *Historia de la literatura española*, 5ª ed., SAETA, Madrid, 1943, p. 39.
- (13) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 203.
- (14) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, pp. 27, 28.
- (15) DOZY, REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo II, pp. 330, 331.
- (16) *Ibidem*, pp. 331, 332.
- (17) *Ibidem*, pp. 378, 379.
- (18) GONZALEZ PALENCIA ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 81.
- (19) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 188.
- (20) DOZY REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo II, pp. 487, 488.
- (21) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 215.
- (22) DOZY, REINHARDT P., *Ob. cit.*, Tomo II, p. 383.
- (23) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Abu Ishaq de Elvira, un alfaquí español*, en "Cinco poetas musulmanes", p. 79.

- (24) DOZY, REINHARDT P., Ob., cit., Tomo II, p. 303.
- (25) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 87.
- (26) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Abu Ishaq de Elvira, un alfaquí español*, p. 81.
- (27) Ibidem, pp. 92, 93.
- (28) Ibidem, pp. 94, 95.
- (29) Ibidem, p. 96.
- (30) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo II, p. 306.
- (31) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 89.
- (32) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., p. 136.

CAPITULO IX

- (1) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la España musulmana*, p. 86.
- (2) DOZY, REINHARDT P., Ob. cit., Tomo II, p. 439.
- (3) Ibidem, pp. 475, 476.
- (4) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 32.
- (5) Ibidem, pp. 32, 33.
- (6) Ibidem, p. 34.

CAPITULO X

- (1) RENAN, ERNESTO, Ob. cit., p. 172.
- (2) Ibidem, p. 173.
- (3) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Elogio de Al-Andalus por al-Saqundi*, en "Revista de Occidente", junio 1933, Núm. CXX, Madrid, p. 350.
- (4) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, pp. 102, 103.
- (5) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 37.
- (6) Ibidem.
- (7) VALERA, JUAN, en de SCHACK, FEDERICO ADOLFO, Ob. cit., p. 130, Nota 1.
- (8) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 107.
- (9) VALBUENA PRAT, ANGEL, *Historia de la literatura española*, 2ª ed., Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1946, Tomo I, p. 311.
- (10) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *De la poesía mística*, en "San Isidoro, Cervantes y otros estudios", p. 57.

- (11) ALONSO, DAMASO, *Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina*, en "Ensayos sobre poesía española", p. 30.
- (12) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, en "Revista de Occidente", Núm. LXII, agosto 1928, Madrid, p. 179.
- (13) ALONSO, DAMASO, *Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina*, p. 34.

CAPITULO XI

- (1) ALTAMIRA, RAFAEL, *Ob. cit.*, p. 251.
- (2) PFANDL, LUDWIG, *Juana la loca*, 5ª ed., Colec. Austral, Núm. 17, Espasa Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946, p. 18.
- (3) IRVING, WASHINGTON, *Cuentos de la Alhambra*, 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 186, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 37.
- ~~Núm. 186, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, p. 37.~~
- (4) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, en "Cinco poetas musulmanes", p. 139.
- (5) *Ibidem*, pp. 141-149.
- (6) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 39.
- (7) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 181.
- (8) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 222.
- (9) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, p. 164.
- (10) *Ibidem*, p. 165.
- (11) *Ibidem*, p. 166.
- (12) *Ibidem*, pp. 175-178.
- (13) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Poemas arábigoandaluces*, p. 39.
- (14) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra*, pp. 192, 193.
- (15) DIAZ-PLAJA, GUILLERMO, *Hacia un concepto de la literatura española*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 297, Espasa-Calpe Argentina, S. A. Buenos Aires, 1945, pp. 17-19.

CAPITULO XIII

- (1) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Aben Guzmán, una vez en la calle*, en "Cinco poetas musulmanes", pp. 118, 119.
- (2) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La primitiva poesía lírica española*, p. 231 y p. 239.

- (4) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *El idioma español en sus primeros tiempos*, 1943, p. 15.
- (3) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 190, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943, p. 14.
- (5) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, Ob. cit., pp. 267, 268, 269.
- (6) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, p. 18.
- (7) Ibidem, p. 19.
- (8) Ibidem, p. 23.
- (9) Ibidem, p. 24.
- (10) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Aben Guzmán, una voz en la calle*, p. 120.
- (11) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *El idioma español en sus primeros tiempos*, p. 12.
- (12) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Aben Guzman, una voz en la calle*, p. 122.
- (13) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 124.
- (14) GANIVET, ANGEL, Ob. cit., p. 18.
- (15) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, p. 35.
- (16) GIBB, H. A. R., *Literatura*, en "El legado del Islam", Universidad de Oxford, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947, p. 233.
- (17) SANCHEZ ALBORNOZ, CLAUDIO, *España y el Islam*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943, p. 17.
- (18) HENRIQUEZ UREÑA, PEDRO, *Cultura española en la Edad Media*, en "Plenitud de España", Bibl. Contemporánea, Núm. 66, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1940, p. 85.
- (19) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *De la poesía mística*, p. 42.
- (20) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La primitiva poesía lírica española*, p. 197.
- (21) HENRIQUEZ UREÑA, PEDRO, Ob. cit., p. 89.
- (22) GIBB, H. A. R., Ob. cit., pp. 241, 242.
- (23) HENRIQUEZ UREÑA, PEDRO, Ob. cit., p. 89, 90.
- (24) SAINZ DE ROBLES, FEDERICO CARLOS, *Historia y antología de la poesía castellana*, M. Aguilar, Madrid, 1946, p. 22.
- (25) GIBB H. A. R., Ob. cit., pp. 243, 244.
- (26) DIAZ PLAJA, GUILLERMO, Ob. cit., p. 111.
- (27) Ibidem, p. 112.

- (28) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, p. 27.
- (29) *Ibidem*, p. 32.
- (30) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 356.
- (31) LE BON, GUSTAVO, *Ob. cit.*, p. 365.
- (32) SANCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO, *La mujer española hace mil años*, en "España y el Islam", p. 99.
- (33) LE BON, GUSTAVO, *Ob. cit.*, p. 250.
- (34) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, p. 39.
- (35) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra*, p. 190.
- (36) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, p. 51.
- (37) GIBB, H. A. R., *Ob. cit.*, p. 247.
- (38) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *Poesía árabe y poesía europea*, p. 48.
- (39) DIAZ-PLAJA, GUILLERMO, *Introducción al estudio del romanticismo español*, 2ª ed., Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1942, pp. 219-232.
- (40) ALONSO, DAMASO, *Escila y caribdis de la literatura española*, en "Ensayos sobre poesía española", p. 22; *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, p. 9.
- (41) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La primitiva poesía lírica española*, p. 255; *Poesía árabe y poesía europea*, p. 63.
- (42) TREND, J. B., *Ob. cit.*, p. 38.
- (43) MENENDEZ PIDAL, RAMON, *La Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio*, p. 163.
- (44) HENRIQUEZ UREÑA, PEDRO, *Ob. cit.*, p. 105.
- (45) DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Ob. cit.*, pp. 277, 278.
- (46) *Ibidem*, p. 279.
- (47) *Ibidem*, pp. 280-286.
- (48) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, pp. 353, 354.
- (49) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL; HURTADO, JUAN *Historia de la literatura española*, p. 62.

CAPITULO XIV

- (1) VOSSLER, CARLOS, *La ilustración medieval en España y su trascendencia europea*, en "Estampas del mundo romántico", Colec. Austral, Núm. 624, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946, pp. 131, 132.

- (2) *Ibidem*, p. 133.
- (3) GUILLAUME, ALFREDO, *Filosofía y teología*, en "El legado del Islam", p. 323
- (4) RENAN, ERNESTO, *Ob. cit.*, p. 86.
- (5) VOSSLER, CARLOS, *La ilustración medieval en España y su trascendencia europea*, p. 135.
- (6) ASIN PALACIOS, MIGUEL, *El Averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en "Huellas del Islam", Espasa-Calpe, Madrid, 1941, p. 49.
- (7) RENAN, ERNESTO, *Ob. cit.*, p. 198.
- (8) ASIN PALACIOS, MIGUEL, *Ob. cit.*, p. 42.
- (9) *Ibidem*, p. 43.
- (10) VOSSLER, CARLOS, *La ilustración medieval en España y su trascendencia europea*, p. 140.
- (11) *Ibidem*, p. 141.
- (12) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *De la poesía mística*, p. 42
- (13) PEERS, E. ALLISON, *El misticismo español*, Collec. Austral, Núm. 671, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1947, p. 15.
- (14) GANIVET, ANGEL, *Ob. cit.*, pp. 18, 19.
- (15) NICHOLSON, R. A., *Misticismo*, en "El legado del Islam," p. 278.
- (16) GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española*, pp. 325, 326.
- (17) ASIN PALACIOS, MIGUEL, *Un precursor hispanomusulmán de San Juan de la Cruz*, en "Huellas del Islam", pp. 237-304.

CAPITULO XV

- (1) VOSSLER, CARLOS, *Introducción a la literatura española del Siglo de Oro*, Collec. Austral, Núm. 511, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945, pp. 13, 14, 15.
- (2) GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Sobre el Islam español*, p. 100.
- (3) SANCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO, *España y el Islam*, p. 44.
- (4) *Ibidem*. pp. 44, 45.

CONCLUSIONES

- (1) MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *Dos palabras sobre el centenario de Balmes*, en "San Isidoro, Cervantes y otros estudios", pp. 134, 135.

BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, DAMASO, *Ensayos sobre poesía española*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1946.
— *Poesía de la Edad Media y poesía de tipo tradicional*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1942.
- ALTAMIRA, RAFAEL, *Manual de Historia de España*, 2ª ed., (corregida y aumentada). Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1946.
- ASIN PALACIOS, MIGUEL, *Huellas del Islam*, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1941.
- AZORIN, *Los dos Luises y otros ensayos*, Colec. Austral, Núm. 420, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944.
- BASSET, RENE, *La poesía árabe ante-islámica*, Tomo XXX de "Bibliothèque orientale Elzevirienne", Ernest Leroux, Editeur, París, 1880.
- DE SCHACK, ADOLFO FEDERICO, *Poesía de los árabes en España y Siria*, Editorial Centauro, S. A., México, 1944.
- DIAZ-PLAJA, GUILLERMO, *Hacia un concepto de la literatura española*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 297, Espasa-Calpe, Argentina S. A., Buenos Aires, 1945.
— *Introducción al estudio del romanticismo español*, 2ª ed., Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1942.
- DOZY, REINHARDT P., *Historia de los musulmanes de España*, (Biblioteca Emecé, Núm. 27-28), Emecé Editores, S. A., Buenos Aires, 1946 (dos tomos).
- GANIVET, ANGEL, *Idearium español y el porvenir de España*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 139, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- GARCIA GOMEZ, EMILIO, *Cinco poetas musulmanes*, Colec. Austral, Núm. 513, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
— *Poemas arábigoandaluces*, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 162, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1942.
— *Bagdad y los Reinos de Taifas*, Revista de Occidente, Madrid, enero de 1934, Núm. CXXVII.

- Sobre el Islam español**, Revista de Occidente, Madrid, julio de 1928, Núm. LXI.
- Tres Capítulos del "Collar de a Paloma"**, Revista de Occidente, Madrid, 1934, Núm. CXXXVII.
- Poemas arábigoandaluces**, Revista de Occidente, Madrid, agosto de 1928, Núm. LXII.
- Elogio de Al-Andalús por al-Saundi**, Revista de Occidente, Madrid, junio de 1933, Núm. CXX.
- GIBB, H. A. R., **Literatura**, El legado del Islam, Universidad de Oxford, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.
- GONZALEZ PALENCIA, ANGEL, **Historia de la literatura arábigo-española**, 2ª ed. (revisada), Colec. Labor, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1945 (Núm. 164-165).
- Historia de la España musulmana**, 4ª ed. (revisada), Colec. Labor, Núm. 69, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1945.
- Historia de la literatura española**, 5ª edición (corregida y aumentarla), SAETA, Madrid, 1943 (en colaboración con Juan Hurtado y J. de la Serna).
- GUILLAUME, ALFRED, **Filosofía y teología**, El Legado del Islam, Universidad de Oxford, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.
- HENRIQUEZ UREÑA, PEDRO, **Plenitud de España**, Biblioteca contemporánea, Núm. 66, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1940.
- HUART, CLEMENT, **Literatura árabe**, Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Ahmed Abboud, Buenos Aires, 1945.
- IRVING, WASHINGTON, **La vida de Mahoma**, Colec. Austral, Núm. 476, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- Cuentos de la Alhambra**, 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 186, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- LE BON, GUSTAVO, **La civilización de los árabes**, 2ª ed., Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Ahmed Abboud, 1946.
- LOPEZ ORTIZ, P. JOSE, **Derecho musulmán**, Colec. Labor, Núm. 322, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1932.
- MARGOLIOUTH, D. S., **Islamismo**, 3ª ed., Colec. Labor, Núm. 38, Editorial Labor, S. A., Barcelona, 1935.
- MASSIGNON, LOUIS, **Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam**, Revista de Occidente, Madrid, diciembre de 1932, Núm. CXIV.

- MENENDEZ PIDAL, RAMON, **Los romances de América y otros estudios**, 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 55, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943.
- El idioma español en sus primeros tiempos**, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 250, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943.
- Castilla, la tradición, el idioma**, Colec. Austral, Núm. 501, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- Estudios literarios**, 5ª ed., Colec. Austral, Núm. 28, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944.
- Poesía árabe y poesía europea**, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 190, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943.
- Flor nueva de romances viejos**, 3ª ed., Colec. Austral, Núm. 100, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1941.
- MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO, **Estudios de crítica literaria**, Colec., Boreal, Núm. 3, Editorial GLEM, Buenos Aires, 1942.
- San Isidoro, Cervantes y otros estudios**, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 251, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1944.
- MERIMEE, ERNESTO, **Compendio de historia de la literatura española**, 2ª ed., Ediciones Botas, México, 1948.
- NICHOLSON, R. A., **Misticismo**, El legado del Islam, Universidad de Oxpasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1947.
- PEERS, ALLISON E., **El misticismo español**, Colec. Austral, Núm. 671, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires.
- PEANDL, LUDWIG, **Juana la loca**, 5ª ed., Colec. Austral, Núm. 17, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946.
- RENAN, ERNESTO, **Averroes y el averroismo**, Editorial Americalée, Buenos Aires, 1946.
- SAINZ DE ROBLES, FEDERICO CARLOS, **Historia y antología de la poesía castellana**, M. Aguilar, Madrid, 1946.
- SANCHEZ-ALBORNOZ, CLAUDIO, **España y el Islam**, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943.
- TREND, J. B., **España y Portugal**, El Legado del Islam, Universidad de Oxford, Ediciones Pegaso, Madrid, 1947.



- UNAMUNO, MIGUEL DE, **En torno del casticismo**, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 403, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- VALBUENA PRAT, ANGEL, **Historia de la literatura española**, 2ª ed., (corregida y aumentada), Editorial Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1946. (Dos Tomos).
- VOSSLER, CARLOS, **Introducción a la literatura española del Siglo de Oro**, Colec. Austral, Núm. 511, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1945.
- Fray Luis de León**, Colec. Austral, Núm. 565, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946.
- Algunos caracteres de la cultura española**, 2ª ed., Colec. Austral, Núm. 270, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1943.
- Estampas del mundo romántico**, Colec. Austral, Núm. 624, Espasa-Calpe Argentina, S. A., Buenos Aires, 1946.

INDICE

Advertencia	5
I.—La historia, la cultura, la religión y la civilización árabe antes del Islam	7
II.—La poesía anteislámica	15
III.—Mahoma y la fe islámica	23
IV.—La formación del Imperio y la conquista de España	29
V.—Observaciones preliminares sobre la poesía arábigoandaluza.....	35
VI.—La época de los dos Emiratos	41
VII.—La época del Califato	47
VIII.—Los Reinos de Taifas	61
IX.—Los Almorávides	87
X.—Los Almohades	95
XI.—El Reino de Granada	113
XII.—Resumen de la poesía neoclásica	125
XIII.—Poesía arábigoandaluza de tendencia popular	129
XIV.—La cultura árabe en relación con la de la Europa cristiana.....	151
XV.—Resultado de la dominación musulmana en España	157
Conclusiones	161
Notas	165
Bibliografía de obras citadas en el texto	1.76



BIBLIOTECA SIMON BOLIVAR
CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS



BIBLIOTECA SIMÓN BOLÍVAR
CENTRO DE ENSEÑANZA
PARA EXTRANJEROS