AL-ANDALUS, ESPAÑA, EN LA LITERATURA ÁRABE CONTEMPORÁNEA

Pedro Martínez Montávez

COLECCIONES MAPFRE 1492

España será y no será para el árabe una parte del «otro» occidental que, a lo largo del proceso de colonización y descolonización, siglos XIX y XX, han tratado de contemplar y entender. El tema español aparece en los relatos de los viajeros árabes desde el siglo XVIII. Los antecedentes se remontan a los escritos de embajadores marroquíes, en visita oficial a España, a finales del XVII y del XVIII. El estilo de estos primeros cronistas se caracteriza por la concisión y concreción descriptiva no exenta de emoción, sin embargo, cuando contemplan los testimonios del glorioso pasado andalusí. La España que vemos en los escritos de las dos últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del XX, va a constituir la España tópica en el viaje árabe durante mucho tiempo. Comienza a tomar forma el mito andalusí, el famoso tema del «paraíso perdido», que después desarrollarán con nuevos lenguajes y expresiones poetas, novelistas y dramaturgos. El autor, en un atractivo trabajo, nos presenta esa visión ambivalente de España que reflejan los escritores árabes.

Pedro Martínez Montávez (Jódar - Jaén, 1933). Doctor en Filosofía y Letras. Catedrático de la Universidad Autónoma, Madrid. Correspondiente de la Academia de Lengua Árabe de Ammán. Obras: *Exploraciones en literatura neoárabe* (1977), *Ensayos marginales de arabismo* (1977), *Introducción a la literatura árabe moderna* (1985, 2.ª ed. aum.).

LIBRO DONADO
POR
FUNDACION MAPFRE AMERICA

Colección Al-Andalus

AL-ANDALUS, ESPAÑA, EN LA LITERATURA ÁRABE CONTEMPORÁNEA

La casa del pasado

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1992, Pedro Martínez Montávez
© 1992, Fundación MAPFRE América
© 1992, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-399-6 (rústica)
ISBN: 84-7100-400-3 (cartoné)
Depósito legal: M. 20231-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

R. 051001

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ

AL-ANDALUS, ESPAÑA, EN LA LITERATURA ÁRABE CONTEMPORÁNEA

La casa del pasado

MAPFRE
CENTRO
DE
DOCUMENTACION

EDITORIAL
MAPFRE

A la limpia memoria de mi padre,
Antonio Martínez Herrera,
andaluz cabal, quizá sin saberlo.

ÍNDICE

Primera parte

DEL EXTERIOR ...

Segunda parte

EN EL UMBRAL

Tercera parte

... AL INTERIOR

PRIMERA PARTE

DEL EXTERIOR...

Capítulo I

HASTA FINALES DEL SIGLO XIX

Precisiones de principio

Desde un comienzo, la cuestión que en este libro se aborda exige aclarar y fijar un punto fundamental: qué entendemos por literatura y pensamiento árabes contemporáneos, dentro de los límites de extensión, obviamente, a que nuestra reflexión y exposición han de ajustarse. Trasladar aquí los criterios mayoritarios, y en cierto aspecto también convencionales, que rigen para el mundo occidental, resultaría un error. Es casi imposible que los «tiempos» históricos y psicológicos que viven unas comunidades, y que caracterizan genéricamente su aventura existencial, coincidan con los de otras. La realidad física o cronológica, aparentemente la misma para todas ellas, lo es sólo así en apariencia y por forzamiento; es decir, porque se somete al marco cronológico de la realidad predominante la de la otra, supeditada. La «contemporaneidad» no responde a un estricto dato cronológico ni puede fijarse atendiendo a criterios rígidos y unilaterales. Como tantas otras claves con que tratamos de encauzar, y explicar medianamente, la infinita actividad humana es algo esencialmente flexible y variable.

Un distinguido crítico egipcio de la literatura árabe, afincado en Inglaterra desde hace ya bastantes años y profesor de la Universidad de Oxford, ha escrito, con tanta claridad como sensatez, que «las dos cuestiones principales, de vital importancia, para la identidad de la literatura árabe moderna son su relación con Occidente y su relación con su propia tradición y con su propio pasado» [1]. Sienta las dos rela-

[1] M. M. Badawi, *Modern Arabic Literature and the West,* Londres, 1985, p. I del

ciones fundamentales: cómo nos relacionamos con nuestro «otro» más inmediato, permanente y gravitante, es decir, cómo lo vemos y lo entendemos, y cómo nos relacionamos con nosotros mismos, es decir, cómo nos vemos y nos entendemos. Negar que son los dos polos, tanto fríos como calientes, entre los cuales se extiende el tenso meridiano de la historia árabe moderna es cerrar los ojos a la evidencia más transparente. Trazar la complicada y sinuosa línea que sigue ese meridiano es, precisamente, lo difícil.

Conocemos el término final de este segmento porque es el tiempo que vivimos: el hoy mismo. Aunque se trate, naturalmente, de un término dinámico y fluido, en lineal desplazamiento. Lo intrincado y polémico es fijar el término inicial. ¿Cuándo empiezan a concretarse suficientemente esas dos dimensiones de búsqueda de identidad, esas dos relaciones esenciales a que hemos aludido? Para nosotros, después de una intensa y profunda reflexión sobre el asunto, la cosa empieza a estar relativamente clara. Y si se quiere precisar cronológicamente, con el margen de flexibilidad necesario en estos casos, nos atrevemos a situarlo en el puente de los siglos XIX y XX. Si la historia del mundo árabe contemporáneo es ante todo, y por encima de cualquier otra ponderación, la historia de un proceso de colonización y descolonización, es a lo largo de ese período cuando la expansión colonial por el mundo árabe adquiere definitivamente carta de naturaleza; definitivamente porque en parte, y como resulta natural, se había iniciado con anterioridad. Si el término final es dinámico y fluido, también lo resulta, a su modo, el inicial. En conclusión, pues, el marco cronológico en que se sitúa el contenido de este libro tiene una extensión aproximada de un siglo: estamos ya transitando por el puente hacia el siglo XXI. El período inicial que hemos fijado coincide prácticamente con la «primera fase» decisiva, en el proceso de «modernización» del mundo árabe que, hace ya años, apreció un reconocido especialista en estas cuestiones [2].

España es el «otro» que, a lo largo de esta larga secuencia cronológica, los árabes van a mirar, y en consecuencia, a tratar de entender y de explicar; también en gran manera, como veremos, de sentir. Sa-

Prólogo. Es evidente que las diferencias conceptuales son mínimas, en este contexto, entre mi entendimiento de lo contemporáneo genéricamente y el «modern» de Badawi.

[2] H. Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*, Baltimore y Londres, 1970.

bemos que la mirada al otro no es, casi nunca, una mirada aséptica o desinteresada. Entre otras razones porque, al mirar al otro, nos miramos también nosotros mismos; difícilmente el que contempla puede constituirse en elemento neutral. No sólo hay una inspección del objeto que se mira, sino también, en proporciones y condiciones, eso sí, muy variables, una introspección. Al desplazamiento exterior se añade un desplazamiento interior. En las visiones que recibimos y en las imágenes que forjamos de los objetos esencialmente colectivos o comunitarios, y no ya de los individuales, la propia naturaleza del objeto hará que la gama de visiones y de imágenes resulte mucho más extensa, variada y polifacética. Esto incrementará la cantidad de elementos referenciales e informativos, y seguramente también la calidad de los mismos, pero obligará también a su tamizado y selección; habrá que resaltar los predominantes, los más duraderos y significativos, reduciendo los propiamente anecdóticos y secundarios. Se trata de una pertinente norma que no siempre resultará de aplicación mecánica, sin embargo, en el caso del producto literario, en el cual la categoría estética —frecuentemente unida al hecho de su singularidad— es valor principal y distintivo.

España será y no será para el árabe una parte del «otro» occidental que, tan complicadamente, ha tratado a lo largo de todo este período de contemplar y de entender. Ésta va a ser seguramente la faceta más peculiar y característica de nuestro tema, su auténtica señal de identidad y clave fundamental de exposición y análisis. No adelantemos, sin embargo, lo que el propio libro y los textos aducidos van a ir comunicándonos. Advirtamos simplemente, desde el principio, acerca de una posible reacción inicial irritada: ver a España y lo español como parte y no-parte al tiempo de esa entidad que hemos convenido en denominar Occidente no es, en puridad, una postura estrictamente árabe ni una innovación por su parte. El llamado Occidente, sin ir más lejos, ha solido vernos e interpretarnos así. Posiblemente se trata para nosotros de un asunto irritante y polémico como pocos, que desata los mayores visceralismos. No queremos entrar aquí en ningún género de polémica; recordamos simplemente lo que es una indiscutible realidad.

El «descubrimiento», o «redescubrimiento», por los árabes del otro occidental, y en concreto del europeo, no es tema que carezca del oportuno y cualificado tratamiento bibliográfico. Obra tan conocida como la de Bernard Lewis ampliará además el objeto de estudio al

ámbito islámico, y, al tratar del «descubrimiento», atenderá a la documentación medieval y de la Edad Moderna [3]. La más reducida de Abu-Lughod, por su parte, se centrará en el «redescubrimiento» árabe, y tendrá por ello en cuenta fundamentalmente la correspondiente a la primera mitad del siglo XIX [4]. Nos interesa observar que, en ambas obras, la España moderna, salvo escasas referencias insignificantes, es objeto que brilla por su ausencia. Parece no haber entrado en esa categoría previa de «lo europeo», y el dato no deja de ser revelador seguramente. Dentro del conjunto del material utilizado en obras como las que acabamos de mencionar, los relatos de viaje (*riḥla*, en lengua árabe, habitualmente) constituyen una parte, variable en cantidad y en importancia, del mismo. En alguna otra obra general sobre el tema, sin embargo, ese género proveerá el contingente fundamental [5].

La importancia indiscutible que ese género de textos adquirieron por derecho propio para la realización de esta clase de estudios los hace especialmente útiles y aprovechables. Dedicados en concreto al estudio del tema español, tal y como aparece en los viajeros árabes desde el siglo XVII hasta bien entrado el XX, conocemos dos sólidos trabajos académicos separados entre sí por poco más de cincuenta años: el del profesor francés Henri Pérès [6] y el de la profesora española Nieves Paradela Alonso [7]. Ambos nos han servido de inestimable ayuda para la elaboración de bastantes aspectos de los primeros capítulos de este libro, y en especial el de Paradela. Entre ambos hay no sólo una diferen-

[3] B. Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Nueva York y Londres, 1982.

[4] I. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe*, A Study in Cultural Encounters, Princeton, 1963.

[5] Importante contribución al tema es el libro de Nāzik Sāba Yārid, *al-Raḥḥālūn al-ᶜarab wa-ḥaḍārat al-garb fi-l-naḥda al-ᶜarabiyya al-ḥadīṯa* («Los viajeros árabes y la civilización del Occidente en el renacimiento árabe moderno»), Beirut, 1979.

[6] *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, París, 1937.

[7] *El viaje árabe a España en época moderna y contemporánea* (desde el siglo XVII hasta 1939). Se trata de la tesis doctoral de la autora, y el texto está aún inédito, excepto algunas breves partes fragmentarias, a las que se hará en su momento la oportuna referencia. El trabajo, dirigido por mí, fue presentado en la Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, durante el año 1988. Allí está depositada, y la Universidad publicó la microficha correspondiente. Expreso mi profunda gratitud a la autora, querida amiga y colega, que me ha permitido servirme de su texto con entera libertad por mi parte. Cuando así lo haga, incluiré siempre la oportuna mención.

cia de medio siglo y pequeños matices de extensión cronológica y de material textual, sino también, como es lógico, y muy notables, de planteamiento y de propósitos. Aludamos simplemente a un punto fundamental: a Pérès le interesará casi únicamente poner de relieve lo que podríamos considerar «contenido de reflejo islamista» de esos textos, y por ello no hablará sino «de musulmanes y de musulmanes que usan la lengua árabe en sus relatos de viaje» [8]. A la profesora Paradela le ha preocupado esencialmente la posibilidad de «descubrir cómo se ha ido configurando el tópico de lo español entre los árabes» [9]. Junto a las lógicas diferencias epistemológicas y metodológicas que separan cincuenta años de investigación en estas disciplinas y terrenos, las no menos claras también de perspectivas, opciones e intereses.

He señalado antes que la temática española moderna brilla por su ausencia en algunas obras que tratan genéricamente del descubrimiento o redescubrimiento de Europa por los árabes. Sorprende tal marginación de lo español, que no está en absoluto justificada por la presumible carencia de documentación o referencias. La sorpresa aumenta, y resulta seguramente aún más ilustrativa, cuando el mismo hecho se comprueba en algún otro trabajo, excelentemente documentado por otra parte, que aprovecha ya material literario o historiográfico de época plenamente contemporánea [10]; cuando en conjunto, y no en pocas ocasiones detalladamente, como tendrá ocasión de comprobarse a lo largo de este libro, en los textos árabes se refleja ya lo español con mayor continuidad y abundancia. Tratar de explicarse qué razones objetivas —¿serían realmente «razones», de lo contrario?— pueden intervenir en el mantenimiento de esa escisión, resultaría una empresa intelectual verdaderamente apasionante que, sin embargo, aquí no tiene sitio. Ese olvido, o quizá ese relativo desdén, han servido, sin embargo, para proporcionar al menos a nuestro trabajo una dimensión mayor de novedad.

[8] H. Pérès, ob. cit., p. 4.

[9] N. Paradela, tesis cit., p. 53.

[10] W. Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Die Umayyaden im urteil arabischen Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut, 1977; R. Wielandt, *Das Bild der europäer in der modernen arabischen Erzähl— und Theaterliteratur*, Beirut, 1980.

Relatos de viaje precedentes

Los trabajos citados de Pérès y Paradela nos proporcionan las referencias fundamentales acerca de los viajeros que visitan España con anterioridad al período que hemos fijado como punto de partida para nuestro estudio, y en concreto durante el final del siglo XVII y el final también del XVIII. Además, se trata de tres textos bastante homogéneos y que guardan entre sí no pocas semejanzas, lo que nos anima a efectuar aquí una exposición breve y conjunta. Sus autores son tres «embajadores» marroquíes que escriben el relato de la misión oficial que en España desarrollaron y que, entre otros objetivos, se proponía conseguir la redención de esclavos musulmanes en España. Estas embajadas son las de al-Gassānī (1690-91), al-Gazzāl (1766) y la de Ibn ʿUṯmān al-Miknāsī (1779-80). Estas dos últimas embajadas se producen durante el gobierno en Marruecos del sultán Sīdī Mŭḥammad b. ʿAbd-Allāh, quien se propuso precisamente la redención de esclavos musulmanes como uno de los objetivos predominantes de su acción exterior [11]. Es evidente que, con anterioridad a estas embajadas, algunos otros viajeros árabes transitaron por nuestro país, y entre ellos merece especial atención el sacerdote católico originario de Mosul Ilyās Ibn Ḥannā al-Mawṣilī (1674-75), quien, además de su largo periplo europeo, recorrió también varios países del continente americano, como oportunamente recuerda la profesora Paradela [12].

Sintetizando las impresiones que esos embajadores marroquíes manifiestan, y que son el oportuno reflejo de su condición de convencidos musulmanes, comprobamos, por ejemplo, la lógica emoción que experimentan al visitar testimonios y restos del glorioso pasado andalusí, como la Mezquita de Córdoba. Aunque el estilo y la intención propios de estos primeros cronistas se caracteriza básicamente por la

[11] Sobre este personaje y su época existe el documentado y voluminoso trabajo de Ramón Lourido Díaz, *Marruecos y el mundo exterior en la segunda mitad del siglo XVIII.* Relaciones político-comerciales del sultán Sīdī Muḥammad b. ʿAbd-Allāh (1757-1790) con el exterior, Madrid, 1989, que utiliza abundante material de archivo y bibliografía. Con el título de «Sobre el primer Marruecos "moderno"» publiqué un amplio comentario de este libro en la revista crítica de libros *Saber/Leer*, Madrid, 38, octubre de 1990, pp. 4-5.

[12] N. Paradela, tesis cit., pp. 102-107.

concisión y concreción descriptiva, y no está exento en absoluto de una cierta adustez:

> Desde que atravesamos esta mezquita no se debilitó en nosotros el gran ejemplo que nos proporcionaba la grandeza que contemplábamos, recordando lo que había sucedido en la época del Islam, las ciencias que se habían estudiado, las aleyas que se habían recitado, las oraciones que allí habían tenido lugar y las veces que se había adorado a Dios —¡ensalzado sea!—. Llegamos a imaginar que los muros y las columnas de la mezquita nos saludaban y nos sonreían para aliviarnos del gran pesar que sentíamos. Llegamos, incluso, a conversar con estos seres inanimados, a abrazar una a una todas las columnas y a besar, por dentro y por fuera, las paredes de la mezquita [13].

Y sensación parecida experimentarán al examinar los manuscritos árabes conservados en la biblioteca de El Escorial:

> En un gran armario, perfectamente guardados y con gran limpieza, han colocado los libros de los musulmanes —¡qué Dios tenga misericordia de ellos!— que quedaron en las manos de los infieles... Por la atención del Rey hacia nosotros se ordenó que nos abrieran la biblioteca y nos enseñaran los libros de los musulmanes. Son 1.800 volúmenes, entre los que hay dos ejemplares del noble Corán, muchos comentarios llenos de notas y gran cantidad de obras de medicina. Examiné todos los que me permitió el escaso tiempo de que disponía y salí de la biblioteca con el corazón prendido del fuego de la pena [14].

La preferencia por la expresión concisa y realista, no exenta de emoción, insistimos, pero sin concesiones amplias a la retórica, se aprecia también en las descripciones de los encuentros con los musulmanes esclavos o sirvientes, como la escena que relata al-Gazzāl en Cartagena:

[13] N. Paradela, tesis cit., p. 168. El texto correspondiente a al-Gazzāl.

[14] N. Paradela, tesis cit., p. 190. El texto corresponde a Ibn ʿUṯmān. Sobre el tema genérico aquí suscitado puede consultarse el libro de Braulio Justel Calabozo, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes. Sinopsis histórico-descriptiva*, Madrid, 1978.

> Estos esclavos son muy pobres y miserables, y lo que ganan, tras prestar sus servicios, es insuficiente para alimentar a sus hijos por la carestía de los precios... Estuvimos largo tiempo en su compañía, mientras ellos lloraban y suplicaban, y nosotros llorábamos y nos lamentábamos aún más. Les calmamos, les prometimos el bien por parte de nuestro Señor —¡qué Dios les ayude!— y les anunciamos que conseguirían aquello que pedían y que los llevaríamos a la tierra del Islam si Dios así lo deseaba [15].

Y el relato suele ser muy parco cuando tienen oportunidad de conocer a posibles descendientes de los moriscos, como el mismo al-Gazzāl anota en Loja o en Elche [16].

El interés de los viajeros por la España actual es también evidente, y pequeñas escenas descriptivas de lo más variado: la administración de la época, los individuos —desde el propio monarca hasta seres anónimos y corrientes—, las fiestas, las instituciones, salpican el relato. Valga como muestra la visita de Ibn ᶜUṯmān a la fábrica de tabacos de Sevilla:

> Pregunté al encargado de la citada casa cuánto ingresaba el Rey mensualmente por estas plantas. Me contestó que aproximadamente 5 millones de reales, tras deducir los gastos de material y el sueldo de los empleados. Un millón son diez veces 100.000 reales. Me informó que en la casa había en aquel momento veinte millones de arreldes de tabaco que, a razón de dos reales por arrelde, hacían 40 millones de reales [17].

La profesora Paradela observa con acierto cómo «existe una atención particular de estos escritores hacia el paisaje rural, que ellos recorrían en los coches puestos a su disposición por las autoridades españolas. En las obras de viajes posteriores observamos cómo la descripción o mención de los campos o de las pequeñas localidades de

[15] N. Paradela, tesis cit., p. 158.

[16] «Muchos de sus apellidos están presentes entre nosotros. Había quien señalaba su inclinación hacia el islam de forma oculta y quien lo pregonaba abiertamente»... «(Y hacían todo esto en secreto) puesto que si alguno lo proclamaba en público y no se arrepentía estaba condenado a morir». N. Paradela, tesis cit., p. 165.

[17] N. Paradela, tesis cit., p. 207.

España va perdiendo progresivamente protagonismo, y la visión del país se centrará en las grandes ciudades o capitales» [18]. Teniendo en cuenta que todos ellos llegan desde Marruecos, será el paisaje rural de la mitad sur del país el que recojan, habitualmente no de forma extensa, en sus escritos [19].

En breves rasgos, pues, ésta es la primera visión de España y de lo español que podemos recoger en época moderna, y que puede servirnos como de muy reducido precedente parcial. Intencionadamente hemos incluido en este capítulo muy pocas referencias, al tratarse de textos que no corresponden al período que nos ocupará y tener en realidad menos entidad y trascendencia —especialmente literaria—, aunque sí están, como decíamos, bastante tipificados y resultan no menos homogéneos. Seguramente ha de retenerse de ellos, fundamentalmente, que «la característica más sobresaliente en el análisis que los marroquíes hicieron de lo andalusí es la de su presentación como un hecho histórico y cultural del pasado, sin relación con la historia de la España moderna y tampoco con la del país de los viajeros... Cuando los embajadores marroquíes describen el período de la conquista árabe o el del esplendor califal, o incluso el de los últimos reyes de Granada, no parecen aludir más que a los meros hechos de una historia, triunfal o decadente, pero en cualquier caso ya pasada» [20]. Puede parecernos en principio sorprendente o inesperado, pero así es. En el marco de esta clase de visión, consideramos que lo andalusí carece en absoluto de dimensión simbolizante.

* * *

No menos sorprendente resulta no disponer de textos análogos a los que hasta ahora hemos utilizado —en la medida al menos de nues-

[18] N. Paradela, tesis cit., p. 218, nota 2.

[19] «Cuando dejamos el pueblo [Las Cabezas de San Juan] nos adentramos en una tierra extensa y espaciosa a lo largo y a lo ancho, por donde tu vista puede vagar libremente. Toda ella está cultivada, y es lo más parecido a la localidad de Dakkāla en Marruecos»... «Es evidente que estos olivos son restos de las plantaciones de los musulmanes —¡qué Dios tenga misericordia de ellos!— porque la huella del pasado ha quedado patente». Paradela, tesis cit., p. 198. Se trata, naturalmente, tan sólo de dos botones de muestra.

[20] N. Paradela, tesis cit., pp. 218-219.

tros conocimientos actuales— correspondientes al siglo siguiente. Sólo en sus últimas décadas, como habrá ocasión inmediata de ver, dispondremos de ellos. Pérès alude ya en su obra a esta circunstancia. Como él mismo afirma, nos consta la existencia de otras embajadas marroquíes «por documentos de archivo muy sucintamente redactados, por piezas de circunstancias compuestas por poetas españoles, o litografías que representan escenas de la vida pública», adjuntando simples menciones concretas a misiones enviadas el año 1860 y el 1861. Algunas otras referencias a visitantes esporádicos marroquíes, o enviados oficiales, existen para la década siguiente [21]. Es todo lo que podemos afirmar.

Esta carencia casi totalmente absoluta de material, y que se debe ante todo, seguramente, a la falta de prospecciones y estudios pertinentes, se observa también en otros géneros de escritos. Como habrá ocasión de señalar más adelante, el inicio de la expansión colonialista, o precolonialista en otros casos, occidental dará origen a alguna que otra manifestación literaria reseñable. E indirectamente, asimismo, por la vía de la traducción al árabe, notablemente desarrollada a estas alturas, de importantes textos literarios, técnicos o históricos —en su mayoría franceses— en algún aspecto relacionados con la temática hispánica, algún eco lejano o indirecto de todo este indiscriminado patrimonio va incorporándose a la cultura árabe de la época. Ése sería el caso, por ejemplo, de la traducción de la famosa novela histórica de Chateaubriand sobre «el último abencerraje», aparecida en Argel el año 1864 [22].

[21] H. Pérès, ob. cit., pp. 41-42.

[22] Citado por Muḥammad Yūsuf Naŷm, *al-Qiṣṣa fī-l-adab al-ᶜarabī al-ḥadīṯ* («La novela en la literatura árabe moderna»), Beirut, 2.ª ed., 1961, p. 18.

Capítulo II

EL PUENTE DE DOS SIGLOS

La expansión colonial

Como precisa Pierre Renouvin, «a partir de 1878-80 empezó a desarrollarse un amplio movimiento de expansión imperialista en los grandes Estados europeos» [1]. Evidentemente, el fenómeno en cuestión no era nuevo, como ya se ha indicado, y resulta en definitiva uno de los rasgos característicos del siglo XIX casi desde sus comienzos. Pero sí es cierto que experimenta una formidable intensificación a lo largo de esas últimas décadas, para continuarse durante el siglo siguiente. Y afecta, además, de manera muy especial al mundo árabe. Basta mencionar algunos hechos sumamente significativos, producidos tanto en la parte occidental como en la oriental de ese mundo: si en la primera la expansión francesa englobará también a Túnez, después de Argelia, en la segunda se producirá la correspondiente británica, con la ocupación de Egipto, aunque fuera teóricamente a título «provisional». Quiere esto decir que el protagonismo histórico de ese mundo continúa incrementándose de forma paulatina y creciente, y con ello su dimensión internacional. Por referirnos de nuevo al país del Nilo, recordemos la trascendencia absolutamente universal que revistió un suceso como la apertura del canal de Suez, en 1869. Egipto constituirá desde entonces uno de las zonas hipersensibles por excelencia de la conflictividad internacional, y lo que allí ocurra adquirirá de inmediato inevitable y amplísima resonancia. Emilio Castelar se hacía eco de esta situación:

[1] P. Renouvin, *Historia de las relaciones internacionales. Siglos XIX y XX*, Madrid, 1982, p. 357.

> No preguntéis a las gentes por ninguna cuestión que no sea cuestión del Canal y del Egipto. Cotizaciones de Bolsa, votos de Cámaras, crisis de ministerios, crónicas de periódicos, debates de Academias, secretos de diplomáticos, vociferaciones de clubes, todo con Egipto se relaciona y enlaza, pues provoca Egipto con sus problemas inundaciones de sangre, mucho menos próvidas, ciertamente, que las inundaciones del Nilo [2].

Dentro de ese marco genérico de expansión imperialista europea, por consiguiente, se seguirá manteniendo, e incrementándose también, la específica confrontación establecida entre ambos interlocutores forzados, entre ambos «otros» mutuamente obligados a mirarse —aunque con frecuencia renuncien a ello— desde hacía ya varias décadas.

La apertura del mundo árabe hacia Occidente, y las miradas e imágenes que de ella deriven, seguirá encaminándose por la doble ruta iniciada, seguirá comportándose en definitiva tanto en formas de aceptación como de rechazo, y ese mecanismo alternativo es en última instancia el que subyace a la simple descripción de la realidad contemplada y le da sentido. La producción escrita, por otra parte, irá experimentando también un notable incremento, y tal aumento cuantitativo irá acompañado en no pocas ocasiones de una mayor importan cia cualitativa, ampliándose paulatinamente, tanto en contabilidad, el panorama de las descripciones y de las reflexiones. Los textos irán ganando con frecuencia en variedad y en calidad, lo que es también un reflejo pertinente de la mayor complejidad, de la mayor riqueza interna, de las circunstancias que se viven.

Las relaciones de viaje seguirán constituyendo un material de especial importancia para estudios como el nuestro; en el caso concreto de lo español, será prácticamente el único que merezca la considera-

[2] Citado por mi artículo «Sobre el aún "desconocido" arabismo español del siglo XIX», escrito en 1976, y recogido en el volumen *Ensayos marginales de arabismo*, Universidad Autónoma de Madrid, 1977, pp. 3-22, esp., p. 15, en el que el lector interesado puede encontrar otros trabajos de temática afín. Permítase una reflexión muy personal, y justificada en gran parte por la «más rabiosa actualidad»: ¿No es éste un lenguaje que está muy cerca, a pesar de la lejanía cronológica, del que se emplea en estos mismos momentos —diciembre de 1990— con motivo de la «Crisis del Golfo?». ¿Han cambiado tanto, en el fondo más profundo, el origen y naturaleza auténticos de los hechos que en esa parte del universo se producen, y la forma en que, en nuestro medio, se exponen y analizan?

ción de fuente del estudio, al menos en la medida de los conocimientos actuales y de los datos fehacientes de que podemos disponer. Resulta indudable que estos textos seguirán respondiendo, en muy amplia medida, a las características genéricas que se han precisado ya en el capítulo anterior, pero no es menos cierto que, en algunos casos particulares, brindarán también algún que otro apunte o indicio de parcial novedad, de reflejo de temática inédita o menos suscitada. No es que el género experimente una notable evolución, pero tampoco se mantiene absolutamente estancado. Interviene en ello el hecho indiscutible de que la tipología del viajero se amplía discretamente, adquiere otras facetas, al tiempo que la naturaleza y los objetivos del viaje van dejando lentamente de ser tan uniformes y tan rígidos como los de antes. El viaje-misión irá dejando de ser la única forma posible de viaje y de aproximación a esa nueva realidad física y social, y nuevas motivaciones, no pocas de ellas de índole estrictamente personal, intervendrán en su génesis y en su desarrollo, y, consecuentemente, en la índole y naturaleza de los textos que recojan tales iniciativas. No es que el imaginario se modifique sustancialmente ante el objeto hispánico que contempla, pero tampoco se mantiene absolutamente anquilosado; aunque las innovaciones y variedades que presente, repetimos, resulten en última instancia todavía más bien escasas.

Más relatos de viaje: indicios de evolución

Las cuatro relaciones de viaje a España entre las dos últimas décadas del siglo XIX y los primeros años del XX, hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial, son textos bien conocidos, y a los que se han dedicado esclarecedoras páginas de exposición y análisis en las dos amplias obras generales sobre el tema: el volumen de Pérès y la tesis doctoral de Nieves Paradela, que nos vienen sirviendo de orientación y referencia fundamentales a lo largo de estos primeros capítulos de nuestro trabajo. Son, en concreto, las relaciones correspondientes a los viajes del marroquí Aḥmad al-Kardūdī (1885), del tunecino, integrado en una misión otomana, ᶜAlī al-Wardānī (1887), y los egipcios Aḥmad Zakī (1892-93) y Muḥammad Farīd (1901)[3]. Los dos primeros siguen

[3] Los títulos concretos, en el mismo orden de autores, son los siguientes: *al-Tuḥfa*

respondiendo al conocido marco del viaje-delegación, diplomática en el caso de al-Kardūdī y cultural en el de al-Wardānī, a fin de redactar un informe sobre los manuscritos árabes conservados en España. Y aunque los otros dos viajes no carezcan tampoco, en parte, de ese componente oficial, y en concreto del mantenido interés por el conocimiento de los manuscritos árabes existentes, responden también en buena medida a motivaciones y deseos de carácter personal. Conviene también advertir desde el principio que, ya en algún caso, los autores de estos textos son personalidades auténticamente destacadas dentro de su propia comunidad: Aḥmad Zakī, por ejemplo y entre otras varias cosas, fue un destacadísimo filólogo y académico, gran conocedor de la cultura árabe clásica, y preclaro intelectual, en tanto que Muḥammad Farīd pasó prácticamente toda su existencia dedicado de forma absorbente y descollante a la actividad política, en la que su indudable sentimiento nacional egipcio concordaba más con la tendencia islamista, y por tanto en buena parte con la que podía representar en ocasiones al otomanismo más o menos renovado, que con la propiamente arabista, quizá en no pocos aspectos bastante incipiente todavía.

Se trata en conjunto de una época y de una producción en la que ya el género se va consolidando y adquiriendo algunos de sus rasgos más caracterizadores, manifestándose con claridad tanto sus recurrencias o elementos y temas permanentes como sus carencias y omisiones más o menos sorprendentes. La «España» que aparece en estos escritos va a constituir la España tópica en el viaje árabe durante mucho tiempo. Insistiendo de forma tan explicable como imperturbable en esa casi absoluta dedicación a al-Andalus, en esa primacía indiscutible del ob-

al-saniyya li-l-ḥaḍra al-šarīfa al-ḥasaniyya bi-l-mamlaka al-isbāniyūliyya («El precioso regalo para su noble alteza hasaní en el reino español»), ed. de ᶜAbd al-Wahhāb al-Manṣūr, Rabat, 1963; *al-Riḥla al-andalusiyya* («Viaje andalusí»), ed. de ᶜAbd al-Ŷabbār al-Ŝarīf, Túnez 1984; *al-Safar ilá-l-muᵓtamar, wa-hiya al-rasāᵓil allatī kataba-hā Aḥmad Zakī mutarŷim maŷlis al-nuẓẓār* («El viaje al Congreso. Cartas escritas por Aḥmad Zakī, traductor del Consejo de ministros»), Būlāq, El Cairo, 1893; *Min Miṣr ilá-Miṣr. Riḥla sana 1901 bi-bilād al-Andalus (Isbāniyā) wa-Marrākuš wa-l-Ŷazāᵓir* («De Egipto a Egipto. Viaje del año 1901 por al-Andalus (España), Marruecos y Argelia»), El Cairo, 1901. Se trata de las ediciones utilizadas por la profesora Paradela en su tesis doctoral, que he seguido también en este capítulo, excepto en el caso de Aḥmad Zakī, en que me he servido también de la reciente reimpresión de su texto *Riḥlà-l-Andalus*, prólogo y estudio de Muḥammad Kāmil al-Jaṭīb, Damasco, 1990.

jeto virtualmente único de rememoración descriptiva, de contemplación matizadamente —según los individuos y los casos— emocionada, se acuñan los permanentes clichés y estereotipos. La profesora Paradela ha observado con agudeza, por ejemplo, cómo se trata de «los primeros momentos en la formación del mito andalusí, del famoso tema del "paraíso perdido" que después desarrollarán, con nuevos lenguajes y expresiones, poetas, novelistas y dramaturgos» [4], y tal hecho resulta básicamente indiscutible, aunque habría que aclarar que ese «mito» actúa casi estrictamente como un motivo literario plano y repetitivo, carente todavía de su genuina capacidad de remoción creadora y espiritual, no liberado aún de las esclavizadoras coordenadas del tiempo y del espacio; en conclusión: el objeto andalusí es el dato que domina y conduce al escritor, no es estricto pretexto que éste utilice para, dominándolo ahora y conduciéndolo, reelaborar él personalmente.

Por consiguiente, aunque aparezcan evidentes indicios de evolución, rasgos y elementos de parcial y tímida innovación, que afectan tanto a lo estilístico como a lo temático, y quizá más en la mayoría de los casos a este aspecto que a aquél, los textos en cuestión pertenecerían más bien a la esfera de «la escritura» que propiamente a la de «la literatura», lo que en realidad sería aplicable a una grandísima parte de la producción árabe de la época. El material descriptivo resulta al respecto sumamente ilustrativo, y más por la naturaleza que lo conforma y por el tratamiento que le da el autor que por su cantidad o por el abrumador predominio que ejerza sobre el texto. El propósito de reflejar ante todo el objeto, el cuadro, la escena, el monumento —explicable en buena medida por razones sociales y culturales obvias, insistimos en ello— sigue imponiéndose al simple reflejo de la emoción personal, o, al menos, ésta se muestra todavía en la mayoría de los casos tan vacilante y contenida que es oprimida por el peso de aquél. En este aspecto, la relación de Zakī es seguramente la más original y, en definitiva, evolucionada y valiosa. A ello contribuye, indudablemente, la mayor formación humanística y predisposición literaria del autor. En el breve prólogo que el ensayista sirio Muḥammad Kāmil al-Jaṭīb ha puesto a la reimpresión del texto de Zakī recientemente publicada en Damasco, introduce algún elemento comparativo de valora-

[4] N. Paradela, tesis cit., p. 344.

ción y análisis que conviene tener en cuenta, aunque resulte parcialmente discutible también por su excesiva generalización. Al-Jaṭīb sitúa el texto de Zakī en una especie de tercera vía dentro del género de relación de viaje —*riḥla*, en lengua árabe, como sabemos—, equidistante del escrito propio del «superior», del «fuerte», del «adelantado», es decir, a la manera en que los viajeros occidentales modernos ven el Oriente, y del característico del «inferior», del «débil», del «atrasado», a la manera en que, a su vez, los viajeros orientales de la época, y concretamente los árabes, ven el Occidente. Con lo que encuentra motivo para preguntarse:

> ¿Acaso las *riḥlas* de los europeos, tan numerosas durante los siglos XVIII y XIX hacia los países árabes, no fueron sino preludio y anuncio del comienzo de la hegemonía europea capitalista sobre el mundo, descubrimiento y prólogo de la actividad colonialista que vino después?... ¿Y las de los árabes a Europa en la misma época, no serán sino viajes de deslumbramiento y asombro, de aprendizaje y reconocimiento de la superioridad de Europa? [5]

En su opinión, lo que perfila al texto de Zakī como representativo de una «tercera clase» dentro del género sería su condición de «viaje de nostalgia» (*riḥlat al-ḥanīn*), lo que estaría en consonancia con ese incremento relativo de los elementos emotivos y personales de la subjetividad del individuo, al que hemos hecho referencia. Posibilitado todo ello por la condición de objeto singular y específico que al-Andalus, fuera de toda duda y de cualquier otra ponderación, tiene para el árabe:

> Quizá sea la *riḥla* de Zakī... la primera árabe a España compilada en época moderna [6]. En ella, Zakī aplicó a al-Andalus la denominación de «paraíso perdido» (*al-firdaws al-mafqūd*) y presentó las bases de todos los sentimientos y sentencias (*aqwāl*) que vemos en las *riḥlas* siguientes. A partir de esta *riḥla* se pusieron las bases del viaje de nos-

[5] Del estudio introductorio a la reimpresión de la *Riḥla* de Aḥmad Zakī, ed. Damasco, pp. 9-10.

[6] Evidentemente no lo es, como queda de manifiesto. Pues está claro que al-Jaṭīb ha escrito esa introducción desde la óptica de la sensibilidad, y no de la documentación. Y no constituye ningún demérito, claro está.

> talgia en la literatura árabe, más aún, se puso la base espiritual para todo viaje árabe hacia al-Andalus a través de la denominación que mezcla el júbilo del paraíso con el dolor de haber salido de él [7]... Quizá contenga algo de vanagloria, sea una mezcla de dolor y de júbilo, más parecido a la purificación y la peregrinación espiritual; quizá sea un viaje perfumado con el amor del recuerdo y la transparencia de la nostalgia, un viaje que tiene la inquietud de la búsqueda de las raíces, quizá esa vaga esperanza de encontrar al padre que viajó y no volvió, por lo que el hijo viaja en su búsqueda. Es el viaje del anciano que busca el aroma de su infancia, de un tiempo que busca su lugar, de la misma manera que es el viaje de un árbol que busca sus raíces, de una cultura que busca su tierra y su razón [8].

Parece muy verosímil que el autor de hoy haya ponderado con notable exceso los méritos y las características de la relación de Zakī, adjudicándole una prioridad y una calidad exageradas. Seguramente, por trasladar al escrito de ayer sus propias experiencias personales. Pero, reducidas oportunamente, adecuadamente contextuadas, las sugerencias de al-Jaṭīb valen para otorgar al texto del sabio egipcio algunos de los valores que apunta y de las dimensiones que insinúa y, modestamente aún, promueve. Evidentemente, en Zakī es advertible una mayor aproximación afectiva al objeto de conocimiento, presente ya desde el mismo momento en que se acercaba físicamente a él:

> Recobré las fuerzas cuando aspiré el perfume de al-Andalus y respiré sus aromas. Gozaba al mirar la pureza de su cielo taraceado de estrellas rutilantes como en mi país y mi tierra natal, y que era tan diferente de aquello a lo que estaba acostumbrado en Inglaterra y París... Así que me dispuse a tener una velada nocturna con la luna y a dialogar con los astros del cielo [9].

Afecto que desde luego no mengua a la hora de la partida, pues con el siguiente fragmento concluye de hecho la relación de su viaje:

[7] En el estudio citado, p. 12.

[8] En el estudio citado, pp. 10-11.

[9] El autor emprendió viaje para asistir, como representante de Egipto, al IX Congreso Internacional de Orientalistas, celebrado en Londres el año 1892. Recorrió Italia, Inglaterra, España, Portugal y Francia.

> He visto en los españoles (*ahl Isbāniyā*) la moral, la dignidad y la generosidad de los árabes. He encontrado en ellos lealtad, buen carácter, amor al extranjero, alegría en resultarle útil y asistirle, tanto si le conocen como si no. Todo ello me hace preferirlos ostensiblemente [a otros] y declaro públicamente que su carácter es más apacible, más amable y noble que los de todas las naciones que he recorrido en este largo viaje [10]. Explicaré esto en detalle cuando sea la ocasión, para dar a cada uno la parte que le corresponda y para referir los sucesos tal como fueron. He llegado incluso a ver en ellos la nobleza que ya ha abandonado la gente de los países árabes. Si tuviera que mostrar partidismo por alguna nación occidental (*umma min al-ifranŷ*), lo haría por los españoles, a los que Dios guarde y proteja, pues me he sentido bien con ellos y con su país, especialmente en los días en que desconocía su idioma y no tenía ningún amigo [11]... Reitero —para todo el país— lo dicho por el andalusí: «No olvido la belleza de aquella Península por más que se sucedan los tiempos y los momentos» [12].

Es evidente que, insistiendo en la visión acuñada, tópica, y que en este caso responde fundamentalmente a la estricta realidad histórica, Zakī rememora a al-Andalus como una entidad de grandeza, majestuosa, pero también como una «enseñanza», otorgándole una dimensión ética y moral que va a ser ejemplarmente característica de la imagen que nos transmitan muchos autores árabes modernos. Indiscutiblemente, al-Andalus es el modelo a imitar. Es cierto que el alejamiento cronológico y el parcial conocimiento que de aquella lejana realidad histórica se tiene, embellece y adorna el objeto, pero también esta imagen recuperada responde en lo esencial a lo que fue aquella espléndida civilización, y afirmar lo contrario sería sencillamente una injusticia. Zakī recuerda con profunda satisfacción, por ejemplo, que «la primera

[10] N. Paradela, tesis cit., p. 327. Texto original, *Riḥla*..., p. 375.

[11] El grado de conocimiento de la lengua española por parte de Zakī no es asunto totalmente aclarado. Es evidente que se interesó vivamente por ella —lo que queda patente en muchos pasajes de su *Riḥla*—, que la estudió, que la empleó durante su viaje en sesiones públicas, pero quizá son algo exageradas las afirmaciones que, sobre este punto en concreto, hace Pérès —ob. cit., pp. 76-78— en su documentado trabajo. Lo que sí experimentó el gran filólogo y buen conocedor práctico de lenguas que Zakī era, nada más poner pie en nuestro país, es que como él mismo confiesa, «el estudio de la gramática (*al-naḥw*) es una cosa, y otra el conocimiento de la lengua», *Riḥla*, p. 381.

[12] N. Paradela, tesis cit., p. 337. Texto original, *Riḥla*..., p. 425.

pavimentación de las ciudades tuvo lugar en Córdoba, y también la iluminación pública de noche, antes de que fuera algo conocido por la gente de la tierra» [13]. Y es muy consciente de cómo se consiguió todo aquel progreso, en el pasado, y qué enseñanza puede deparar para el presente:

> Es necesario mencionar a este respecto que la gente no llegó a este grado sino a través de la ciencia y del conocimiento, y es conveniente que nuestros jóvenes egipcios inteligentes y cultos sigan el ejemplo de los andalusíes de aquellos tiempos [14].

El humanista egipcio se preocupa de la realidad de la España de su época, la que en mayor medida tiene delante, sometiéndose también, inconscientemente, a una práctica común a todos estos viajeros y que, aunque resulte en parte explicable, no es por ello menos lamentable. En definitiva, el brillo de al-Andalus parece cegar casi todo lo demás. Este desproporcionado desinterés por lo español contemporáneo, y quizá en especial por las manifestaciones culturales, es tanto más de extrañar en un individuo que, como él, fue un hombre sensible, culto, de gran actividad literaria e intelectual, que estableció buenas relaciones en España con destacados elementos de nuestra elite, y que en los círculos académicos fue agasajado y homenajeado. Y sin embargo, también en este terreno, en comparación con otros autores, el platillo se inclina ligeramente a su favor. Al menos, las relaciones que estableció con algunos arabistas españoles de la época se desarrollaron en un ambiente de cordialidad, respeto mutuo y continuidad [15].

Como se ha dicho, ese menor interés que, en general, manifiestan los viajeros por la España de su tiempo resulta el verdadero «talón de Aquiles» de su obra y, en consecuencia, recorta ampliamente la imagen del país y de la sociedad que proporcionan. Surge, sin embargo, de vez

[13] N. Paradela, tesis cit., p. 331. Texto original, *Riḥla...*, p. 411.

[14] N. Paradela, tesis cit., p. 332. Texto original, *Riḥla...*, p. 412.

[15] Baste recordar que, bastantes años después, Emilio García Gómez dedicará «a la clara memoria de S. E. Ahmed Zéki Pacha (1867-1934)» la edición y traducción de *El libro de las banderas de los campeones*, Madrid, 1942. El sabio egipcio le había proporcionado el manuscrito de la obra. En la Introducción, el arabista español le expresa también su homenaje y recuerdo.

en cuando, algún apunte de cierto interés, como la semblanza de Emilio Castelar que hace al-Wardānī:

> Había sido presidente de la República española antes de la entronización de Alfonso XII... Ha obtenido las más altas condecoraciones de la totalidad de las sociedades científicas en Europa. Posee un elevado rango y un gran conocimiento en todos los saberes, especialmente en historia, geografía, redacción y poesía. Goza de una alta reputación en el arte de la narrativa breve y de la novela, y los notables de España le apodan «el orador público» por su gran dominio de la oratoria. Es el presidente de los partidos republicanos y representante suyo en el Parlamento. Combate la política monárquica, es de pensamiento ardoroso, y con su sabiduría y su facultad verbal quiere disminuir la fuerza del Rey y apoyar la república, algo que está realizando en las gradas de la política [16].

O la visión global del país que ofrece el mismo viajero:

> Una de las costumbres que han hecho salir a España de la escala del progreso europeo es que está dividida en partidos, unos monárquicos (los carlistas y los borbónicos) y otro republicano. Y [lo raro del caso es que] cada nuevo ministro destituye a todos los funcionarios anteriores y coloca a los que pertenecen a su partido... No se oculta a nadie el efecto que esto produce en las circunstancias de la organización social, el desorden en las mentes, el atraso en los negocios importantes y la desaparición de los derechos que esta situación impone. Otra costumbre perniciosa es la falta de enseñanza obligatoria en España, a diferencia de lo que sucede en Francia y en otros países. Esto ha motivado el atraso de los españoles en la ciencia, la técnica o la industria, con relación a los europeos *(al-ifranŷ)*. Aunque su grado de civilización no esté del todo mal, necesitarán todavía cien años para equipararse a Francia y a otros Estados. No existen fábricas suficientes, y esto les conduce a tener que soportar grandes costes económicos. Otro fenómeno es el poder de los sacerdotes. Tienen gran influencia y fuerza entre la gente, dominan sus pensamientos y también gozan de alta consideración en el Parlamento... Tienen cierto saber, aunque odian el progreso científico y la divulgación de los conocimientos, en contra de lo que ordena nuestra ley islámica, y esto

[16] N. Paradela, tesis cit., pp. 300-301.

> es para que no mengüe su consideración ni disminuya su influencia. Es señal de la fuerza de la autoridad espiritual el que el nuncio del Papa en Madrid ocupe una jerarquía superior a la de los embajadores de los otros Estados... Una idea común a todo el pueblo español es la de querer conquistar Marruecos, Gibraltar y el reino de Portugal, y después el volver a ser una república [17].

Las connotaciones ideológicas y políticas actúan más congruentemente en el texto de Muḥammad Farīd. Su ideario profundamente islamista le anima a denunciar, con intransigencia, lo que no fue sino otra absoluta intransigencia, planteando la relación islam/cristianismo en los términos más enfrentados y tradicionales. La breve referencia al Tribunal de la Inquisición que proporciona durante su visita a Toledo [18], por ejemplo, está de hecho en la misma línea de vindicación islámica que le depara la contemplación del *miḥrāb* de la Mezquita de Córdoba, con su pertinente aplicación a los sucesos contemporáneos:

> Cuando el hombre se detiene ante este amplio lugar sagrado (*ḥaram*) no consigue dominar —no diré el llanto para no exagerar— pero sí una sensación de congoja en el alma, de angustia en el pecho al ver esta mezquita aljama vacía de musulmanes, desierta de creyentes en la unicidad divina, especialmente cuando resuena en sus oídos el eco del órgano, el canturreo de los que salmodian, la voz de los curas y sacerdotes, en vez de la llamada del almuédano... ¿Cómo no se va a escapar el corazón del pecho, cuando se piensa que lo que ha sucedido con esta mezquita puede suceder con cualquier otro templo de los musulmanes... ¿Cómo no va el hombre a morirse de tristeza cuando ve mezquitas que, en esta época nuestra, se han transformado en iglesias, en Bulgaria y en otros países que han sido separados a la fuerza de las posesiones del Islam, y que —como dicen— se han convertido a la cruz? ¿Cómo no se va a sentir todo esto... al no encon-

[17] N. Paradela, tesis cit., pp. 303-304.

[18] «La represión de los cristianos no fue sólo contra los musulmanes, sino que se dirigió también hacia los judíos *(al-isrāʾīli-yyūn)*, que fueron obligados a huir o a cristianizarse. Se les confiscaron sus posesiones y se ocuparon sus templos. Hoy se encuentran aquí en Toledo dos grandes sinagogas, conservadas por la Asociación de los Amigos de los Monumentos, que, por su forma árabe, son lo más parecido a mezquitas. Tienen bellos grabados en yeso, aunque el fanatismo de los hombres de la Inquisición hizo que fueran cubiertos, con lo cual se destruyó toda su belleza». N. Paradela, tesis cit., p. 403.

> trar en ella a nadie que pronuncie la *šahāda?* [19]. Todos ellos huyeron a África, y los que se quedaron fueron obligados a abrazar el cristianismo, igual que ahora huyen los habitantes de Croacia, Serbia, Bulgaria y otros países, y como —Dios no lo permita— temen tener que hacer otros muchos [20].

La visión de España sigue siendo casi estrictamente una visión urbana, son las ciudades casi únicamente los poblados que se visitan y se mencionan. Aunque seguirán siendo las históricas metrópolis andaluzas las preferentemente descritas, como corresponde a la rememoración andalusí que esencialmente se persigue, aparecen también menciones ocasionales a otras como Madrid, Barcelona, Zaragoza... [21]. En estos escenarios ciudadanos, el viajero encuentra también la oportunidad de asistir a genuinas manifestaciones populares, como Farīd en la capital aragonesa:

> Para mi suerte, ese día era fiesta religiosa y concluía con una procesión (*mawkib*) en la que hombres y mujeres de ciertas cofradías religiosas, con velas encendidas en las manos, caminaban por las calles... En la parte final del cortejo estaba la estatua de la Virgen vestida con bellas y muy adornadas ropas. La llevaban a hombros los sacerdotes y estaba rodeada de un escuadrón de soldados. Detrás venía la música militar y, cada vez que la estatua pasaba frente a un grupo de gente, éstos hincaban sus rodillas en el suelo y hacían la señal de la cruz sobre su pecho. La gente aquí es muy fanática en su religión [22].

[19] O «profesión de fe» islámica, testimoniando que «no hay más dios que Dios (Allāh), y Muḥammad —Mahoma— es el enviado de Dios» (*Lā-ilāha illā-Allāh wa-Muḥammad rasūl Allāh).*

[20] N. Paradela, tesis cit., pp. 398-399.

[21] Baste con incluir algunas breves referencias. En Madrid, por ejemplo, según al-Wardānī, «los caminos son amplios y están empedrados, oscilando grandemente su anchura, pues puedes ver una calle que de un lado a otro tenga treinta metros, y luego terminar en otra por la que apenas puede circular un coche. Todas ellas están iluminadas con gas y no hay ningún vestigio árabe. Sus gentes son muy acogedoras y amables con los extranjeros, pero hay muchos pobres, y cuando encuentran a un extranjero le rodean a incluso le impiden caminar. Su situación es muy mala». Sobre Barcelona, en cambio, afirma el mismo viajero que «está muy adelantada en las ciencias, los conocimientos y las obras públicas. Sus gentes son esforzadas y no hay traza de mendigos en ella», N. Paradela, tesis, cit., pp. 299 y 300, respectivamente).

[22] N. Paradela, tesis cit., p. 405.

Obviamente, el espectáculo taurino suele parecerles repugnante. No es sólo la reacción habitual en estos viajeros —en casi todas las relaciones de viaje existe algún párrafo sobre las corridas de toros, más o menos extenso—, sino la general entre los árabes, desafectos a esta manifestación donde los haya, y para los cuales no parece tener la menor importancia la posible práctica de festejos taurinos en la Granada nazarí [23]. Como botón de muestra, basta con traer a colación un pasaje del mismo Farīd:

> En este país, España, patria de aquella nación que cometió toda clase de matanzas, ataques y torturas contra los musulmanes, como ninguna otra nación había hecho antes, la manifestación de la bestialidad en su más repugnante aspecto fue el permitir esta celebración a la que acude tanto el grande como el pequeño, el príncipe y el mendigo, e incluso las mujeres y los niños: las corridas de toros... Y es extraño que, aunque la gente sensata no esté satisfecha con esta bárbara costumbre que demuestra un carácter rudo y una moral grosera, el gobierno no sea capaz de suspenderla por el arraigo que tiene entre el pueblo, que llega a defenderla con todas sus fuerzas [24].

Las referencias al medio campesino resultan muy escasas, como se decía, y pueden aprovecharse para detectar reminiscencias o vestigios populares árabes, como hace al-Wardānī:

> El vestido de las mujeres campesinas es como el de las de Túnez. Me informó el cónsul del Imperio en Valencia que los hombres que trabajan en las huertas no visten pantalones largos, sino sólo hasta la rodilla, como el vestido de los hombres en Túnez. También me informó de que las gentes del sur de España, como Granada, Valencia y otras ciudades, si están comiendo y llega un huésped, le ofrecen la comida, al igual que las costumbres de los árabes, y a diferencia de los habitantes del norte de España... [25]

[23] Sobre este punto, puede verse el trabajo de Aḥmad Mujtār al-ʿAbbādī, «al-Aʿyād fī-mamlaka Garnāṭa» («Las fiestas en el reino de Granada»), en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XV, 1970, pp. 133-149.

[24] N. Paradela, tesis cit., p. 407.

[25] N. Paradela, tesis cit., p. 298.

Y la preferente atención al pasado, por último, no impide tampoco alguna que otra ocasional referencia al presente político español, y en concreto a algún aspecto especialmente espinoso, como su presencia amenazadora en el norte de África. Un político tan sensibilizado como Farīd no podía dejar de referirse a ello:

> La ciudad de Melilla (*ṯagr Mālilyā*) es el enclave más importante de España en la costa de Marruecos. Tiene sólo 2.100 habitantes, y allí hay cerca de cinco mil soldados para protegerla de los ataques de los marroquíes y, especialmente, de los de las tribus del Rif que rodean a la ciudad desde todos los lados. Por eso, ni el español ni ningún otro europeo puede lograr un total afianzamiento. No sé yo qué interés tiene España en mantener la ocupación de este punto, una vez perdidas todas sus colonias en América y Oceanía. ¿Querrá, tal vez, hacer de esta ciudad una base para penetrar y conquistar Marruecos, a pesar del acecho de Francia y de su pretensión en tener derecho de preferencia sobre el país, a pesar de la ambición de Alemania y de los deseos de los ingleses en ocupar Tánger, y así hacerse con toda la costa del estrecho de Gibraltar? Creo que España no sacará ningún provecho ocupando este enclave, en el que no hay ni comercio ni agricultura. Más conveniente para su propio interés será que abandone el colonialismo y todo lo que conlleva y se dedique a reformar sus asuntos internos que merecen más atención y necesitan más arreglo [26].

Balbuceos en la literatura de creación

Así pues, durante esta época puente entre los siglos XIX y XX, la producción escrita en legua árabe recoge, con evidente interés y relativa abundancia, el motivo andalusí genérico, y en la medida añadida que hemos visto, el motivo español. De forma directa, y consolidando géneros que, como el de la relación de viaje, tendrán una notable continuidad y desarrollo evolutivo en los años inmediatos. No son las únicas apariciones o reflejos de al-Andalus o de España en esa producción, aunque sí las más importantes y significativas para nuestro estudio

[26] N. Paradela, tesis cit., p. 409.

por ser resultado del conocimiento directo del objeto, de la experiencia personal del autor. De hecho, el motivo andalusí, por su condición inalienable de elemento perteneciente al patrimonio histórico de la civilización árabe islámica, inspira también ocasionalmente a autores que practican una literatura más creativa. Aunque esa dimensión propiamente creativa esté todavía limitada por el hecho innegable de tratarse de géneros en gran medida derivados de «modelos» occidentales, de manera además bastante promiscua y gregaria, aparte de encontrarse todavía en fase incipiente de asentamiento y aclimatación.

Todo ello se manifiesta con claridad en el terreno de la «novela histórica», y especialmente en la obra de Ŷirŷī Zaydān, tenido justamente por el padre del género en la literatura árabe contemporánea. Como es bien conocido, las numerosas novelas históricas debidas a Zaydān, libanés afincado en Egipto, obtuvieron un extraordinario éxito de público en su tiempo, que en realidad se ha mantenido prácticamente hasta la actualidad, aun cuando la narrativa árabe ha evolucionado ya de forma notabilísima, y el mismo género cultivado tan asiduamente por Zaydān siga desde hace años derroteros muy distintos, al menos en la pluma de sus más cualificados representantes actuales. De las más de veinte novelas históricas que escribiera, tres en concreto son de materia andalusí, y aparecieron a lo largo de la primera década de nuestro siglo [27]. En ellas, Zaydān acredita oportunamente las principales características de su estilo que combina la documentación —no siempre, sin embargo, rigurosa— y la tentación fantaseadora romantizante, con una inclinación personal a buscar los efectos dramáticos, quizá un tanto teatrales [28]. Temática del mismo cuño aparece también

[27] Son concretamente las tituladas *Fatḥ al-Andalus* («La conquista de al-Andalus»), *Šārl wa-ᶜAbd al-Raḥmān* («Charles y ᶜAbd al al-Raḥmān»), sobre la expansión árabe islámica por tierras francesas y la batalla de Poitiers, y *ᶜAbd al-Raḥmān al-Nāṣir*, es decir, Abderrahmán III.

[28] Sobre el género y el autor me limito a citar, como en tantos otros casos, una bibliografía mínima y suficiente, en consonancia con los objetivos de nuestra obra; Muḥammad Yūsuf Naŷm, *al-Qiṣṣa fi-l-adab al-ᶜarabī al-ḥadīṯ* («La novela en la literatura árabe moderna»), 2.ª ed., Beirut, al-Maktaba al-Ahliyya, 1961 —que estudia la producción aparecida entre 1870 y 1914—; Pérès, Henri, «Le roman historique dans la littérature arabe», en *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, XV, 1957, pp. 5-40; Pérès, Henri, «Préfaces des auteurs arabes à leurs romans ou à leurs recueils de contes et nouvelles», en la misma revista, V, 1939-41; Qāsim ᶜAbduh Qāsim y Aḥmad Ibrāhīm al-Hawwārī, *al-Riwāya al-ta*

en la todavía más dependiente y balbuceante producción teatral [29]. En todo ello, sin embargo, los motivos andalusíes aportan casi únicamente ese matiz temático formalmente diferencial, pues los textos se ajustan plenamente a las normas generales que caracterizan los diversos géneros dentro del panorama global de la literatura árabe de la época [30]. De ahí que les hayamos dedicado simplemente esta rápida mención.

rijiyya fi-l-adab al-ᶜarabī al-hādiṯ («La novela histórica en la literatura árabe moderna»), El Cairo, 1979.

[29] A lo largo, por ejemplo, de la última década del siglo XIX aparecen sendas piezas teatrales sobre el rey taifa sevillano al-Muᶜtamid, debidas al libanés Ibrāhīm al-Aḥdab y al egipcio Ibrāhīm Ramzī, y la también titulada *Fatḥ al-Andalus* («La conquista de al-Andalus), del célebre líder nacionalista egipcio Muṣṭafà Kāmil. Hemos seleccionado estas referencias porque, como tendremos más adelante ocasión de comprobar, se trata de algunos de los temas o personajes tratados con mayor continuidad y relevancia.

[30] Una exposición sucinta del panorama general de la literatura árabe durante este período se hace en el capítulo III de mi citada *Introducción*...

Capítulo III

EL ANDALUS ENTREVISTO POR AḤMAD ŠAWQĪ

Cuando el 15 de agosto del año 1915 desembarca en el puerto de Barcelona Aḥmad Šawqī [1], está llegando a España no sólo el más destacado poeta egipcio de la época, sino el que lo será también de todo el mundo árabe. No cumplidos aún los cincuenta años [2], resulta indudable que Šawqī se encuentra en esos momentos en plena madurez existencial y profesional. Obligado por las autoridades coloniales inglesas a abandonar su país a poco de iniciarse la Primera Guerra Mundial, parece bastante probado que el poeta eligió el destierro en España no por razones de índole afectiva o sentimental y sí atendiendo a motivos más pragmáticos e inmediatos, como la garantizada neutralidad en el conflicto —cosa que le exigían esas mismas autoridades— en un país europeo alejado de la turbulenta región del Próximo Oriente, y que, sin embargo, estaba relativamente bien comunicado con su patria por vía marítima. Quizá pudo influir también en la elección el hecho de que aquí estaba también junto al mismo mar, aunque fuera en «la otra orilla», y en un país que guardaba espléndidas muestras del pasado árabe, atractivo nunca desdeñable, por supuesto, para un individuo de ese origen cultural y más aún si es artis-

[1] Este fecha concreta la proporciona Juan Vernet, en su *Literatura árabe*, Barcelona, s. f., p. 187.

[2] Como fecha de nacimiento de Aḥmad Šawqī se ha proporcionado habitualmente el año 1868, que es el que se encuentra en la mayoría de los trabajos sobre el autor. En algún que otro, sin embargo, aparece también el de 1869. No obstante, en el importante libro del profesor egipcio Ṭāhā Wādī, que más adelante citamos —p. 7—, se afirma que el poeta nació el 16 de octubre del año 1870.

ta. En cualquier caso, si estas motivaciones actuaron también, serían más bien de rango secundario en la siempre complicada circunstancia de tener que tomar decisiones tan trascendentales. Aunque parece verosímil que aquel hombre que llegaba entonces a nuestro país acompañado no sólo de sus cinco familiares más próximos, sino también hasta de cuatro empleados domésticos —entre ellos, una institutriz y un cocinero—, creía que ese destierro no se prolongaría demasiado y que la ocasión de volver a la querida patria se le presentaría en plazo relativamente breve. No fue así, sin embargo, y en España se vería obligado a permanecer hasta el año 1919, una vez terminado el conflicto mundial. Casi todo ese tiempo lo pasaría precisamente en Barcelona, y en un aislamiento también casi total que tiene mucho de sorprendente. Sólo al final de su estancia, como veremos, y teniendo ya la absoluta certeza del retorno inmediato a su país, Šawqī «recordaría» que no había visitado aún aquellas espléndidas muestras de la civilización árabe y efectuaría un recorrido más bien corto, y ante todo por el «triángulo sentimental» andalusí: Córdoba, Sevilla y Granada. Algo que, indudablemente, a simple vista resulta ya escaso y tardío. Desde un principio, pues, la «experiencia española» del mayor poeta árabe de esa época se presenta como un hecho singular y plantea no pocas y muy inquietantes interrogantes. Todo ello ha sido oportunamente reflejado en la abundantísima bibliografía existente sobre el autor, y en particular, naturalmente, en aquella que presta mayor atención a esta especie de «etapa entre paréntesis» de su vida [3].

[3] De esta abundantísima —casi descomunal— bibliografía, con frecuencia estrictamente reiterativa y mimética, hemos aprovechado la que nos parece fundamental y resultaba más asequible. Como obras de base citamos, de momento, las siguientes: Boudot-Lamotte, Antoine, *Aḥmad Šawqī. L'homme et l'oeuvre*, Damasco, 1977, 513 pp.; *Māhir Ḥasan Fahmī: Šawqī šiʿruhu al-islāmī* («Šawqī, su poesía islámica»), 2.ª ed., El Cairo s. f., 237 pp.; Šawqī Ḍayf, *Šawqī šāʿir al-ʿaṣr al-ḥadīṯ* («Šawqī, poeta de la nueva época»), El Cairo, s. f., 285 pp.; Ṭāhā Wādī: *Šiʿr Šawqī al-ginā'ī wa-l-masraḥī* («La poesía lírica y teatral de Šawqī»), 3.ª ed., El Cairo, 1985, 353 pp., y el extenso y documentadísimo artículo de Maḥmūd ʿAlī Makkī, «al-Andalus fi-šiʿr Šawqī wa-naṯrihi» («al-Andalus en la poesía y en la prosa de Šawqī»), en la revista *Fuṣūl*, El Cairo, III, 2, enero-marzo 1983, pp. 200-234, que aprovecha además ampliamente algún trabajo anterior del que no hemos podido disponer, y en especial el libro de Ṣāliḥ al-Aštar, *Andalusiyyāt Šawqī* («Las andalusíes de Šawqī»), Damasco, 1959. En las ocasiones en que se aproveche cualquier otra obra, se citará oportunamente.

* * *

Esta experiencia española le inspira a Šawqī una obra bien conocida y determinada. Poco importa en principio la cantidad de la misma, que la crítica generalmente considera escasa, y en especial si se tiene en cuenta su copiosísima producción final y la gran facilidad —casi «facundia» escritora— que tenía el autor para versificar [4]. Por diversos y muy directos testimonios, no obstante, sabemos que el autor escribía en ocasiones sobre cualquier objeto [5], lo que ha podido contribuir a que algunos textos resulten ilocalizables o se hayan perdido. La obra completa del autor, en conclusión, no se conoce todavía con absoluta precisión, y parte de la misma, además, y en especial la escrita en prosa, no ha sido estudiada aún con el detalle y extensión que posiblemente merece. Pero ello no impide que, a falta quizá del conocimiento de algún texto menor de significado y valor estrictamente anecdóticos o muy complementarios, su «opera hispana», como decíamos, esté a estas alturas bien determinada y sea por ello suficientemente evaluable.

Lo esencial de esta producción está constituido por los cuatro largos poemas monorrítmicos y monorrimos —cumpliendo el requisito fundamental de la *qaṣīda* árabe clásica— y la aún más extensa «moaxaja» dedicada al Ṣaqr Qurayš, es decir, el emir Omeya cordobés ᶜAbd al-Raḥman I, recogidos en su diván fundamental, *al-Šawqiyyāt* [6]. A estos

[4] Son numerosos los testimonios al respecto, y han sido oportunamente traídos a colación por la crítica. Por ejemplo, como recuerda Makkī, —art. cit., p. 225—, el largo poema elegíaco dedicado a su madre —*Sawqiyyāt*, III, pp. 146-149, lo compuso el autor una hora después de haberle llegado la noticia —lo que afirma ya el propio comentarista del diván—. La noticia le llegó al autor precisamente en Barcelona, cuando ya se había firmado el armisticio que ponía fin a la conflagración mundial y podía empezar a pensar, por ello, en la ansiada vuelta a Egipto. Aquella trágica noticia, por consiguiente, empañó sobremanera la gran alegría que esta otra le había producido. Según se afirma, el poeta no volvió a mirar su poema, que se publicaría al día siguiente de su muerte.

[5] Según Vernet —ob. cit., p. 187—, «sabemos que durante los cuatro años de estancia en Barcelona escribió numerosos versos, algunos de ellos en los puños almidonados de sus camisas», y Makkī —art. cit., p. 213—, tomando el dato del libro que uno de sus hijos dedicó al recuerdo de su padre —Ḥusayn Šawqī: *Abī Šawqī* («Šawqī, mi padre»), El Cairo, 1947—, recuerda que la «archuza» *Duwal al-ᶜarab...*, que fue lo primero que escribiera el poeta en el destierro —y a la que seguidamente nos referiremos—, «la escribió en su totalidad [*sic*] en el libro de gramática española en el que aprendía esta lengua».

[6] Manejamos a lo largo de este trabajo la edición conjunta El Cairo-Beirut, al-Maktaba al-tiŷāriyya al-kubrà-Dār al-kitāb al-ᶜarabī, s. f., en cuatro tomos en dos volú-

textos habría que añadir, para completar su producción poética, algún que otro poema o versos sueltos recogidos en su diván complementario o adicional [7], y la larguísima «archuza» [8] titulada *Duwal al-ᶜarab wa-ᶜuẓamāʾ al-Islām* («Los Estados de los árabes y los magníficos del Islam»), que pretende ser una historia-ristra en verso del tema mencionado como título, que nada añade a la gloria del poeta y en la que el posible sentimiento lírico está totalmente sustituido por un presumible propósito «docente» *(taᶜlīmī)*, que nos parece, en definitiva, desplazado y realmente ineficaz. Es posible asimismo que algún eco de esta convencional temática española aparezca también en su todavía muy deficientemente conocida obra poética en dialectal egipcio. A todo ello habría que añadir finalmente, para completar el panorama textual, la única obra teatral *(masraḥiyya)* en prosa que escribiera el poeta: *Amīrat al-Andalus* («La princesa de al-Andalus») y diversos fragmentos o capítulos de su libro, también en prosa, *Aswāq al-ḏahab* («Los mercados de oro»). No nos consta en varios casos, con absoluta precición, si los textos en cuestión fueron totalmente redactados por el autor durante su estancia en España, y concretamente sabemos que alguno de ellos fue ultimado o refundido con posterioridad, una vez vuelto ya el poeta a Egipto, pero es éste un asunto que no afecta esencialmente a los propósitos de nuestra exposición y en el que, por esa razón, no entramos.

* * *

Lo que aquí nos interesa es responder a la siguiente pregunta fundamental: ¿Qué España ve Šawqī, y en consecuencia le inspira, y cómo la ve? La respuesta sería inmediata: Šawqī ve estrictamente al-Andalus, y para nada —fuera de ese pasado, visto además en términos rigurosos

menes: 1-2, 300 y 199 pp., 3-4, 192 y 224 pp. Los textos en cuestión son los siguientes: *Baᶜd al-manfā* («Después del destierro»), 1, pp. 64-88; *al-Riḥla ilà-l-Andalus* («El viaje al-Andalus»), 2, pp. 44-52; *Andalusiyya* («Andalusí»), 2, pp. 104-108; *Ṣaqr Quaryš* («El sacre de Quaryš»), 2, pp. 171-178; *Yabkī wālidatahu* («Llora por su madre»), 3, pp. 146-149.

[7] Con el título de *al-Šwqiyyāt al-mayhūla* («Las Šawqiyyāt ignoradas»), y en edición de Muḥammad Ṣabrī, apareció en dos volúmenes, en El Cairo, en 1961-62. Existe una segunda edición ampliada de la obra, Beirut, 1979. Los textos que hemos tenido aquí en cuenta están recogidos por Makkī, en su art. cit., pp. 226-227.

[8] Término hispanizado del original árabe: *arŷūza*, poema denominado así por estar escrito en metro *raŷaz*.

de pasado— a España. Respuesta que puede parecer excesivamente rotunda, pero que resulta esencialmente correcta. Si algo pudo atraer su atención fuera de ese concreto y cerrado espacio histórico, lo fue de forma tan anecdótica e intrascendente que no merece más comentario. Šawqī sólo estuvo físicamente en España; espiritualmente, no salío de su país, Egipto, y su imaginario, cuando solicitó su participación, no se movió de la estática residencia histórica en que estaba instalado. Puede parecernos sorprendente, paradójico y contradictorio, pero es lo cierto. Distinto es que esta «clausura» no fuera sólo una clausura estrictamente temática o lo fuera tan sólo en apariencia; que se tratara esencialmente de una interiorización en sí mismo, como han subrayado oportunamente los estudiosos de su obra. Queda claro, como afirma, por ejemplo, Šawqī Ḍayf, que «en cualquier caso, Šawqī empezó a acercarse a sí mismo en al-Andalus [entiéndase, naturalmente, aclaramos, España] más de lo que se acercó en Egipto» [9], o que «el poeta en al-Andalus, no escribió sino para sí mismo», como sentencia con mayor rotundidad aún Māhir Ḥasan Fahmī [10]. El conocido aislamiento y la reducida vida social del poeta durante su estancia en España, hechos suficientemente conocidos y a los que reiteradamente se refieren sus biógrafos y estudiosos, tienen mucho de apetecido y voluntario y, por lo tanto, de psicológico. A partir de estos fundamentos, por consiguiente, debe plantearse y ha de explicarse la singularidad de la «experiencia española» del poeta. Y ese aislamiento fue causa también del absoluto alejamiento del poeta de la cultura española, que le resultaría una total desconocida —dejando aparte el predio andalusí— aun después de esa estancia de considerable duración en el país [11].

[9] Šawqī Ḍayf, ob. cit., p. 36.

[10] Māhir Ḥasan Fahmī, ob. cit., p. 89.

[11] Es seguramente Makkī, muy buen conocedor de la cultura española, el estudioso egipcio que más insiste al respecto, después de trazar en su artículo un resumido panorama de la literatura española del siglo XIX y hasta del estado en que se encontraban los estudios de arabismo en nuestro país, que tampoco tuvo ningún interés en conocer, según parece, el poeta: «La verdad es que Šawqī se mantuvo aparte de todo esto, y no vemos que en su poesía o en su prosa proporcione una sola palabra indicativa de ese ambiente literario español. A pesar que desde su llegada trató de aprender la lengua española... En verdad, esto resulta triste, que Šawqī, con su gran fuerza poética y con su condición que nadie le niega de pionero del teatro poético, no intentara asomarse a la literatura de este país», art. cit., p. 214.

Šawqī ve sólo al-Andalus en España, y lo reconstruye en una lírica tan brillante como arqueológica. Y más que ver a ese Andalus, lo lleva «pre-visto», porque se trata esencialmente de una estática e intemporal construcción imaginaria. Con el espléndido brocado de una poesía árabe neoclásica de impecable diseño formal, y que se propone decididamente «revivificar» *(iḥyāʾ)* recursos y estructuras muy renqueantes, prácticamente esclerotizados, casi absolutamente desgastados ya por el abusivo uso que de ellos se ha hecho [12], Šawqī levanta una realidad de origen mental y abstracto preferentemente. He aquí una de las claves de su visión de al-Andalus, más propiamente aún, como decíamos, de su «pre-visión». No es que este personal proceso de elaboración carezca de la participación, también, de elementos líricos y emocionales, y llevan buena parte de razón los críticos y comentaristas que así lo han observado en este capítulo concreto de su obra [13], pero sí es lo cierto que el sustrato radicalmente mental y «culto» de la misma, la inevitable atadura a un pasado que se concibe y representa además en estrictos términos de pasado, es decir, de realidad definitivamente concluida, condiciona y restringe poderosísimamente la manifestación de la percepción sensible. Ésta, evidentemente, no puede llegar a actuar y expresarse con entera libertad, sino que estará siempre retenida por esas, al parecer, irrenunciables ataduras. Quedará reducida por ello a algo esctrictamente embrionario.

Tales servidumbres, en gran parte comprensibles y explicables si tenemos en cuenta el contexto histórico y cultural en el que la obra de Šawqī se sitúa, pueden inicialmente advertirse ya, aunque de manera episódica y circunstancial, en algún poema de época anterior a su destierro en España: concretamente, en el titulado *al-Andalus al-ŷadīda* («El nuevo al-Andalus») [14], en el que el poeta deplora la conquista por las tropas búlgaras, el año 1912, de la ciudad otomana de Edirne –la

[12] De la abundantísima bibliografía existente sobre el poeta, y al menos entre la que conozco, recomiendo especialmente en este punto la lectura del libro mencionado del profesor Ṭāhā Wādī, estudio claramente revisionista y revalorativo.

[13] Según Šawqī Ḍayf, por ejemplo –ob. cit., p. 34–, al poeta «no le preocupaba la poesía lírica y emocional (*al-šiʿr al-waŷdānī*), ni sus maestros, antes de su marcha al-Andalus»). Si antes del destierro se sentía especialmente vinculado a un gran maestro del panegírico, como al-Mutanabbī –hasta para la emulación–, después se sentiría más cerca de un poeta de la nostalgia *(al-ḥanīn)* como el cordobés Ibn Zaydūn.

[14] *al-Šawqiyyāt*, 1, pp. 230-239.

antigua Adrinópolis— y, con ello, su pérdida para el islam. Šawqī, por consiguiente, se mueve aquí en la asociación tópica de la que ya hemos señalado alguna muestra en épocas anteriores, y que se desarrollará y consolidará de inmediato, como luego veremos, en la poesía árabe posterior al gran vate egipcio. Makkī ha señalado alguna otra referencia o aparicición fugaz de motivos andalusíes en la producción del poeta anterior a su llegada a España [15], pero tendrían un valor estrictamente documental.

El poema se inicia de manera sumamente expresiva de esa fraternidad en la desgracia:

> Sobre ti sea la paz, ¡oh, hermana de al-Andalus! el califato y el Islam se han hundido contigo / ... / Dos naciones sufrieron las dos heridas: / ahora pasa ésta, aquélla no se ha curado todavía. Los musulmanes son víctimas de ambas, / con ambas se entierra el cálamo y se oculta el sable. Duraba aún el funeral de aquélla, / cuando tuvieron nuevamente, para éste, que vestirse de luto...

Y aunque las alusiones o referencias propiamente andalusíes son escasas a lo largo del extenso y reiterativo poema —algo más de cien versos de doble hemistiquio—, la elemental asociación simbólica queda claramente establecida, como se ha visto, desde el principio.

Que el alma y la mente de Šawqī seguían estando en Egipto, a pesar de que su cuerpo se encontrara, obligatoriamente, en España, es una realidad que no admite controversia. La detenida lectura de sus dos poemas mayores andalusíes: *Andalusiyya* y *al-Riḥla ilà-l-Andalus*, lo confirma plenamente. Poco importa que el primero lo escribiera durante su larga estancia en Barcelona, durante el año 1917, antes por consiguiente de su viaje por Andalucía, y que el segundo fuera el resultado fundamental de ese viaje. Esto contribuye a que la materia originalmente descriptiva adquiera bastante más desarrollo en el segundo, pero la concepción, el tono, las motivaciones de ambos poemas son similares. En ambos, el poeta aplica voluntariamente el objetivo de «emulación» *(muᶜāraḍa)*, en cuyo estudio la crítica ha pormenorizado habitualmente, precisando los modelos y parangones que el poeta se

[15] Véase art. cit., pp. 207-210.

impuso [16]. Así, si el andalusí Ibn Zaydūn (s. XI) constituye la referencia paradigmática del primer poema, el oriental al-Baḥturī (s. IX) lo será para el segundo. Conviene tener en cuenta, sin embargo, que Šawqī era plenamente consciente de ese propósito, que decidía de forma totalmente voluntaria y no tenía el menor inconveniente en manifestar. Practicando ese recurso, Šawqī no hacía sino continuar ejemplarmente una acrisolada tradición muy presente en la poesía árabe clásica, tratando además en el empeño de dejar patente su propia personalidad. No se trata, por consiguiente, de un hecho de mera imitación, pues es evidente que en el emulador actúa también un notable prurito de superación. En el caso concreto de Šawqī, asimismo, y como se preocupa de subrayar pertinentemente, por ejemplo, Ṭāhā Wādī, no sólo existe una semejanza de partida, en el móvil temático concreto, sino también de «marco espiritual», al ser similares asimismo las circunstancias humanas y objetivas que agitan el sentimiento de ambos poetas: el emulado y el emulador [17].

Por consiguiente, la triple realidad mental y sensitiva que actúa sobre Šawqī: su nostalgia cada vez mayor de Egipto, el patrimonio árabe islámico del que se siente portavoz y depositario, y el pasado andalusí, simplemente entrevisto, genera una poesía que carece finalmente de terreno propio. Movida por esos tres estímulos durante esta época «entre paréntesis» de su vida, orientada en esa triple dirección, resultaba imposible que al menos una de esas tres dimensiones no quedara difuminada a diluida en la imponente entidad de las otras. Y esto es precisamente lo que sucede: tanto en cantidad como en calidad, lo propiamente andalusí se resiente ante la presionante gravitación de los otros elementos fundamentales, queda reducido a simples apuntes fugaces y como inmóviles. En realidad, lo propiamente andalusí queda

[16] Al respecto, véase el estudio global de la cuestión suscitada que efectúa Ṭāhā Wādī —ob. cit., pp. 34-71—, quien distingue además entre «maestros inspiradores» *(asātiḏa mulhimūn)* y «poetas emulados» *(šuʿarāʾ muʿāraḏūn)*, situando en este grupo a los varios andalusíes, entre otros, que estimularon a Šawqī en tales circunstancias: Ibn al-Jaṭīb (s. XIV), el ya mencionado Ibn Zaydūn y Abū-l-Baqāʾ al-Rundī (s. XIII). Como estudio monográfico citamos el libro de ʿAbbās Ḥasan, *al-Mutanabbī wa-Šawqī wa-imārat al-šiʿr. Dirāsa wa-naqd wa-muwāzana* («al-Mutanabbī, Šawqī y el principado de la poesía. Estudio, crítica y comparación»), El Cairo, 2.ª ed., 1973, 397 pp.

[17] Sobre esta cuestión, resulta especialmente sugerente la lectura de las páginas del libro de Ṭāhā Wādī que citamos en nota anterior.

como enterrado o subsumido casi siempre, y sólo emerge parcialmente en las descripciones de los monumentos espléndidos y singulares. La indudable maestría del autor en el empleo selectivo de una impecable lengua árabe clásica, que en cualquier caso necesita con frecuencia la ayuda de la glosa explicativa y del comentario erudito, y en la utilización de toda la genuina maquinaria retórica que atesora, encuentra ahí ocasión propicia para manifestarse, alzándose entonces unos edificios líricos por varios conceptos tan fastuosos como estáticos, tan fríos como marmóreos. Parece plausible que al lector culto árabe, defensor entusiasta además de los específicos principios estéticos que singularizan a su poesía clásica, tales creaciones le produzcan una sincera emoción, y Šawqī Ḍayf valora altamente la gran capacidad descriptiva del poeta [18]. Pero al lector ajeno a esa cultura, que carece por tanto de la atracción participativa de la lengua, en ocasiones fascinante, el objeto se le queda muy distante y vacío. No en lo puramente descriptivo —que sería seguramente lo de menos—, sino en lo emocional. Despojada de su elaboradísimo aparato formal, que responde sin duda a una manera genuina y acendrada, muy culta también, de concebir la poesía, manifestación individual que se acomoda a unos permanentes arquetipos colectivos, esa noble arquitectura lírica se resquebraja, inevitablemente, con el trasvase a otra lengua. Véase como ejemplo este fragmento sobre la Mezquita de Córdoba [19]:

Me creo haber llegado a un edificio construido por la Ciencia
y enriquecido con todas las lecciones del pasado.
Antes, por encima de la comunidad de los creyentes,
se alzaba la majestad de al-Nāṣir [20], que era,
bajo el gran estandarte, la luz de los ejércitos;

[18] Por ejemplo, según el autor, «cuando describe la Alhambra de Granada con tanta precisión, es como si estuviéramos contemplándola», ob. cit., p. 33.

[19] Este fragmento corresponde a *al-Riḥla ilà-l-Andalus*, ya mencionada, y se recoge en *al-Šawqiyyāt*, 2, pp. 49-50. La versión que aquí proporcionamos no tiene en cuenta, a lo largo del texto, algunos versos del original, precisamente para hacerla más ligera y, seguramente, más literaria. Por la misma razón, descargamos algunos versos de referencias históricas y nombres propios, presentes en el texto de la manera abusiva que es característica en esta clase de productos, aunque el sentido se mantiene siempre.

[20] Se refiere el autor, naturalmente, al primer califa Omeya cordobés, Abderrahmán (ᶜAbd al-Raḥmān) III.

y su frente adornaba la abatida corona del cristianismo.
Toda ella de mármol, sobre el cual se deslizan las miradas
y se van alargando, indefinidas, para al fin detenerse,
lo mismo que los barcos al anclar...
¡Infinitas columnas alineadas,
como los álifes que en el papel trazara Ibn Muqla! [21].
Los techos, ante el campo de los ojos,
parecen como mantos extendidos: mantos de fina seda
con sus ricos bordados de hilos de oro.
Las aleyas grabadas en los muros
bajan como por santas escaleras,
y el almimbar se ha revestido siempre de grande majestad.

Los ejemplos podrían aumentar, pero constituirían finalmente variantes mínimas sobre el mismo tema. Si esta poesía puede reclamar una progenie andalusí, se debe casi siempre a que, mayoritariamente, lo avalan así los datos, las menciones, las referencias; es decir, lo propiamente periférico a la poesía. Sin todo ese andamiaje, por consiguiente, resultaría una poesía traslaticia. Trátese de monumentos, escasísimamente —y este dato resulta por sí solo extraordinariamente significativo— de paisajes, o de personalidades históricas, como el convencional ᶜAbd al-Raḥman I de la moaxaja, es esa inseparable naturaleza traslaticia la que esencialmente la caracteriza. En el importante volumen, ya varias veces citado por nosotros, del orientalista francés Henri Pérès, de interés biográfico e histórico ante todo [22], se subraya este mismo rasgo, a propósito de la invocación al famoso «Valle de las acacias» *(Wādī al-ṭalḥ)* [23], con que Šawqī inicia su otro poema mayor, la *Andalusiyya*:

[21] Se trata del visir de época abbassí —1.ª mitad del s. x— que fue además reputado calígrafo.

[22] H. Pérès, *L'Espagne vue...* El mismo orientalista francés es también autor de un trabajo sobre el autor que, aun cuando no se ocupa de la etapa de su vida que aquí nos interesa, sí queremos mencionar: «Aḥmad Šawqī, Années de jeunesse et de formation intellectuelle en Egypte et en France», en la revista *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales*, Argel, II, 1936, pp. 313-340.

[23] Lugar de la Sevilla árabe, entrañablemente unido a la figura y la obra del famoso rey-poeta al-Muᶜtamid.

... habría podido tomar cualquier otro lugar de placer o paseo, de moda en tiempos de los Omeyas o de los reyes de taifas, para situar su melancolía [24].

Boudot-Lamotte, en su ya mencionado, extenso y minucioso libro sobre el poeta y que tiene todas las trazas de ser en origen una sólida tesis doctoral, afirma que, al tratarse esencialmente de un período de transición, «esos años que Šawqī pasó en España se señalan apenas por una producción relativamente poco abundante y sin gran originalidad. Si ya no es el poeta de corte, tampoco es todavía el poeta del pueblo egipcio. Sólo llegará a serlo verdaderamente cuando vuelva a Egipto. De momento, el poeta sufre, y sus versos están destinados menos a sus compatriotas que a sí mismo, pero en ese aprendizaje muy romámtico del dolor presentimos ya al poeta de Egipto» [25]. Se trata de juicios fundamentales acertados, y que coinciden básicamente, por otra parte, con los que la crítica árabe —y especialmente la egipcia— ha venido aplicando al autor desde hace tiempo de forma casi unánime [26]. Pero quizá convendría hacer, al respecto, algunas puntualizaciones matizadoras.

Antes del destierro en España, este reconocido poeta áulico no es todavía el «poeta del pueblo egipcio» indudablemente, pero sí es ya, o al menos parcialmente, «el poeta de Egipto». Su poesía de esa época no puede ser plenamente entendida sin valorar pertinentemente la participación y la importancia que los grandes temas egipcios adquieren en ella. Recordemos al menos que precisamente muy poco antes de tener que marchar a España, posiblemente en el mismo año 1915, Šawqī escribe el espléndido «poema-río» —nunca más justificada esta denominación— de más de ciento cincuenta versos inspirado en el Nilo. Que ya desde su inicio discurre en tono de emocionada exaltación [27]:

[24] Citado por Boudot-Lamotte, ob. cit., p. 63.

[25] Boudot-Lamotte, ob. cit., p. 63.

[26] Que se resumirían básicamente en los tres «giros» *(inᶜiṯāfāt)* siguientes, tal como se precisan en la Revista de la Academia Árabe de Damasco, *Maŷâllat al-maᶜhad al-ᶜilmī al-ᶜarabī*, 35, 1960, p. 5: «De poeta del palacio a poeta del pueblo, de poeta del panotomanismo *(Al-qawmiyya al-ᶜuṯmāniyya)* a poeta del "arabismo" *(al-ᶜurūba)*, de poeta del jalifato religioso a poeta del nacionalismo egipcio».

[27] El texto de este poema, precedido de una introducción escrita por el propio poeta —como ocurre también con *al-Riḥla ilà-l-Andalus*, por cierto—, se incluye en *al-Šawqiyyāt*, 2, pp. 64-74.

¿Desde qué época riegas los campos con tus aguas,
y cuál es esa mano que colma las ciudades?
¿Has bajado del cielo?
¿De lo alto del Edén brotaron tus arroyos?
Tus aguas desbordadas, ¿de qué fuente provienen,
de qué nube o diluvio?
¿En qué telar tejiste el manto siempre nuevo
que cubre eternamente tus orillas? [28].

Y a esta muestra, que nos parece significativa, cabría añadir unas cuantas más, confirmatorias de lo que proponíamos.

Evidentemente, asimismo, la poesía «española» de Šawqī resulta de transición y no tiene gran originalidad. De todo ello ha quedado oportuna constancia, nos parece, en las páginas anteriores. Seguramente su gran originalidad, no obstante, consistiría en anunciar e ir conformando una creación *a posteriori*; en ella estarían las bases fundamentales de mucho de lo que después va a ir adquiriendo sobresaliente desarrollo. Se trata no sólo, por consiguiente, de una poesía «de transición», sino de una poesía «de embrión», también, sustancialmente. Y en tales términos, pues, de una poesía, asimismo, de «pre-revelación». En buena parte, por consiguiente, la expansión efusiva del sentimiento nacionalista *(waṭanī)* egipcio en la poesía de Šawqī no podría entenderse plenamente —¿cómo se habría producido?, podemos al menos preguntarnos— sin la larga fase de repliegue en sí mismo, de maceración imposible de valorar pertinentemente desde fuera de él mismo, que constituyó la experiencia «española», casi estrictamente andalusí, como hemos visto. Y todo ello pertenece irrevocablemente al terreno inefable y virgen del poeta.

Šawqī en España, pues, experimentó, sufrió seguramente un doble desplazamiento, un doble destierro íntimo, físico y espiritual. Uno era el evidente: el estar fuera de su país. Otro, el oculto: el de no llegar a estar en el país al que marchó. Se trata de una situación absolutamente desgarradora que un poeta de su formación y condición no podía expresar precisamente en términos de desgarro. Posiblemente, Šawqī, en España, no vivió en tierra de nadie y tendría que empezar a acostum-

[28] Una traducción algo más amplia de este fragmento puede verse en mi libro *Introducción a la literatura árabe moderna*, 2.ª ed., Madrid, 1985, pp. 48-49.

brarse a vivir «en tierra de sí mismo». El largo, lento y doloroso proceso, vinculado a un dilema posiblemente no percibido ni asumido en plenitud por el poeta, habría de dar más bien frutos tardíos que frutos coetáneos. El poeta, que alguna vez declaró que «la poesía es como los sueños», experimentaría en ese país que no llegó a vivir definitivamente —España— y en ese espacio imaginario que tampoco acertó a invadir —al-Andalus— un dramático y larvado entresueño personal del que iría despertando tras la vuelta a su país-lengua-espacio intransferible: Egipto.

Capítulo IV

PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX: LA PROSA

«Todo viajero volverá algún día,
si cuenta con salud y con retorno».

Así dice Aḥmad Šawqī en uno de los versos de su larga «casida» titulada *Baᶜd al-manfà* («Tras el exilio»), que se tiene por la primera que escribió en Egipto a su vuelta de España [1]. Seguramente es uno de tantos versos prosaicos y «de relleno» que merecieron tan dura crítica de ese cumplido censor que fue Mijāʾīl Naᶜīma [2]. Y parece seguro también que el gran vate egipcio se refería a la vuelta a su país. Invirtiendo los términos del desplazamiento, pero mínimamente la intención que en tal expresión alienta, lo cierto es que ese verso puede expresar, no obstante, el permanente deseo que los escritores árabes de la época continúan sintiendo —y aún se acrecienta— del viaje «vuelta» a ese singular espacio imaginario y físico que se llama al-Andalus. Si en la etapa inmediatamente anterior, como hemos observado, el tema andalusí —con su anejo hispánico— había ido adquiriendo ya notable tratamiento, no hará sino desarrollarse y ampliarse de forma congruente a lo largo de la siguiente. En conjunto, esta época «de entreguerras» resulta una fase

[1] La poesía se publicó en la revista *al-Hilāl*, de El Cairo, en el volumen correspondiente al mes de abril de ese año, 1920. Consta de 60 versos, y fue leída en sesión especial en el Teatro de la Ópera de la capital egipcia. Se incluye en *Šawqiyyāt*, I, páginas 54-58.

[2] La durísima crítica de Naᶜīma, con el título de *al-Durra al-šawqiyya* («La perla šawqí»), aparece en su libro de ensayos *al-Girbāl* («El cedazo»), El Cairo, 1923, 5.ª ed., El Cairo, 1957, pp. 121-129.

de indudable madurez en la literatura árabe próximo-oriental, y especialmente en Egipto, que asume y ejerce un liderazgo indiscutible [3]. En no pocos aspectos y manifestaciones del tema que en concreto nos ocupa se producirá también una similar madurez y será observable asimismo esa especie de liderazgo, notablemente en el terreno de los estudios eruditos y académicos.

Innovaciones en el relato de viaje

La relación de viaje, la *riḥla* hacia al-Andalus, sigue siendo un género practicado con gusto y asiduidad, en número aún mayor que en el período anterior, manteniendo en lo fundamental el esquema, aunque se aprecien también en algunas de ellas —seguramente las más importantes y significativas— ciertas innovaciones de criterio y de propósito que, aun cuando no afecten de forma esencial al contenido del género, permiten afirmar también que, dentro de la continuidad, éste brinda algunas innovaciones que acreditan su parcial evolución o adaptación a las nuevas orientaciones que predominan en el panorama literario e intelectual árabe. Como se trata, no obstante, de un tipo de textos suficientemente caracterizado, y al que hemos dedicado ya la atención conveniente, haremos en este capítulo una exposición más rápida y resumida de los mismos.

Conviene advertir que, en esta época, el viaje responde esencialmente a una iniciativa o motivación personal, aunque las connotaciones o los intereses de carácter político, social o ideológico estén obviamente presentes en abundancia. El «viajero» responde ya, de manera bastante ajustada, al perfil de lo que podríamos considerar discreto intelectual medio, y solamente en dos casos se trata de figuras absolutamente relevantes en ese menester y además directa y notablemente implicados en la actividad política: el sirio Muḥammad Kurd ᶜAlī y, singularmente, el «príncipe» *(amīr)* de origen libanés Šakīb Arslān. Curiosamente, aunque se trate de dos personalidades muy acusadas y distintas, y cada una de ellas siga una trayectoria propia y diferenciada,

[3] Una exposición panorámica de la producción literaria y la situación cultural de esta época puede verse en mi citada *Introducción*..., caps. V, VI y VII.

tanto su vida como su obra brindan algunos paralelismos evidentes, que en buena parte responden, como resulta natural, a las circunstancias predominantes en el mundo árabe de su época, al espíritu del tiempo que se vive. Ideológicamente, por ejemplo, los dos actuarán en un primer momento dentro del flexible marco doctrinal del «panislamismo», vinculado a la defensa de las opciones otomanistas parcialmente —al menos en la forma— innovadoras, para tener que ir adaptándose más tarde, cuando la entidad turco-otomana sucumbe totalmente como realidad política, al abanico de tendencias nacionalistas árabes que, a partir de la Primera Guerra Mundial, van adquiriendo un ascendiente cada vez mayor y propagándose como alternativa gradualmente más sólida y acusada [4]. Su existencia, por consiguiente, se moverá en gran parte dentro del marco de contradicciones parciales, y de afinidades o coincidencias también parciales con no menor evidencia e importancia, que caracteriza a los individuos y los hechos de la época. Los dos cuentan con unos orígenes familiares, socioculturales, y en ese sentido parcialmente «étnicos», que reivindican su propia y genuina impronta dentro del complejo universo del islam árabe: el primero pertenece a una familia de estirpe kurda *ayyūbí*, en tanto que la del segundo es una de las influyentes y respetadas de la comunidad drusa de su región. Ambos poseían asimismo una notable formación cultural occidental, lo que contribuye evidentemente para dotarles de una estructura mental e intelectual seguramente más amplia, versátil y contrastada en bastantes aspectos, pero que, por el contrario, no dejará de plantearles también graves problemas de parcial contradicción con la línea de defensa del patriotismo anticolonialista que decididamente asumirán, con variable dedicación y eficacia entre ambos, sin embargo, cuando las naciones próximo-orientales y las elites políticas e intelectuales que las orientan y dirigen, se impongan como misión prioritaria e irrevocable la obtención de la soberanía nacional, la lucha contra el Occidente imperialista. Personalidades, por consiguiente, ricas, polifacéticas, y quizá parcialmente escindidas también, las que entran en ese largo proceso de recuperación sensitiva, intelectual, moral, de dimen-

[4] Una buena exposición del panorama ideológico e intelectual de la época, en relación con la problemática política general, puede verse en el libro de Carmen Ruiz Bravo, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente. 1918-1952*, Madrid, 1976.

sión y sentido inequívocamente colectivos seguramente más que individuales, que la «vuelta» a al-Andalus, inevitablemente, representa.

Aun respondiendo básicamente a ese perfil genérico diseñado, otros dos de estos viajeros ofrecen a su vez un rasgo personal singularizador. Mūsà Kurayyim, que visita España el año 1927, nació en Brasil, en el seno de una familia de origen siro-libanés, y es por consiguiente un *mahŷarì*, es decir, un individuo de la minoría de raigambre árabe inmigrante en América. Muṣṭafà Farrūj, que viaja en 1930, libanés de Beirut, presenta la originalidad de su profesión: fue pintor y por ello su relación de viaje interesa posiblemente más por los dibujos que acompañan a la narración que por el texto en sí mismo, como anuncia ya el propio título de la obra [5]. Dentro de estos apuntes de mínima semblanza personal, no estará de más añadir, posiblemente, que el tunecino Saʿīd Abū-Bakr, que recorrerá parte de nuestro país el año 1929, era poeta. Como ha podido advertirse, no van siendo los poetas precisamente, dentro de esta «nómina árabe», los visitantes más frecuentes de España hasta entonces, y quizá ello contribuya parcialmente para que el relato de viaje resulte en última instancia tan plano y regular, tan carente de auténticos pasajes o experiencias de excepción, profundamente personales. El caso de Aḥmad Šawqī, que acabamos de ver, por otro lado, se produjo y desarrolló en un contexto tan particular que tampoco resultó a la postre el más adecuado para que esa radical transformación aconteciera. Nada de ello se arreglaría tampoco con el poeta tunecino, que nos dejaría finalmente más bien una discreta «guía» turístico-literaria, no carente sin duda de algún que otro rasgo personal, pero tampoco ejemplo pertinente de brillante inspiración [6].

El contenido de estos relatos sigue respondiendo en su mayor parte tanto al propósito de reconstruir la historia de al-Andalus, de ir co-

[5] *Riḥla ilà-bilād al-maŷd al-mafqūd* («Viaje al país de la gloria perdida»), al que se añade *bi-qalam wa-rīša Muṣṭafà Farrūj*, es decir, literalmente, «por la pluma y el pincel de M. F.», Beirut, Maṭbaʿat al-Kaššāf, 1933. El libro contiene 44 ilustraciones, entre dibujos, fotografías y mapa, aunque aquéllos son la mayoría.

[6] Concretamente, la obra se titula *Dalīl al-Andalus aw al-Andalus kaʾannaka tarāhā*, («Guía de al-Andalus, o al-Andalus como si lo vieras»), Túnez, 1933. Se trata de un primer tomo, dedicado a Sevilla y Córdoba. Como precisa la profesora N. Paradela –tesis cit., p. 506, n.º 2–, al final de la primera se anuncia la aparición de la segunda, dedicada a Medina Zahara, Granada, Algeciras y Gibraltar, pero no consta que haya sido publicada.

nociéndola mejor, a través de los restos y vestigios que se encuentran, como de reflejar una experiencia personal. Así, inevitablemente, la narración ha de adoptar una forma híbrida, histórico-literaria, en la que la ponderada dosificación de los elementos de naturaleza subjetiva y objetiva resulta tarea francamente ardua. El viajero, además, suele moverse por la nueva/antigua geografía con una carga «documental» —con frecuencia, hasta escritura cronística medieval— que no propicia la descripción ágil, sensible, concentrada, incapaz de reducir el resabio arqueologizante o historicista. Son acrisoladas servidumbres del género que se mantienen más de lo que sería deseable. El prurito de mayor erudición que caracteriza también a la producción de esta época sirve para fomentar esa dimensión del texto, conduciéndolo con frecuencia por caminos más bien académicos que literarios. Como se escribe, además, para enseñar, documentar y, si es posible, convencer a los lectores de su propia comunidad cultural, algunos autores no tienen inconveniente —¿y por qué habrían de tenerlo?, cabe preguntarse— en manifestarlo así. Como el emir Arslān:

> Por eso copié todos los capítulos que pude encontrar referentes a al-Andalus... de algunos sabios españoles *(ᶜulamāᵓ al-isbāniyūl)*... y de otros libros españoles que pedí me tradujeran algunos de mis colegas españoles *(al-isbān)* [7].

Aunque un destacado estudioso de su obra no valorará en mucho, precisamente, este denodado esfuerzo del emir, y afirmará que sus obras sobre la materia resultan «sterile and pedantic and contribute little new knowledge about Islamic Spain. Indeed, they rely heavtly on the very European historians they were written to refute» [8].

[7] N. Paradela, tesis cit., p. 580.

[8] W. L. Cleveland, *Islam against the West*, Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, Londres, 1985, p. 184, n.º 40. El libro principal del autor sobre el tema es el titulado *al-Ḥulal al-sundusiyya fi-l-ajbār wa-l-āṯār al-andalusiyya. Wa-hiyamaᶜlama andalusiyya tuḫīṭu bi-kull mā-ŷāᵓ ᶜan-dālika al-firdaws al-mafqūd* («Las túnicas brocadas sobre las noticias y los vestigios andalusíes. Enciclopedia andalusí que abarca todo lo que se refiere a aquel paraíso perdido»), 3 vols., 1 y 2, El Cairo, al-Maṭhaᶜa al-Raḥmāniyya, 1936, 3, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1939. Otras obras del autor relacionadas parcialmente con el tema son las siguientes: *Julāṣa taᵓrīj al-Andalus* («Resumen de historia de al-Andalus»), El Cairo, Maṭbaᶜat al-Manār, 1920; *Taᵓrīj gazawāt al-ᶜArab-fi-Fi-ransā wa-Suwīsrā wa-Īṯāliyā*

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero serían tan sólo muestra de lo más reiterativo y aburrido de estos textos. Hay que observar, sin embargo, que la referencia histórica se agiliza, se renueva, cuando, al actualizarse, gana en intención y significado. Kurd ᶜAlī, recordemos, tiene la fortuna de llegar a Granada el mismo día en que se conmemoraba el 430 aniversario de la pérdida de la ciudad para el islam, lo que le induce a hacer la siguiente reflexión, extensa, pero muy ilustrativa:

> Las campanas de la iglesia de la Alhambra van sonando sucesivamente, no de forma armónica, durante veinticuatro horas para celebrar en ese día lo que los españoles en general, y los habitantes de Granada en particular, consideran su más feliz momento de gloria. Ellos lo conmemoran de varias maneras... está un banquete... que organizó el alcalde de Granada... Asistieron a ese banquete los grandes de la ciudad, bebiendo y cantando en recuerdo de la conquista que sus antepasados hicieron de la última tierra ocupada por los árabes en la Península. Yo recordaba aquel infausto día mientras la cruz de plata era izada a lo alto de una torre de la Alhambra... Sería conveniente que todo país árabe que haya perdido su independencia organizase anualmente ceremonias fúnebres por lo sucedido, especialmente en los países en los que los vencedores hacen revivir los signos distintivos de los vencidos. Algunos pueblos europeos, como los españoles, no se consideran satisfechos con echar a los árabes de su país, sino que intentan hoy, en el Rif marroquí, expulsarles también... Hoy en día, cualquier nación, por muy atrasada culturalmente que esté, desea gobernarse por sí misma, mostrar como ejemplo sus características propias y las cosas que para ella son santas. ¿Acaso lograrán los árabes conseguir este deseo, ellos que no están por debajo de algunas naciones europeas que comenzaron, una tras otra, a gozar de su independencia desde siglos? [9]

Es Kurd ᶜAlī un espectador bastante crítico de la realidad española del momento, faceta en la que coinciden con él otros varios viajeros,

wa-ŷazāʾir al-baḥr al-mutawassiṭ («Historia de las algazúas de los árabes en Francia, Suiza, Italia y las islas del Mar Mediterráneo»), El Cairo, Maṭbaᶜat al-Ḥalabī, 1933.

[9] N. Paradela, tesis cit., pp. 428-429. El libro de Kurd ᶜAlī se titula *Ḡābir al-Andalus wa-ḥāḍiruhā* («El pasado y el presente de al-Andalus»), El Cairo, al-Maṭbaʾat al-Raḥmāniyya, 1923. El viaje lo realizó el año 1922.

hasta resultar esta clara descalificación casi como un rasgo distintivo y característico de la producción de esta época. Evidentemente, España no vivía por aquel entonces un momento de esplendor, pero sorprende la amplitud de la realidad tan negativa que ven y testimonian estos viajeros. Es cierto que uno de sus propósitos es seguramente resaltar la gloria y prosperidad del pasado andalusí, poniéndolo en contraste con el presente de postración y atraso que vive el país, pero es posible que, en este punto concreto, el cliché actúe con excesiva simpleza y rigidez, quizá contagiado también, curiosamente, de un prurito de «occidentalismo» bastante desplazado. Seguramente, la realidad era harto triste y decepcionante, pero no deja de resultar algo chocante, nos parece, la insistencia, y hasta quizá hiriente dureza, en la expresión:

> El carácter del español es colérico y nervioso. Esto quiere decir que en su interior está, consumiéndole, una fuerte exaltación y que sabe cómo dominar las pasiones que le agotan. Es capaz de adormecer su odio largo tiempo hasta que, cuando se le presenta la ocasión, estalla. Son crueles con los animales domésticos, crueles con los seres humanos, crueles consigo mismos... Los españoles son sinceros, fieles si hacen una promesa, y tienen sentimientos de respeto y honor. Son generosos, gustan dar hospitalidad a sus invitados —más en el sur que en el norte—, sin embargo, no se puede decir que estén muy inclinados al humanismo. Su proverbial intolerancia ha corrompido su situación. Se dice que la intolerancia es a la religión como los celos al amor, y, así como el español es muy celoso en el amor, también es muy intolerante con su religión... La gente carece de muchos de los más elementales principios de educación que existen en las naciones desarrolladas, como los franceses, los ingleses, los alemanes y otros. De esta forma, los ves fumando en todos los sitios, sean éstos privados o públicos, escupiendo en el tren, en el bar, en pensiones, hoteles e iglesias, de una forma que repugna al alma. La clase alta y rica de los españoles vive como el común de la gente en Inglaterra o Francia... Los españoles, por desconocerse a sí mismos, ignoran a todos los demás y odian al extranjero. Y si demuestran ante él —según cuentan algunos— algo de generosidad y de amabilidad es porque han tomado este rasgo de los árabes. A pesar de todos los defectos que observamos en ellos... descubrimos también características idóneas para la supervivencia, como son la tenacidad, la paciencia, el deseo de tener muchos hijos e hijas y su inclinación a la poesía. En muchos aspectos se parecen a la gente de Siria: en sus bromas, en su pasivi-

> dad, en conformarse con lo bueno de la vida, o en el hecho de llevar sus preocupaciones hasta el punto más extremado [10].

Observaciones —¿y hasta qué punto lugar común?— que se repiten, por ejemplo, en la *riḥla* del egipcio Muḥammad Labīb al-Batanūnī, que es seguramente una de las que mayor difusión y aceptación obtendría entre los lectores:

> Veo que la gente escupe sin ningún cuidado por la calle y en otros sitios, algo que sólo raramente observas en los países desarrollados [11]... La pereza de las gentes y su poca inclinación al trabajo, motivadas por su entrega a las ideas ingenuas que introdujeron los curas en sus creencias, los han convertido en personas más próximas al otro mundo que a éste o, si lo prefieres, más cercanos a la muerte que a la vida... Los españoles, aunque físicamente viven en el siglo veinte, tienen una mentalidad que todavía está ligada a la Edad Media. Mientras el país siga con su pobreza y su miseria, con su estúpida intolerancia, con su falta de dedicación al trabajo, con su sangre hirviendo continuamente con el vapor de la revolución, con un gobierno que sólo se preocupa de una parte de sus habitantes, y no de la otra, mientras continúe dejando los caminos de la reforma a compañías extranjeras, sean inglesas, alemanas, francesas o americanas, su porvenir, qué duda cabe, no presagia la llegada de un futuro feliz [12].

No, no es un «occidental» el que habla, sino un «oriental», aunque tan próximo esté a aquél, genéricamente, en el lenguaje y en la índole de los juicios sobre España y los españoles, que emite sin matizaciones ni indulgencias. Es evidente que aquí hay riquísimas posibilidades de estudio de imágenes, y tópicos, comparados, de contraste y confrontación de culturas, tanto en su dimensión natural como parcialmente alterada, posiblemente, en las que no resulta pertinente entrar aquí, aunque sí dejar sugeridas. En realidad, en el contexto de la

[10] N. Paradela, tesis cit., pp. 442-443.

[11] Quizá no esté de más observar que las comparaciones y contrastes se establecen posiblemente con más frecuencia, en la mayoría de estos textos, entre España y los restantes países occidentales que con sus países de origen o de su entorno cultural. Posiblemente resultaría muy esclarecedor el efectuar un estudio detallado y minucioso al respecto.

[12] N. Paradela, tesis cit., p. 476.

época que ahora nos ocupa, el juicio amable de Mūsà Kurayyim resulta casi excepcional:

> Los españoles son simpáticos, apacibles y, cuando conversan, siempre tienen una sonrisa en los labios. No he visto, en todos los caracteres nacionales que he examinado, un pueblo tan satisfecho, tan inclinado a la juerga y a la diversión como el pueblo español en la capital de su nación [13].

Aunque tampoco falten en su escrito las apreciaciones de denuncia:

> Ciertamente, si te dicen que en las estaciones egipcias, donde es mucha la aglomeración de personas, hay pasquines sobre los que se ha escrito con letras bien visibles «¡Cuidado con los ladrones!», te contentarás con sentirte irritado ante tal advertencia que demuestra la debilidad de las fuerzas del orden y la incapacidad del gobierno, y, así, analizas la cuestión de un modo acorde con la realidad: el país es oriental y a su policía no le es fácil alcanzar el nivel de sus colegas europeos. Pero si ves el mismo anuncio en la mayoría de los vagones de los ferrocarriles andaluces —así, en el corazón de España—, entonces es un hecho que despierta en ti pensar y tristeza y te induce a apoyar la política del tirano general Primo de Rivera, puesto que la nación no será digna de un gobierno democrático mientras necesite anuncios de esta clase: «¡Cuidado con los ladrones y los rateros!» [14].

En conjunto, pues, la imagen que se obtiene de la España de época no resulta precisamente halagüeña, ni por lo que hace a los habitantes ni a las ciudades. No obstante, Barcelona, por ejemplo, sigue constituyendo la consabida excepción [15].

[13] N. Paradela, tesis cit., pp. 501-502.

[14] N. Paradela, tesis cit., p. 501. El libro de Kurayyim se titula *Taʾ-ṯirāt siyāḥa* («Impresiones de turismo»), São Paulo, Maṭbaʿat al-Šarq, 1930. El propio autor aclara en el subtítulo que el viaje lo realizó entre el 22 de junio de 1927 y el 1 de enero de 1928, aunque hay que aclarar que se refiere al viaje completo, en que visitó también Portugal, Francia, Siria, Líbano, Palestina y Egipto. En España permaneció en total unas dos semanas.

[15] Según al-Batanūnī, «es la más agradable, limpia y fina ciudad española, la segunda capital después de Madrid... En resumen, Barcelona no se considera, ni por su clima, su paisaje y la afabilidad de sus gentes, una ciudad española», Paradela, tesis cit., p. 471.

No abundan tampoco en estos textos las referencias al mundo femenino, y las que hay suelen mantener, aún más acusadamente, la explicable tónica de distanciamiento:

> En esta ciudad [Madrid] abundan los abanicos. Ves los escaparates de las tiendas llenos de ellos, y los hay de formas variadas... y raro es que cualquier mujer, esté andando, sentada o en coche, no lleve en la mano un abanico al que mueve con una gracia más ligera que la brisa que produce. Con relación a este bello sexo, digo que en este país es más perfecto que en todas las demás ciudades europeas. Ellas se adornan con modestia, y sus vestidos les llegan por debajo de la media pierna. Muy frecuentemente se colocan en la cabeza, especialmente en Andalucía, un velo transparente, algo parecido a lo que nosotros llamanos *al-ṭarḥa*, y que suelen ser de ligero encaje negro o de gruesa muselina... Las mujeres de España tienen poca relación con los hombres extraños, y, a pesar de que son muy hermosas de cara, carecen de un cuerpo esbelto y de movimientos gráciles debido al mucho tiempo que permanecen en su casa, hecho que puede deberse al intenso calor de la zona o a que este tipo de ocultamiento sea herencia de los árabes... En conjunto, a las mujeres de los españoles mayoritariamente les basta con su belleza natural... Y me sorprendió que las mujeres de los españoles no empleasen maquillaje sobre sus rostros ni pintalabios [16].

El propósito de erudición es rasgo especialmente distintivo y característico de la obra del emir Šakīb Arslān, como, entre otros, resaltó oportunamente Lévi-Provençal [17]. Esto hace que su voluminoso texto sea más bien una reflexión reconstructiva de la historia de al-Andalus, de su cultura y de sus monumentos, enmarcado en las coordenadas ideológicas del pensamiento del autor. En tales términos, pues, su obra

[16] N. Paradela, tesis cit., p. 470.

[17] E. Lévi-Provençal, «L'émir Shakib Arslan», en la rev. *Cahiers de l'Orient Contemporain*, París, IX-X, 1-2 trim. 1947, pp. 5-19. Sobre este autor puede verse también el trabajo de Mikel de Epalza, «Dos literatos árabes viajan por Sharq al-Andalus: Shakib Arslan (1939) y Husain Mones (1963)», en la rev. *Sharq al-Andalus*, Universidad de Alicante, I, 1984, pp. 173-184, que se interesa especialmente por los datos relacionados con Alicante. Hay que advertir que las fechas explicitadas por De Epalza en el título de su trabajo remiten a las de publicación de los libros respectivos de ambos autores, y no a las de realización de sus respectivos viajes.

no brinda demasiado interés para nuestro estudio. Interesa más observar, por el contrario, que la «producción andalusí» de Arslān, sus andanzas y recorridos por nuestro país, estuvieron vinculados a su actividad en Marruecos por aquellos años, un Marruecos sometido a la dependencia colonial, preferentemente francesa, como se sabe, y subsidiariamente española, aunque con esta diferenciación nominal no se pretenda por nuestra parte introducir diferenciaciones esenciales de responsabilidad política, inherentes al sistema. Lo cierto es que también la presencia de Arslān en Marruecos por esos años le puso en contacto directo con los grupos nacionalistas marroquíes, y lógicamente también, entre ellos, con los que actuaban en la zona norte del país, la del Protectorado español. Aunque sea éste un asunto bastante alejado aquí de nuestros objetivos preferentes, hay que dejar constancia, al menos, de que el viaje que Arslān realizó el verano del año 1930 le permitió entrar en contacto y establecer relaciones directas con los jóvenes nacionalistas de la zona norte, y muy en especial, seguramente, con una figura tan destacada como ᶜAbd al-Jāliq al-Ṭurrīs (Torres), quien le distinguió con su profunda admiración y gran respeto. En cualquier caso, las actividades de Arslān se vieron muy controladas, especialmente por la administración francesa, que pocos meses antes —mayo del mismo año— había dado el gravísimo paso de la promulgación del llamado «dahir bereber». Parte al menos de la documentación que conocemos nos permite afirmar que la administración española, por el contrario, se mostró bastante más tolerante y comprensiva con el poco cómodo visitante, y supo sortear también hábilmente la apremiante y mantenida presión francesa [18]. Lo que ideológica y políticamente, por último, pudo influir el emir en la trayectoria seguida por los movimientos na-

[18] Al respecto, interesa consultar el libro de Muḥammad Ibn ᶜAzzūz Ḥakīm, *Waṯāʾiq sirriyya ḥawla ziyārat al-Amīr Šakīb Arslān li-l-Magrib. Asbābuhā, ahdāfuhā, natāʾiŷuhā* («Documentos secretos en torno a la visita del emir S. A. a Marruecos. Sus causas, sus objetivos, sus resultados»), Tetuán, Muʾassasat ᶜAbd al-Jāliq al-Ṭurrīs li-l-ṯaqāfa wa-l-fikr, 1980, en el que el autor aprovecha documentación española contemporánea a los hechos de que se trata. En el libro ya mencionado de Cleveland —esp. pp. 94-96 y 102-103— se proporcionan algunos datos de interés sobre esta misión marroquí del emir, preferentemente relacionados con la zona francesa del Protectorado. El epistolario intercambiado entre Šakib Arslān y el Ḥāŷŷ ᶜAbd al-Salām Bannūna constituye la materia principal del importante libro de al-Ṭayyib Bannūna, *Niḍālunā al-qawmī* («Nuestra lucha nacional»), Tánger, 1980.

cionalistas en la zona norte, y concretamente en la actividad y el pensamiento de un líder como el mencionado al-Ṭurrīs, es asunto que, nos parece, bien merece el oportuno estudio pormenorizado [19].

Los estudios académicos

Esta época de entreguerras es, como ya se ha adelantado, la de madurez de la cultura árabe contemporánea en no pocos aspectos. Este hecho no se refleja sólo en vastas zonas de la producción literaria, sino que caracteriza también a importantísimas instituciones como la universidad, las academias y la prensa. Y de forma particular, se insiste en ello, en un país como Egipto. Si en la producción a la que acabamos de referirnos, la de los viajeros árabes a España, era claramente observable un aumento significativo de los aspectos propiamente eruditos y documentales —de índole al menos parcialmente académica— de parte nada desdeñable y muy cualificado de la misma, ello no es sino reflejo y muestra de ese espíritu general que caracteriza la época. Y así, junto a esta producción que da cumplido testimonio, en la medida de su idiosincrasia y de sus posibilidades, de lo recorrido y contemplado, habrá otra, de mucho menos interés, indudablemente, pero que merece al menos la mención rápida, que será el resultado del estudio eminentemente teórico, del esfuerzo investigador o divulgador, de la labor desarrollada en los países de origen, sin la experiencia personal, y directamente reflejada en el texto, del traslado. Los estudios sobre al-Andalus, en concreto, lo que podría llamarse el «andalusismo árabe contemporáneo», empieza a adquirir también por estos años un desarrollo apreciable, al que conviene hacer al menos la referencia mínima pertinente. En realidad, constituirá en algunos aspectos la continuación y primera floración de unos esfuerzos, más bien personales y dispersos, iniciados en épocas anteriores.

Omitimos las breves incursiones por la parcial temática andalusí que cabe encontrar en la obra ingente del «patriarca» Ṭāhā Ḥusayn o

[19] Recomiendo la lectura de la antología de escritos del autor titulada *Min turāṯ al-Ṭurrīs* («Del legado de Torres»), Rabat, s. f., que recoge escritos del autor comprendidos entre los años 1930 y 1953, muchos de ellos, obviamente, relacionados con la política española en la zona y las oscilantes relaciones hispano-marroquíes.

en la enciclopédica de un Aḥmad Amīn, pongamos por caso. Más ilustrativo parece recordar la aparición de monografías y libros específicamente dedicados a esa temática general andalusí, debidos a autores como los egipcios Kāmil Kīlānī [20] o Aḥmad Ḍayf, o el tunecino Ḥasan Ḥusnī ᶜAbd al-Wahhāb, descendiente al parecer de la familia que reinó en la taifa de Almería durante el siglo xi. También por entonces inicia su actividad historiadora Muḥammad ᶜAbd-Allāh ᶜInān, que la continuará copiosamente durante los años siguientes. El libro, por ejemplo, en que Aḥmad Ḍayf, profesor de la Universidad egipcia, aborda la literatura andalusí, es un adecuado exponente del interés que se dedica al tema y al gran afecto con el que se estudia, aparte no carecer de una estimable documentación para su época y las posibilidades reales del autor. Es un texto ordenado, didáctico y honesto, con interesantes apreciaciones críticas, en el que se incluye ya un capítulo sobre las moaxajas y una antología de las mismas. Interesa advertir también cómo la postura de Ḍayf es francamente positiva:

> Los árabes de al-Andalus tuvieron una espléndida literatura, una poesía elocuente, una prosa innovadora, vasta fantasía, capacidad creativa. El Estado de las letras estuvo allá en plena gloria, alcanzó sus períodos más brillantes; sus dominios estaban repletos de poetas y escritores en todas las artes de la retórica, en todos los métodos de la elocuencia [21].

La labor de Ḥasan Ḥusnī ᶜAbd al-Wahhāb, venerable polígrafo, como tantos otros individuos de su formación y de su época, resulta sumamente significativa, y en varios aspectos sirve para abrir en su país, Túnez, un campo de estudios que irá adquiriendo progresivo y notable desarrollo. En una breve semblanza muy posterior, el embajador Alfonso de la Serna afirmará:

> Lo que a Sidi Hassen escuché y lo que leí escrito por él me abrió múltiples caminos para el conocimento y comprensión de Túnez. Sidi

[20] La obra aludida de este autor se titula *Naẓarāt fi-taᶜrīj al-adab al-andalusī* («Consideraciones sobre la historia de la literatura andalusí»), El Cairo, 1924.

[21] Aḥmad Ḍayf, *Balāgat al-ᶜarab fi-l-Andalus* («La literatura de los árabes en al-Andalus»), El Cairo, Maṭbaᶜa Miṣr, 1924, página «cuatro» de la introducción.

Hassen fue un historiador eminente... y el primero que en el siglo actual llevó a cabo estudios sistemáticos sobre el tema de la implantación de los «andaluces» en su país [22].

Efectivamente, en varias de sus obras este patriarca de las letras tunecinas concedió a los temas hispánicos ponderada atención, que en el caso concreto de la inmigración morisca en Túnez, que tan profundamente influyó en la cultura, en la economía y en la sociedad de este país magrebí, tuvieron seguramente especial relieve y significado [23].

Si en el capítulo anterior empezamos a vislumbrar la extraordinaria importancia de esta época en conjunto y en concreto la ampliación que va adquiriendo el tema que nos ocupa, los inmediatos no harán sino corroborar el hecho.

[22] A. de la Serna, *Imágenes de Túnez*, Madrid, 1979, pp. 259-260.

[23] Obras del autor que brindan un mayor interés para nuestro tema son las siguientes: *Julāṣa ta'rīj Tūnis* («Resumen de historia de Túnez»), Túnez, 1913 (?), 2.ª ed., 1925; *Muŷmal ta'rīj al-adab al-tūnisī* («Compendio de historia de la literatura tunecina»), Túnez, Maktabat al-Manār, 1968, que es en realidad la 3.ª edición de una obra anterior, con otro título, especie de manual escolar, aparecido por primera vez el año 1918; *Coup d'oeil sur les apports ethniques étrangers en Tunisie*, Túnez [1908], 1917; *Le développement de la musique arabe en Orient, Espagne et Tunisie*, Túnez, 1918. La obra preparada por M. de Epalza y R. Petit, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid, 1973, sigue siendo una utilísima y bien concebida recopilación de estudios sobre la materia, de temática amplia y variada, escritos por muchos y destacados especialistas.

SEGUNDA PARTE

EN EL UMBRAL

Capítulo V

EL ANDALUS EVOCADO DESDE AMÉRICA

La inmigración árabe en América. El «nuevo al-Andalus»

«Yo no hubiera compuesto ni una melodía
de no haber sido por ti, amigo mío.
Porque estabas conmigo
cuando cantaba a solas».

Seguramente, estos versos del gran poeta libanés Īliyā Abū-Māḍī (1890-1957) emigrado a los Estados Unidos de Norteamérica, expresan con tanta sencillez como precisión algunas de las características esenciales de la poesía árabe del *Mahŷar*, palabra que significa literalmente en esa lengua «lugar de emigración» y que, en el panorama global de la literatura árabe contemporánea, se refiere principalmente a América. Tanto a la «nórdica» —*el-mahŷar al-šamālī*— como a la «meridional» —*el-mahŷar al-ŷanūbī*—, es decir, tanto a la de cuño principalmente anglosajón como ibérico. Aunque a veces, al no coincidir plenamente el dato estrictamente geográfico con el social y cultural, se emplee también el plural del término en cuestión: *mahāŷir*, o directamente los nombres concretos de los diversos países del Nuevo Mundo.

La inmigración árabe en América, desde mediados del siglo pasado, es todavía un fenómeno poco conocido y escasamente analizado, aunque los estudios sobre el tema, y en general las contribuciones de muy variada índole para la suscitación y el conocimiento del mismo, vayan aumentando progresiva y significativamente y constituyan ya un objeto de reflexión y de investigación especialmente atractivo e importante. Resulta evidente que el estudio en cuestión posee ante todo un

valor histórico y sociológico en consonancia con la naturaleza del fenómeno, pero no menos evidentemente tales dimensiones de la cuestión superan con creces los límites del tema específico que en este libro nos ocupa. La misma naturaleza del tema hace que nuestra atención se centre preferentemente en la producción del «mahŷar meridional» o ibérico, que es aquel, en el cual, lógicamente, las referencias y motivos hispánicos se producen de manera más amplia y significativa [1].

Los versos mencionados reflejan con claridad la experiencia fundamental de una poesía que está sentida y hecha, ante todo, desde la soledad —con mayor precisión aún, desde «el extrañamiento»— y que trata de darse la compañía, propia, que necesita para seguir subsistiendo. Es una poesía en la que la añoranza es consustancial a la intimidad del individuo; tan consustancial que el objeto lejano ausente se hace compañero, se necesita —insistimos en ello— como compañero. Refleja la circunstancia escindida del emigrante, que expresa quizá también con excesiva sencillez, y a la que por ello descarga, aparentemente, de dramatismo. Esta peculiar circunstancia del emigrante la expresa con sumo acierto otro poeta de la misma condición, el sirio Nasīb ᶜArīḍa (1887-1946), al definirse así:

[1] Los libros de carácter general tenidos en cuenta fundamentalmente en la redacción de este capítulo han sido los siguientes: Anas Dāwud, *al-Taŷdīd fi-šiᶜr al-Mahŷar* («La renovación en la poesía del M.»), El Cairo, Ministerio de Cultura, 1967; ᶜAzīza Muraydin, *al-Qawmiyya wa-l-insāniyya fi-šiᶜr al-mahŷar al-ŷanūbī* («Nacionalismo y humanismo en la poesía del M. meridional»), El Cairo, al-Dār al-Qawmiyya, 1966; ᶜĪsà al-Nāᶜūrī, *Adab al-Mahŷar* («Literatura del M.»), El Cairo, Dār al-Maᶜārif, 3.ª ed., 1977; Naᶜīma Murād Muḥammad, *al-ᶜUṣba al-andalusiyya. Hiŷrat al-adab al-ᶜarabī ilà-Amīrīka al-ŷanūbiyya* («El Círculo Andalusí. La emigración de la literatura árabe a América meridional»), Alejandría, Manšaʾat al-Maᶜārif, 1977; ᶜUmar al-Daqqāq, *Šuᶜarāʾ al-ᶜUṣba al-andalusiyya fi-l-Mahŷar* («Los poetas del Círculo Andalusí en el M.»), Beirut, Maktaba Dār al-Šarq, 1973; Yaᶜqūb al-ᶜAwdāt («al-Badawī al-Mulattam»), *al-Nāṭiqūn bi-l-ḍād fi-Amīrikā al-ŷanūbiyya* («Los árabohablantes en América meridional»), 2 vols., Beirut, Dār al-Rīḥānī, 1956; Ŷūrŷ Ṣaydaḥ, *Adabunā wa-udabāʾunā fi-l-mahāŷir al-amīrikiyya* («Nuestra literatura y nuestros literatos en los lugares de emigración americanos»), Beirut, Dār al-ᶜilm li-l-malāyīn, 3.ª ed., 1964. Tengo interés en citar asimismo dos tesis doctorales presentadas recientemente e inéditas todavía, según mi conocimiento: M.ª Cruz Burdiel de las Heras, *La emigración libanesa en Costa Rica*, Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, curso 1987-88, y Abdeluahed Akmir, *La inmigración árabe en Argentina (1880-1980)*, Universidad Complutense de Madrid, Departamento de Historia de América, curso 1989-90.

Yo soy el desterrado, con dos almas: una marcha conmigo, la otra es rehén de mi país [2].

Se configura otro elemento fundamental para la valoración correcta de esta poesía de emigración: es también una poesía de expatriación. El recuerdo y la añoranza de la patria propia del poeta serán, por consiguiente, motivos característicos de esta producción, y abundantes ejemplos se dan en ella a este respecto; especialmente del Líbano, dado que la mayoría de estos poetas son de origen libanés. Pero no es esto ahora, por obvio, lo que nos interesa poner de relieve. Interesa más de momento a nuestro tema llamar la atención sobre este otro hecho: desde ese lugar de expatriación, desde los lejanísimos países americanos, que irán constituyendo también sus nuevas patrias de adopción, la mayoría de estos poetas emigrados se sienten, colectivamente, árabes en el exilio. Será una patria global, por consiguiente, una patria imaginada y espiritual, la que asimismo añoren y les seduzca. Un espacio de profundas y entrañables vinculaciones comunitarias que traspase los límites materiales que les cerquen. La aspiración hacia algo superior y trascendente estimulará entonces el vuelo de la imaginación, hacia vastas regiones de libertad. Los siguientes versos de Šafīq Maᶜlūf (1905-1976), por ejemplo, expresan certeramente este sentimiento tan vehemente:

Árabes en el exilio, pueblo en dispersión
nuestro reino está más allá de las fronteras.
El día que nos encerraron en la cárcel
irrumpimos, pujantes, las puertas de la eternidad [3].

Parece como si en la raíz de este sentimiento estuviera la convicción de Goethe: «Aunque uno se divida, jamás acaba de perder su uni-

[2] Buena parte de las cuestiones que aquí se suscitan las abordé en mi trabajo «Al-Andalus, tema de inspiración para los poetas del Mahŷar meridional», publicado en la revista *Culturas*, París, UNESCO, VII, 4, 1980, pp. 130-148, y cuya lectura puede resultar de interés. El mencionado trabajo lo recojo asimismo en mi libro *Literatura árabe de hoy*, Madrid, Editorial Cantabria, 1990, pp. 37-62.

[3] Aprovecho aquí la traducción que hace M. A. Makki en su contribución (versiones al castellano de algunos poemas, precedidas de reseña biográfica de los poetas traducidos) «La poesía árabe en América Latina», en la revista *Estudios Orientales*, México, Colegio de México, V, 1, 1970, pp. 22-37.

dad más íntima», dotada ahora de una dimensión y sentido colectivos y no estrictamente individuales. La conciencia de ser árabes, pues, constituirá uno de los acicates y marchamos sustanciales de gran parte de la obra de muchos de estos poetas, y ello le proporcionará, en numerosos aspectos, una dinámica especial no carente en ocasiones de su genuina conflictividad interna. Y desde esa conciencia colectiva e integradora de arabismo se buscarán también las señas de identidad que puedan definirla y particularizarla. Estas buscadas señas de identidad podrán ser muy variadas, por supuesto, pero interesa advertir que hay, desde el principio, una que resulta absolutamente indiscutible, clave y fundamental: la lengua. Es precisamente la que permite seguir manteniendo esa noción de patria espiritual común, a pesar de las posibles diferencias en origen. Pocas confirmaciones cabe encontrar tan expresivas y rotundas de lo que decimos como estos versos del malogrado Fawzī Maᶜlūf:

> Pues si todos nosotros no somos árabes de origen / todos nosotros somos árabes bajo su bandera [4].

Es decir, bajo la bandera de la lengua.

Estos poetas, en definitiva, son seres trasplantados de una tierra a otra. En la raíz de su obra latirá virtualmente siempre esta dolorosa experiencia compañera, que le otorgará una dimensión psíquica inevitable. Además de emigrante, este individuo sensible se siente con frecuencia desterrado, casi inerme ante el extrañamiento y la expatriación. La imperiosa necesidad de integrarse en las nuevas sociedades y en los nuevos países que los acogen constituirá un reto que irán cumpliendo, sin duda, progresiva y regularmente, pero que origina inevitablemente en muchos casos otro desafío no menos difícil y acuciante: la afirmación de su identidad diferenciada, de su identidad árabe colectiva, sustraída además en gran medida en esos momentos por el hecho añadido de que la inmensa mayoría de estos emigrantes, cuando inician su aventura emigratoria, son oficialmente todavía ciudadanos del Imperio Otomano, lo que explica el apelativo de «turcos» con que habitual-

[4] Se trata del verso doble final del poema de Fawzī Maᶜlūf, *Amānī muhāŷir* («Deseos de emigrante»), incluido en su *Dīwān*, Beirut, Dār Rīḥānī, 1957, pp. 30-32.

mente se les designa, entre la familiaridad y el desdén, en sus nuevos hogares de adopción. El arabismo, en consecuencia, es una ilusionada aspiración a conseguir, en circunstancias sumamente difíciles, tanto en sus países de origen, que sufren el colonialismo occidental, como en las tierras de recepción a las que llegan. En ambas circunstancias, naturalmente, el proceso de afirmación de ese arabismo irá produciéndose en contextos muy diferentes y siguiendo pautas y procedimientos distintos, pero parte de estímulos similares. Y para esa afirmación del arabismo, el mantenimiento de la lengua constituye un principio de fe fundamental; algo que une en origen, como hemos visto, como valor cultural humano indisoluble, radicalmente vinculante, superando las posibles diferencias en principio existentes.

* * *

En ese marco hay que situar el descubrimiento de al-Andalus por estos escritores y su adopción como motivo estético y simbólico. En su caso concreto, además, se da el hecho, nada desdeñable, de que llegan también, como extranjeros, a ámbitos sociales y culturales directamente relacionados con lo hispánico, con lo ibérico. Pueden sentir un plausible principio de identificación con aquellos otros árabes del pasado medieval que llegaron también a Hispania. Las motivaciones fundamentales de todo este complejo proceso que se va a producir parecen, en origen, sin embargo, claras y determinantes, son inseparables de la circunstancia concreta por la que el mundo árabe próximo-oriental atraviesa durante las últimas décadas del siglo anterior y las primeras de éste:

> Los elementos del renacimiento intelectual y del despertar nacional *(qawmī)* que se derramaron por el Oriente árabe no fueron en realidad sino un movimiento de resurrección *(baᶜṯ)* y de vivificación *(iḥyāʾ)*: resurrección a la gloria pasada y vivificación del legado *(turāṯ)* ido. En esto se asemeja al propio renacimiento europeo, alzado sobre igual base consciente. Por naturaleza, en las épocas de su despertar, las naciones se ponen al amparo de su pasado glorioso y viven embriagadas de sus memorias pretéritas, y a los árabes correspondía un pasado espléndido, una riquísima historia y una vieja cultura, que les había deparado, en la historia de la Humanidad, una posición envidiable en-

tre las naciones. Al-Andalus ocupaba también un lugar envidiable entre las generaciones árabes modernas... El amor propio *(karāma)* del árabe, herido por el colonialista occidental, es el que señalaba hacia esa tierra lejana, rivalizando así con aquellos antecesores que, un día de la histoira, habían logrado golpear las puertas en Occidente, invadirlo en su propia casa y plantar su estandarte sobre su suelo. Para erigir después un vasto reino que fue foco radiante de Europa durante ocho siglos. Y si ocurría así con los residentes en las capitales árabes, como Damasco, Bagdad, Alepo o El Cairo, en donde cada piedra cuenta las más rancias historias de gloria, qué habría de pasar con los refugiados dejados por los barcos en las costas occidentales [5], huérfanos, errantes bajo todos los cielos, cuyos oídos no eran acariciados por una sola palabra de la lengua madre ni reconfortados sus corazones en aquel océano extranjero *(ᶜaŷamī)*; sin patria *(waṭan)* que se compadeciera de ellos y les protegiera, sin bandera que flotara sobre ellos y alentara el orgullo de sus almas [6].

Como he escrito en otro lugar, el tema que nos ocupa está francamente bien planteado en este largo párrafo del profesor sirio ᶜUmar al-Daqqāq, y ello explica la cita tan extensa, que podría fácilmente apuntalarse con abundantes fragmentos de contenido similar procedentes también de la crítica árabe contemporánea especializada en estas cuestiones. Quizá exista en el texto traducido un exceso de elementos retorizantes y triunfalistas, tal vez en última instancia inevitables. Pero tiene el acierto de proponer lo andalusí, desde un principio, como lo que fundamentalmente es: bálsamo y acicate, escape gustoso a un mundo idealizado, de hondas satisfacciones íntimas, de inefables halagos, reparadores de una dolorosa, humillante y rechazada realidad. Y

[5] Viene seguramente a cuento recordar que en la «autobiografía» de Juan Belmonte, a lo que dio forma literaria Manuel Chaves Nogales, se incluye un fragmento que comienza así: «Presencié en aquella travesía por el Pacífico una escena que no se me olvidará nunca. Murió a bordo una mujer de raza árabe, que iba entre los pasajeros de tercera clase, y aunque se quiso en un principio conservarla insepulta hasta que llegásemos a puerto, la rápida descomposición del cadáver obligó al capitán a tomar la resolución de tirarla al mar. Aquella noche nos la pasamos muchos pasajeros en la cubierta del buque, y al amanecer presenciamos la fúnebre escena, que tuvo todo el aparato que los marinos suelen dar a sus ceremonias...» (Manuel Chaves Nogales, *Juan Belmonte, matador de toros*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 272).

[6] ᶜUmar al-Daqqāq, *Šuᶜarā...*, pp. 72-73.

que puede aliviar y azuzar hondamente, al tiempo, el sentimiento colectivo. La apetencia de similitud, más aún de hermanamiento, con el pasado al-Andalus, es algo conscientemente postulado por estos autores, clave para entender el nacimiento y el desarrollo de su obra. Aún bastantes años después de la época de florecimiento de la misma así lo recuerdan y manifiestan claramente:

> Nuestra lengua árabe, como no se oculta, es única. Por eso nuestros emigrantes produjeron su obra literaria en su lengua madre, y para crear también un vínculo entre el antiguo al-Andalus fundado por sus abuelos y el nuevo al-Andalus fundado por ellos, y al que consideraban su segunda patria... Por ello, su renacimiento intelectual se distinguió por una neta impronta andalusí, y con la composición tradicional de *moaxajas* andalusíes al mismo modo y del mismo pie métrico *(wazn)*, con idéntica variedad definida *(tafannun)* de elegantes expresiones, copiosas rimas, adorable musicalidad. Siguieron, por consiguiente, la «vía andalusí», imitándoles, aunque influidos también hasta cierto punto por su propio medio *(al-bīʾa al-mahŷariyya)* y la descripción de lo que les rodeaba: las fatigas que encontraban al chocar con la civilización *(al-madaniyya)* occidental y la reacción que provocaba este choque en sus almas y en sus pensamientos. Dejaron, por consiguiente, un renacimiento literario, social y cultural *(ʿumrānī)* de huellas imborrables, que no se olvidará nunca. Aunque ahora, lamentablemente, haya empezado a desaparecer gradualmente [7].

Estas afirmaciones de Riyāḍ Maʿlūf resultan seguramente un tanto exageradas, al establecer la relación de la literatura *mahŷarī* con la andalusí dentro de un marco tan mimético y dependiente, con lo que la desproveería en última instancia de casi todas sus cualidades y rasgos originales o al menos peculiares. Pero son expresiva muestra del gran ascendiente que el elemento andalusí adquiere en esta literatura. El

[7] Es parte de la respuesta que proporciona Riyāḍ Maʿlūf a una encuesta preparada por Farīd Ŷuḥā, con el título genérico de *al-adab al mahŷarī, muʿŷizat al-ʿurūba fi-l-ʿaṣr al-ḥadīṯ* («La literatura *mahŷarī*, milagro de la arabidad en la época moderna»), sometida a diversas figuras representativas de ese medio, y aparecida en entregas en la revista siria *al-Maʿrifa* (vol. 57, noviembre 1966, p. 141).

tema se constituye definitivamente como lugar común, aunque quepa también dejar constancia de la breve puntualización matizadora:

> El nuevo al-Andalus fue el sobrenombre que dieron a los medios *(al-bīʾāt)* árabes, todos ellos de Siria, Líbano y Palestina, que se agruparon en el nuevo mundo y constituyeron un elemento dotado de sus propias fuerzas materiales y morales. A semejanza del antiguo al-Andalus que invadieron los árabes y en el que fundaron aquel Estado cuya auténtica entidad no ha mostrado sin embargo lo que hasta ahora se ha dicho sobre él... Entre el antiguo al-Andalus y el nuevo hay diferencia de una parte y semejanza de otra. La diferencia estriba en que los árabes entraron en al-Andalus como conquistadores, impusieron su autoridad, extendieron su presencia y protegieron con sus espadas sus instituciones, sus círculos y su lengua. La literatura y la ciencia, por consiguiente, siguieron los pasos que ellos marcaron, y el verso prosperó en las frondas de su gloria. En tanto que nuestro pueblo *(qawmunā)* entró en la tierra de Colón buscándose la vida, solicitando afecto, pidiendo justicia. La semejanza está en que el «Estado literario» que nuestro pueblo edificó allá fue a la manera de los árabes en al-Andalus [8].

Aunque desde el punto de vista social, por consiguiente, las diferencias sean rotundas, el parecido en lo literario se mantiene.

El recuerdo de al-Andalus, en conclusión, será siempre un refugio espiritual y estético constante. Surgido ya en las primeras fases de desarrollo de esta literatura trasplantada, trasplantada desde lo más genuino y radical: la lengua, pervive en las sucesivas, aunque se vea inevitablemente sometido a una trayectoria languideciente. Seguramente por ello, las rememoraciones posteriores que de él se hagan preferirán aspectos más tristes y de ocaso:

> Hablar de la literatura en São Paulo —quiero decir de la literatura del *Mahŷar*— es algo muy penoso, que suscita siempre en mi corazón algo de nostalgia y de ensoñadora tristeza. Me hace recordar —y no sé por qué— al-Andalus, sus glorias, sus tragedias, la Alhambra, Granada, las palabras que retratan el triste cierre y su perenne eco. Las que dijo

[8] Ḥabīb Masᶜūd, «Fī-l-adab al-mahŷarī» («Sobre la literatura m.»), en *al-Abḥāṯ*, Beirut, septiembre 1949, pp. 181-182.

una mujer, madre de un rey que perdió su reino y que, perdiéndolo, se le fue de las manos una nación: «Llora como las mujeres un reino que no conservaste como los hombres» [9].

* * *

El impacto de Villaespesa. «El Círculo Andalusí»

El hecho que podríamos considerar cristalización formal de todo este extenso y difuso sentimiento será la fundación en la ciudad de São Paulo, el 5 de enero del año 1933 [10], de *al-ᶜUṣba al-Andalusiyya* («El Círculo Andalusí»), agrupación literaria que desarrollará una notable actividad a la que dedicaremos luego el comentario que merece. Esto no quiere decir, sin embargo, que la actividad literaria y cultural de las comunidades de emigrantes árabes no viniera desarrollándose ya desde antes, especialmente en Brasil, y en cierta medida vinculada a ese sentimiento y tratando de reflejarlo. Basta recordar algunos datos y hechos que así lo testimonian. Asociaciones como *Riwāq al-Maᶜarrī* («La Galería de al-Maᶜarrī») [11], fundada en 1900, o *al-Rābiṭa al-Sūriyya* («La Liga Siria»), a comienzos de la Primera Guerra Mundial. Se trata, no obstante, de agrupaciones que tuvieron más bien una existencia lánguida y desarrollaron una actividad poco perfilada y a lo que parece mediocre. En la propia prensa, tan diseminada como modesta generalmente, promovida por los mismos emigrantes, queda también muestra ocasional de ello: títulos como el de *al-Andalus al-ŷadīda* («El Nuevo al-Andalus»), precisamente, revista fundada por Šukr-Allāh al-Ŷarr el año 1931, en Río de Janeiro, o *al-Ḥamrāᵓ* («La Alhambra»), de Abū-l-Faḍl al-Walīd (1889-1941) [12], nos parecen ilustrativos al respecto. Insistimos en que el

[9] Najla Ward, «Nidāᵓ al-qalb ilà-l-ruwwād» («Invocación cordial a los pioneros»), en *al-Maᶜrifa*, Damasco, 47, enero 1966, p. 103.

[10] Sigo en este dato a ᶜUmar al-Daqqāq —*Šuᶜarāᵓ*..., p. 113—, aunque otros autores proporcionan fechas distintas, como 1932 ó 1935.

[11] Obviamente, el nombre hace referencia al gran poeta árabe sirio del siglo XI Abū-l-ᶜAlāᵓ al-Maᶜarrī.

[12] Entre estas gentes, los individuos de existencia cambiante y andariega son legión, y este Abū-l-Faḍl me parece, a este propósito, uno de los más representativos. En mi artículo citado («Al-Andalus..., pp. 43-44), me refiero algo más a él, siguiendo básicamente a ᶜIsà al-Nāᶜūrī, en su libro mencionado. Sospecho que se trata de un personaje

clima de fervor andalusí venía conformándose desde hacía tiempo, en ese sentimiento arraigado de que un nuevo al-Andalus surgía en el Nuevo Mundo. Para algún estudioso actual de estos temas, «es notorio que ya las primeras avanzadillas de emigrantes, cuando llegaron a América del Sur, dieron a esos lugares de emigración el nombre de nuevo al-Andalus» [13]. Y en el promiscuo contexto de conformación de todo ese difuso y heterogéneo clima —lo que no está necesariamente en contra de la vehemencia del sentimiento— pueden participar personajes tan pintorescos y singulares como ese clérigo rebotado libanés, el «doctor» Ḥabīb Istīfān (Estéfano) (1888-1945), que a lo largo de su andariega y polifacética existencia, no carente ni mucho menos de inquietantes rasgos picarescos, tuvo a lo que parece hasta tiempo para obtener un doctorado en filosfía —nadie sabe cómo— por la Universidad de Madrid precisamente [14].

Acontecimiento fundamental sería el encuentro de algunos de los más destacados poetas *mahŷaríes* con el andaluz Francisco Villaespesa (1877-1936), figura especialmente representativa de nuestro modernismo. El impacto y deslumbramiento que en ellos produciría el fastuoso

singular, merecedor de un estudio amplio. Por incluir alguna muestra de su poesía de inspiración hispánica, recordemos como requiebra a «la muchacha morena»:

Tu rostro es una mezcla de estirpes y colores,
y reúne la sangre de españoles y árabes.
Las hojas de la historia de tu frente
llevan letras doradas, luminosas.
Si valiera seguir este golpe de vista
te diría orgulloso: ¡prima mía, tu amor
es el mejor servicio de mi padre!
Háblame, que tú sabes, de las ruinas;
tu enseñas lo que los libros no contienen.
Cordobesa, ¿te duele Córdoba tanto como a mí?
¿Te agitaron iguales ataques de emoción?
No es esa la belleza que anhela su esplendor
de lo rubio *rumí*, sino de lo árabe moreno.

[13] Naʿīma Murād Muḥammad, *al-ʿUṣba...*, p. 39.

[14] Llamo también la atención sobre este no menos singular personaje, lamentando no poder dedicarle aquí el espacio que merece. El lector interesado puede empezar a hacerse una pequeña idea de su vida y de sus variopintas actividades a través de la consulta de trabajos como el de Ŷūrŷ Ṣaydaḥ, «Maʿa Ḥabīb Istīfān fī-l-mahaŷir al-amīrikiyya» («Con H. I. en los lugares de emigración americanos»), en *al-Maʿrifa*, Damasco, 37, marzo 1965, pp. 72-82 y 38, abril 1965, pp. 85-97, y el de Ilyās Qunṣul, «Ḏikriyāt ʿan Ḥ. I.» («Recuerdos de H. I.»), en *al-Maʿrifa*, 40, junio 1965, pp. 75-85.

vate almeriense, al que seguramente vieron como el simbólico representante «neoandalusí» que andaban buscando, fueron auténticamente incomparables. Desde ambas partes, evidentemente, se hablaban lenguajes conceptuales y emotivos, y posiblemente hasta estéticos también, al menos parcialmente muy próximos. En realidad, Villaespesa fue el único poeta español que los *mahŷaríes* conocieron [15] y la brevedad de su visita no impidió el fuerte influjo personal. La relación establecida resultó especialmente fecunda y significativa en el caso del libanés Fawzī Maᶜlūf (1899-1930), quien había emigrado a Brasil, en donde se encontraban ya varios miembros de su familia, el año 1921.

Ciertamente, el imaginativo y tierno poeta libanés, al que acompañaría siempre una angustia vital seguramente muy «de la época», se había sentido ya atraído por el tema andalusí desde edad temprana. Apenas con diecisiete años, escribió una pieza teatral —básicamente en prosa, con la incrustación de parlamentos poéticos— titulada *Ibn Ḥāmid aw-suqūṭ Garnāṭa* («Ibn Ḥāmid o la caída de Granada») [16]. Para componerla, el poeta «recopiló todo lo que los españoles habían escrito acerca del Estado árabe en al-Andalus», según afirma un reconocido especialista árabe en la materia [17], aunque parece más bien que el tema lo tomó de un pasaje de una obra del escritor francés Claris de Florian (1755-1794) [18]. En su *riwāya*, Maᶜlūf trae nuevamente a la escena «esa última página vuelta del libro de las glorias árabes en al-Andalus», en nuestra opinión sin mayor mérito ni originalidad. Aunque sí interesa señalar algo que queda muy claro en este texto: los andalusíes son árabes y los «españoles» son los otros, los cristianos. Idea que, nos permitimos apostillar de pasada, haría feliz a la historiografía moderna es-

[15] Así lo afirma taxativamente el poeta al-Qarawī, por ejemplo: «De los poetas españoles no conocimos sino al mayor de ellos *(Kabīra-hum)* en aquel momento, Francisco Villaespesa, quien hizo una breve visita a América Latina. La Liga Patriótica Siria *(al-Rābiṭa al-waṭaniyya al-sūriyya)* le rindió un homenaje. El Círculo Andalusí no se había fundado todavía» (Naᶜīma Murād Muḥammad, *al-ᶜUṣba...*, p. 248. Carta a la autora).

[16] El texto de la obra que he manejado es el publicado en la revista de «El Círculo Andalusí», *al-ᶜUṣba*, São Paulo, año XII, n.º 10, diciembre de 1952. No sé si existe alguna edición anterior, aunque según todos los testimonios se representó en la misma ciudad, en *al-Nādī al-Zaḥlī*. Quizá la expresión de Ṣaydaḥ —*Adabunā...*, p. 413— permita deducir que se publicó con anterioridad *(aṣdara masraḥiyya...)* en el Líbano.

[17] Ṣaydaḥ, *Adabunā...*, p. 413.

[18] Esto es lo que cabe deducir de la lectura de la breve introducción que se pone en la revista *al-ᶜUṣba*, al publicar el texto de la obra.

pañola más tradicional y conservadora en este terreno, y que habría firmado seguramente muy complacido el propio Sánchez Albornoz.

El año 1929 aparece en Río de Janeiro *ᶜAlà-bisāṭ al-rīḥ*, largo poema *(muṭawwala šᶜriyya)*[19] en catorce cantos de Fawzī Maᶜlūf, especie de imaginario «viaje cósmico» en el que el poeta da rienda a su visión desengañada y pesimista de la existencia. Lo que aquí importa señalar principalmente es que el libro cuenta ya con el prólogo de Villaespesa, traducido al árabe, que aparece también al año siguiente, en la versión al castellano que de la obra de Maᶜlūf hizo el almeriense[20]. El prólogo en cuestión resulta revelador de las afinidades vitales, culturales y estéticas existentes entre los dos poetas, y de la mutua admiración que se tuvieron. Si el «neoandalusí» y «orientalista» Villaespesa deslumbró al libanés emigrado Maᶜlūf, deslumbramiento parejo, indudablemente, se produjo en sentido contrario y correspondiente. Para aquél, éste «ha colgado su arpa de las ramas de un sauce, para que vibre y cante al capricho del viento, y para que hable por sus notas la misma Naturaleza, portadora de los secretos mensajes de la Divinidad»[21]. El descubrimiento de la obra poética de este individuo no supondrá para Villaespesa, de otra parte, tan sólo la aproximación a una experiencia personal, sino que le acerca también, humana y sensitivamente, a una experiencia colectiva:

> Sería interesantísimo, para un psicólogo, estudiar, analizar y evaluar el alma tan sencilla y tan compleja, tan nueva y tan vieja, de este

[19] Sobre el característico desarrollo adquirido por este género en la poesía *mahŷarī* , remitimos especialmente a las páginas que al tema dedica Anas Dāwud, *Taŷdīd...*, pp. 410 y ss. Sobre esta obra de Fawzī Maᶜlūf, pp. 414-22.

[20] *En la Alcatifa De los Vientos*, poema árabe por Fauzi Maluf. Versión española de Francisco Villaespesa, s. l., s. f. El prólogo o prefacio, también de Villaespesa como decimos, está fechado en marzo del año 1930, en Río de Janeiro, y ocupa treinta y dos páginas. El último fragmento de este prefacio, tras dos líneas de puntos suspensivos, se inicia así: «Fauzi Maluf ha muerto!... El 19 de Noviembre, en prensa ya este libro, inesperadamente, una traidora y bárbara enfermedad le condujo a la mesa de operaciones... Y después de cuarenta y nueve días de una lucha sobrehumana... su juventud rindióse al fin, el 7 de Enero de este año, en una mañana clara y armoniosa, como creada aposta para conmemorar los sacros desposorios del Poeta con la Inmortalidad». La edición es, ciertamente, una preciosidad: el pintor ruso Ally Ignatovich fue el autor de las ilustraciones, en tanto que el dibujante brasileño Seth «ornamentó los títulos».

[21] *Alcatifa...*, p. 15.

> poeta de veintinueve años, flor selecta de la aristocracia más pura de una raza, perteneciente a una familia multisecular de poetas, historiadores, matemáticos y filólogos, de intelectuales en el noble sentido de esta palabra tan profanada por la pedantería occidental, nacido a la sombra bíblica de los cedros del Líbano, criado entre la fascinación y el polvo glorioso de los antiguos códices islámicos; educado, después, a la moderna, en la Universidad francesa de Beirut, que, ávido de contrastes, un día se embarcó, para estas pródigas tierras de América, para enfrentarse de lleno con la civilización occidental, en lo que ésta tiene de más material y dinámico, de más divergente y opuesto a la consistencia y el estatismo moral de su raza [22].

La arabofilia visceral de Villaespesa (y en el empleo de este calificativo no existe por nuestra parte, aquí, la menor intención desmerecedora o peyorativa) encuentra ahora ocasión especialmente propicia y justificada para manifestarse, al acercarle a la expresión seguramente más acrisolada y genuina de su capacidad creadora: la poesía, de manera directa además, sin rodeo ni intermediación de ninguna especie. Las afirmaciones del poeta resultan sumamente expresivas:

> Ningún pueblo como el pueblo árabe ha seleccionado con más rigurosa disciplina y más ferviente religiosidad sus motivos poéticos, acaso porque ningún otro posee una imaginación tan fértil y sensible, una inteligencia tan depurada y serena y una emotividad tan aguda y persistente [23].

Al conocer al emigrado poeta libanés en aquellos fascinantes –para ambos– escenarios americanos, seguro que al solar poeta andaluz no sólo «le tostaría la amplia frente el sol de Arabia», como él mismo confiesa en una de sus *kasidas*, sino que ese sol le encendería quizá aún más el sentimiento. Interesa observar: a influjos de la obra de un «árabe» que, como Fawzī Maᶜlūf –recordemos su verso anteriormente citado–, no se sentía tal vez árabe de origen, y sí árabe, indeleblemente árabe, por la lengua.

En el mismo prólogo su autor cita los títulos de otros cuatro poemarios de Maᶜlūf: *La llama del dolor, Los gritos del alma, Del corazón del*

[22] *Alcatifa...*, pp. 3-4.
[23] *Alcatifa...*, p. 4.

cielo y *Los cantos de la Andalucía*[24]. Aquí nos interesa estrictamente referirnos con brevedad a este último, ramillete de doce poemas[25], uno de los cuales quiere ser la «traducción» al árabe de las conocidísimas *Elegías de Granada* del propio Villaespesa, pero que resulta de elaboración tan personal que, como observa oportunamente Leonor Martínez Martín, «no acertamos a decir si puede considerarse como composición del propio Fawzī Ma^c^lūf, o bien de Villaespesa, al que traduce»[26]. Lo que sí queda claro, sin embargo, es el «andalusismo» residual y empapador, seguramente indirecto, pero innegable también y sugerentísimo, de esas «canciones andalusíes» *(Agānī al-Andalus)*, que es como en realidad se titula la coleccioncilla. Desde la fraternidad poética y espiritual, que tiene sus propios puentes y particulares sistemas de comunicación, Villaespesa lo vio así:

> Procura exaltar todas las cosas bellas y dulces de la vida, a la manera de los antiguos poetas andaluces, en rimas y ritmos varios, sutilizando sus impresiones hasta lo inverosímil... Así debieron cantar los poetas de la corte de los Omeyas cordobeses y los de los Nazaritas granadinos; y en ese mismo tono, cadencioso y suave, hasta la melancolía, Almotamid, el último rey de Sevilla, en su prisión africana de Agmat, entregó a las palomas mensajeras los últimos suspiros de su corazón, para que en sus alas, atravesando el mar, los transportasen, para enterrarlos, en los arriates floridos de los alcázares que se espejan en el azul litúrgico del Guadalquivir... Es como el florecer milagroso de la más fragante primavera andaluza en el seno cálido del Desierto[27].

Las sentidas frases de Villaespesa valen, especialmente, por lo que tienen de acertadísima ponderación del sentimiento de la naturaleza en el poeta libanés, que refleja seguramente, en buena medida, una sensibi-

[24] *Alcatifa...*, pp. 9-10. Villaespesa comenta estos cuatro «libros», hasta la página 15 de su prólogo. Los títulos coinciden efectivamente con los apartados de su *Dīwān*, ya citado. En el primero, que correspondería al que Villaespesa titula «Del corazón del cielo», se incluye —p. 29— un brevísimo poema «a la espada de Boabdil» *(Ilà-sayf Abī-^c^Abd-Allāh)*, escrito por el poeta al ver en un dibujo el casco y la espada —«conservados en el museo de Toledo— del último rey nazarí».

[25] *Dīwān...*, pp. 84-118.

[26] *Antología de poesía árabe contemporánea*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, p. 48.

[27] *Alcatifa...*, pp. 13-14.

lidad andalusí. De hecho, el sentimiento de la naturaleza que los poetas del *Mahŷar* acreditan supone una profunda renovación en el ámbito de la poesía árabe y, armónicamente, brinda esenciales relaciones y contactos con la tradición lírica occidental. Sobre tales fenómenos de diferenciación y enriquecimiento ha llamado la atención pertinentemente la crítica árabe actual, y basta con referirse, por ejemplo, a las páginas correspondientes de los libros de Naša'at o Dāwud, citados con anterioridad. De otro lado, es también lugar común considerar el diferente sentimiento de la naturaleza propio de los antiguos poetas árabes de al-Andalus, que los distingue netamente de los árabes orientales. Ibn Jafāŷa y la «escuela levantina» resultan menciones definitivamente ejemplificadoras e inevitables al respecto. Para algunos críticos, no se trata sólo del principal matiz diferenciador entre estas dos zonas líricas (sin duda, algo convencionalmente delimitadas), sino también de la máxima aportación andalusí a la lírica medieval en lengua árabe clásica. En tales términos, la lectura de los poemas de Ma'lūf nos parece sumamente sugerente, y estamos convencidos de que su análisis a fondo —labor que aquí no podemos acometer— resultaría esclarecedor. En cualquier caso, como sugiere Villaespesa, lo que sí aproxima turbadoramente a ambas manifestaciones poéticas es esa sutilización de la impresión, esa nostalgia insinuante —añadimos— y ese mundo de trama afectiva en que se mueven los diferentes elementos individuales; seguramente, «esa melancolía / de codiciar eterno / el goce cuya esencia / es durar un instante» [28]. ¿No es ése el universo que late en estas dos estrofas del poemita de Ma'lūf titulado *Si...?*

Si supiera la flor amiga del viento
la pasión de mi herido corazón
fundiría bálsamo de su perfume
para sanarme.

Si entreviera el ruiseñor de las ramas
el fuego de mi costado en el agua de mis párpados
intentaría un canto triste
para consolarme [29].

[28] R. Molina, *Elegía de Medina Azahara*, Madrid, 1957, p. 24. Final del poema titulado «Poeta árabe».

[29] *Dīwān*, p. 91. La traducción aquí incluida, inédita, es de Pablo Equisoaín López, que ha vertido a lengua castellana todo el diván del poeta.

Resultaría también interesante la indagación en otra faceta, eminentemente formal, de la producción *maᶜlūfí* en conjunto, y en concreto de estos poemas de inspiración andalusí posiblemente más pretendida y entrañable. Observamos cómo Villaespesa, un profano indudablemente en la materia de origen, habla de «rimas y ritmos varios...». Sospecho que se trata de un aspecto de la cuestión, de un detalle, sobre el cual alguien, más versado en él, le informaría o se lo apuntaría inicialmente. Lo indudable es que, en conjunto, el *Dīwān* de Fawzī Maᶜlūf presenta una notable variedad de combinaciones rítmicas y estróficas. Interesaría indagar en qué proporción o medida tales apartamientos parciales de la rigurosa métrica árabe clásica —que tampoco es el único sistema o procedimiento, por descontado, que tal poesía ha conocido a lo largo de su existencia— están relacionados con «innovaciones» análogas características de la poesía andalusí; y en concreto, con formas populares o popularizantes como la «moaxaja» *(al-muwaššaḥa)* y, seguramente en mucho menor grado, el zéjel *(al-zaŷal)*. Sugerido ahora aquí simplemente, volveremos al tema páginas más adelante [30].

Conviene de momento que retornemos parcialmente a algunos otros aspectos de contenido propios de esta producción poética. El contacto con Villaespesa deja su huella en la obra de algunas otras figuras señeras del *Mahŷar* meridional, en las que suscitará un tipo de emociones evocadoras, agitará unos motivos, que no van ya por la línea de potenciacion del sentimiento lírico y nostálgico, sino por la de la manifestación patriótica y nacionalista. El poeta *mahŷarí*, aun desde el destierro —o quizá a causa de ese destierro especialmente—, es también muy consciente del triste presente de su pueblo, que resulta el polo opuesto a aquella otra situación de prestigio, nobleza y gloria que

[30] Este punto en concreto resulta de obligado y convencional tratamiento en la bibliografía existente sobre el tema, aunque no se profundiza en él, ya que se interesa más por los aspectos de fondo y de contenido que por los puramente formales. Como muestra, puede verse en el libro de ᶜUmar al-Daqqāq, *Šuᶜarāʾ*..., pp. 87 y ss., y en el de Samīr Badwān Qaṭṭāmī sobre Ilyās Farḥāt que más adelante citamos, pp. 282 y ss. En su artículo «Ḥawla al-taʾṯīrāt ᶜfī-adab al-Mahŷar al-amīrikī» («Sobre las influencias en la literatura del M. americano»), en la revista *al-Maᶜrifa*, 262, diciembre 1983, pp. 90-118, Asᶜad Dūrākūfitš acepta que «los poetas del Mahŷar renovaran esta forma [la «moaxaja»] relativamente (ilà-ḥaddin mā)» —p. 113—. Es la opinión más general y frecuente entre los tratadistas.

al-Andalus significa y que en la personalidad del poeta almeriense se le representaba. Al poeta *mahŷarí* le duele terriblemente la ocupación colonialista que por esas mismas fechas sufre prácticamente todo el mundo árabe, y de forma muy especial los países que le son más queridos y entrañables, los que constituyen propiamente su lejana patria, a los que se siente más directa y hondamente vinculado. Así, se expresarán no sólo la protesta y el dolor, sino también la humillación y la vergüenza. Desde esa sensación mortificante «responderá», por ejemplo, Rašīd Salīm Jūrī —llamado *al-Šāᶜir al-Qarawī*, «El poeta campesino» (1887-1984)— al español, con motivo del homenaje que le ofreciera la «Liga Nacional Siria» *(«al-Rābiṭa al-waṭaniyya al-sūriyya)*:

¡Cuéntanos cómo darte la bienvenida,
fragantísimo aroma de alhucema!
Oh, perfume que en Siria vivifica los huesos
y, lejos de Damasco y de Beirut,
vaga por tierras libres, nunca subyugadas,
entre altas cervices indómitas...
¡Cuéntanos cómo darte la bienvenida!
¿Será desde el paseo de Mimás, donde el bárbaro alza
una roja bandera guardada por cañones?
¿Desde el confín de Siria, ahora lloroso?
¿Tal vez desde los Cedros, con su león domado?
¿Desde el Jordán, quizá, si el Jordán, suplicante,
se desliza humillado, con la cabeza hundida?...
¿Aceptas el saludo de los esclavos? [31].

En un poema de corte y ambientación similares, y hasta del mismo título: *Taḥiyat al-Andalus* («Saludo a al-Andalus»), otro de los más destacados poetas mahŷaries, Ilyās Farḥāt, tratará principalmente de resaltar los ejemplos de honor y de grandeza que permiten mantener aún, a pesar de todo, la maltrecha esperanza, la dignidad tan fuertemente herida:

[31] Se trata de las dos primeras estrofas del poema —*Dīwān*, El Cairo, 1961, pp. 305-307—. Algunas otras muestras de motivos hispánicos en el mismo poemario, por ejemplo, pp. 219, 429, 430, 515, 577 y 629.

¡Salúdale [32] en el nombre de quienes desafiaron a los mares!
Nunca afeará a la perla la concha estropeada.
En el nombre de aquellos que tejieron estandartes de gloria,
de aquellos que persiguen noche y día
limpiar de deshonor a toda Siria.
Salúdale en el nombre de quienes mueren nobles,
sin someterse nunca al humillante yugo [33].

Aunque el «arabismo militante», posiblemente aún más encendido y vehemente en este poeta, le lleva también a aludir, aunque en esta ocasión lo haga sólo de manera rápida y discreta, a la participación española de ese momento en la vejatoria empresa colonialista:

Pero recuerda para bien a los hijos de Siria,
recuerda con respeto al «Sacre de Qurayš» [34].
De los cuellos del Rif levanta el sable.
Nunca el héroe quiere esclavizar al libre [35].

En este vehemente sentimiento nacionalista, que se expresa en forma declamatoria y altisonante no exenta a veces de resabios o pretensiones epicistas, cabe en ese tiempo, al menos en la obra de los literatos, la reivindicación común y complementaria de dos gloriosos pasados; no sólo el árabe, sino también el fenicio:

Todo povo tem uma razão de orgulho que o distingue; e nós Syrios e Lībaneses, temos a nosşa na nossa ascendencia que vae ás duas ori-

[32] Formal y gramaticalmente, el «saludo» está, en el poema de Farḥāt, y también en el anterior de al-Qarawī, dirigido a al-Andalus, obviamente representado en el poeta español. Lo aclaro, porque en la traducción no se evidencia, y sí en el texto original árabe, al emplearse el femenino en el pronombre personal «de referencia».

[33] Se trata de la tercera estrofa del poema, que consta de ocho, todas ellas dispuestas conforme al mismo sistema de ritmo y rima, en forma de «moaxaja», contando cada estrofa con siete versos, y manteniéndose la «sílaba» final de los últimos versos de cada una de ellas: *āmā*. Es el mismo esquema empleado también por al-Qarawī. Poseo una copia del poema, manuscrita del autor.

[34] Alusión, naturalmente, a ʿAbd al-Raḥmān I, fundador del emirato Omeya cordobés, conocido con ese apodo en la historiografía y literatura árabes.

[35] Se trata de los cuatro últimos versos de la estrofa final, la octava. La alusión a la contemporánea acción colonialista española en Marruecos está muy clara. No es la única en este poeta, ni tampoco en al-Qarawī, como después se observará.

gens nobilitantes, a Phenicia e a Arabe, cujos honrosos feitos enchem a historia da humanidade. Parece que o Céo delégou a essas duas nações a incumbencia de civilizar e orientar a humanidade e ellas se desempenharam a maravilha deste papel dignificador. Quem conhece bem a historia, vê que os Phenicios começaram o édificio da civilizacão e os arabes a concluiram; aquelles galgaram as culminancias da evolução pela navegação, commercio, industria e colonização e estes, pela religião, philosophia, arte, poesia e espada... E admiravel, Senhores, como os arabes seguem as pegadas dos Phenicios no sul da Europa, como si fossem duas ondas que se seguissem em um unico roteiro, desde o extremo leste do Mediterraneo até o extremo oeste. Pois, os Phenicios edificaram as costas da França, Hespanha e Portugal e ergueram as columnas da eterna Carthago que foi uma rainha no throno do mundo e o maior pesadello da não menos eterna Roma. E os arabes, conquistaram a Andaluzia, levantando na fronteira dos dois continentes a bandeira da sua victoria, cuja sombra abrangeu a Hespanha e o Portugal... Quanto, á historia dos arabes na Andaluzia não ha palavras bõas demais para descrevel-a; e ella o melhor que os livros registram das noticias dos povos e a grandeza dos seus feitos... E hoje, desaparecida da Andaluzia a sombra arabe, e posto o sol dáquella pompa que encheu a vista e os ouvidos do mundo, ainda se sente em aquellas paragens da Hespanha, que se está no meio de um povo arabe no temperamento e nos costumes, e se elles comerem ou beberem, cantarem e se divertirem, desde logo o cunho ommiada falla e se retracta no que fazem... E se nós hoje homenagearmos o principe dos seus poetas, Dr. Villaespesa, homenageamos a um poeta arabe que traz na sua ropagem o aroma das cousas arabes... Por consequencia, somos comparticipantes na gloria e nas lettras; e mais do que isto, somos dois irmãos separados, e quem sabe se os dias não nos unirão mais uma vez na vida, como disse o poeta [36].

Con estas expresivas y afectuosas palabras saludaba ᶜAql al-Ŷurr, presidente a la sazón del *Club Fenicio* de Río de Janeiro, al tantas veces citado Villaespesa, en la fiesta de homenaje que esa asociación le dedicó. Precisamente el himno de esta entidad sería obra del mismo ᶜAql

[36] Poseo en mi archivo esta copia del discurso en cuestión, mecanografiada en esta ocasión y escrita en portugués, que es posiblemente la lengua que empleó el orador en la efeméride.

al-Ŷurr (1885-1945), y en él se vierten conceptos similares [37]. Como se encuentran en la obra de su hermano, el ya mencionado Šukr-Allāh al-Ŷurr, algo más dotado seguramente para la producción poética, quien denunciaba orgulloso: «¡Que tenemos la gloria de Tiro y de Granada / si un día el Occidente presume de blasones!». Y quien en la citada ocasión saluda también, como no podía ser menos, al poeta andaluz en un poema no menos entusiástico, en el que parece sigue la misma disposición formal adoptada por Fawzī Maᶜlūf para su traducción al árabe de la *Granada* de aquél:

¡Ancestros que alcanzaron una gloria tan grande
que duele hasta a los reyes más altivos!
Fueron quienes mejor llevaron el pasado,
fueron los más excelsos caballeros.
Pregúntale por ellos a Toledo, que te sabrá contar
en forma que tú sólo podrías mejorar.
Pregúntale a Sevilla, en qué sima o garganta
perdieron la corona valiosa.
Interroga a la Alhambra, puedes allí pararte
y pasar a los siglos en revista...
¡Tierra de al-Andalus, te basta con la gloria
de haber sido la cuna de gentes inmortales! [38].

[37] En mi artículo varias veces citado, «al-Andalus...», p. 55, n. 17, incluyo una traducción parcial de este himno. Dice así: «¡Cachorros de león, / que sois la mejor de las naciones! / ¡Recolectad los restos de los antepasados! / ¡Llenad el mundo entero de grandeza! / ¡Alzáos en fenicio! / ... Os basta con la voz de la literatura / y el Ukaz del destierro: / Resucitando la gloria de los Árabes / del badén de los tiempos, / abriendo lo plegado / ... Que la hermosa mirada del Líbano no se ha desentendido de vosotros. / Y el azahar de Siria / os sopla agradecido, / sonriendo orgulloso... Un Andalus, aquí, / se reviste de nuevo de existencia. / Lo levantaron almas / que tomaron al cielo de Sevilla / esa luz inmortal».

[38] Este fragmento, y algunos otros datos y referencias sobre este autor, se encuentran en mi trabajo «Al-Andalus...», pp. 53-55. Como se observa, el orgullo del glorioso pasado fenicio va a la par del árabe. Aunque sea de pasada, conviene llamar la atención sobre el interés que muchos libaneses, especialmente, animados de ese fervor por su lejano pasado histórico, han puesto en postular un posible «redescubrimiento» de América por aquel pueblo. Por ejemplo, el reverendo Emīl Addah (Eddé) en su libro *al-Finīqiyyūn wa-ākitišāf Amīrikā* («Los fenicios y el descubrimiento de América»), Beirut, Dār al-Nahār, ¿1969? En el artículo del intelectual sirio Šākir Muṣṭafā, «al-Wuŷūd al-ᶜarabī fī-l-Brāzīl» («La existencia árabe en Brasil»), en la revista *al-Maᶜrifa*, 10, diciembre 1963, pp. 6-23, se pasa rápida revista a los diversos «actos históricos» de esta existencia: desde los fenicios,

* * *

Como hemos adelantado, la cristalización «institucional» de todo este mundo de emociones, arrebatos y sentimientos se producirá con la fundación en la ciudad de São Paulo, el 5 de enero del año 1933, de la asociación literaria denominada *al-ᶜUṣba al-Andalusiyya* («El Círculo Andalusí»). La fundación se llevó a efecto en el domicilio de uno de los personajes principales de la comunidad, Mīšāl (Michel) Maᶜlūf, escogiéndose entonces el nombre de la asociación y eligiendo los reunidos al propio Maᶜlūf (1889-1942) como presidente y a Dawud Shakur (1893-1963) como vicepresidente [39]. Asimismo, a comienzos del año 1935 el grupo publicaría el primer número de su revista, llamada también *al-ᶜUṣba,* cuyo primer redactor-jefe sería Ḥabīb Masᶜūd. Con posterioridad ocuparon también su presidencia el mismo Michel Maᶜlūf, el propio al-Qarawī y Šafīq Maᶜlūf, que sería quien con mayor empeño y prestándole mayor apoyo económico se ocuparía de ella, hasta su desaparición a finales del año 1953, cuando se publica su último número.

Masᶜūd, primer jefe de redacción de la revista, explica de este modo la significación y el alcance de la denominación que se dio el grupo:

> Queríamos así ponernos bajo el buen augurio del rico legado que dejaron los árabes en al-Andalus y señalar lo lejos que estábamos del radicalismo *(taṭarruf)* que había caracterizado a la *al-Rābiṭa al-Qalamiyya* («Liga Literaria») en el norte [40], *a pesar de que la semejanza entre el*

pasando por los andalusíes —incluidos moriscos— hasta los esclavos negros africanos y estos emigrantes «turcos», por ser en origen ciudadanos del imperio otomano. En este contexto de lucubración o digresión histórica, quizá puede resultar todavía de algún interés la lectura del librito de Ibrahim Hallar, *Descubrimiento de América por los árabes*, Buenos Aires, ed. del autor, 1959, que insiste en la «hipótesis andalusí» medieval.

[39] ᶜUmar al-Daqqāa, *Šuᶜarāᵓ*..., pp. 113 y ss.

[40] La comparación con la asociación similar fundada algunos años antes en los Estados Unidos de América, y a la que más adelante haré la oportuna referencia, es un motivo recurrente y tópico en la historiografía literaria y crítica árabe contemporánea. A los *mahŷaríes* del sur, naturalmente, no suele hacerles mucha gracia esta clase de comparaciones, que además siempre resultan negativas para ellos, y ponen sumo cuidado en dejar bien sentadas, en todo momento y en todos los aspectos, su independencia respecto de aquel otro movimiento y las profundas diferencias que entre ambos existen.

> *viejo y el nuevo al-Andalus quedaba muy lejana.* En al-Andalus, los árabes entraron como conquistadores, extendiendo su respeto *(hayba)* y protegiendo con sus espadas sus instituciones y su lengua. La literatura y la ciencia caminaron allá a la sombra de sus banderas y el verso lució en las frondas de su gloria. Nosotros, en cambio, hemos entrado en la tierra de Colón menesterosamente, pidiendo compasión y justicia. Lo único que justifica que denominemos andalusí nuestro ambiente es el considerar que la propagación de la literatura árabe en país extraño, y entre nuestras propias gentes analfabetas, es otra brillante conquista. Y que el escape a la literatura es otra especie de martirio [41].

Como puede deducirse, los no muchos años que han transcurrido desde los «fastos villaespesíes» no han pasado sin dejar su poso de desencanto seguramente, ampliando en contrapartida la visión ponderada de la menos fastuosa y más terrena realidad existente, de las netas y profundas diferencias existentes entre el ayer y el hoy. Las palabras de Masᶜūd que hemos subrayado no dejan lugar a dudas. Quizá este clima de menor fervor, no exento en parte de cierto escepticismo, y las desavenencias internas existentes entre no pocos miembros de la asociación, explican el desafecto que algunos de los escritores y hombres cultos de la comunidad sintieron hacia la misma, la falta de colaboración en la empresa. Seguramente, el ejemplo más destacado y significativo, a estos efectos, fue el de Ilyās Farḥāt. Su experiencia con el grupo resultó, conforme a sus propias palabras, bastante penosa y desagradable, distanciándose pronto de él por motivos que parecen bastante claros:

> Entré en *al-ᶜUṣba al-Andalusiyya* por la puerta y salí de ella por la ventana. Se trataba de un grupo poético que combatía al arabismo *(al-ᶜurūba)* con el pretexto de la literatura. Su estatuto prohibía a sus componentes indagar en la política y en la religión, y lo que se proponía este apartado era la política árabe. Por ello le dijimos adiós sin la menor lástima [42].

[41] Citado por ᶜUmar al-Daqqāq, *Šuᶜarā'*..., pp. 102-103.

[42] Citado por Samīr Badwān Qaṭṭāmī, *Ilyās Farḥāt šāᶜir al-ᶜarab fi-l-Mahŷar, ḥayātuhu wa-šiᶜruhu* («I. F., poeta de los árabes en el M., su vida y su poesía»), El Cairo, Dār al-Maᶜārif, 1971, p. 98.

Juicios que reitera con similar firmeza y hasta amplía, aunque haga constar asimismo alguna que otra matización pertinente:

> Yo vivo lejos de São Paulo, patria chica de *al-ᶜUṣba al-Andalusiyya*. Cuando se fundó ese Círculo, me eligieron miembro de él, aunque ausente al principio. Visitaba São Paulo una o dos veces al año, y te confirmo que no asistí a una sola reunión del Círculo. Vivíamos en una batalla permanente con el colonialismo, y la mayor parte de lo que componíamos por entonces era una poesía patriótica nacionalista *(waṭanī)*, exaltada *(ḥumāsī)*, en la que atacábamos a las dos potencias colonialistas, Francia e Inglaterra. El régimen *(niẓām)* del Círculo no permitía publicar una poesía así. Por eso la dejé, suponiendo que no se había fundado sino para enfrentarse a esta corriente patriótica árabe. Pienso ahora, plenamente, que el Círculo surgió con este propósito. En cuanto a si el Círculo cumplió su papel, digo que sí. Cumplió su papel, pero en la medida de sus posibilidades. Entre sus miembros estaba el poeta al-Qarawī, que rehuía el publicar poesía patriótica exaltada. Y el Círculo era además una mezcla incompatible de una minoría literaria y una mayoría «literaturizada» *(mutaᵓaddiba)*, lo que hacía imposible fundir tal mezcla en un solo molde [43].

No es éste el lugar de entrar en el análisis pormenorizado y contrastado de estas afirmaciones de Farḥāt, para deducir, tras ese análisis, lo que de acertado o erróneo, al menos en parte, puede haber en ellas. Ni tampoco lo que encierren de posibles motivaciones subjetivas y personales, o de objetiva y exacta comprobación de la realidad. Pero hay que tenerlas en cuenta, porque apuntan indudablemente, y de manera muy directa, a algunos aspectos fundamentales de la configuración ideológica y de la actividad pública del grupo que, por su importancia y repercusión, merecen ser estudiados sin precipitaciones ni apriorismos. Que es lo que se ha hecho con esta producción, al menos en lo que concierne a los aspectos literarios, en no pocas ocasiones [44].

[43] Naᵓīma Murād Muḥammad, *al-ᶜUṣba...*, p. 251. (Fragmento de una carta enviada por el poeta a la autora, con fecha 15 de abril de 1971).

[44] A este propósito puede verse, por ejemplo, el breve pero interesante trabajo de Anas Dāwud, «Aḥkām mutasarriᶜa fī-šiᶜr al-Mahŷar» («Juicios precipitados sobre la poesía del M.»), en la revista *al-Maᶜrifa*, Damasco, 88, junio de 1969, pp. 169-79.

Éste es, pues, a grandes rasgos, el resumen que puede hacerse de una literatura que nos aparece finalmente como algo fundamentalmente híbrido y adolescente, seguramente atrofiado o al menos trunco por las insuperables dificultades que, para su normal desarrollo y evolución, encontró. Se trata de una literatura a contracorriente en la mayoría de sus aspectos y singulares realizaciones. La aspiración a reanudar ese cortado vínculo con lo andalusí lo confirma claramente. Con el correr de los años, esta peculiar y encomiable literatura voluntarista seguirá discurriendo entre la languidez, sólo interrumpida brevemente por efímeras y fulgurantes ráfagas rebeldes, el abandono y el olvido casi completos; también, las tentativas no consumadas nunca, y casi siempre promovidas por intereses ideológicos o políticos, de revitalización parcial. A todo ello, en los capítulos que sigan, se irán haciendo las oportunas referencias. Quizá, al final de la aventura —sobre todo humana y sentimental— que la trayectoria de esta literatura emigrante, trasplantada, y hasta en parte «semiindiana», siguió, quede esa aventura bien reflejada en algunos versos del poema a Granada —inevitable símbolo de final y pérdida— del mencionado Šafīq Maᶜlūf, poeta en el que la búsqueda del material mítico o al menos legendario y la predisposición visionaria, configuran sus más logradas creaciones:

Granada, no has cambiado en las fuentes
ni rastro de memoria.
¿Es así cómo el águila, tras su auge,
llega a la condición humilde?
Dios hizo girar una vez el destino,
¿acaso está escrito el triunfo de alguna comunidad?

.....

¡Granada! última palabra de su boca
exangüe [45].

[45] Primeros versos, y final, del poema del autor incluido en su diván *Nidāᵓ al-maŷāḏīf*, Beirut, 1952, pp. 19-26. La traducción, inédita, es de Pablo Equisoaín López, que tiene realizadas las correspondientes versiones en castellano de este libro del autor, y de otro diván, *Li-kulli zahra ᶜabīr* («Cada flor tiene su aroma»), Beirut, 1951.

Capítulo VI

LA OBRA DE AMĪN AL-RĪḤĀNĪ

«En cuanto a *al-Mahŷar al-šamālī* —es decir, conviene recordar lo que se ha dicho en capítulo anterior, «la América septentrional o anglosajona» principalmente—, no conocemos que ninguno de sus escritores, excepto Amīn al-Rīḥānī, se haya inspirado para nada, en su obra literaria, en al-Andalus, ni en sus recuerdos ni en sus glorias nacionales». Esto es lo que afirma ʿĪsà al-Nāʿūrī en su conocida obra sobre la literatura del Mahŷar, y acierta en esa afirmación [1]. Efectivamente, aparte el residual, genérico y como inevitable «contagio» parcial andalusí que se manifiesta en el cultivo circunstancial de la forma «moaxaja» también por algunos de los más destacados poetas de aquel grupo, quizá lo más significativo de esta escasísima influencia esté en algunos de los dibujos de Ŷubrān Jalīl Ŷubrān, la máxima personalidad del grupo, como se sabe [2].

El mismo crítico, al-Nāʿūrī, remacha su afirmación añadiendo:

> Y por lo que a al-Rīḥānī respecta, esto es muy natural, pues se trata de un escritor que puso su pluma, su pensamiento y su vida al servicio de su nación árabe, y al-Andalus es una parte extraordinariamente importante de la historia de la nación árabe, constituye un gran flete de sus glorias, de sus hazañas, de su civilización y de sus saberes [3].

[1] ʿĪsà al-Nāʿūrī, ob. cit., p. 244.

[2] Entre esos retratos de destacados representantes de la literatura y el pensamiento árabes medievales, Ŷubrān incluye el de al-Muʿtamid b. ʿAbbād y el de Ibn Jaldūn (véase *al-Maŷmūʿa al-kāmila limuʾallafāt Ŷ. J. Ŷ al-ʿarabiyya*, «Obras completas árabes» de Ŷ. J. Ŷ., ed. de Mījāʾīl Naʿīma, Beirut, Dār Ṣādir, s. f., pp. 611 y 533, respectivamente).

[3] al-Nāʿūrī, ob. cit., p. 244.

Así pues, lo fundamental de la producción rīḥānī ambientada en España, o por lo español inspirada, se inscribe naturalmente en su preocupación por el arabismo o la cuestión de la unidad árabe, que en este autor asume rango de categoría esencial y permanente, no sólo como reflexión teórica, sino también, y en no pocas ocasiones con mayor intensidad y significado todavía, como actitud vital y como actividad política. Amīn al-Rīḥānī (1876-1940) es, en todo y ante todo, una personalidad compleja, polifacética y en bastantes aspectos de su carácter y de su obra, obviamente, controvertida. La breve semblanza inicial que al-Nāᶜūrī traza de él va en esta línea:

> Cuando escribo de Amīn al-Rīḥānī no puedo hacerlo sin que en mi alma y en mi mente haya más de una sola imagen suya, y más de una única personalidad. Para mí es algo más que un literato *(adīb)*: es un escritor y un poeta, es un gran viajero, con múltiples viajes y volúmenes, es el mensajero de una reforma social, patriótica y humana, es un filósofo social, es un heraldo nacionalista *(dāᶜiya qawmī)*. Trabajó por la unidad árabe antes que los árabes comprendieran qué era eso de la unidad, lo importante y necesaria que resultaba para ellos, y cuando no creían en el arabismo *(al-ᶜurūba)* ni en el nacionalismo árabe *(al-qawmiyya al-ᶜarabiyya)* sino poquísimos individuos entre los árabes [4].

Este pensador libanés, que adquiere su primer sólido bagaje cultural e intelectual en los Estados Unidos de América, preocupado siempre por mantener y reivindicar su más genuina identidad árabe, resulta un ejemplo sumamente pertinente del encuentro y choque de las culturas, como muy acertadamente lo ha visto la profesora Ruiz Bravo, sin duda la mejor conocedora, entre los arabistas españoles, de su obra, quien le asigna un lugar ejemplar como «mediador intelectual entre el Nuevo Mundo americano y la vieja cuna del Oriente árabe, pasando por el puente europeo» [5].

[4] al-Nāᶜūrī, ob. cit., p. 234.

[5] C. Ruiz Bravo, «Encuentro y choque de culturas en un pensador libanés: Amin al-Riḥāni», en la revista *Culturas*, París, Unesco, VII, 4, 1980, pp. 149-163.

El primer viaje a España. La «Luz del Andalus»

Nos consta que el autor estuvo en España al menos dos veces, no sólo muy alejadas entre sí por las fechas de cada uno de los viajes y estancias (diciembre de 1916-1917, mayo-junio de 1939), sino muy diferentes entre sí también por las circunstancias, tanto de carácter general como personal, que a cada una de esas experiencias rodearon y por los objetivos y contenidos de ambos viajes. El primero de ellos desarrollado primordialmente en el encuadre de un «viaje de luna de miel», supuso tan sólo un encuentro inicial del que no se derivó una producción especialmente cualificada y significativa, aunque sí aparezcan ya en ella algunos rasgos característicos del estilo o la actitud del autor frente a los motivos españoles. Esta primera experiencia estimula su irrenunciable y siempre mantenida vocación de poeta, tampoco nunca definitivamente acreditada ni brillantemente puesta de manifiesto, llevándole a componer en inglés «a Poem in four Sonnets», titulado, como no podía ser menos, *Andalusia*, y dedicados sucesivamente al Alcázar de Sevilla, la Alhambra, la Mezquita de Córdoba y Medina Azahara. Para hacerse una idea suficiente del tono y el espíritu de este poema en cuatro partes, basta seguramente con traer a colación el final del último soneto, el dedicado a la ciudad palatina de tan efímera existencia:

> But when the holy shrine Europa sought,
> Herself of sin and witchcraft to assoil,
> The sovereigns of al-Zahra maxims wrought
> And Averroes burned his midnight oil;
> Arabia, the bearer of the light,
> Still sparkles in the diadem of Night [6].

Mayor importancia tiene el relato titulado *Nūr al-Andalus* («La luz de al-Andalus»), que el editor de sus obras, su hermano Albert, fecha

[6] Amīn al-Rīḥānī, *Nūr al-Andalus* («La luz de al-Andalus»), 2.ª ed., Beirut, Dār al-Rīḥānī [1969], p. 12. El editor afirma que el poema fue compuesto por el autor durante su visita a España, el año 1917, y que se incluyó en su libro *A Chant of Mystics*, Nueva York, 1921.

el año 1916 [7], por lo que resultaría el primer texto rihānī escrito en España y de motivación española, pero que posiblemente corresponda a 1917, como los cuatro sonetos antes mencionados [8]. Se trata de un significativo texto entre narrativo y ensayístico, en el que el autor pone de manifiesto algunos de los rasgos tanto estilísticos como conceptuales más propios de su personalidad y de su obra: la pincelada descriptiva de propósito ambiental y genérico, la sutil intención ironizante, una evidente inclinación hacia un matizado retoricismo, que coarta parcialmente la fluidez y la tersura de la expresión, la no menos evidente predisposición para deslizar el mensaje ideológico. El autor parte de una rápida, e inevitablemente superficial, visión de lo andaluz que posiblemente debe más a su formación occidental, y concretamente norteamericana, que a su propia identidad árabe de fondo:

> Andalucía *(Andalūsiyā)* es el país del baile y del juego de azar, de las iglesias y de las corridas de toros. Es el polo de la alegría en el planeta de los españoles; más aún, el país único de Dios en opinión de los andaluces *(al-andalusiyyīn)* [9].

Al autor le asombra esa capacidad como innata para la diversión, para la jarana diríamos castizamente, para la fiesta, y de seguro que no le disgustaba en absoluto tal predisposición aparente, aunque en ocasiones se manifieste con evidente retintín. Pero resulta indudable que,

[7] He utilizado en este trabajo el texto aparecido en el libro citado en la nota anterior, pp. 208-299. El relato se había publicado con anterioridad, al menos en el tomo III de su obra *al-Rīḥāniyyā* («Las Rīḥāníes»), 2.ª ed., 1923, incluyéndose también en el tomo I de la 3.ª ed., 1956, de la misma obra.

[8] De la lectura del texto se deduce que el autor recorrió Andalucía en primavera. Nos consta que en este primer viaje, «el de novios», del que tenemos cumplida constancia, al-Rīḥānī y su esposa, la pintora norteamericana Bertha Case, llegaron a España en diciembre de 1916. Pasó varios meses en nuestro país, aunque posiblemente no de manera continua, pues su trabajo de corresponsal durante la Primera Guerra Mundial le obligaba a desplazarse con frecuencia. Sabemos también que en Madrid escribió, durante el año 1917, su novela *Jāriŷ al-ḥarīm* («Fuera del harén»). Es muy posible, sin embargo, que el autor estuviera en nuestro país, esporádicamente o en estancias más breves, en otras ocasiones.

[9] *Nūr...*, pp. 208-209. El autor añade de inmediato que, según le dijo un «ingenioso andaluz», «Dios creó el mundo en seis días, y el séptimo se sentó a descansar, en al-Andalus».

desde un principio, al-Rīḥānī se sintió profundamente atraído por la tierra y por las gentes que empezaba a descubrir, que muy probablemente comenzaron a ejercer sobre él una especie de irresistible fascinación a veces disimulada.

En ese país que recorre en primavera, «bendecido por Dios, pero del que el propio Dios tuvo que salir huyendo... las gentes, en movimiento perpetuo, dicen adiós a una fiesta para recibir otra». Curioso y atractivo país, «en el que estarán siempre abiertas las puertas de los cafés, de las iglesias y de los casinos... y el andaluz irá de unas a otras tratando de cambiar su suerte». Al-Rīḥānī descubre a un pueblo versátil y contradictorio, muy poco rezador, «a pesar de sus magníficas procesiones *(mawākibihim al-dīniyya)* y de la terrible e imponente música de sus iglesias». Porque en ese país, «cuantas más fiestas hay, menos se reza». Si uno no se propone evitarlo, la natural capacidad lúdica del andaluz se le meterá en el corazón como un «microbio mágico» irresistible. Por consiguiente, el visitante hará bien en buscar los refugios apropiados que le preserven de tan cautivador contagio [10]. Y para al-Rīḥānī, «que visita al-Andalus como peregrino y no como investigador... y que volverá de él con la alegría íntima de haber contemplado los más hermosos monumentos y haber conversado con lo mejor de aquellos lares» [11], esos monumentales testimonios arquitectónicos del pasado árabe constituirán los refugios ideales.

El poderoso atractivo que Sevilla, en concreto, ejercerá sobre el autor empieza ya a perfilarse en estas páginas, pero va a ser Córdoba el objeto de esta su «primera peregrinación». Huyendo de fiesta que va y fiesta que viene, al-Rīḥānī llega a Córdoba por la tarde, creyendo haber escapado —¡iluso él!— del «festival». Pronto pudo comprobar el viajero recién descendido del tren, y que marcha con su maleta en la mano, lo muy equivocado que estaba. De la nueva barahúnda ciudadana tendrá que escapar encomendándose a un pintoresco guía local que le conducirá finalmente hasta la puerta de una casa lóbrega y llena de vericuetos. A partir de este momento, el relato se interioriza tanto en su marco físico de desarrollo como en la concepción del autor, al tiempo que gana en sugerencias alegóricas y fantaseadoras; se inscribe

[10] *Nūr...*, pp. 209-210.
[11] *Nūr...*, pp. 210-211.

en un escenario casi onírico en el que los personajes adquieren una clara dimensión de parcial irrealidad. Si todo el fragmento posee al menos una aceptable calidad literaria, en estas páginas finales el autor afina claramente sus recursos, se encariña aún más con el tema, le da una dimensión más reflexiva y emocionada al tiempo; curiosamente, el ámbito de mayor nebulosa en que a partir de ahora se desenvuelve le hace ganar seguramente en transparencia.

El destino ha llevado al ya casi desesperado viajero a la casa, posiblemente, del gran filósofo Averroes, cuyo nombre original árabe, medio borrado por el tiempo, acierta a ver todavía grabado sobre un muro. Quizá el viejo y sonriente dueño de la casa que le guía con el candil y le aposenta finalmente en la pequeña habitación —¿la del propio filósofo tal vez?— no sea sino una preaparición del mismo. Lo cierto es que el relato se encauza hacia la revelación final montada también sobre el recurso conductor de la luz, «la luz de al-Andalus». La visión no será un engaño. Tras de volver de nuevo a su habitación y cerrar la puerta, «la luz formaba un halo en torno a la silla, y se transformó de pronto en un ser material. Más aún, sentado delante de mí vi a un venerable anciano que se parecía al dueño de la casa, aunque vestía chupa y turbante [12]. El aparecido, Averroes, le tranquiliza, saludándole en árabe, y mantiene con el autor un largo diálogo, sumamente significativo. El largo discurso del antiguo Averroes es en realidad una tranquila y agria denuncia de lo que podríamos considerar vicios crónicos de la ideología política árabe islámica y de sus prácticas consecuentes. El liberal e ilustrado pensador que es al-Rīḥānī encuentra aquí ocasión y pretexto propicios para dejar clara muestra de su ideario, con la denuncia del despotismo, del tribalismo o del espíritu de clan *(al-ᶜaṣabiyya)*, de la ignorancia. Son páginas tan sentidas como críticas, escritas tanto a impulsos del amor como de la desesperanza. Averroes se duele de que «el aceite de su lámpara luzca más en las de los occidentales *(al-faranŷa)* que en las de los mismos árabes». Su reflexión versa tanto sobre el pasado como sobre el futuro, porque es la propia reflexión de al-Rīḥānī sobre los árabes de su tiempo:

> Los árabes, más aún, los musulmanes, se mantienen en un estrecho círculo religioso, sin que la luz pueda atravesar sus espesos límites. El

[12] *Nūr...*, pp. 215-222.

príncipe sabio no satisface a la plebe *(al-ᶜāmma)*, ni el ignorante a la elite intelectual *(al-jāṣṣa al-mufakkira)*. Sólo puede gobernar por la fuerza, y la fuerza es un feo vicio en este tiempo [13].

En esas pocas páginas, al-Rīḥānī efectúa por tanto una apretada reflexión sobre la historia de los árabes y sobre su propia idiosincrasia, Páginas polémicas, evidentemente, que hay que situar en la circunstancia precisa por la que el mundo árabe atravesaba por entonces, desgarrado ya entre los estertores del Imperio Otomano que le había sometido durante siglos y la evidente e inminente amenaza colonialista occidental. Quizá todavía más polémicas por provenir de un árabe cristiano, como al-Rīḥānī. Pero es indudable que el autor busca un punto de ponderación y equilibrio en su valoración de la cultura árabe, aunque la magnitud de la cuestión sometida a debate y reflexión desborde obviamente los estrechos límites del texto y la exposición, por consiguiente, resulte finalmente, y sin remedio, genérica y simplista. Pero interesa ver cómo Averroes, espejo del pensamiento rīḥānī, trata de dar al genio árabe lo que le corresponde, y a los otros pueblos con los que entró en contacto *(iḥtikāk)* también, a lo largo de su dilatada y diversificada historia:

Por lo que dices, apuntas a que el genio de los árabes rara vez da frutos, y sólo cuando entra en contacto con el genio de otros pueblos. Pero tal fricción nunca ha hecho desaparecer la particularidad del genio árabe, sino que la ha puesto fuertemente de relieve, luminosa y radiante, ocultando con su brillante luz la especificidad del genio extranjero. La luz de los árabes es sumamente ardiente, de hermosos rayos, se apaga rápida. El toque árabe, o la particular especifidad del genio árabe, permanece en los oficios y en las artes. Si lo romano se mantiene, meritoriamente, en Palmira, lo bizantino en Damasco, lo sasaní y lo barmaquí en Bagdad, lo cristiano occidental («franco») en Córdoba, y lo hindú en Kabul, se debe a que el genio árabe resucitó sus ciencias y artes olvidadas, iluminándolas, revitalizándolas, haciéndoles recuperar sus ilustres civilizaciones, en espléndido ropaje árabe. El genio árabe se impuso en el pasado al genio extranjero, lo utilizó, sacó provecho de él. Pero hoy contempla quie-

[13] *Nūr...*, pp. 222-225.

to las enormes fuerzas del genio europeo, sin poder penetrar en ellas [14].

Visión pesimista, en definitiva, del presente de los árabes que tampoco se aliviaría con la introducción o la práctica del ingrediente religioso. También Averroes, que tiene buen cuidado de advertirle que en este punto «habla como musulmán», se lo transmite:

> No te asombre lo que digo: el islam, hoy, sigue siendo como era cuando yo enseñaba filosofía en la universidad de Córdoba, un islam religioso, político y social. El Profeta Muḥammad fue el primero que erigió la solidaridad propiamente árabe *(al-ᶜaṣabiyya)* sobre estos tres pilares, pero sus sucesores hicieron mal uso de ello. El califa alzó su cetro sobre la tierra y lo extendió hasta los cielos, y la reunión de las dos autoridades, la política y la espiritual, perjudica a ambas. Esta mezcla de poderes, como la mezcla de las ciencias, hace que sea lo feo lo primero que aparezca y creciendo rápidamente, eche a perder lo sano. Si al propio Profeta se le preguntara hoy por esta mezcla, de seguro que no se mostraría satisfecho [15].

No, no es en conjunto una visión optimista o regocijante del presente árabe la que al-Rīḥānī proporciona, a través de la ficción del venerable Averroes. Evidentemente, las notas sombrías y desesperanzadas predominan claramente, aunque la desesperanza no llegue a ser absoluta y definitiva. Porque al final, apenas cuando el maestro termine su reflexión en alta voz y la luz cese de pronto, «algunos puntos se agitaban sobre la silla vacía, y a través de los orificios de la puerta se reflejaban sobre el muro» [16]. La «Luz de Córdoba» que perseguía nuestro autor dejaba al menos esas esparcidas y minúsculas señales temblorosas.

[14] *Nūr...*, pp. 226-227.
[15] *Nūr...*, pp. 227-228.
[16] *Nūr...*, p. 229.

El segundo viaje

El Protectorado en Marruecos

La segunda experiencia de Amīn al-Rīḥānī nos depara una obra, por varios conceptos, de excepcional importancia, uno de los títulos absolutamente fundamentales para el planteamiento y estudio del tema que nos ocupa. Se trata del voluminioso libro titulado *al-Magrib al-Aqṣà. Riḥla fi-minṭaqat al-ḥimāya al-isbāniyya* («Marruecos. Viaje por la zona del Protectorado español»), aparecido con carácter póstumo [17]. En él, el autor recoge las impresiones del viaje que realizó, durante los meses de mayo y junio del año 1939, no sólo por esa parte del norte de África, sino también por España nuevamente. Se advierte claramente la crucial importancia del momento, inmediatamente después de terminada la guera civil española y cuando el «Nuevo Estado» trata de jugar sus bazas con los nacionalistas marroquíes y frente a la principal potencia colonial en la zona, Francia, cuyas relaciones con España habían entrado en evidente proceso de deterioro desde pocos años antes [18]. Evidentemente, el libro de al-Rīḥānī no es solamente político, como veremos, pero todo contribuye para que sea la dimensión política de su obra, con mucho, la primordial.

Este viaje de al-Rīḥānī fue ya inicialmente expuesto y estudiado por la mencionada profesora Ruiz Bravo, hace algunos años, en un interesantísimo artículo que nos va a servir en gran medida como pauta para nuestra exposición, así como vamos a aprovechar también ampliamente la traducción inédita, y casi íntegra del libro de al-Rīḥānī, reali-

[17] Utilizo en este trabajo la primera edición de la obra, El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1952, 683 pp.

[18] De la abundantísima bibliografía en lengua española sobre el tema genérico suscitado, citamos los tres libros siguientes: Miguel Martín, *El colonialismo español en Marruecos*, París, 1973; Víctor Morales Lezcano, *El colonialismo hispano-francés en Marruecos 1898-1927*, Madrid, 1976; Víctor Morales Lezcano, *España y el Norte de África: el Protectorado en Marruecos (1912-56)*, Madrid, 1986. También, el reciente artículo de este mismo investigador, «El Norte de África en los cálculos estratégicos y la diplomacia de guerra de las potencias beligerantes (junio 1940-noviembre 1942)», en *Estudios históricos. Homenaje a los profesores José M.ª Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, Madrid, Departamento de Historia Contemporánea, Universidad Complutense, 1990, I, pp. 429-455.

zada por la misma investigadora [19]. Como ésta precisa, al partir el autor de Nueva York el 29 de abril del año 1939, rumbo al Mediterráneo, «las autoridades españolas en Marruecos, conocedoras de su deseo, le cursan una invitación formal para visitar la zona, continuando así con la política de contacto entre las autoridades españolas y algunos intelectuales y políticos libaneses. Éste es el marco aparente de la visita: el de establecimiento y fomento de lazos culturales, dentro de la política de arabización en Marruecos, que Franco impulsa decididamente (con la plural motivación y finalidad de apaciguar a los nacionalistas marroquíes, de sojuzgar y someter los movimientos bereberes y de diferenciarse así de la política francesa)» [20].

Conviene llamar la atención sobre el hecho de que nuestro hombre era seguramente un personaje especialmente indicado para este tipo de iniciativas y hasta para la redacción de esta clase de libros. Experiencias análogas aún mucho más importantes, y en especial sus andanzas por tierras de la península Arábiga pocos años después de terminada la Primera Guerra Mundial, ya le habían otorgado la categoría de indudable experto en este tipo de misiones dobles, de clara implicación política, que pueden recoger tanto una iniciativa personal como, al menos parcialmente, una misión encomendada [21]. No era, pues, un novato en la materia, ni su relato va a ser el que produciría la pluma de un estricto literato o pensador, aunque la documentación que conocemos no nos permita en modo alguno puntualizar en los orígenes y en las naturalezas de los hipotéticos compromisos o vinculaciones que quizá intervinieran también —al menos parcialmente, repetimos— en las actividades que desarrollara durante este viaje. Que la labor de

[19] C. Ruiz Bravo, «El viaje de Amīn al-Rīḥānī entre Marruecos y España (1939)», en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXII, 1983-84, pp. 75-105. Algún dato complementario de interés sobre el autor puede encontrarse en otro trabajo de la misma investigadora: «Amīn Al-Rīḥānī en México: Arabistas y Otomanistas en lucha», en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 1987, I, pp. 463-476.

[20] C. Ruiz Bravo, art. cit., p. 80.

[21] De la abundante e importantísima contribución rīḥānī a este género nos limitamos a mencionar su, para casi toda la crítica, obra cumbre: el relato de viaje por la península Arábiga, *Mulūk al-ᶜArab* («Los reyes de los árabes»), publicado por primera vez en el año 1924, 4.ª ed., Beirut, Dār al-Rīḥānī, 2 t., 1960, 486 y 473 pp. En el artículo citado de la profesora Ruiz Bravo, p. 77, n.º 3, se cita bibliografía pertinente.

al-Rīḥānī no fue tan sólo de contacto, sino también en cierta medida de mediación, parece que queda bastante claro, pero nos reulta prácticamente imposible perfilar los términos y el marco de esa posible, y seguramente plural, mediación. Al respecto, baste con recordar las indicaciones de Ruiz Bravo: «Si en un momento al-Rīḥānī pudo intervenir como mediador para preparar relaciones diplomáticas (no olvidemos que Arabia Saudí era el país árabe que tenía unos vínculos más estrechos con los Estados Unidos), no es extraño que quizá, en 1939, su labor de mediación o información pasara por Marruecos y llegara directamente hasta el propio jefe de gobierno (con Franco mantendrá una entrevista en Burgos). Antes ya había sucedido así en puntos como México, la península Arábiga y Palestina, así que, ¿por qué no iría a serlo en un momento tan decisivo para la política norteamericana en el mundo árabe como es 1939?» [22].

Como obra literaria —que también lo es, aunque reiteremos que esta dimensión queda bastante difuminada por su innegable trasfondo ideológico y político—, «se comprueba que la estructura del libro es bastante regular, y que cada capítulo responde a una jornada temática, por lo que se podría leer por separado, aunque exista una trama común, vinculada por la persona del narrador. Incluso el libro entero parece una especie de tríptico, cuya hoja derecha, la inicial, está dedicada a Marruecos, la izquierda —al final— a España, y la central, a las relaciones hispano-árabes, manteniendo entre las tres partes ciertos engarces o bisagras, así como subdivisiones —a modo de retablo— dentro de cada una de las tres partes» [23]. Efectivamente, el libro al-Rīḥānī es un polifacético retablo, rebosante de apuntes, escenas y detalles, que conserva, sin embargo, básicamente, su unidad. Unidad que le da la personalidad del autor, quien en la mayoría de las ocasiones consigue ensamblar, o al menos no contraponer ásperamente, la observación del turista culto y atraído por este pueblo y sus realizaciones con la referencia política actual, su constante inquietud por el presente de su supracomunidad nacional árabe con la rememoración ocasional de sus pasadas grandezas en las mismas tierras que él ahora recorre. Vuelo entre el pasado remoto y el presente preocupante, atisbando también el

[22] C. Ruiz Bravo, art. cit., p. 82.
[23] C. Ruiz Bravo, art. cit., p. 84.

futuro inmediato y a veces hasta tratando de prepararlo o encauzarlo, el denso y largo relato de Amīn al-Rīḥānī no se mueve sólo entre las orillas del Estrecho, agitadas sólo en ocasiones, sino entre las mucho más procelosas y cambiantes de los propósitos y deseos de los hombres que detentan el poder y configuran en gran parte la existencia.

Es evidente que el autor cumple una misión de buena voluntad, paradójicamente dirigida hacia un país que, por muchas y obvias razones, no le resulta como árabe totalmente ajeno ni extraño, y sobre todo hacia un régimen que pretende presentarse como amigo en el marco de la innegable acción colonialista. La base de partida, pues, es en definitiva contradictoria, y tal rasgo de contradicción, de sutileza diplomática y juego verbal, de ficción retórica, caracterizará a la obra ampliamente. En este sentido, pues, es también un relato de luces y de sombras, o al menos de innegables contraluces y contrastes. Al-Rīḥānī, por ejemplo, no podrá omitir ni negar que la España franquista con la que se pone en relación practica de lleno la injusta actividad colonialista, pero trata de encontrar matizaciones a esa actividad y de hallar opciones esperanzadoras para el inmediato futuro.

> Los españoles son extranjeros, cristianos de pura cepa, y los cristianos extranjeros que dominan en territorios islámicos siguen dudando de la capacidad del gobernante islámico para hacer justicia con todos sus súbditos, tanto indígenas como extranjeros, musulmanes o no, por un igual. Y recurren a los cristianos dominados, o a las minorías extranjeras, para confirmar su propiedad, protectorado o mandato en el país que ocupan y colonizan. Pero en la España de hoy hay una nueva mentalidad política, que espera de quienes tienen el poder que no vuelvan a cometer las faltas del pasado ni persistan en ellas. La antigua política colonialista se ha vuelto en nuestros días estéril y censurable. Ellos se dan cuenta de esto, y anuncian en Marruecos una política nueva, como veremos. ¿Será correcta, con ella, la fragmentación del país cuyos destinos rigen? ¿Será posible, ya que son los europeos más próximos a los árabes, y los más proclives a la cooperación honorable y fructífera en bien de ambos pueblos, que se aferren a viejas tradiciones políticas que no benefician a ninguno de ambos? [24].

[24] *al-Magrib...*, p. 122. En este caso, como en todos los siguientes y mientras no indique lo contrario, me basaré en la traducción del texto realizada por la profesora Ruiz Bravo, versión inédita todavía, lamentablemente. Remitiré en todo momento, sin embar-

Inevitablemente, el autor ha de moverse en un ámbito de ambigüedades y contrasentidos, que no siempre puede sortear, evidentemente, con acierto o eficacia. Le tirará por un lado, por ejemplo, esa postura comprensiva de la acción española, y, por otro, la variada actividad de los movimientos nacionalistas, de las revueltas de protesta y de oposición, de naturaleza muy diversificada, a la potencia colonial, que aunque ponga en práctica procedimientos formalmente diferenciados de los que otras potencias coloniales apliquen por esos mimos momentos por todo el mundo árabe, tanto en el Próximo Oriente como en el norte de África, son del mismo cuño y persiguen prácticamente el mismo objetivo. Efectivamente, el autor tendrá que hacerse eco, pongamos como dato especialmente aducible y significativo, de la acción cultural y educativa española en su zona de Protectorado, que parece al menos más respetuosa con la cultura indígena y bastante menos erradicadora y agresiva que la llevada a cabo por Francia [25], aunque también resulte a la postre, seguramente, menos «modernizadora». Pero tendrá también que ensalzar, por ejemplo, las acciones de los teóricos líderes emancipadores, como al-Raysūnī o ᶜAbd al-Krīm, aunque la atención y el tono admirativo que dedique a cada uno de ellos deje traslucir interesantes diferencias de valoración y consideración personal entre los movimientos guerrilleros que cada uno de ellos acaudilla [26].

go, al texto original. Aprovecho la acasión para manifestar mi más profundo agradecimiento a tan querida amiga y colega, quien, con su proverbial generosidad, ha puesto a mi completa disposición no sólo esta traducción, sino todo su amplio conocimiento sobre la figura y la obra del autor.

[25] Al respecto, resulta especialmente interesante la lectura del capítulo duodécimo de la primera parte, dedicado a *nahḍat al-taᶜlīm*, «el renacimiento de la enseñanza», pp. 183-201. La nueva línea, «franco-beigbederiana», ha roto totalmente con la seguida anteriormente por el gobierno español, tanto en época monárquica como republicana, decididamente colonialista. El autor proporciona numerosos datos y referencias confirmatorios, muy variados, que convendría tener en cuenta al hacer un estudio pormenorizado de su obra, lo que desborda totalmente los límites y objetivos de nuestra aproximación. En páginas anteriores, el autor proporciona otro dato global fundamental para establecer la diferencia, en este terreno, entre la acción española y la francesa por la época: España dedicaba las cuatro quintas partes del presupuesto de enseñanza «a los hijos del pueblo», y sólo el quinto restante a los «hijos de los españoles», mientras Francia, para los marroquíes musulmanes —es decir, la gran mayoría— destinaba algo menos de la tercera parte del suyo, y el resto para la enseñanza franco-israelí, es decir, para la minoría.

[26] Véanse especialmente el capítulo octavo de la segunda parte, pp. 358-396, dedicado íntegramente a al-Raysūnī, en tanto que las referencias a ᶜAbd al-Krīm están repar-

En definitiva: aunque la política española, como manifiesta el propio autor, no esté exenta de algunos principios colonialistas tradicionales, posee la enorme ventaja sobre las otras —la burguesa de Francia, la imperial de Inglaterra y la nazi de Alemania— de empezar a sustentarse sobre los sentimientos, y tal política de sentimientos será el principio de una nueva época en el mundo. Para que España empiece a adoptar esta postura ha actuado la profunda desconfianza que se siente hacia Francia. La «nueva España» no está por proseguir en el camino de las negociaciones, como le transmite al autor un alto funcionario español en el Protectorado, en frases muy expresivas: «Nos pasa con los franceses como con el queso y el gato; en cada negociación, el gato se come un pedazo de queso. Así que no nos fiamos de las negociaciones. Hoy, aunque tarde, estamos prevenidos». Los españoles se consideran ofendidos por la conducta de sus concurrentes en la empresa colonial, que parece no pueden renunciar a ancestrales atavismos en sus comportamiento, aunque seguramente de forma muy diferente, en definitiva, a la del resto de los extranjeros, y hasta mejor en ocasiones. Las viejas enemistades existentes entre franceses y españoles llegan hasta el presente. Parece creencia general que «con ellos no hay manera de entenderse», pero, como le asegura al autor un importante médico español residente en la zona sur durante muchos años, y que había vigilado la salud de los sultanes, «la cosa es distinta entre nosotros y los árabes. Nosotros somos hermanos y parientes, hermanos en el mismo y único país y parientes en la cultura árabe-española. Hemos de ser solidarios y cooperar en la creación de una civilización [27] que reúna la Media Luna y la Cruz. Nosotros somos los únicos en Europa que nos damos cuenta de la importancia del islam y que trabajamos para que marche al unísono de la grandeza de la nueva España» [28].

Este mensaje de «fraternidad» en el pasado y en el presente fue uno de los pilares ideológicos del régimen y quizá el principal recurso

tidas por la obra. Cabe afirmar, en síntesis, que el autor se siente bastante más «raysūnista» que «jaṭṭābista», cosa que se explica básicamente, nos parece, por su personal concepción del arabismo y del islam. En un trabajo sobre esa materia resultaría interesante y revelador pormenorizar sobre este punto, que aquí queda, como corresponde, simplemente apuntado.

[27] Evidentemente, en el texto original se desliza aquí una errata: dice concretamente *madīna*, «ciudad», que hay que corregir por *madaniyya*, «civilización», como traduzco.

[28] *al-Magrib*..., p. 297.

propagandístico de su acción colonial. Se repite una y otra vez, hasta con un tinte curiosamente fatalista, para aproximarlo más quizá, convencionalmente, al ámbito en el que surge: «España, cuando era poderosa, se vinculaba en su política, desde el principio al fin, con el catolicismo, y anteponía el interés de la Iglesia a sus propios intereses sin reparar en pérdidas. Era la política del sentimiento. Era la política de la creencia religiosa en el pasado. Hoy, aunque nos mantengamos en nuestra fe religiosa católica, nuestro sentimiento se ha hecho puramente civil, sin prescindir de lo espiritual. Somos imperiales [29], no colonialistas. Queremos hacer revivir el pasado y revestirlo de un ropaje nuevo, ni religioso ni colonial. Queremos fundar un Estado español que se alce sobre la cultura árabe-española, aunque con ello perdamos. Perderemos, irremisiblemente, como perdimos con nuestra política religiosa católica [30]». El recetario oficial, pues, bastante bien engrasado, le llega a al-Rīḥānī con facilidad y por múltiples conductos. Y es muy posible que él, por las variadas razones de todo tipo que debieron de concurrir, no encontrara grandes dificultades en aceptar, al menos aparente o circunstancialmente, la mayor parte de este mensaje.

Concuerda con ello, sin duda, la imagen que ofrece de las personalidades administrativas y políticas con las que se va poniendo en contacto, y en especial, de los máximos dirigentes, tanto locales como nacionales. La semblanza que traza, por ejemplo, del Alto Comisario Beigbeder, al que dedica todo un largo capítulo de su libro, resulta ejemplar al respecto, y comienza así:

> Cuando Marruecos era aún en mi mente una especie de interrogante, se me dijo que allí se estaba produciendo un renacer nacional, cultural, de civilización y política, promovido y ayudado por un gobernante extranjero que quería a los indígenas marroquíes árabes sin el menor asomo de falsedad, que prestaba a sus intereses un fraternal celo árabe, y otras muchas más cosas... Yo, haciendo caso omiso de mucho de lo oído, a fin de colocarlo en su sitio justo, y dejando también a un lado las dudas que tenía sobre las intenciones y los

[29] El texto original dice *imbīriyāliyyūn*, que se traduce habitualmente por «imperialistas». Lo hago aquí por «imperiales», sin embargo, porque creo que es el término que corresponde al sentido general del fragmento.

[30] *al-Magrib...*, p. 298.

> hombres del colonialismo... pensaba que sería más escaso que el azafrán y, en suma, que sería un tipo poco común... Yo me decía a mí mismo que sólo con que fuera verdad la mitad de lo que había oído del Alto Comisario español Juan Beigbeder, resultarían cortas todas las distancias para visitarle, tanto para rendirle homenaje como para buscar información y conocer el país por él gobernado. Y no erraba al pensar así y pretender tal cosa, pues la experiencia corroboró la noticia. En Marruecos, país de prodigios, se había dado uno más, y el tragacanto colonialista había producido los frutos de una higuera. Las reuniones que luego iban a seguir al primer encuentro no irían en contra de la opinión, juicio y punto de vista que se había formado en mi mente, ni tampoco la modificaron en este sentido, sino que le descubrieron una serie de facetas de la personalidad de este hombre que me hicieron saber más, y estar más contento con lo que sabía. Y es que en el primer encuentro me convencí de que él quería a los árabes en general y a los marroquíes en particular, sinceramente, y de que se dedicaba celosa y entusiastamente a sus actividades de creación y reforma [31].

La admiración que siente el escritor libanés hacia Miguel de Cervantes y su máxima creación literaria explica seguramente la imagen «quijotesca» que del coronel Beigbeder se propone intencionadamente trazar en su obra. El Alto Comisario aparece como una figura campechana y abierta, prácticamente querido por todos, paternalista y culto, verdadero artífice de la contribución española al renacer nacional marroquí, observable en todos los campos, y que al-Rīḥānī encuentra especialmente en nuestra zona de protectorado [32]. Se insiste en que este español noble «profesa a Marruecos y a su gente un puro amor no rebajado por el interés, ni adulterado por objetivos particulares», sino que

[31] Al coronel Juan Beigbeder está dedicado todo el capítulo tercero de la segunda parte, pp. 270-290, aunque a lo largo del libro hay otras muchas referencias de interés sobre su personalidad y su obra. Evidentemente, es el gran protagonista español del libro de al-Rīḥānī, sobre quien debió de ejercer una notable influencia.

[32] «En Marruecos, y especialmente en esta zona, hay hoy un renacimiento nacional general que comprende toda la enseñanza en sus raíces y en su ramas, y en sus diversas ramificaciones: literaria, científica, religiosa, industrial, agrícola. Y va más allá de la educación, como veremos, pues tiene el mérito de no limitarse ni constreñirse... Entre las causas directas de este renacer nacional se encuentran los esfuerzos desplegados por el gobierno español jalifí, y especialmente el gobierno español presente, no el pasado, es decir, el gobierno del general Franco» (*al-Magrib...*, p. 184).

es «alguien que ama a los árabes de una forma tan sincera, que es rara entre los propios árabes» [33]. Es posible que esta visión tan «rosa» de una circunstancia al fin y al cabo colonial se explique por el momento «dulce» que atravesaban las relaciones hispano-marroquíes, por la eficaz actuación de la propaganda administrativa de la potencia colonial, y por los propios intereses árabes amplios que, posiblemente, representaba en parte al-Rīḥānī, pero no deja de extrañar bastante, a pesar de todo. Porque se refleja también en los contactos que mantiene con las más destacadas personalidades del entorno jalifal. El primer ministro y ministro del Interior, por ejemplo, no duda en afirmar «que la zona jalifí goza hoy de lo que la propia España no goza», y el propio jalifa al-Ḥasan b. al-Mahdī b. Ismāʿīl, al que el autor dedica asimismo bastantes páginas, «cuando se le pregunta por la causa de este afecto próspero entre el Gobierno del Majzen y el Gobierno nacionalista español, dice que los regímenes políticos sobre los que se establezca el general Franco no le interesan. Pues él y su pueblo se inclinan a preferir lo que sea adecuado a los intereses de su país, y han encontrado en la nueva política hispano-africana algo que facilita el que se lleven a cabo trabajos de reforma y creación y se efectúen muchas esperanzas nacionales» [34].

No es de extrañar, pues, que la imagen del general Franco discurra por cauces similares. Con él mantendría al-Rīḥānī una entrevista en Burgos, en junio de 1939, en la cual le planteó cinco preguntas a las que Franco respondería de manera conjunta. Álvarez Tubau y Alfred Bustani, que habían sido desde el principio de su viaje algunos de sus acompañantes más asiduos y activos, sirvieron también en esta ocasión de traductores e introductores. La relativamente larga respuesta del general es el extracto de su ideario sobre la relación hispano-árabe, de manera genérica, y la justificación y exposición de los objetivos principales de la presencia de España en Marruecos. Desde sus inicios, ese ideario franquista aparece tan elemental y personal como parcialmente retórico, aunque no carezca de cierta originalidad. Es muy posible que este ideario franquista surgiera del más acendrado convencimiento, pero no se plantea en absoluto el evidente marco de contradicciones parcia-

[33] *al-Magrib...*, p. 184.
[34] *al-Magrib...*, p. 248.

les en que se mueve, y que con el paso de los años se irían poniendo de manifiesto. En cualquier caso, en esta respuesta conjunta está ya lo fundamental de su pensamiento sobre la materia:

> España desea colaborar con los árabes para bien de ambas naciones, estableciendo una cooperación digna edificada sobre una sólida base. En la historia de ambas naciones se han dado, en el pasado, tanto guerras como períodos subsiguientes de confraternización y paz. Nosotros renovamos ahora esta fraternidad con continuados esfuerzos. La cultura hispano-árabe proviene de un mismo origen, y ocupó el primer puesto en el mundo de la cultura. Sobre ella se cernió un súbito período de abandono, pero nosotros nos esforzamos hoy por renovar ese antiguo renacimiento. Córdoba ha sido el modelo de la ciencia mundial, y quien iluminó con la luz de la ciencia a Europa entera. Nosotros nos apoyamos en ese glorioso pasado para renovar la acción... Nuestro objetivo era disponer en Marruecos los medios para tales civilización y cultura, pero el ambiente estaba alterado y había guerras. Hoy estamos llevando a cabo lo que ni las guerras ni las disputas entre las cábilas consiguieron... Hemos entrado en el Magreb obligados. Lo hemos hecho por la fuerza. Al principio defendimos los derechos del sultán y de los marroquíes, durante algo más de cincuenta años. Pero cuando vimos que los Estados europeos conspiraban contra el país intentando colonizarlo, nos vimos obligados a conservar nuestra posición en él. Pero no hemos entrado en Marruecos como un colonialista explotador. Nuestro objetivo no es el interés material, sino que radica en el bien de los marroquíes y en la colaboración con ellos para vigorizar la marcha de sus asuntos. Hemos venido a Marruecos sólo con el dinero de España, y nos proponemos ayudar a los marroquíes y animarlos a que participen y se integren en las acciones económicas, sin permitir a los capitales extranjeros entrar en Marruecos [35].

[35] Al general Franco está dedicada gran parte del capítulo sexto de la tercera parte del libro, pp. 579-595. Las preguntas que le dirigió al-Rīḥānī, y su respuesta, en pp. 581-584. El autor hace también en estas páginas una breve semblanza física y psicológica del personaje, así como se refiere a su carrera y otros pormenores de su actividad política. Hay referencias también a la situación interna política de España por la época, con la actuación de dos grandes partidos, el del «clero» y «la falange» (*al-Kataʾib*). Lo describe como «de rostro redondo, hermoso (*wasīm*) y lozano (*naḍīr*), más pequeño de lo que parece en las fotos difundidas. Tiene el párpado tranquilo, sus ojos ni te deslumbran ni te asustan con su luz. Su boca es como la de los niños, pero se mueve y sonríe poco.

No manifiesta al-Rīḥānī hacia el general Franco una predisposición tan admirativa como la que manifiesta hacia Beigbeder, pero sí lo presenta como un político experto y hábil. Durante su estancia en Burgos, por ejemplo, se constituiría el Consejo Superior General del Estado, presidido por el general. En su discurso, éste se referiría entre otros asuntos al problema del oro español depositado en Francia por el gobierno de la República. Al-Rīḥānī anota cómo «el general Franco mencionó enérgicamente en su discurso los derechos españoles, a la vez que las relaciones de amistad entre ambos países y gobiernos, lo cual indica que tanto en la política como en la guerra la prudencia se acompaña de la energía y la valentía de la firmeza, cosa propia de políticos experimentados» [36].

Esa misma experiencia política fue seguramente la que le permitió al caudillo sedicente jugar con acierto sus cartas en Marruecos desde el principio de su rebelión. Conviene advertir que el escritor libanés procura utilizar al respecto al término de «revolución» (*ṯawra*). Alude en su obra a los errores del gobierno monárquico español en su política marroquí, agravados durante el régimen republicano, en forma tal «que de no producirse la revolución de Franco, se habría producido la revolución de Marruecos. Franco y sus oficiales tuvieron el acierto de ayudar a los marroquíes contra los republicanos, apresurándose por consiguiente aquéllos a enrolarse como voluntarios. Su número fue en aumento de día en día, llegando a ser ciento ochenta mil los que participaron en la guerra civil, en la que se comportaron con tanta valentía, luchando a favor de Franco, como cuando lucharon contra él. Guerrearon bravamente, pues creyeron en el mensaje de Franco como habían creído en sus propios caudillos y líderes. Entraron en la lucha con el pleno convencimiento de que su victoria era la victoria de Marruecos, y que la realización de los principios de la revolución suponía la realización de sus peticiones y esperanzas nacionales» [37].

En un rostro así no hay señal de genialidad ni de liderazgo, pero la genialidad y el liderazgo existen...» (p. 587). El capítulo (p. 585) incluye una breve misiva de puño y letra del personaje, fechada el 7 de junio, «dirigida al pueblo árabe», según el pie de la fotografía. En la página 75 se inserta también una fotografía del general, fechada el mismo día y dedicada «al gran escritor Amin Rihani». Otra fotografía del jalifa al-Ḥasan, con larga dedicatoria prácticamente ilegible, aparece en la p. 25.

[36] *al-Magrib...*, p. 580.

[37] *al-Magrib...*, p. 430. La traducción de este párrafo es mía. Me parece pertinente,

El marco de parcial ambigüedad y contradicción en que se desarrolla la iniciativa rīḥānī se refleja claramente en el libro, como no podía dejar de ocurrir, y en algunos fragmentos del mismo de manera muy especial. En el caso, entre otros muchos, de las páginas dedicadas a Melilla [38], en donde la acción española se muestra bastante más vacilante y retrasada, o a la región del Estrecho, el «triángulo de los peligros», como la define el autor [39]. La extensión que va alcanzando este capítulo nos aconseja aquí no entrar en pormenor alguno sobre estos asuntos y sí, simplemente, apuntarlos. Resulta evidente que, en esos dos lugares, los problemas se hacen mayores y más complejos por motivos evidentes: económicos e industriales en el primer caso, dada la riqueza minera de la zona; geopolíticos y estratégicos en el segundo. El autor tendrá muy claro, en conclusión, que si la autoridad colonial no acierta a establecer un equitativo régimen de reparto de beneficios derivados de esa riqueza minera, separando lo financiero y lo económico de lo estrictamente político, las cosas no podrán ir bien. Aunque no parezca albergar muchas esperanzas al respecto, pues lo que comprueba es que «el carbón, el hierro y el petróleo de Marruecos, y todas las minas, están hoy en manos de los occidentales *(al-faranŷa)*, y pienso que nadie desea que todo ello pase hoy a manos de los marroquíes» [40].

Con el Estrecho, por su parte, hay que ser extremadamente meticuloso porque «aunque sea tan parecido geográficamente, a los demás del mundo, no es igual que los demás ni política ni bélicamente. En

llegados a esta altura, y recordando muchos de los conceptos y juicios aquí traídos a colación y que se refieren al mensaje oficial que el régimen propiciaba, evocar el casi desconocido y totalmente olvidado artículo de don Miguel Asín Palacios «¿Por qué lucharon a nuestro lado los musulmanes marroquíes?», en *Revista de la Universidad de Madrid*, I, 1, 1940, pp. 143-167. Véase uno de sus fragmentos (p. 161): «Lucharon, además los Regulares, al lado de los defensores de la civilización occidental y de la España tradicional, las cuales tanto deben a la cultura hispano-árabe, cuyo legado conservan, como nosotros, los musulmanes de Marruecos. Porque éstos, no son hermanos nuestros tan sólo bajo el aspecto religioso, sino también bajo otros vitales aspectos de la cultura humana».

[38] Véase especialmente el capítulo duodécimo de la segunda parte, pp. 439-451.

[39] Véase especialmente el capítulo cuarto de la primera parte, pp. 99-104.

[40] *al-Magrib...*, p. 451. Un simple apunte: interesa observar cómo en este capítulo, al tratar de Melilla y su zona, el autor evoca la situación de Beirut por la época y el Próximo Oriente en general, y en especial de Palestina.

él hay tres importantes ciudades, no por su número de habitantes, sino por su situación: Gibraltar, Tánger y Ceuta. Es un triángulo de peligros internacionales, un triángulo de pretensiones cuyo fuego, si ardiera, prendería los demás. Y sin distancias tan suficientemente protectoras como para que de ellas se pueda beneficiar una política internacional de acomodo práctico. Existe, además, entre las tres ciudades un vínculo étnico e histórico, geográfico y cultural, que prevalecería sobre las maniobras e intentos de los políticos si se acercara el momento del peligro» [41].

La Península

Como ya se ha indicado, la parte propiamente más española, más «peninsular», la constituyen los capítulos incluidos en la tercera parte del libro [42]. En ella se recoge tanto lo fundamental como lo detallado de la visión rīḥānī de lo genéricamente hispánico, que no carecerá del componente o elemento andalusí, obviamente, en bastantes ocasiones. Resulta también la parte de mayor interés literario y cultural, más descargada en general de connotaciones o interferencias políticas. Es la que narra propiamente su viaje por España, dejado ya el Protectorado, al que luego volvería, sin embargo, por algunos días.

Durante su anterior estancia en Marruecos, no obstante, ya había tenido al-Rīḥānī algunas «revelaciones» parciales de lo español, en su dimensión social y cultural, al margen —insistimos— de lo político. Conviene hacer alguna referencia mínima sobre ello. En Tetuán, por ejemplo, puede contemplar de nuevo cómo se repite la tradicional costumbre española del «paseo». Así, la zona central de la ciudad «al atardecer, o entre el atardecer y la noche, se convierte en paseo de la gente importante de la ciudad, y especialmente los jóvenes, tanto marroquíes como españoles... A esa hora se prohíbe circular por esa calle a coches

[41] *al-Magrib...*, p. 100.

[42] En la edición utilizada por nosotros —El Cairo, 1952—, esa tercera parte se compone de quince capítulos y ocupa las páginas 485-662, aunque hay que aclarar que los tres últimos capítulos son propiamente, de nuevo, «marroquíes». Conviene advertir que en la edición de 1975, Beirut, Dār al-Rīḥānī y Dār al-Ṯaqāfa, sólo se mantiene el capítulo dedicado a Madrid y el del general Franco, pues los demás constituirán precisamente el contenido del volumen *Nūr al-Andalus*, en la edición ya citada.

de caballos y otros. Toda ella se vuelve, de una acera a la otra, un paseo que rebosa de gente. Viejos y viejas caminan entre ella, mostrándose y observándose. Andan en filas, paso a paso, y con frecuencia se ve a los jóvenes —tres, cuatro o cinco— en una sola fila, a la que sigue otra semajante. Es una antigua costumbre de España, que sigue extendida en tierras españolas y en todos los países en donde se establecen. Tanto el parque público de la ciudad como la plaza o el camino real del pueblo, todos tienen un mismo aspecto a esa hora, la del paseo, la de dejarse ver... Cuando yo estuve en Sevilla, el segundo año de la gran guerra [43], salía a la hora del paseo al parque de María Teresa [*sic*] a ver el cortejo de paseantes... Es la vanidad coronada de protocolos, la pompa con todas sus cualidades. Este paisaje español no ha cambiado al trasladarse a México y a la América del Sur sino en los carruajes de cada época. Yo lo he visto en Mérida, capital del Yucatán, aunque la gasolina ocupa el puesto de los caballos enjaezados y se llevaba gran parte de su pompa y su belleza. Sólo se diferencia del de Tetuán en que la calle carece tanto de caballos como de coches. Lo mejor de la procesión iba montada, y no exagero si digo que su más alta finalidad no se cumple en la prisa, sino en la repetida lentitud» [44].

También en Marruecos encuentra la ocasión propicia para experimentar sensaciones aún más gozosas:

> El encanto del baile español andaluz-árabe proviene de que el arte está acompañado de las buenas maneras (*al-adab*), y son pocos los que pueden sustraerse a él de corazón. Yo no soy de esos pocos ni de quienes disfrutan de ponerse así a salvo de él, sino todo lo contrario. Me hechizan las andaluzas con sus largos vestidos llenos de volantes, al igual que me encantan los derviches con sus exclamaciones, y el repiqueteo de las castañuelas me turba tanto como el sonido de la flauta. Todo lo que llega al colmo de la perfección, la elegancia y el bueno gusto, es arte, y en todo arte hay algo de espíritu, de vino y alegría, de arrayán [45]. El espíritu danza en las vueltas de las andaluzas

[43] Recordamos lo dicho en nota anterior, al referirnos brevemente a las dudas e hipótesis que cabe plantearse acerca de otros posibles viajes del autor a España, aparte los dos mencionados. Quizá la afirmación que hace aquí permita pensar que, efectivamente, estuviera también en nuestro país antes de diciembre del año 1916.

[44] *al-Magrib...*, pp. 135-136.

[45] La materia temática concreta de este libro no nos anima a comentar los textos

y también en las de esos derviches. En ambos casos hay una misma magia... [46].

La visión de la España del momento que nos transmite al-Rīḥānī es la propia de un viajero inquieto y culto; por su condición árabe, básicamente afectuosa y encariñada, pero quizá un poco también, en ocasiones, algo pagado de su formación occidental. Por muchos conceptos, y como ha señalado la profesora Ruiz Bravo, los elementos de cruce son seguramente los más característicos en esta visión. Evidentemente, no cabe pretender que el autor efectúe en su libro un análisis en profundidad del fenómeno español, pero sí acredita al menos un gran interés por conocer nuestra historia y nuestra cultura, aunque tales páginas, en abundancia, que pueden servir al lector árabe, muy poco dirán en definitiva al español. A al-Rīḥānī hay que agradecerle asimismo que sus intereses e inquietudes no se reduzcan al patrimonio hispanoárabe o andalusí, y que, «en contra de lo que estamos acostumbrados a leer en otros autores, Amīn al-Rīḥānī no nos transmite casi nunca estas últimas sensaciones, casi dramáticas, que experimentan otros autores a su paso, a su recuerdo, de al-Andalus... Son raros estos momentos de tristeza, como si el autor se negase a expresar una nostalgia del pasado que pudiese ser interpretada como flaqueza. Quizá sea esta misma actitud la que le lleva a tratar la historia del Andalus con cierta dureza, como si no se quisiera dejar embaucar por "mitos históricos"» [47].

Son numerosos los ejemplos que cabría aducir, teniendo en cuenta la extensión del libro, pero creemos que basta con recordar el capítulo dedicado a Sevilla, posiblemente la ciudad española que más gustó a nuestro hombre, que quizá iba más con su carácter. Como ya he

originales estilísticamente, por no ser esta clase de aproximación y análisis, esencialmente literaria, propósito primordial en los libros de esta especie. De vez en cuando, sin embargo, alguna observación habrá que hacer en tal aspecto. En el caso de esta obra de al-Rīḥānī, y en general de toda su producción, los efectos de artificioso retoricismo parcial, con su prurito quizá de hipercultismo y arcaísmo, son bastante frecuentes, manejando recursos como la aliteración y la parcial sinonimia. En esta última frase, por ejemplo, el autor juega con los sonidos emparentados de las palabras *rūḥ, rāḥ* y *rayḥān*. En la traducción, obviamente, resulta imposible encontrar un correspondiente paralelo.

[46] *al-Magrib...*, pp. 277-278.

[47] Ruiz Bravo, art. cit., pp. 99-100.

afirmado en otra ocasión, «Sevilla es ante todo, para él, una criatura esponjosa y lúdica, que se entrega con gozo al placer de la manifestación estética y vital, como un bello felino desperezándose al sol, al júbilo, a la pasión. No es de extrañar por ello que toda la interpretación rīḥānī tienda a potenciar las inherentes dimensiones feminizadas del objeto que mira y admira, y que la ciudad se vaya alzando desde un principio —agitar insinuante de brazos y de pies, de busto y caderas— como la bella figura recortada al fondo de la mujer, la bailaora» [48]. La asociación resulta para el autor especialmente adecuada en este caso:

> Las ciudades son como una mujer, por su temperamento y su fantasía, por su interior y su aspecto... Esta mujer es Sevilla, la mujer de las castañuelas, la hija de la Iglesia, la diosa de la felicidad y el gozo. Ella baila, y el mundo oye el sonido de sus palillos, reza, y repiten sus oraciones pueblos y ciudades. ¡Es la madre, la hija, la locura de los enamorados! Ancha peineta en su pelo, sacude la cabeza con coquetería retrechera. ¡Y cuando en sus manos callan las castañuelas, dobla el talle y se abren sus volantes desparramándose en deseos y quereres!... Luego golpea el suelo con el pie, y los corazones de los hombres callan para oír su taconeo [49].

Como he escrito con anterioridad, «evidentemente, en el trazado de tal estampa se han combinado al menos dos vastos sustratos emotivos e imaginarios que, como resulta habitual, juntan la transgresión desazonante del tópico y lo acrisolado de la realidad indiscutible; en buena medida, la Sevilla —Andalucía, España, intercambiables e insustituibles en tales casos, venga o no a cuento— que llega al cartel turístico y es acomodaticia atracción universal, encuentra aquí fácil camino de cruce y entrelazamiento con la tradicional visión árabe de la ciudad hembra, de tan contumaz e irrenunciable tradición literaria. Parece, pues, que no cabía escapar del «arabesco», y en tal sentido habrá que encontrarlo en Rīḥānī absolutamente justificado [50].

[48] Tomado de mi trabajo *Sevilla y la Giralda en la literatura árabe contemporánea*, Madrid, Ed. Cantabria, 1988, «Cuadernos de Almenara», 1, 19, pp., esp. p. 5.

[49] *Nūr...*, pp. 32-33. Aproveho también aquí la traducción de la profesora Ruiz Bravo, como hice ya en el trabajo citado sobre Sevilla y la Giralda, p. 5.

[50] P. Martínez Montávez, *Sevilla y la Giralda...*, pp. 5-6.

Esta ciudad, «que se diferencia de las demás ciudades por lo amable y versátil de su carácter y lo siempre violento de su pasión... que es aún más hermosa en su versatilidad que en su corazón», resulta también un soberano ejemplo de la feliz fusión de elementos distintos. Excelentes ejemplos de esta afortunada conjunción los encontrará al-Rīḥānī en el estilo mudéjar (*al-uslūb al-mudaŷŷan*), en edificios como el Alcázar, la Casa de Pilatos y la mansión del duque de Alba, y hasta en la combinación de épocas y de elementos que se dan en la Giralda. Todo esto «merece ser estudiado, porque nuestras tendencias culturales y artísticas remiten hoy a una fusión y una conjunción que ayudaría a los pueblos a aproximarse entre sí, y estos ejemplos confirman la posibilidad de fusión entre el arte árabe y el gótico o español, y demuestran que resulta algo hermoso y coherente» [51].

El rápido viaje le permite al autor ver, o mejor atisbar, prácticamente de paso, un Madrid que presenta todavía muy calientes los tremendos estragos y dolorosos vestigios de la dura contienda civil. Se trata de un Madrid, que naturalmente, «no estaba preparado para recibir a los visitantes... En Madrid sólo había una exposición permenente –la exposición humana– en la plaza llamada Puerta del Sol... Madrid seguía con el rostro taciturno, el pensamiento turbado, el corazón algo contrito... Madrid, como si saliera del hospital, de paseo por la calle de Alcalá, iba como en sueños...» [52].

Desde Madrid a Burgos, la realidad física y aún más desgarrada del descampado castellano se le abre por entero. Recordando una imagen de Gautier, la enorme fábrica de la iglesia, al paso por cada pueblo le parece «alzarse sobre las casas como un elefante entre un rebaño de ovejas o de cabras». Ahí, en «las casas bajas, pegadas a la tierra, durmiendo a la sombra negruzca de la iglesia, está la España humilde, pura, doliente en su sumisión, cruel en su pureza, excepto en fiestas y en ferias. Entonces se produce su victoria salvadora». Aunque el traslado le permite también observar algunas de las primeras manifestacio-

[51] P. Martínez Montávez, *Sevilla y la Giralda...*, pp. 8 y 13-14, aprovechando fundamentalmente fragmentos de *Nūr al-Andalus*. En realidad, el capítulo sobre Sevilla, como varios otros, es el mismo en este libro –pp. 32-95– que en *al-Magrib al-Aqṣà*, pp. 490-531.

[52] A Madrid se dedica el capítulo cuarto de la tercera parte de *al-Magrib...*, pp. 550-560, no incluido en esta ocasión en *Nūr...*

nes de los iniciales planes de regadío y repoblación forestal que el Gobierno traía entre manos [53].

La capacidad del autor para la observación y la descripción, tratando de proporcionar un retrato que pretende seguramente ser objetivo de la realidad, tanto exterior como interior, que contempla, pero interferido siempre por su propio talante personal, por su carácter y formación, queda oportunamente puesta de manifiesto en el capítulo dedicado a «el país del Cid», es decir, a Burgos. Ya no se trata de la Sevilla «árabe» ni de la Madrid «hispana», sino de la Burgos «góticoalemana». Aquí, «la gente va en línea recta a sus objetivos... porque girar es cansado y además provoca molestias y dolor de cabeza... No se prodigan palabras ni gestos... La única calle ancha... parisina o berlinesa, tiene un vigilante de verdes ropajes parado entre ella y el río que es el Espolón... Como otras ciudades históricas españolas, tiene una catedral gótica a la que el tiempo y el hombre han estropeado con edificaciones, adornos y añadidos deformadores [54].

Burgos le sirve al autor como escenario especialmente adecuado, como pretexto especialmente idóneo para rememorar buena parte de la historia medieval peninsular, de la larga y dialéctica convivencia/confrontación entre las dos comunidades que se repartieron aquel espacio. Como suele ser frecuente en él, son páginas muy personales, en las que su condición de árabe cristiano fomenta seguramente tanto los contrastes como las medias tintas, obligándole con frecuencia a nadar entre dos aguas, en la mayoría de las ocasiones, indudablemente, con habilidad y soltura. El personaje del Cid es el eje de su reflexión, que «es en España ᶜAntar, al-Saffāḥ y Abū-Zayd al-Sarūŷī en una sola persona: ᶜAntar por su valentía, no por su poesía, al-Saffāḥ por su crueldad y sus ambiciones, y por su simpatía, gracia y astucia, Abū-Zayd al-Sarūŷī» [55]. Quizá, al-Rīḥānī se sienta especialmente atraído por estos personajes que como él, en definitiva, son básicamente resultado de

[53] *al-Magrib...*, p. 559.

[54] A Burgos, ese «país del Cid», está dedicado el capítulo quinto de la tercera parte de *al-Magrib...*, pp. 561-576. Corresponde al de *Nūr...*, pp. 183-207.

[55] *al-Magrib...*, p. 567. Las tres referencias son a destacados personajes del patrimonio literario e histórico árabe, y en algunos casos también con su dimensión legendaria. Se trata, respectivamente, del gran poeta preislámico del siglo VI, del primer jalifa ᶜabbāsí, y del protagonista de las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī, autor de los siglos XI-XII.

mezclas y de cruces, que se presentan con dos caras: la de la historia y la de la leyenda. Del Cid, le interesará ante todo evocar al que tiene por histórico, a ese personaje «cruzado» e híbrido, «godo al combatir y fenicio en su amor al dinero»; a ese singular personaje que posiblemente es más prototípico de lo hispano por su originalísima condición «mozárabe» que por la recia efigie monolítica que le han forjado la historiografía oficial y parte de su incrementada leyenda épica [56].

* * *

Parece que en mayo de 1940, poco más o menos al año justo de esta segunda experiencia española, Amīn al-Rīḥānī dejó ultimado el texto de su obra, en su refugio libanés. No pudo verla publicada; como hemos dicho, el libro aparecería por primera vez años más tarde, editado por su hermano Albert. A la una de la tarde del día 13 de septiembre de ese mismo año, 1940, Amīn al-Rīḥānī moría, a consecuencia de las numerosas heridas e infecciones que se había producido al caer de la motocicleta en que paseaba. Curiosamente, en un accidente bastante parecido al que sufriera otro personaje mucho más conocido, seguramente mucho más complicado y enigmático todavía en obra y existencia, y cuya biografía es también inseparable de la enrevesada problemática árabe de la época que les tocó vivir: el legendario Lawrence de Arabia.

Lo cierto es que los motivos españoles no fueron algo estrictamente anecdótico o pasajero, baladí, para Amīn al-Rīḥānī. Aquí se ha tratado de recoger lo más importante que de ello queda en su copiosa y variada producción. De vez en cuando, sin embargo, en otros fragmentos menores de ésta, surge también algún que otro apunte o referencia que acredita a su vez el interés que mostró por estos temas y el habitual cariño que les dispensó [57].

[56] Como obra relativamente reciente sobre el personaje, remitimos al libro de Mikel de Epalza y Suzanne Guellouz, *Le Cid, personnage historique et littéraire*, París, 1983.

[57] Por ejemplo, el ensayito sobre el poeta sevillano Ibn Sahl al-Andalusí, incluido en el vol. *Wuŷūh šarqiyya wa-garbiyya* («Rostros orientales y occidentales»), Beirut, Dār Rīḥānī, 1957, pp. 37-41, las reflexiones sobre cerámica que constituyen el titulado «Min al-Raqqa ilà-Ṣawfar» («De Raqqa a Ṣawfar»), en *Adab wa-fann* («Literatura y arte»), Beirut,

Otros escritos de la época o inmediatamente posteriores

Aunque la obra rīḥānī tiene suficiente entidad propia y constituye por sí misma un importante capítulo de nuestro estudio, parece oportuno aprovechar su exposición y comentario para traer a colación, aun cuando sea de manera breve y circunstancial, algunos otros textos que, cronológica o temáticamente, pueden ofrecer algunas facetas de relación o contacto con lo hasta ahora expuesto. La rápida revista que vamos a efectuar se justifica plenamente por el hecho de que carecen en realidad de dimensiones o valores propiamente literarios. Su interés es histórico y político, al referirse en unos casos a la guerra civil española, y en otros, a tiempos relativamente tempranos todavía del régimen franquista y suscitar el tema de las relaciones hispano-árabes.

Tal vez, la primera referencia a la contiendad civil, en esta producción, sea el pasaje que le dedica el ya mendionado Šakīb Arslān, a los veinticinco días de iniciarse el conflicto, según confesión propia, y cuando a la sazón preparaba la publicación del segundo volumen de su enciclopédica obra sobre al-Andalus:

> Mientras escribimos estas líneas se ha encendido el fuego de la guerra civil en España entre los dos grandes partidos: el conservador —y junto a él los curas, los obispos, la mayor parte de los oficiales del ejército, los monárquicos y el grupo republicano moderado— y el partido socialista —y con él los trabajadores, los comunistas, los pobres (*al-ṣaʿālīk*), los campesinos que exigen tierras y los republicanos extremistas, los que se rebelan contra el pasado... Las dos fuerzas están muy igualadas hoy por hoy, por lo que el observador de los acontecimientos no puede extraer ningún juicio sobre cuál de los dos bandos obtendrá la victoria... Ha quedado claro en la guerra civil que se ha desatado últimamente en España, y que comenzó el 17 de julio de este año, que Barcelona es, de todas las ciudades españolas, la más hostil al catolicismo, pues el pueblo se rebeló contra los hombres de la Iglesia, matando a todos los que cayeron en sus manos y destruyendo todas las iglesias y monasterios, sin ninguna excepción, no sólo en Barcelona, sino en todas las provincias de Cataluña. Sólo perdonaron la catedral de Barcelona por deferencia a los tesoros que contenía y

Dār Rīḥānī, 1957, pp. 25-28, y el artículo sobre «las moaxajas en el Yemen», en este mismo libro últimamente citado, pp. 36-42.

algunas otras pocas iglesias. La destrucción de iglesias y monasterios ha sido algo incontenible en toda España, aunque Cataluña haya destacado en esto sobre las demás regiones [58].

El por entonces tercer secretario de la legación de Egipto en Madrid, Ḥasan Yūsuf, quien residió en la capital española desde diciembre de 1935 a octubre de 1936, fue testigo presencial de buena parte de estos acontecimientos, y tuvo que apechugar con la difícil tarea de quedar como encargado de negocios en la representación diplomática egipcia durante los últimos meses de su estancia. Posteriormente, al publicar sus «Memorias políticas», se referirá a las vicisitudes que pasó en en el desempeño del cargo y a la postura del Gobierno egipcio en el conflicto:

> El nuevo Gobierno disponía allí [Madrid] de una gran fuerza defensiva, gracias a las uniones de obreros, llamadas «milicia», después de haber sido armados sus individuos... El plan de Franco consistía en bombardear la ciudad hasta que se rindiera... A Franco le ayudaban la Alemania nazi y la Italia fascista, en tanto que ayudaban al Gobierno la Unión Soviética y algunos otros gobiernos, como Francia... Los ingleses no se inclinaban por ninguna de ambas tendencias... Temían el incremento de la influencia de Hitler en España, lo que podía amenazar su soberanía sobre el estrecho de Gibraltar... La mayoría de las embajadas extranjeras proporcionaban refugio a algunas personalidades españolas adictas a Franco, y algunas de ellas llegaban hasta proporcionarles pasaportes extranjeros, para protegerles. Y a pesar de que el Gobierno consideraba tal comportamiento como acto no amistoso, ponía también sumo interés en no apretarles las clavijas a estos representantes políticos manteniéndoles en Madrid, lo cual proporcionaba un reconocimiento internacional al propio Gobierno para legitimar su existencia... No parecía que el Gobierno egipcio tuviera una simpatía particular por ninguno de los dos bloques armados que luchaban en España... La realidad era que la situación estaba muy alterada por aquel entonces, hasta tal punto que la milicia había irrumpido en la legación de Polonia y asesinado al cónsul... En cierta ocasión, los milicianos me habían pedido que arriara la bandera egipcia del mástil de la sede de la legación; pedían, además, la confiscación

[58] N. Paradela, tesis cit., pp. 590-591.

> del edificio, y no se marcharon sino después que solicité ayuda a la policía... Los círculos palatinos egipcios no parecían tener una postura concreta, pues al existir en aquel período un consejo de regencia, después de la muerte del rey Fuʾād, el palacio no tenía un punto de vista determinado, o un papel especial en la política exterior [59].

Entre agosto y diciembre del año 1936, el escritor y periodista palestino Naŷātī Ṣidqī participó activamente en la contienda civil, tanto en el frente de batalla como en operaciones de apoyo logístico y propagandístico, desarrollando esta labor con el seudónimo de Mustafá Ibnu-Jala. Nieves Paradela, que ha estudiado su actuación, nos informa de que «fue enviado por la Komitern soviética para colaborar con el Partido Comunista de España y, específicamente, para organizar la propaganda a favor de la República entre los marroquíes enrolados en el ejército franquista». Ṣidqī, que colaboró en la emisora *Unión Radio* y en el periódico *Mundo Obrero*, era consciente del sentido de su misión:

> Soy un voluntario árabe y he venido para defender la libertad en Madrid, para defender a Damasco en Guadalajara, a Jerusalén en Córdoba, a Bagdad en Toledo, a El Cairo en Cádiz y a Tetuán en Burgos [60].

La misión de Ṣidqī sería uno de los ejemplos de la ayuda que el «internacionalismo árabe» prestó a las fuerzas republicanas, aspecto de la cuestión casi nunca tenido en cuenta y prácticamente inédito en los estudios sobre el tema, que sitúan unánimemente la mayor o menor participación árabe en el campo fascista. Al respecto, quizá convendría también recordar la muerte en el frente de Teruel, el 27 de diciembre

[59] Ḥasan Yūsuf, *al-Qaṣr wa-dawruhu fi-l-siyāsa al-miṣriyya, 1922-1952* («El Palacio y su papel en la política egipcia»), El Cairo, Markaz al-dirāsāt al-siyāsiyya wa-l-istrātīŷiyya bi-l-Abhrām, 1982, pp. 29-31. De esta obra trato en mi artículo, en prensa, «Dos circunstancias de las relaciones hispano-egipcias en las *Memorias políticas* de Ḥasan Yūsuf: 1935-36 y julio de 1951», a publicar por la Universidad de Granada en el volumen de homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá. Naturalmente, los textos traducidos que aquí extracto aparecen, con mayor extensión, en ese trabajo.

[60] Nieves Paradela dedicó algunas páginas de su tesis doctoral —613-615— a este personaje. Lo ha estudiado también más ampliamente en su artículo «Acción política y estancia española de Naŷātī Ṣidqī», en la rev. *Temas Árabes*, Túnez/Madrid, Liga de los Estados Árabes, 3, diciembre, 1987, pp. 121-142.

de 1936, del piloto argelino Muḥammad Bil ʿīdī, «mártir árabe en defensa de la República española» [61].

A falta de alguna que otra referencia de procedencia árabe, seguramente más extensa e importante [62], las aquí aportadas, aunque breves y escasas, nos proporcionan algunos datos sobre el eco que tan trascendental acontecimiento tuvo entre ellos al momento de producirse. Terminada la contienda, triunfador el movimiento sedicente e instalado el nuevo régimen, el proceso de regularización de relaciones con el mundo árabe deja también algún que otro reflejo semiliterario. Es el caso, por ejemplo, del segundo fragmento del ya mencionado libro de Ḥasan Yūsuf en que narra su posterior «experiencia española», al ser delegado por el rey Fārūq para entregar a Franco el Collar de Muḥammad ʿAlī, la más alta condecoración egipcia en su clase. El relato que hace de la ceremonia el político egipcio es, por más de un concepto, interesante:

> Me acompañó el introductor de embajadores el día 16 de julio, en un lujoso carruaje escoltado por un escuadrón de la «guardia mora» *(al-ḥaras al-marrākušī)* hasta el Palacio de Oriente, donde me recibió el Generalísimo en el salón del trono. Después de ofrecerle el Collar y las órdenes, me invitó a su despacho y conversó conmigo alrededor de media hora acerca del reforzamiento de los vínculos entre España y Egipto, diciéndome que estaba orgulloso de ser de origen árabe (*waqāla innahu fajūr bi-annahu min aṣl ʿarabī*)... Trató luego de su pensamiento militar, señalando que Egipto, por su situación geográfica, po-

[61] Véase la semblanza personal que de él se hace en la rev. *Zawāyā*, París, 4, marzo-abril 1990, pp. 56-58. El artículo, en árabe, está escrito por ʿAbd al-Laṭīf b. Sālim.

[62] Aludo aquí en concreto a los textos de dos escritores sirios: *al-ʿArab wa-l-ḥarb al-ahliyya fī-Isbāniyā* («Los árabes y la guerra civil en España»), Damasco, 1937, del conocido líder comunista Jalid Bakdāš (n. el año 1912), y *Maʾsāt Isbāniyā wa-mawqif al-ʿarab min al-firdaws al-mafqūd* («El drama de España y la posición de los árabes respecto del paraíso perdido»), Damasco, s. f., del narrador, folclorista y musicólo Nasīb al-Ijtiyār (1910-1972), quien fecha el prólogo del libro en junio de 1938. Poseo también fotocopia de un articulito, «Las memorias de un árabe que combatió en el ejército internacionalista y permaneció cinco meses en la España republicana», publicado originalmente en la revista damasquina *al-Ṭalīʿa*, noviembre, 1937, pp. 793-801. Estos textos llegaron a mi poder cuando este libro estaba ya prácticamente redactado, y por ello no me ha sido posible dedicarles el espacio y atención que realmente merecen. Quizá lo haga en otro momento. Agradezco no obstante, muy sincera y efusivamente, a la profesora Paradela Alonso y al señor Assem Al Bacha, escritor y escultor sirio, la generosidad que han tenido conmigo al proporcionármelos y el esfuerzo que pusieron en conseguirlos.

día proteger la entrada oriental del mar Mediterráneo, en tanto que incumbiría a España la defensa de la entrada occidental, con lo cual ambos Estados podrían ejercer el control (*al-taḥakkum*) de todo ese mar [63].

Al terminar su visita oficial, desplazándose desde Madrid hacia San Sebastián, tuvo Yūsuf la oportunidad de conocer las ventajas del tren Talgo, del que dice:

> Este tren es lo más moderno que Europa ha alcanzado en medios de comunicación por ferrocarril, y parece más un avión que un tren. Las puertas son de aluminio y están al nivel del andén de la estación. Tiene las ventanas de cristal ancho, por lo que el pasajero puede contemplar en calma y placenteramente las montañas y los paisajes naturales por los que corre el tren. Los vagones están separados por puertas de goma, y va a 120 kilómetros por hora sin que se oiga ruido alguno [64].

El tiempo de bonanza en las relaciones hispanos-egipcias se afirma con el nombramiento de embajador en Madrid. El primero que ocupe tal cargo, Muḥammad Ḥusnī ʿUmar, nos dejará pocos años después testimonio escrito, en un libro, de su misión [65]. Alargaríamos en demasía esta semidivagación si entráramos en su contenido, aunque es obra que merece el comentario. En forma de flexible diario, con discreción y tino, y haciendo gala de un estilo literario que no desdeña el empleo de los recursos retóricos y cultistas, el diplomático egipcio nos va relatando sus aficiones e intereses en España, los contactos que establece, la agradable experiencia, en suma, que en este país vive prácticamente en todos los órdenes. Es una obra escrita, como tantas otras, con cortesía y afecto. Serían numerosos los pasajes de la misma a evo-

[63] Ḥasan Yūsuf, ob. cit., pp. 373-374. Remito también en este punto a mi artículo citado en nota anterior.

[64] Ḥasan Yūsuf, ob. cit., p. 374. Vale la advertencia hecha.

[65] Muḥammad Ḥusnī ʿUmar, *Muḏakkirāti ʿan baʿṯati fi-Isbāniyā. 1950-1952* («Memorias de mi misión en España»), El Cairo, Dār al-Maʿārif, 1956. Recuerdo que la profesora, M.ª Jesús Viguera Molíns, de la Universidad Complutense, pronunció hace ya bastantes años una conferencia, en el Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, sobre el personaje y la obra. No tengo constancia de que se haya publicado.

car aquí, y especialmente aquellos que hacen referencia a diferentes aspectos de la política de la época, tanto de la interna española como de la internacional, pero nos vamos a limitar a recordar las páginas en que el autor relata su encuentro y plática con don José Ortega y Gasset. En contra del individuo raro y excéntrico, por genial, que él pensaba encontrar, se dio con un «hombre asentado, rasurado y sin bigote, cuyos ojos estaban en constante movimiento en irradiante señal de penetrante inteligencia, alegre, elegante en el vestir, modesto, con corbata en forma de pajarita» [66].

Por estos años, las relaciones hispano-egipcias, dentro del contexto de las hispano-árabes, se normalizaban plenamente, empezaban a concebirse y realizarse de otra manera, aunque seguirían atendiendo más a lo estrictamente formal. El régimen podía seguir insistiendo en su conocido recetario de la «ejemplar amistad hispano-árabe». En abril de 1952 llegaba a El Cairo la misión presidida por el entonces ministro de Exteriores, el señor Martín Artajo, a quien acompañaban la hija y el yerno del general Franco. El mismo año, curiosamente, en que se publicaba en versión póstuma, como sabemos, la obra de Amīn al-Rīḥānī que ha constituido la materia fundamental de este capítulo: *al-Magrib al-Aqṣà*. En realidad, el contexto de las relaciones hispano-árabes venía a ser por entonces, seguramente, muy parecido al anterior. Los caminos de penetración y las prácticas de imagen no habían cambiado mucho [67].

[66] Muḥammad Ḥusnī ʿUmar, *Muḏakkirāti*..., pp. 91-96, esp. p. 93.

[67] El profesor Roberto Mesa y yo hicimos una breve valoración global de las relaciones hispano-árabes en nuestro artículo «Sobre la política árabe del franquismo», que se recoge en mi libro *Ensayos marginales de arabismo*, Universidad Autónoma de Madrid, 1977, pp. 185-193.

Capítulo VII

LA ÉPOCA DE ENTREGUERRAS

La presencia y elaboración de motivos hispánicos, y de manera sobresaliente andalusíes, en la extensa producción literaria árabe de la época que nos viene ocupando, no se reduce a los nombres y ejemplos, especialmente significativos, hasta ahora expuestos, sino que irán constituyendo y consolidando, progresivamente, una materia temática y de inspiración genérica y compartida, en no pocos aspectos convencional, incorporada por ello naturalmente a la obra de gran parte de estos autores. Lo habitual, por consiguiente, será encontrar reflejos y ecos de esa materia, aunque en la mayoría de los casos se produzca de manera esporádica u ocasional, acomodada además a unas circunstancias de aparición, de desarrollo y planteamiento que tienen bastante de expresión de un sentimiento colectivo y de asunción de unos principios o valores predominantes, lo que potenciará frecuentemente las naturales dimensiones tópicas o esquemáticas.

Motivos recurrentes en la producción poética

Quizá esta característica sea especialmente perceptible en la producción poética. Teniendo en cuenta la indiscutible primacía que el género mantiene dentro del contexto de la literatura árabe, el hecho resulta probablemente aún más ilustrativo. Esta poesía no puede sustraerse a las circunstancias políticas predominantes a todo lo largo de estos años, durante los cuales la mayoría de los países árabes están inmersos, aun cuando sea con apreciables diferencias, en la lucha anticolonialista y en el duro proceso de obtención de su soberanía nacio-

nal, de su independencia. Se hará así, con frecuencia, una poesía de aliento nacionalista y patriótico, de tono exaltado y enardecido, que posiblemente pretende entroncar más o menos deliberada o conscientemente con la tendencia «épica», heroica, tan presente en la producción árabe clásica medieval, pero que inevitablemente queda muy lejos de ese nivel, pues los honestos versificadores de ahora van muy a la zaga de los grandes maestros de antaño. Y la emoción lírica, además, difícilmente puede superar esos condicionamientos previos y vertebrar auténticamente el verso. En no pocas ocasiones, finalmente, se tratará de una poesía obligada a reflejar derrotas o decepciones, y no triunfos, y ello contribuye desde un principio, seguramente, a reducir el impulso y el arrebato. En este sentido, la dolorosísima historia árabe contemporánea, tensa, larga y contradictoria como pocas, no resulta por supuesto el marco apropiado para que cuaje y alcance su esplendor una producción de tal naturaleza.

Ya hay muestras pertinentes en pleno siglo XIX, propiciadas por la agresión colonialista en el norte de África. Poetas argelinos y marroquíes se lamentan, por ejemplo, de la ocupación de ciudades como Tremecén o Tetuán, manifestando ante todo su dolorido sentimiento de musulmán en versos elegíacos que pueden recordar ejemplos análogos de la poesía andalusí medieval, corroborándose de esta manera la opinión de parte de la crítica contemporánea que mantiene que «las semillas de la poesía patriótica surgieron en el Andalus, a efectos de la caída del Paraíso perdido y del ataque de los cristianos» [1]. Las referencias a la guerra hispano-marroquí de 1859-60 pueden interesarnos especialmente para conocer algunas de las reacciones locales a esos acontecimientos que parte de nuestra historiografía conoce con el apelativo de «guerra romántica», y que no lo fue tanto, evidentemente, para los marroquíes. Una relativamente abundante producción poética, tanto en árabe culto como en dialectal, nos pone al corriente de los sentimientos derivados de la ocupación de Tetuán, «perla de las ciudades, sobre la que cayó la plaga y quedó convertida en morada de infieles y abrevadero». La mediocre calidad de los versos, como los del alfaquí Mu-

[1] Ibrāhīm al-Sūllāmī, *al-Šiʿr al-waṭanī al-magribī fī ʿahd al-ḥi-māya* («La poesía patriótica marroquí en la época del Protectorado»), Casablanca, Dar al-ṯaqāfa, 1974, p. 178. Interesante libro, al que dediqué una amplia reseña en la rev. *Almenara*, Madrid, 10, 1976-77, pp. 247-252.

ḥammad al-Qaysī, quizá sea la que precisamente corresponda a la lamentable naturaleza de los hechos que se narran:

En ella se establecieron, a pesar nuestro,
y allá se detuvieron, cual la peor lepra.
¡Qué cantidad de enseres acumularon,
sin permitir a nadie entrar en el botín!
Se llevaron de ella todos los cañones,
el pertrecho de guera de un almacén repleto.
Las casas y los mercados derruyéronse
sin que quedara rastro de todo ese derribo [2].

Refiriéndonos a época posterior, ya plenamente incluida en nuestro panorama expositivo, recordemos que Šawqī tituló *La nueva al-Andalus*, como ya se ha dicho, el poema en que deplora la pérdida para el islam, el año 1912, de la ciudad de Edirne, al ser conquistada por los búlgaros. El desenlace de la Primera Guerra Muncial, y específicamente los hechos que inmediatamente se suceden, no hacen sino acrecentar esta clase de manifestación poética. El conflicto trajo, para el Próximo Oriente árabe, una entusiasta ilusión de restauración de pasadas grandezas, de reconstrucción de la gran «nación árabe», resucitando gloriosos modelos medievales, embellecidos además por la enorme distancia cronológica y la acción fantaseadora. Muy pronto, sin embargo, toda esa arquitectura se evidenciará irrealizable, y lo que se derivará, por el contrario, será la enorme ampliación del colonialismo occidental, que no está en modo alguno dispuesto a renunciar a una zona geográfica que, a su tradicional y acuñada importancia estratégica de múltiple signo, empieza a añadir ahora el señuelo, auténticamente incalculable, de un recurso energético que se prometerá absolutamente primordial: el petróleo. Las encendidas, eruptivas y múltiples aspiraciones nacionalistas empezarán a sufrir, con este auténtico giro de orientación y de destino, sus primeros golpes, y la poesía del momento acusará indefectiblemente esa gran frustración, denunciando el terrible

[2] ᶜAbbās al-Ŷirārī, «al-Niḍāl fī-l-šiᶜr al-ᶜarabī bi-l-Magrib» («La lucha en la poesía árabe de Marruecos»), en la rev. *Al-Aqlām*, Bagdad, junio 1976, pp. 3-13. El artículo trata de la producción comprendida entre 1830 y 1912, y proporciona otros muchos ejemplos análogos, que convendría tener en cuenta en una exposición más amplia del tema.

fraude sufrido después de las fervientes ilusiones alimentadas y fomentadas por el propio comportamiento aparente de las potencias occidentales. Han bastado pocos meses para que los objetivos de la «Gran revolución árabe» pasen a formar parte del mundo de lo quimérico o de lo utópico. La batalla de Maysalūn, en 1920, supondrá la primera gran derrota militar árabe del siglo, y la primera liquidación también de las aspiraciones nacionalistas y unitarias. Existe ya el convencimiento total de que no quedaba sino «llorar a una majestad que se ha transformado en ceniza», como el sirio Jayr al-Dīn-al-Ziriklī dice refiriéndose a Fayṣal I y la liquidación de su primitivo proyecto de reconstrucción «imperial», vinculado a una ciudad tan emblemática como Damasco. En los versos del también sirio Ḥalīm Dammūs se refleja con claridad la tragedia de toda esta circunstancia, a la que el telón de fondo andalusí dota de una escenografía imaginaria especialmente evocadora:

Pregunté en pie, por él, a las ruinas,
que me eran elocuentes en silencio.
Buscaba su palacio, con el llanto corriéndome,
apasionadamente, por las mejillas.
Le buscaba, tan cansados mis ojos,
que ni en la espesa sombra se cerraban.
Y me acordé del Andalus, del trono que cayó
tras el terrible miedo de los hombres.
Me acordé ardientemente de Granada,
del aroma y de la fuente que crecían.
Es la historia que vuelve. Torna también a ella
y pintando a Granada, pinta a Siria [3].

El reflejo más importante y extendido en la poesía árabe de la época, y aun en los años posteriores, de la presencia colonialista española en Marruecos se establece en torno a la figura de (Muḥammad) ᶜAbd al-Karīm [Abd el-Krim] al-Jaṭṭābī, el famoso caudillo rifeño. La fortuna que su figura alcanza en toda la poesía árabe, y el entusiasmo y fervor que levanta su movimiento de resistencia, no tienen posiblemente parangón

[3] Tomado de Amŷad al-Ṭarābulsī, *Muḥāḍarāt ᶜan šᶜr al-ḥamāsa wa-l-ᶜurūba fi-bilād al-Šaᵓm* («Conferencias sobre la poesía de lo épico y del arabismo en la Gran Siria»), El Cairo, Maᶜhad al-dirāsāt al-ᶜarabiyya al-ᶜulyā, 1957, p. 95.

con otras figuras e iniciativas análogas producidas en la misma región. Abd al-Krim atrajo el interés de gran parte de los poetas de manera inigualable, y fue ensalzado con auténtica pasión. No serán quizá los poetas marroquíes —los más obligados en principio—, y por extensión los de los otros países del Magreb, los que más le ensalcen ahora, sino los del resto del mundo árabe. Sorprende, como digo, la dimensión que obtiene el personaje, y bastará con proporcionar al respecto las referencias mínimas suficientes. Entre sus cantores hallamos tanto al famoso «zejelero» y poeta popular egipcio Bayram al-Tūnsī [4] como a uno de los más representativos nombres del *Maḥŷar* meridional, Ilyās Farḥāt [5]. Interesa también ver cómo levanta similar entusiasmo en el poeta palestino Ibrāhīm Ṭūqān. En uno de sus rítmicos y vibrantes poemas, los jóvenes combatientes *(fitya)* de Marruecos se arengan a la «cruzada» *(ŷihād)* «por ser las gentes más dignas de tener al-Andalus *(awlà al-nās bi-l-Andalus)*. Héroes de su caudillo Ṭāriq Ibn Ziyād, lo más caro es barato, por al-Andalus» [6]. Y del mismo corte es el poemita azejelado *Himno del héroe del Rif*, cuya primera estrofa dice así:

Entre la polvareda
y el fragor de los sables,
mientras crece la sombra
y gira la muerte,
se balancea una brisa
que lleva el mejor saludo
hacia Abd el-Krim,
el intrépido emir:
Nuestro Rif, nuestro bosque.
Somos allí leones.
Nuestro Rif protegemos [7].

[4] *Ašhar azŷāl Bayram al-Tūnsī* («Los más famosos zéjeles de Bayram al-Tūnsī»), El Cairo, s. f., p. 125.

[5] Un fragmento del texto puede verse en el libro de ᶜAzīza Muraydin, *al-Qawmiyya wa-l-insāniyya fi-šiᶜr al-Maḥŷar al-ŷanūbī* («Nacionalismo y humanismo en la poesía del Maḥŷar meridional»), El Cairo, al-Dār al-qawmiyya..., 1966, p. 286. Como remacha la autora en su breve comentario, esos *ẓullām al-aᶜārib* («opresores de los árabes»), a los que se refiere el poeta en uno de los versos, son, naturalmente, los españoles.

[6] Ibrāhīm (ᶜAbd al-Fattāḥ) Ṭūqān, *Dīwān Ibrāhīm*, Beirut, Dār al-Adāb, 2.ª ed., 1966, p. 248.

[7] *Dīwān Ibrāhīm*, p. 251.

Estudios detallados y bien documentados, que en realidad no se han hecho todavía, de la seguramente aún poco desarrollada poesía marroquí durante estas primeras décadas de la acción colonial española institucionalizada en el régimen del Protectorado, nos permitirían conocer con pormenor cómo se refleja aquélla en la conciencia nacional y la correspondiente manifestación literaria de un país que nos cae tan cerca en lo geográfico y en lo histórico, y tan lejos en el conocimeinto cultural y auténtico y no tergiversado, ir comprobando con rigor y ponderación qué sentimientos y circunstancias se encabalgan y entrecruzan en la obra de los jóvenes líderes nacionalistas de la época que manifiestan también su vocación literaria. Recordemos, por ejemplo, cómo el propio ᶜAllāl al-Fāsī, alejado de la zona por la administración española tras una visita, y perseguido por la francesa, fecha en Ronda, el año 1933, uno de sus poemas más conocidos. En una ambientación que le suscita la inevitable evocación de lo andalusí, el recuerdo de ese cada vez más entrañable y presente personaje llamado Ṭāriq, el primer conquistador de la «Península verde», «cuando pasó desde aquellas regiones con corazón absolutamente crédulo / en pos del alto objetivo de una conquista / de la que no le apartó ninguna autoridad». Y la evocación actualizadora del pasado le reafirmará en la lealtad a su pueblo:

> Que nadie piense que el exilio me hará retroceder
> de un principio que habita mi espíritu y mi cuerpo,
> que se derrumbará mi voluntad ante la conjura
> que han tramado franceses y españoles.
> Porque, ¿qué es el exilio?, ¿qué la cárcel?,
> más aún, ¿qué morir en un país
> que sigo cuidando fielmente, y él me cuida?
> Me he afirmado en el tiempo que fue,
> y no temo por mi voluntad ni por mi fe [8].

[8] *al-Mujtār min šᶜr ᶜAllāl al-Fāsī* («Antología poética de ᶜAlla-al-Fāsī»), Casablanca, 1976, pp. 17-21, esp. p. 21. Sobre la obra poética de este destacado líder nacionalista, y en concreto sobre el tema que aquí nos ocupa, puede verse el libro de Ḥasan al-Warāglī, *al-Maḍmūn al-islāmī fī- šᶜr ᶜAllāl al-Fāsī* («El contenido islámico de la poesía de ᶜAllā l al-Fāsī»), Rabat, Maktabat al-Maᶜārif, 1985.

Entre los diversos personajes del pasado andalusí que van concretando su presencia en la poesía de esta época, gravitando sobre ella y progresivamente encaminándose hacia un auténtico y profundo valor simbólico, que llegará más tarde, es posiblemente la figura de Ṭāriq b. Ziyād, el jefe bereber —o persa, para algunos— que condujo el primer contingente importante de tropas musulmanas a la península Ibérica e inició la conquista, la que adquiere un tratamiento más recurrente y significativo. Los rasgos legendarios que acompañan al personaje histórico, y su propia condición de ilustre adelantado en la extraordinaria empresa, fomentan este protagonismo, patente tanto en la producción poética como en la teatral. Como en tantos otros casos, no obstante, nos limitaremos a proporcionar simplemente algún que otro ejemplo corroborativo. Entre otros, un típico poeta nacionalista, arabófilo, del *Maḥŷar* meridional, al-Qarawī, en el poema inspirado en la «revolución palestina del año 1939» en que denuncia la vergonzosa «lógica del Occidente», suspira por los combatientes *(al-magāwīr)* de Ṭāriq [9] «para que pase en unos minutos vuestro tiempo de gloria / y el sol de vuestra fama se ponga en el Oriente» [10].

El ferviente anticolonialismo de al-Qarawī no encontraba diferencias geográficas:

> Mi nación, soy yo, multiplicado; mi patria, soy yo, engrandecido. Si los lobos del colonialismo le rompen un trozo, es como si se comieran uno de mis miembros. Cuando vierten la sangre de un árabe en Líbano o en Tetuán, es como si bebieran un trago de la mía [11].

Uno de los más cualificados maestros egipcios de la tendencia neorromántica y simbolizante tan en boga durante buena parte de esta

[9] Evidentemente, podía haber traducido ese término subrayado por «almogávares», dada la semejanza y el parentesco léxico, pero no sería correcto en este contexto, y habría desorientado al lector.

[10] El poema, en *Dīwān al-šāᶜir al-Qarawī* [6.ª ed.], Damasco, Ittiḥād al-kuttāb al-ᶜarab, 1982, vol. II, pp. 70-72, esp. p. 71. Una observación marginal: es posible que la mención de Ṭāriq esté precisamente un poco forzada por la rima. Hay alguna otra mención del personaje en el mismo diván, de carácter asimismo episódico. El tema lo toca también el ya mencionado Ilyās Farḥāt.

[11] Son frases del propio poeta, en la larga introducción que puso a la primera edición de su diván, São Paulo, 1952, y que se incluye en la manejada por nosotros, vol. I, p. 22.

época, el egipcio ᶜAlī Maḥmūd Ṭāhā, apasionado cantor del mar, recrea brillantemente el paso del Estrecho por los contingentes al mando de Ṭāriq, en un extenso poema de poderosa ambientación, en el que los recursos y los efectos están excelentemente manejados desde el mismo comienzo:

¿Son fantasmas de genios que sobre el regazo del agua
revolotean con alas de sombra?
¿O águilas celestes que saltaran
desde las altas crestas hasta el lejano océano?
No... Son relucientes navíos con estandartes.
Pero, ¿quién es su capitán?,
¿y cuál el estandarte?
¿Quién es el poderoso mozo que bajo las velas
apacienta las olas y los vientos,
con la espada en la mano
y en su manto envuelto, bajo la noche.
La alta frente tocada por la luz de la estrella
y la impronta del África morena [12].

Como una muestra muy apropiada de la selección y recurrencia de motivos y temas que se producen, el mismo Ṭāhā escribe también el correspondiente poema dedicado al «héroe del Rif», al ya citado ᶜAbd el-Krīm al-Jaṭṭābī, aunque en este caso tenga la particularidad de servir como saludo al viejo combatiente que, en el año 1947, al recibir el permiso de las autoridades francesas para salir de la isla de La Reunión, donde llevaba deportado varios años, consigue fugarse y encuentra asilo político en Egipto [13].

La pérdida de Palestina es, seguramente, el más humillante y vergonzoso fracaso del mundo árabe contemporáneo, su mayor pérdida y tragedia, el hecho que refleja de manera ejemplar la implacable y calculada acción del imperialismo; tanto, pues, un engaño ajeno como una incapacidad propia. Obviamente, la producción poética irá haciéndose eco de toda esta dramática peripecia, superponiendo y entraman-

[12] *ᶜAlī Maḥmūd Ṭāhā, šᶜr wa-dirāsa* («ᶜAlī Maḥmūd Ṭāhā, poesía y estudio»), ed. de Suhayl Ayyūb, Damasco, Dār al-Yaqẓa al-ᶜarabiyya..., 1962, pp. 23-22.

[13] *ᶜAlī Maḥmūd Ṭāhā...*, pp. 213-221.

do los dos motivos: el andalusí lejano y el palestino inmediato, como en una obsesiva variación sobre el tema. Palestina, pues, se irá definiendo como «segunda al-Andalus», o «nueva al-Andalus», o «hermana de al-Andalus», o «al-Andalus de Oriente», metáforas que a lo largo de estos años, dispuestos en torno al eje de 1947-48, resultan de uso bastante corriente. El pujante verbo del iraquí Muḥammad Mahdī al-Ŷawāhirī acompaña así a Palestina en su dolor:

Alzadas, las heridas palestinas recuerdan
las heridas de al-Andalus, todavía sangrantes,
y la pena reciente se incrementa
con el viejo dolor hoy renovado.
¡Oh nación seducida por la suerte, y que olvida
a todas las naciones envueltas por el Tiempo!
Aun al final de todo, apretando los dientes,
quemada, arrepentida, parecía soñar.
Y todos los santuarios sentirán compasión
por una Palestina y un Andalus unidos [14].

En tanto que el también iraquí ᶜAlī al-Ṣagīr trata, vanamente, de parar el inminente desastre invocando un remedio que no será posible:

¡Corre las tierras árabes llamándoles,
di que en la gran desgracia no valen los sermones!
Ayer, del Andalus fuisteis despojados,
y hoy en Palestina es el despojo.
Se fueron los Banū-l-Aḥmar de Granada,
y Alepo se vació de Hamdāníes.
¡Apóstoles de la unidad, constituidla,
sólida y fuertemente cimentada!
Que de Oriente a Poniente, a pesar de enemigos,
su emblema sea el vítor de los árabes.

[14] Kāmil al-Sawāfirī, *al-Šiᶜr al-ᶜarabī al-ḥadīṯ fī-maᶜsa Filisṭīn* («La poesía árabe moderna sobre el drama de Palestina»), El Cairo, Maktaba nahḍa Miṣr, 1964, pp. 272-273. El libro repasa la producción poética sobre el tema desde el año 1917 a 1955. El autor hace, al final de la obra —pp. 644-646—, algunas observaciones sobre «semejanzas y diferencias entre la primera catástrofe *(nakba)* de los árabes y de los musulmanes, en al-Andalus, y la segunda, en Palestina».

Y quizá, en hilo de oro,
pieza a pieza podamos ensartarla [15].

En una larga *malḥama* («canto épico») descriptiva de la Segunda Guerra Mundial, el palestino Iskandar Jūrī al-Bitaŷalī invoca otro imposible: el entendimiento con los inmigrantes judíos, al amparo del recuerdo de los ejemplares tiempos de antaño, en ese al-Andalus irrepetible:

Vosotros, en el país tomados como hermanos,
con hacienda y espíritu servidos y sirviéndonos:
No sembréis de nuevo odios entre nosotros
ni volváis a alejar nuestra hermandad.
¡Corramos a aquel tiempo en la tierra de al-Andalus
en que éramos, y erais, como queríamos todos!
Ahora un mal designio os va empujando
hacia lo que no pueden aceptar los amigos [16].

Consumada la tragedia, la producción poética sigue dando su testimonio, que seguramente tiene más valor como documento histórico y social que como propiamente lírico. Esta hermana de al-Andalus «se irá en la marea de los días, como perdióse al-Andalus mucho antes», como deplora Kamāl al-Naŷmī. Los grandes elegíacos andalusíes podrían perfectamente lamentarse en esta nueva situación, en evocación del sirio Badr al-Dīn al-Ḥāmid:

¡Ay, Palestina, tuyo es el recuerdo y mío el dulce llanto en la distancia! Si cantara Abulbeca [17], veríamos otro al-Andalus. ¡Que mi verso sea entonces tu responso! [18].

[15] Este fragmento poético me fue comunicado por un estimado colega iraquí, el profesor y poeta Yūsuf ʿIzz al-Dīn, en carta que me envió hace varios años. Sobre la producción de este poeta en concreto, y la de algunos otros de su marco cultural, que brindan asimismo algunas muestras análogas, puede verse el libro de Muḥammad Ḥusayn al-Ṣagīr, *Filisṭīn fī-l-šiʿr al-naŷafī al-muʿāṣir* («Palestina en la poesía contemporánea de Neyef»), Beirut, 1968. El libro estudia el tema entre los años 1928 y 1968.

[16] Kāmil al-Sawāfirī, ob. cit., p. 537.

[17] Evidentemente, se refiere a Abū-l-Baqāʾ al-Rundī, el autor de los conocidos ver-

El baḥraynī Ibrāhīm al-ᶜArīḍ (o al-ᶜUrayyiḍ) anota el escaso provecho que de esta nueva experiencia en esa «tierra de mártires» sacan los árabes:

> Tragedia incomparable, que requema al musulmán más que ninguna otra. Ayer partíamos de al-Andalus en barcos... ¿Y qué enseñanza obtuvo el Arabismo? [19].

Y el libanés Muḥammad Šams al-Dīn dejará acuñada una triste imagen final del palestino, de aquello a lo que queda reducido:

> Y partí con el alma angustiada
> quejándose del llanto de la refugiada.
> Palestina se me quedó en la mente
> al ver a aquella triste doncella.
> Brilló un mundo de Juicio Final,
> sombrío y triste, con su roca sonora.
> Al corazón volviéronme Granada
> y el criminal drama de al-Andalus.
> Y una lágrima en mis ojos quedó.
> ¡Ay, cómo se parecen el hoy y el ayer! [20].

Al-Andalus se va perfilando, pues, desde hace tiempo, como un símbolo claramente bisémico y trabado, o al menos como un motivo literario plenamente incorporado y dotado de esas dos dimensiones sustanciales. La asociación se establece en la mayoría de las ocasiones de manera tan simple e inmediata, resulta un mecanismo de tan sencilla aplicación y funcionamiento, tan común y accesible, que merma la necesaria hondura y el elemento de originalidad y de sorpresa. Pero refleja indudablemente un sentimiento sincero, aunque la posible insistencia, su evidente ubicación final como dato convencional, contribuya seguramente a irlo rebajando en su indudable alta categoría emocional. Su bisemia connatural y genuina, como decíamos, es signo tanto

sos que lloran la caída de las grandes metrópolis del Guadalquivir, a mediados del siglo XIII.

[18] Kāmil al-Sawāfirī, ob. cit., p. 514.

[19] Kāmil al-Sawāfirī, ob. cit., p. 557.

[20] Kāmil al-Sawāfirī, ob. cit., p. 605.

de la mayor gloria y grandeza, del mayor orgullo también, de los árabes, como de su mayor miseria y pequeñez, de su mayor vergüenza. Planteará un dilema atroz, y en la mayoría de las ocasiones trabado e indivisible, como se va comprobando, que sólo en muy contados casos se podrá superar. Con su máxima carga positiva o con su máxima carga negativa, lo andalusí impondrá una polarización, un trauma irremediable. Tanto el esplendor de sus tiempos cenitales como la oscura angustia de su momento de total liquidación serán dos tentaciones inevitables, dos poderosísimos tentáculos opresores. Y lo más tremendo de todo esto es, posiblemente, que tal reacción resulta objetivamente comprensible y explicable en su génesis; desde la óptica árabe en que se contempla, nos parece justificada.

Junto a estos motivos y dimensiones predominantes, las que adquieren otros, menores, pero indudablemente emparentados con los anteriores, resultan casi insignificantes. Entre ellos está el motivo galante de la aproximación ocasional a la «bella española», que precisamente por ser eso, española, acicateará un sentimiento agridulce, especialmente punzante y doloroso. Como en el poemita que escribe el mencionado Ibrāhīm Ṭūqān, dedicado «a una artista española que conoció en Beirut»:

¡Mi alma por las doncellas de Sevilla!
Cuando dan a probar el corazón,
mana dolores.

.....

¡Oh, épocas del Andalus pasadas!
Ha muerto ya, en triunfo,
quien por aquellos lares habitó.
¿Fue así, allá, la vida,
de días de molicie y opulentos costados?
¿Así, la fascinación de las hermosas,
la embriaguez del amor, y la pasión ardiente?
Porque se fue y pasó el tiempo de los nuestros,
sin esperanza alguna de que vuelva.

.....

Si siguiera viviendo, tendría que abrazar
las lozanas colinas del Andalus.
Y contemplar, danzando, brujas, fascinantes,
las sombras de aquel tiempo de pureza.

.....

¡Mi alma por las doncellas de Sevilla!
Cuando dan a probar el corazón,
mana dolores [21].

Es la línea del diálogo amoroso simplemente insinuado, de gesto y quizá atisbo solamente. ᶜAlī Maḥmud Ṭāhā lo abordará también en el poema titulado *Andalusiyya* (¿«Andalusí», «Andaluza»?), en el que recuerda gratas experiencias personales del verano del año 1946, en el lago de Lugano. El poema se ajusta a la ambientación convencional en estos casos, conjunción de lo báquico, lo nocturno y lo discretamente erótico, y también a una disposición formal que resulta, en fin, seguramente, bastante típica de estos productos: estrófica, con estribillo. La primera estrofa es ya suficientemente ilustrativa:

Tu embriagante belleza y la copa abundante
renovaron mis tiempos juveniles, me emborraché.
Cruzaron por mi vida los sueños de unos días
y noches luminosas, y yo también crucé.
Queda algo en la copa, y estoy ebrio.
¿De qué cosecha eterna he exprimido este vino?
¡Acércame la copa un poco más!
¡Sírveme tú, andaluza! [22].

En diferentes ambientes y con distintas vestiduras, las imágenes y las circunstancias, acuñadas también, se mantienen. Es un galano y joven vino que guarda, sin embargo, el regusto un tanto amargo de lo añejo. La lírica inmediatamente posterior seguirá proporcionando ejemplos pertinentes y relativamente abundantes, como el poemita en que el sirio ᶜUmar Abū-Rīša relata su encuentro, en un avión, de viaje a Chile, «con una hermosa española (*isbāniyūliyya*) que, sentada a su lado, le fue hablando de las glorias de sus antepasados árabes, sin conocer la nacionalidad de quien la escuchaba» [23].

[21] *Dīwān Ibrāhīm*, pp. 136-142. Sobre este poeta puede verse el trabajo de Antonio Morales, «La poesía amorosa de Ibrāhīm Ṭūqān», en *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Universidad de Granada, 1987, vol. II, pp. 97-107, en que se refiere a estos versos, en el marco de la vida sentimental del autor.

[22] *ᶜAlī Maḥmūd Ṭāhā...*, pp. 118-122.

[23] *Dīwān ᶜUmar Abū-Rīša*, vol. I, Beirut, Dār al-ᶜAwda, 1988, pp. 89-92. El poema

Motivos recurrentes en la producción teatral

Los temas andalusíes tienen también su oportuno tratamiento en la producción teatral de esta época. El teatro, como se sabe, tal y como se ha venido practicando en el mundo árabe contemporáneo mayoritariamente, es en esencia un género importado de Occidente y que, por ello, sigue con excesiva fidelidad, más bien servidumbre, modelos creados por esa cultura, y que se trasplantan a aquélla sometidos a poco felices, por regla general, adaptaciones o forzamientos deformadores. No es éste el lugar apropiado, lógicamente, para suscitar la compleja problemática general del teatro árabe contemporáneo, y sí sólo para advertir sobre este rasgo constitutivo tan definidor y característico [24].

Ya desde finales del siglo XIX, al menos, en el precario y bastante improvisado y no menos ingenuo repertorio que se va constituyendo, aparecen esos motivos andalusíes. Marcándose además la clara preferencia por unos personajes históricos determinados, protagonistas de las obras, cuyas apasionantes existencias, habitualmente expuestas en contextos histórico-legendarios, sirven de eje a la secuencia escénica de los acontecimientos. Así, personajes como Ṭāriq ibn Ziyād, el rey-poeta taifa sevillano al-Muᶜtamid, o la pareja de enamorados cordobeses Wallāda e Ibn Zaydūn, aparecen como focos principales de atención, para ampliarse de inmediato a otros como el emir Omeya ᶜAbd al-Raḥmān I, el fundador del Califato cordobés, ᶜAbd al-Raḥmān III, el

está fechado en 1953. Lo señalo porque, en algunos aspectos, la obra de Abū-Rīša «anuncia» un poco la de Nizār Qabbānī, a la que nos referiremos en posterior capítulo con pormenor.

[24] La bibliografía existente sobre teatro árabe es ya abundantísima. Teniendo en cuenta, no obstante, las características de esta obra, me limito a citar los libros siguientes: ᶜAlī al-Rāᶜī, *al-Masraḥ fi-l-waṭan al-ᶜarabī* («El teatro en la patria árabe»), Kuwait, al-Maŷlis al-waṭanī li-l-ṯaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, 1980; Pilar Lirola Delgado, *Aproximación al teatro egipcio moderno*, Universidad de Granada, 1990; Jacob M. Landau, *Études sur le Théatre et le Cinéma Arabes*, trad. del inglés, París, 1965; Yūsuf Asᶜad Dāgir, *Muᶜŷam al-masraḥiyyāt al-ᶜarabiyya wal-muᶜarraba, 1848-1975* («Diccionario de las piezas teatrales árabes y arabizadas»), Bagdad, Ministerio de Cultura y Artes, 1978. Asimismo, la tesis doctoral de Waleed Saleh al-Khalifa, *La materia tradicional (al-Turāṯ) en el teatro árabe contemporáneo. Análisis de textos*, presentada en la Universidad Autónoma de Madrid durante el curso 1989-90, y dirigida por mí. Se trata de un texto inédito, y agradezco a su autor, querido amigo, las facilidades que me ha dado para aprovecharla en este trabajo.

gran valido Almanzor (al-Manṣūr b. Abī-ᶜĀmir), o el final de la Granada nazarí [25]. Se trata, insistimos, de textos absolutamente primerizos, de muy escasa entidad literaria y hasta propiamente teatral. Alguno de ellos presenta quizá el interés añadido de haber sido escrito por una destacadísima personalidad política de la época: caso concretamente de la obra *Fatḥ al-Andalus* («La conquista de al-Andalus»), de 1893 o 1894, cuyo autor fue el gran líder independentista egipcio Muṣṭafà Kāmil, y de cuya primera edición parece se distribuyeron seis mil ejemplares [26].

A excepción de algunos pocos títulos que, por diversas causas, brinden mayor interés, la tónica de la producción teatral, y en concreto de la relacionada con los motivos andalusíes, y tanto en prosa como en verso, se mantiene en línea similar durante las décadas posteriores. Con el mismo título de la anterior, por ejemplo, escribe a su vez otra Fuʾād al-Jaṭīb, el llamado «poeta de la gran revolución árabe». Para un crítico contemporáneo, «esta pieza teatral *(masraḥiyya)* no es sino una recopilación de elocuente poesía enardecida *(al-šiᶜr al-ḥamāsī al-ŷazl)* que dispuso el autor en un marco histórico. Sin embargo, a pesar de los elogios que le prodiga el poeta Jalīl Muṭrān en su prólogo a la pieza, ésta está más cerca de ser una dialogación histórica *(ḥiwāriyya taʾrījiyya)*, carente de la fuerza del elemento dramático» [27]. Rasgo, en última instancia, bastante habitual en esta producción y carencia fundamental muy extendida en ella. Mayor interés tiene seguramente la pieza titulada *Aḥlām wa-dumūᶜ* o *Abū-ᶜAbd-Allāh al-Ṣagīr* («Sueños y lágrimas» o «Boabdil el Chico»), en la que el también sirio Maᶜrūf al-Arnāʾūṭ aborda, obviamente, el final del poder árabe en al-Andalus. Al contrario que la anterior, esta obra es alabada por la crítica contemporánea, que la considera digna de permanecer y de ser reeditada y nuevamente representada. Y quizá uno de sus méritos o atractivos mayores resida en el hecho de que el autor posiblemente ensaye ya en ella un recurso que, en el teatro posterior, va a ser muy utilizado: la transposición histórica, al «inspirarse aparentemente en la caída del último rey árabe de

[25] Para comprobarlo, basta con consultar el libro de Dāgir citado en la nota anterior, o el apéndice con la «relación de piezas teatrales árabes, 1848-1956», que incluye Landau en su libro citado, pp. 190-247.

[26] J. M. Landau, ob. cit., p. 212, n.º 291.

[27] ᶜUmar al-Daqqāq, «al-Masraḥiyya al-šiᶜriyya fī-Sūriyya» («La comedia poética en Siria»), en la rev. *al-Maᶜrifa*, 96, febrero 1970, pp. 33-52, esp. p. 40.

al-Andalus, y escribir en realidad sobre la caída del primer rey árabe contemporáneo de Siria, es decir, Fayṣal I» [28], a cuyo triste destino ya se ha hecho mención.

Como suele observar la crítica, *Amīrat al-Andalus* («La princesa de al-Andalus») es la única obra teatral que Aḥmad Šawqī escribió en prosa, de las siete que compuso. Tanto más de extrañar, como apunta Muḥammad Mandūr y tantos otros tratadistas, si se tiene en cuenta que el gran vate neoclásico egipcio aborda en ella un tema relacionado con el rey-poeta al-Muᶜtamid y aprovecha en algún pasaje de la misma versos del famoso soberano sevillano taifa [29]. Aunque parece que Šawqī comenzó a redactar la obra durante su estancia en España, la ultimó posteriormente y se publicó el año 1932. La protagonista es Buṯayna, hija de al-Muᶜtamid, «ser cultivado y animado de un coraje casi viril» [30]. Está bien comprobado que, para la composición de su obra, Šawqī procuró ambientarse y documentarse en textos historiográficos solventes, y seguramente tuvo en cuenta de manera especial el utilizadísimo *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī [31], verdadero arsenal de plausible información histórica para casi todos los autores árabes contemporáneos. Pero ello no es óbice para que Muḥammad Mandūr, que desde luego no sentía mucha simpatía por la obra literaria en general ni la figura de Šawqī, considere que «esta tragedia resulta finalmente una comedia artificial, por no decir una especie de broma *(mahzala)*» [32]. Juicios posiblemente demasiado rigurosos por supeditarse en demasía a la «fidelidad histórica» de los hechos, a lo que habría que añadir la no aplicación del principio de unidad en la acción [33]. Se admite al menos,

[28] Aḥmad Ziyād Muḥabbik, «al-Taʾrīj wa-l-taʾlīf al-masraḥī fī-Sūriyya (1945-1967)» («La historia y la composición teatral en Siria»), en la rev. *al-Mawqif al-adabī*, 126, octubre 1981, pp. 27-55, esp. pp. 31-33.

[29] Muḥammad Mandūr, *Masraḥiyyāt Šawqī* («Obras teatrales de Šawqī»), El Cairo, Nahḍa Misr, 4.ª ed., p. 102. Sobre esta pieza, aparte de las referencias bibiliográficas que incluyamos seguidamente, puede verse el artículo que le dedica María Sol Cabello García en la rev. *Sharq al-Andalus*, Universidad de Alicante, 4, 1987, pp. 31-34. El libro de Aḥmad HayKal, *al-Adab al-qiṣaṣí wa-l-masraḥi fi-Miṣr* («La literatura narrativa y teatral en Egipto»). El Cairo, 3.ª ed., 1979, es una documentadísima y muy clara exposición de esta producción entre 1919 y el comienzo de la Segunda Guerra Mundial.

[30] J. M. Landau, ob. cit., p. 118.

[31] A. Boudot-Lamotte, *Aḥmad Šawqī...*, pp. 297-298.

[32] Mandūr, ob. cit., p. 104.

[33] Que es en el fondo uno de los mayores reproches que le hace Mandūr, aunque

no obstante, que el autor logra trazar con acierto algún personaje de la obra, en especial el de la protagonista y el del propio al-Muᶜtamid, en una prosa fácil y agradable, como afirma Boudot-Lamotte [34]. Waleed Saleh hace suyo el juicio de Landau, y pondera también el tratamiento que se hace del bufón de la corte, Miqlāṣ, personaje simpático, que «crea el ambiente lúdico que necesitan los reyes normalmente para divertirse»:

> ¡Está claro! Las olas están locas, la borrachera está loca, la barca es una madera que no tiene cerebro, también está loca, y tú eres un sultán y cada sultán es un loco. Así que tengo que cuidar mi vida de cuatro locos [35].

Durante esta época de entreguerras, finalmente, se produce también un primer desarrollo teatral en los países del Magreb, aunque el género se mueva todavía más en precario y esté menos asentado que en los del Próximo Oriente, y en gran parte siga dependiendo de los «modelos», originales o adaptados, que de allá lleguen. Dejando aparte el influjo que pudo tener para el despegue de la actividad teatral en Marruecos, y especialmente en Tánger y en Tetuán, la presencia de compañías españolas, que naturalmente presentaban un repertorio dirigido a la colonia extranjera [36], interesa advertir cómo el tema andalusí

aclare que no sea «en nombre de los fundamentos clásicos» —ob. cit., p. 104—, y que suscribe básicamente Boudot-Lamotte —ob. cit., p. 302.

[34] Ob. cit., p. 302.

[35] W. Saleh, tesis cit., p. 399.

[36] Sobre este punto en especial resulta de muy útil lectura el libro de ᶜAbd al-Qādir al-Samīḥī, *Naśᵒat al-masraḥ wa-l-riyāḍa fi-l-Magrib* («El origen del teatro y el deporte en Marruecos»), Rabat, Dar al-Maᶜārif, 1986. De interés, asimismo, el libro de Muḥammad al-Kaggāṭ, *Binyat al-taᵓlīf al-masraḥī bi-l-Magrib min al-bidāya ilà-l-ṯamānīnāt* («La estructura de la composición teatral en Marruecos, desde el comienzo hasta los ochenta»), Casablanca, Dār al-ṯaqāfa, 1986. Entre los textos de primera época a los que se refiere el libro, hay uno bastante curioso escrito por el líder nacionalista tetuaní ᶜAbd al-Jāliq al-Ṭurrīs, compuesto seguramente cuando tenía poco más de veinte años. Se trata de una «comedieta» costumbrista, sobre el telón de fondo de las dificultades familiares que encuentra un joven marroquí para ir a estudiar a Madrid, como desea —pp. 114 y ss.—. El curioso texto, insisto en ello, se reeditó en la revista *al-Funūn*, Ministerio de Cultura, Rabat, III, 3-4, octubre-diciembre, 1976. Quiero asimismo indicar que, en el libro de al-Samīḥī antes mencionado, se incluye también otra piececita, escrita al parecer por Muḥ

aparece también, muy esporádicamente, en la producción argelina en lengua dialectal [37]. Sabemos también que una adaptación de *Carmen*, musicalizada en origen por el célebre «maestro» egipcio Salāma Ḥiŷāzī , verdadero patriarca del género, y reelaborada seguramente después por autores locales, se presentó varias veces en Túnez, lo que es indicio de su éxito popular, con el título de *Gāniyat al-Andalus* («La bella de al-Andalus» —¿o Andalucía?—) [38], y seguramente la parcial modificación del título, aparte de resultar explicable, manifiesta una sentida intencionalidad.

Y entre los muchos datos y apuntes que conviene recordar y ponderar adecuadamente está la pieza cantable que ese gran bohemio que fue ᶜAbd al-Razzāq Karābākā, de prosapia hispánica morisca seguramente [39], dedicó a otro de los temas andalusíes casi míticos y formidable desencadenante del imaginario árabe: *Wallāda wa-Ibn Zaydūn aw Wafāᵓ fi-l-Andalus* («Wallāda e Ibn Zaydūn, o Fidelidad en al-Andalus»), escrita el año 1944. La obra se inspira en las venturas y desventuras apasionadas de esta famosísima pareja de amantes cordobeses del siglo XI, argumento recurrente y tópico, que, entre otros muchos autores de antes y de después, sería también reelaborado por el egipcio ᶜAlī ᶜAbd al-ᶜAẓīm pocos años más tarde. Para Waleed Saleh, «el valor literario y artístico de la obra es escaso, ya que carece de elementos dramáticos», pero el mismo estudioso destaca la parte propiamente lírica del texto, en la que el autor aprovecha parcialmente, junto a versos de su autoría, fragmentos de los compuestos por los protagonistas o a ellos atribuidos, señalando cómo las canciones e himnos actúan en la pieza «como lazos entre las escenas» habitualmente [40]. El

ammad al-Ḥaddād, sobre Abdel-Krim y su revolución —pp. 247-266—. Como curioso, no es menos que el anterior.

[37] Aparte la consulta de la «relación de piezas...» confeccionada por Landau, ya citada, puede verse el libro de Arlette Roth, *Le théatre algérien de langue dialectale, 1926-1954*, París, 1967.

[38] Hamadi Ben Halima, *Un démi-siècle de théatre arabe en Tunisie (1907-1957)*, Universidad de Túnez, 1974, pp. 66, 99, 137.

[39] Sobre este autor remito a mi artículo «Un poeta "morisco" contemporáneo: ᶜAbd al-Razzāq Karabākā (1901-1945)», publicado originalmente en las *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*, Madrid, 1973, y recogido posteriormente en mi libro *Exploraciones en literatura neoárabe*, Madrid, 1977, pp. 97-123.

[40] W. Saleh, tesis cit., p. 357.

finalmente despreciado Ibn Zaydūn, el acosado amante solitario entre la ya semidestruida *Madīnat al-Zahrāʾ* (Medina Azahara), el que recordaba a Wallāda: «Sin ti mis días se han tornado negros / cuando contigo hasta mis noches eran blancas», como tan bellamente traduce Emilio García Gómez [41], dice así, en la obra de Karābākā, dirigiéndose al espíritu de la amada perdida:

> ¡Wallāda!... ¡Te llamo desde la nada, desde el dolor y el destino desconocido!... Soy fantasma sin alma, corazón dolorido sin esperanza. ¡Wallāda!, como contempla un desesperado la prosperidad de Dios, como busca un perdido la luz de la luna oculta detrás de las nubes, como llora una madre a su hijo perdido, como desea una tierra seca las aguas del cielo, así te deseo, Wallāda [42].

Los desventurados amores de esta tan refinada como posiblemente dudosa pareja, que quizá ejemplifica cabalmente una posible sensualidad andalusí imperante en los ambientes cultos y aristocráticos especialmente, también habían sido muy líricamente cantados por el gran poeta egipcio Aḥmad Rāmī, el principal letrista de la extraordinaria Umm Kulṯūm, la dama de la canción oriental, la «estrella de Oriente» [43].

[41] Estas espléndidas traducciones literarias se recogen en su precioso librito *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*, Madrid, 1942. Resulta también de muy útil lectura la antología de *Poesías* de Ibn Zaydūn, edición y traducción de Mahmud Sobh, Madrid, 1979, y en especial el excelente prólogo de Elías Terés —pp. 11-27—, con abundantes alusiones al tratamiento de la figura del poeta en la literatura y en la escritura académica árabes contemporáneas.

[42] W. Saleh, tesis cit., p. 357.

[43] El texto de Rāmī, del año 1934, se titula *Garām al-šuʿarāʾ* («La pasión de los poetas»), y se incluye en su *Dīwān*, El Cairo, al-Dār al-qawmiyya..., 1965, pp. 203-219. Se presenta en esta edición como *masraḥiyya šiʿriyya* («pieza teatral poética»), aunque es más bien un largo «poema lírico» en cuatro estancias, respectivamente tituladas «la visita», «la soledad», «los celos», «el adiós». Sobre ese otro aspecto aludido de la actividad del poeta, puede verse el artículo de Serafín Fanjul, «Anotaciones a un mito: Aḥmad Rāmī, letrista de Umm Kulṯūm (Ommo Kalsum)», en la rev. *Almenara*, Madrid, 4, 1973, pp. 57-87.

TERCERA PARTE

... AL INTERIOR

Capítulo VIII

LA OBRA DE NIZĀR QABBĀNĪ

La España vivida

Seguramente es el sirio Nizār Qabbānī (Damasco, 1923) [1] el primer poeta árabe contemporáneo, perteneciente a la tendencia renovadora, en cuya obra el tema hispánico aparece en época más temprana, para mantenerse y hasta significativamente incrementarse en su producción posterior. El arranque de los motivos hispánicos en Qabbānī se sitúa seguramente a medidados del año 1955, como resultado de un viaje que debió de ser relativamente breve pero que fue bastante más allá del simple episodio turístico y la impresión pasajera. Dedicado a la sazón a la función diplomática, Qabbānī residía en Londres desde el año 1952. Entre el 5 y al 15 de agosto de 1955 fecha en diversas ciudades españolas: Madrid, Sevilla, Granada, Córdoba, una breve colección de «apuntes líricos», sencillos tanto en forma como en contenido, en los que refleja limpiamente las primeras sacudidas emocionales, aún bastante contenidas sin embargo, que el encuentro le produce [2].

[1] Dice el poeta en su «autobiografía»: «El día en que nací, 21 de marzo de 1923, en una de las casas del viejo Damasco, la tierra estaba también en estado de nacimiento, y la primavera se disponía a abrir su verde equipaje. La tierra y mi madre quedaron embarazadas al mismo tiempo y parieron al mismo tiempo. ¿Fue tal vez un azar que mi nacimiento se produjera en la estación en que la tierra se rebela contra sí misma... o estaba predestinado a ser como el mes de marzo, el mes del cambio y de las mudanzas?» –p. 26–. Proporciono más adelante las referencias correspondientes a la publicación del libro.

[2] Con el título de *Muḏakkirāt andalusiyya* («Notas andaluzas» –o andalusíes–), es-

Las sendas por las que empieza a transitar el poeta en esta inicial aproximación son dos, y ambas resultan tan comprensibles como inevitables: una, la mujer, otra, la rememoración del pasado árabe hispánico. La mujer española que aparece en estos «apuntes» qabbāníes responde perfectamente a la naturaleza del encuentro: es una figura fugaz, grácil e insinuante, perfilada en rápidas pinceladas impresionistas que recogen los rasgos físicos predominantes y que más atraen al individuo, inscrita con claridad en la gama de imágenes y de recursos expresivos propios del patrimonio conceptual y sensitivo del autor, de su diccionario poético. Serán figuras genéricas y arquetípicas, como la bailarina o bailaora que «lo dice todo con los dedos / porque el baile español es el único / en el que el dedo se transforma en boca», y que arrebata al poeta, «quieto en su sitio / y también en su sitio la vigésima copa», con esa «sinfonía de los dedos llegada a su pleamar / y la lluvia que cae por las grietas de los ojos inmensos» [3].

Se trata de pasajeros motivos inspiradores que responden sin duda a su condición de ráfagas y clichés, pero que traslucen también, con no menor certeza, una sincera y nueva emoción. Son figuras contempladas en peralte, y aunque reciban nombres, esa misma denominación es otra buena prueba del peculiar modo de artificio, no exento de un propósito de irrealismo, con que el poeta las crea y las sitúa, de la particular circunstancia, entre contemplativa y nostálgica, con su pinchazo

tos «poemitas» fueron incluidos por el autor posteriormente en su libro de prosas *al-Šiʿr qandīl ajḍar* («La poesía es un candil verde»), Beirut, ¿1963?, pp. 7-23. La breve nota introductoria que el propio autor redactó para este libro está fechada en Madrid –en donde ya residía, como funcionario diplomático en la Embajada siria– el 1 de enero de ese año, 1963. Las «Notas» habían sido recogidas con anterioridad por Sāmī al-Kayyālī en su libro *al-Adab al-ʿarabī al muʿāṣir fī-Sūriya, 1850-1950* («La literatura árabe contemporánea en Siria»), El Cairo, 1959, pp. 215-219. Traducidas por mí, esta versión al castellano se publicó en la revista *al-Rábita*, Centro Cultural Hispánico de El Cairo, 12 de febrero de 1960, pp. 14-15. Quedó posteriormente incorporada al libro antológico que preparé sobre la poesía amorosa del autor, que cito seguidamente.

[3] La mayoría de los textos traducidos que incluyo a lo largo de este capítulo están tomados del libro aludido en la nota anterior: Nizar Kabbani, *Poemas amorosos árabes*, traducción y prólogo de Pedro Martínez Montávez, Madrid, 1965, 142 pp.; 2.ª ed., aumentada, Madrid, 1975, 196 pp.; 3.ª ed., aumentada, Madrid, 1988, 242 pp. Solamente en los casos en que el texto traído a colación no se incluya en ese volumen haré constar su procedencia. Aclaro: si empleo aquí la trasliteración con «q», y no con «k», en el nombre del autor, es por sujeción a la norma científica habitual entre arabistas españoles.

mitigado de deseo, en la cual empieza a vislumbrarlas. Serán, por ejemplo, los ojos de la morena Rosalía, «negro tintero para hundirse», «concha marina pavorosa / palanquín árabe que cava su sino en la distancia»; o la espesa cabellera de Miranda Lavedra, «palpitando lo mismo que una selva africana»; o el zarcillo que cuelga de la oreja de Analisa Donalia, «como una lágrima de siglos / que no ha llegado aún hasta el puerto del hombro» y «es un loco deseo de llegar / hasta la luminosa fuente de los hombros».

Sin embargo, el texto más emotivo y logrado de todos los que se vertebran a partir de un personaje femenino no tiene nada que ver con ninguna más o menos subyacente o incipiente dimensión erótica. Se trata del hermosísimo e intenso «poema» —más intenso aún por su ejemplar sencillez— en que el poeta deambula por las calles de Córdoba «con la mano metida en el bolsillo / para sacar la llave de su casa / en Damasco». Claramente definido desde el inicio como supremo momento entrañable de búsqueda —en el marco de las callejas, de las moradas cerradas y sugerentes, de las flores que enmarcan el caminar del poeta— y de interiorización, su vocación intimista queda claramente de manifiesto en la aproximación deseada hacia el grato refugio de frescor de la alcoba, donde esencialmente el poeta, trasmutándose en niño, irá a encontrar «todo el mundo dichoso y perfumado / que rodeó su infancia de Damasco». El discretísimo diálogo silencioso que simplemente se insinúa con la «señora» que le contempla desde la celosía adquiere un prodigioso giro de entrañabilidad, de ternura y cariño, con la evocación final de la madre:

No,
no temas si luego
subo por la escalera a una alcoba pequeña,
una alcoba pequeña que dé al norte,
de soleadas ventanas
y lilas que desborden los visillos...
No temas...
Una alcoba pequeña que dé al norte,
y con la cama hecha por mi madre...

No será, desde luego, la única vocación de la lejana madre en un escenario andaluz —en este caso, hay que insistir en ello, con tanta sen-

cillez recreado—, ni la única vez en que ésta sea el destinatario de las hondas sensaciones que el poeta experimenta en ese paisaje que empieza a descubrir, y con el que empieza también a removerse todo el mundo, hasta entonces seguramente quieto y silencioso, de remotísimas emociones.

La rememoración del pasado árabe hispánico constituye, como decíamos, la segunda vía, paralela, que empieza a transitar el poeta sirio en su inicial aproximación. En estos primeros apuntes se producirá tan sólo como un escueto anuncio del más amplio desarrollo, y de la más acrisolada elaboración, que adquirirá en su producción posterior. Se concreta en uno de los poemas —el otro es el que acabamos de mencionar— más entrañables y emotivos del conjunto: el de «Boabdil». Poema que parte también del encuentro sensitivo con un objeto que para el poeta tiene un significado trascendente:

Nunca he querido ser ojal de un traje,
hilo de un traje,
excepto en el Museo del Ejército de Madrid:
el traje es el de Boabdil, y la espada, la suya.
Los turistas circulan sin pararse
ante el traje y la espada,
pero yo...
Mil razones me ligan a este traje y su dueño.
Y lo mismo que un huérfano se queda contemplando
el juvenil retrato de su padre,
así me quedé yo ante la vitrina cerrada.
Suplicante ante aquellos bordados,
devorando, hilo a hilo, aquel tejido.

No es por azar, seguramente, que esta primera sensación de dolor, todavía no obstante mitigado, se produzca ante un vestigio del pasado histórico nazarí, del último jirón árabe hispánico: Granada. La memoria colectiva discurre ahí por campos de dolor especialmente sensibles. Aquella Granada final constituirá una «zona neurálgica», acumulada, por excelencia, y bien que lo trasluce Qabbānī desde el principio. El dolor en agraz y todavía leve, el diálogo simplemente apuntado, el adiós, en definitiva, rematan el poema, sin que el imaginario Boabdil resucitado «que todas las noches deja su vitrina del Museo del Ejército, y se va con el poeta a pasear por la Castellana», pueda servirle de enlace con la fugaz figura femenina con que se cruzan:

—¡Oh, Nora... Nora!
—¿Qué quiere?...
—Nada, nada importante...
Que este hombre era amigo de tu padre,
allá en Damasco,
y quería conocerte.
—¿Amigo de mi padre, y en Damasco?...
—Sí... Mas tú no puedes acordarte
porque eras muy niña por entonces...
—Tal vez...
—Hasta la vista...
—Buenas noches.

* * *

Qabbānī reside en España, como consejero de la Embajada siria en Madrid, entre los años 1962 y 1966. Es entonces cuando se entreacendra y actualiza todo el mundo de profundos sustratos que atesora. Años después de dejar España, cuando publique en Beirut —1973— su peculiar «autobiografía» [4], Qabbānī dedicará algunas de sus más sentidas y luminosas páginas a esta experiencia española, que «fue la etapa de la emoción histórica y nacionalista». En la prosa fluida y tibia de este libro, Qabbānī acuña una de las más escuetas y exactas definiciones de España que dentro de su comunidad se han producido: «España, para un árabe, es un dolor histórico imposible» [5]. Sí, el dolor mitigado y leve, estrictamente insinuado, tan sólo de unos años atrás, se ha hecho ahora dolor lacerante y contumaz. Viajar a al-Andalus, ahora, «es viajar a un bosque de lágrimas», como sentencia también el poeta. Y esta extensión e incremento profundos de la aguda sensación de dolor no se explican por la larga permanencia, ahora, en suelo español, frente al breve encuentro de pocos años antes, sino que reflejan adecuadamente la nueva circunstan-

[4] Con el título de *Qiṣṣatī maʿa-l-šiʿr* («Mi historia con el verso»), 253 pp. Dediqué un largo comentario a esta obra en la revista *Almenara*, Madrid, 5-6, 1974, pp. 368-371. Puede verse también el artículo de Giovanni Canova, «Nizar Qabbani: "La mia storia con la poesia"», en la revista *Oriente Moderno*, Roma, LIV, 1974, pp. 204-213.

[5] En brevísimas y muy intensas «instantáneas» líricas, Qabbānī intenta asimismo definir o «retratar» a España: «España... / Guitarra de copla triste / que une cielos y tierra en sus bordones», o «Sobre pecho / de doliente guitarra, / naces, España... / Y mueres».

cia de sentimiento colectivo, el radical giro existencial, que en el propio mundo árabe oriental ha tenido lugar, como directa consecuencia del avatar político y su contundente repercusión en la expresión del sentimiento nacionalista comunitario, en la propia existencia del panarabismo. Recordemos simplemente al respecto, por ejemplo, que si el primer contacto del poeta con España —y a través de ella, esencialmente, con el lejano al-Andalus— se produjo inmediatamente antes de la consolidación del «naserismo» y la cristalización de la voluntad unionista con la creación de la República Árabe Unida —es decir, la unión oficial de Egipto y Siria— de tan efímera y complicada existencia (1959-1961), su estancia en España transcurre entre dos gravísimos hechos de signo radicalmente contrario: la traumática ruptura, precisamente, de esa unión, y el tremendo desastre militar, para ambos países y frente al mismo y encarnizado enemigo común, Israel, que fue la llamada «Guerra de los Seis Días» (1967). De un tiempo colectivo de fervor y entusiasmo se había pasado, abruptamente, a un tiempo de derrumbamiento y de amenaza, casi de liquidación. La honda y sensible fibra nacional qabbānī tenía que acusar y expresar consecuentemente el durísimo golpe recibido.

Cabe pensar con fundamento, sin embargo, que estos desgarradores sentimientos que iban macerando en el almario del poeta a lo largo de su experiencia española, estuvieron también suavizados parcialmente por la no menos extensa sensación de profundo placer y de sosiego que esa experiencia española también significó. España, en definitiva, que también significó en su existencia una «fase rosa», como asimismo confiesa, se va configurando en su poesía como una balanza de satisfacciones e insatisfacciones, de gozos y de dramas, de luces y de sombras, aunque el fiel de la balanza se desequilibre de inmediato, contundentemente, hacia el platillo negativo. A esa dimensión amena y gozosa de lo español haremos después la referencia oportuna que merece. Lo que se impone, en definitiva, es la carga del dolor y la tragedia —se insiste, «nacionales»— que se incuba aquí, y que se manifiesta ejemplarmente en el poema titulado *Penas en el Andalus* [6], amparado en el acuse de recibo —¿ficticio o real?— de una carta de su madre:

[6] Este poema, con el titulado *Granada* y la nueva colección de «apuntes líricos» titulada *Awrāq isbāniyya* («Papeles españoles»), están incluidos al final del diván que el poeta publicó a su vuelta de España: *al-Rasm bi-l-kalimāt* («Dibujar con palabras»), Beirut, 1967, pp. 165-185. Mi traducción de *Penas en el Andalus* se recoge en *Poemas amorosos...*,

Me has escrito, querida.
Me escribes preguntando por España,
por Tárik,
que en el nombre de Alláh abriera un nuevo mundo.

Que encuentra una primera respuesta tan concisa como dramática y demoledora:

No ha quedado en España
de nosotros,
de nuestros ocho siglos,
sino la hez del vino,
en el cuenco del vaso.

Ampliada y actualizada en el rotundo y desgarrador final del poema, en donde el autor se explaya en la denuncia de lo que realmente le interesa: son las profundas disensiones internas entre los árabes las que explican y originan sus tragedias nacionales. El final de al-Andalus no sólo fue dramático en sí mismo, en el tiempo pasado, sino que se repite y reactualiza, inexorablemente, en un presente esclavo de los mismos vicios y errores propios:

Pasaron cinco siglos
desde que el «Rey Chico»
se partiera de España.
Pero aún continúan
nuestros pequeños odios,
y esa mentalidad de tribu
aún sigue en nuestra sangre
como antes.

así como la de los once fragmentos que constituyen los *Papeles españoles*, que agrupé con el título de *Bordados españoles* y siguiendo una ordenación distinta a la que presentan en el diván mencionado. Estas pequeñas diferencias se explican por el hecho de que yo conocí los textos originales en la versión manuscrita que me proporcionó el propio autor durante su estancia en Madrid, y antes, por consiguiente, de su publicación en Beirut. Esto explica también que en la primera edición de *Poemas amorosos...* aparezca tan sólo la versión de ocho fragmentos, y ya completa, la de los once, en la segunda. Ese título de *Bordados españoles* fue el que me sugirió también Qabbānī, pues él no había pensado aún en ningún título general, ni particular, para cada uno de los fragmentos.

Hablamos diariamente con alfanjes.
Pensamos con las uñas.
Pasaron cinco siglos,
y el término «Arabismo», todavía,
es una triste flor en un jarrón.
Niña hambrienta y desnuda
que clavamos
contra el muro del odio y del rencor.
Cinco siglos pasaron —¡ay, querida!
Y es como si ahora mismo
dejáramos España.

Junto a esta visión de denuncia y de autocrítica colectivas, sumamente hiriente y crispada, conviene comprobar que, cuando el poeta evoca estrictamente el pasado andalusí, sin ningún propósito actualizador ni interferencia de lo político, lo hace desde una postura eminentemente contemplativa y como de serena aceptación final de los hechos consumados, no carente, sin embargo, de esa sensación de dolor mitigado, posiblemente cada vez más ahondado, al que ya se ha hecho referencia. Esta otra faceta de su sentimiento de lo andalusí queda bien reflejada en un poema como *Granada*[7], construido también sobre el recurso del idilio insinuado, y finalmente sin continuidad, con la mujer morena y de ojos negros que se encuentra inesperadamente a la entrada de la Alhambra, heredera sin saberlo del antiguo esplendor árabe, y tras la cual marcha por las mágicas estancias como un niño. Acuñados estereotipos, desde luego, que van perdiendo en calidad estética y posiblemente en emotividad también por lo que tienen de tópico repetido, y por ello, como inevitablemente, de falta de originalidad. O en el breve poemita titulado significativamente —y no menos tópicamente también, aunque se trate de un tópico del mejor cuño—

[7] Si la poesía amorosa de Qabbānī —tan sencilla y transparente en raíz— discurre a veces, sin embargo, por el filo del artificio manierista, creo sinceramente que en este poema se sitúa en ese terreno claramente. No lo tengo por uno de los más logrados del autor, ni especialmente significativo, a pesar del soporte temático, para nuestro estudio. Hice algunas alusiones a él en mi artículo «El tema español en la poesía de Nizar Kabbani», ap. *Arbor*, 319-320, Madrid, julio-agosto, 1972, recogido posteriormente en mi libro *Exploraciones en literatura neoárabe*, Madrid, 1977, pp. 11-32, cuya lectura puede resultar todavía, quizá, de algún interés.

Reliquias de los árabes, en el que la intensidad y la emoción vuelven a conseguirse plenamente, como armónica consecuencia de lo apretado y corto de la expresión, cabalmente ajustada, hasta en la forma, a lo que el propio «cante», esencialmente, es:

Flamenco...
Flamenco...
La taberna en penumbra se despierta
al brotar la voz triste
como un chorro de oro,
al repiquetear las castañuelas.
Yo, con pena, sentado en un rincón,
voy juntando mis lágrimas.
Voy juntado reliquias de los árabes.

Seguramente lo más definitivo e importante, en conclusión, es que lo andalusí se va configurando claramente como una realidad bifronte o de doble faz y filo, susceptible por ello de expresarse mediante mecanismos y recursos simbólicos bisémicos. Si ese remoto pasado se actualiza, se trae al campo del presente, el desplazamiento no puede producirse sin que al tiempo se produzca un movimiento de ideologización y, en definitiva, se experimente un sentimiento de profunda convulsión y de desgarro íntimo. Pero si lo pasado permanece en su estricta ubicación, el sentimiento predominante es radicalmente contrario: de exaltación, de gozo, de inefable alegría, de ponderación crecida y jubilosa, no exenta de incontenible dimensión apologética e hiperbolizadora. Porque, en definitiva, es un poeta el que se expresa:

> Yo siempre he elegido el color verde para retratar la época árabe en la ciudad de Córdoba, ya que lo considero el color más expresivo de la Naturaleza. Cuando los árabes se establecieron en Andalucía, no emplearon más que el color verde. Su poesía, su prosa, su pensamiento y su conciencia también eran así. Los conquistadores —todos los conquistadores— han sembrado de espadas los lugares por donde pasaban; en cambio, la conquista árabe fue la primera que sembró versos en lugar de espadas. Es la primera conquista que llevó plantones de palmeras, de naranjos, enredaderas, jazmines y fuentes de agua. Estas casas cordobesas, dormidas sobre un lecho de violetas, de arrayanes, de mosaicos y de alabastro, parecen esconderse entre vuestros ca-

> llejones, estrechos y retorcidos, como paraísos que no quieren ser hollados en su silencio. Esas fuentes que cantan noche y día en los patios de vuestras encantadoras casas, ¿qué significan? Os digo, como poeta, que significan que los árabes no vinieron a Córdoba como conquistadores, sino como enamorados. Los lazos entre los árabes y Andalucía, lo digo y lo repito, son lazos de amor. Y ésta es la primera vez en la historia en que la conquista se convierte en amor y en la que la espada toma la forma de la rosa.

No es el propósito del poeta revivir la posible realidad, y sí su realidad imaginaria, en la que seguramente ahora lo individual y lo colectivo confluyen, se identifican. Por ello, no es que simplifique, sino que depura, selecciona, jerarquiza previa e inconscientemente. Estamos, intemporalmente, al margen de la estricta historia, aunque convenga advertir también que, desde el interior de la más rigurosa y estricta historia, podría suscribirse asimismo lo esencial de las ponderaciones que el poeta establece. Se trata de una visión puramente lírica, de efusión enamorada, que se goza en la recuperación de un espacio paradisíaco e idílico largo tiempo anhelado. Remontando en el tiempo, el poeta descubre un fecundo diálogo ejemplar, en el que cada una de las partes puso lo mejor y más puro de sí misma, fundiéndose a la perfección:

> Si los árabes dieron a Andalucía lo mejor de sí mismo, Andalucía, a cambio, influyó en la transformación de la mente árabe. El agua, la sombra, los árboles, el calor vivificante de la vegetación, el canto de los pájaros en el hermoso campo andaluz, llamaron la atención del árabe y despertaron su inspiración y fantasía. En Andalucía, los dedos de los árabes fueron más sensibles, sus pensamientos más transparentes, su lengua más dulce... Y la poesía árabe, ¿qué influencia recibió de Andalucía? La embelleció, la perfumó y la vistió con un ropaje de seda que antes no conocía. Eliminó de ella el seco polvo del desierto, su ardiente sol, para hacerle entrar en una zona de penumbra. En tierras andaluzas, el ideal árabe se convirtió en una especie de serenata, dedicada a un pájaro nocturno que vuela por doquier sin encontrar límites a la libertad de su vuelo. En Andalucía se fundió el sello de plomo de la creencia árabe, cambió su arquitectura, se transformaron sus rasgos externos e internos. En Andalucía se dulcificó la fe árabe en la tiranía del ritmo único y uniforme, y el poeta andaluz descubrió su libertad por vez primera al inventar su propio ritmo. Las

«moaxajas» andaluzas —desde mi punto de vista— no son más que sonatas musicales escritas con la tinta de la libertad. La poesía árabe representa un acontecimiento sin par en la historia de la literatura; fue una sorpresa inesperada. Como cuando se cambian las semillas al cultivarlas en una tierra nueva, que sus frutos, flores y hojas toman un nuevo aspecto. Se transforman sus afanes, sus caracteres y su personalidad [8].

Pero no todo, en la obra de Qabbānī, se reduce a la evocación sentidora del pasado hispanoárabe. Se da también, y en no pocos aspectos llegará a ser más ilustrativo, el tratamiento del motivo español genérico, despojado expresamente de ese telúrico y emocionante sustrato andalusí que guarda la memoria colectiva, aunque quizá también briznas de él puedan mantenerse, diluidas, ocasionalmente. En cualquier caso, se tratará siempre de la aproximación de un poeta árabe justamente, que se quiere y se siente por voluntad propia profundamente árabe, que postula una conciencia de identidad colectiva que jamás disimula. La visión qabbāní de la España lata discurre también entre «el rosa» y «el verde», entre la ternura y la esperanza. Sigue vinculada esencialmente al escenario lírico de la efusión amorosa, a los convencionalismos de un idilio idealizado seguramente pero no por ello menos sincero y genuino —aunque ello pueda parecer parcialmente paradójico— originado en la convicción de que «con España, los árabes tenemos contraída una larga historia de amor; más aún, la más larga historia de amor que haya existido entre dos pueblos, y que dura

[8] Este fragmento forma parte del «mensaje de amor a Córdoba» que el poeta leyó, en esta ciudad, durante el *Primer Festival de la Poesía Árabe*, celebrado en mayo de 1963, y que se recoge íntegramente en *Poemas amorosos...*, pp. 203-207. Me interesa traer a colación otro texto del autor, procedente de su «autobiografía», en el que insiste en estos conceptos: «El poema árabe, al llegar a España, estaba cubierto por la espesa corteza del polvo del desierto. Y al entrar en la zona de agua y frescor de Sierra Nevada y en las orillas del Guadalquivir, al penetrar en los olivos y viñedos de la campiña de Córdoba, se quitó las ropas y se tiró al agua. De aquel choque histórico entre la sed y el riego nació la poesía andalusí. Ésta es mi única explicación de aquel trastorno radical que se produjo en el poema árabe al viajar a España... Con toda sencillez entró en una sala de aire acondicionado. Y las moaxajas andalusíes no son sino poemas de aire acondicionado. Así me ocurrió a mí, como le ocurrió al poema árabe en España. Mi infancia se llenó de humedad, mis cuadernos se llenaron de humedad, mi alfabeto se llenó de humedad.» (Con el título de *Recuerdo y nostalgia de España*, recogí asimismo los fragmentos de «autobiografía» que hacen referencia a España, en *Poemas amorosos...*, pp. 225-231).

ya más de mil años». Y «España sigue siendo esa amada fiel que no quiere olvidar los parajes en donde se desarrolló su primer amor, esa amada que aún abraza con devoción el legado árabe y lo cuida amorosamente, como la madre cuida y conserva las ropas del hijo que ha partido de viaje» [9]. Resultaría finalmente absurdo pretender que, en ese marco de relación tan pulcramente definido, se introdujera cualquier elemento de perturbación o de conflicto. Qabbānī ve, porque busca, una España suave y colorista, levemente veteada en algún momento de un toque de tristeza o de nostalgia, que retrata en bellas instantáneas de tiempo y paisaje detenidos:

Cuando el verano anúnciase en los prados
y muere la primavera en las colinas,
mil nuevas primaveras van abriéndose
sobre mil abanicos de colores.

En Sevilla,
cada mujer se prende en la melena
una rosa fragante.
Sobre ellas, a la tarde,
se posan todos los pájaros de España.

Las calles de Granada, al mediodía,
son lo mismo que campos de azabache.
Y yo, desde mi mesa,
estoy viendo a mi patria retratada
en los ojos inmensos.

Viendo los alminares de Damasco,
puestos,
en cada trenza [10].

[9] Estos dos últimos fragmentos citados forman parte, a su vez, del «mensaje de amor a España» que el autor leyó en el Ateneo de Madrid, en la sesión de clausura de un cursillo sobre literatura árabe contemporánea organizado en ese centro. El texto completo se incluye también en *Poemas amorosos...*, pp. 209-212.

[10] El recuerdo de Damasco, ciudad natal del poeta, y las asociaciones que se establecen con esta ciudad en concreto en su obra de inspiración hispánica, son constantes. En los poemas de «Boabdil» y de «las calles de Córdoba», por ejemplo —de las *Notas*—, en el de «Doña María» —de los *Bordados*—, fragmentos en prosa como éste: «Ni una sola vez que fuera a Granada y durmiera en el hotel Alhambra, dejó de dormir conmigo Damasco sobre mi almohada andaluza. El aroma de los jazmines de Damasco, el perfu-

Esa imagen de España «guitarra de copla triste / que une cielos y tierra / en sus bordones», se ajusta bastante, sin duda, a las formas de lo que llamaríamos «el cartel tradicional de exportación», aunque Qabbānī nada tenga que ver con el turista al uso y le importe precisarlo [11]. Que por ese natural interés por lo típico, tiene que hacerse eco también a veces, por ejemplo, del tema taurino. Prefiriendo una manera de presentación estilizada que posiblemente está muy próxima al ballet, tanto poemáticamente [12] como en prosa: «Quien tiene la ocasión de contemplar una corrida de toros en España y ver cómo el torero español dialoga con el toro, en elegante movimiento, con la cabeza erguida y la faja de seda al viento como la cola de un pavo real...», y que trasluce seguramente también reminiscencias picassianas. Que muestra en ocasiones, asimismo, una clara inclinación admirativa hacia la víctima del singular festejo ritual:

A pesar de la sangre que le desnuda.
A pesar de la flecha en él hundida.

me de las dalias, de las naranjas, de las rosas del país, me acompañaban en mi habitación del hotel. Hasta el maullido de las gatas en los jardines del Generalife era un maullido damasquino...», tomado de su «autobiografía». Al respecto, quiero indicar sólo dos cosas. Una: el parangón entre Damasco y Granada es ya un tópico en la literatura árabe medieval, aunque es evidente que de ahí no le viene al poeta, que tiene sus vías propias y personales para acercarse a los mundos que le atraen. Dos: seguramente, cuando de Damasco se trata, las referencias y elementos connotativos resultan especialmente cálidos y familiares, «cobijadores».

[11] Así lo expresa en su «mensaje de amor a España»: «Quiero tranquilizarles. Yo no les voy a hablar como un turista que no ve en España más que la muerte de un toro, el baile de una gitana, una jarra de sangría helada o un plato de paella valenciana... No, yo ya pasé la etapa de las corridas y también la etapa de la paella... La España que yo busco es esa cuyo nombre no se repite en los anuncios turísticos.»

[12] Como en este poemita de *Bordados*, seguramente:

España...
ligeros abanicos que peinan a la brisa,
y ojos negros, profundos, sin principio ni fin.
Un sombrero arrojado ante un balcón,
y una rosa frangante
que llama a un caballero andaluz
que juega con la muerte.
Y que sólo posee
una espada,
y orgullo.

A pesar... Es la víctima
más grande y majestuosa que quien la mata [13].

Pero al margen de estas explicables concesiones, lo fundamental es la naturaleza genuina de la imagen: esencialmente lírica, como se decía, efusiva, producto de una indudable postura de admiración muy próxima al fascinamiento. Que nace en el amor por la lengua:

> Realmente estaba asombrado de la capacidad de la lengua española para trasladar mis emociones y mis pensamientos con tanta precisión y pureza. Más aún, no exagero si digo que el texto español de algunos poemas superaba en estética y musicalidad al texto árabe [14]. Qui-

[13] Apreciación aún más afirmada en este otro apunte:

Corrida...
Corrida....
El toro embiste a la tela
tenaz... furiosamente.
Y cae en el palenque:
como todos los mártires,
cual todos los profetas.
Sin arriar su soberbia.

Lo que la muerte del toro tiene de glorioso, ante el reto, forma parte también del ritual erótico:

Gracias, por los cuadernos de colores
que tú me has regalado.
Nada en el mundo me abre el apetito
como esos papeles coloreados.
Como el toro español,
el morir me resulta especialmente grato
cuando se me provoca
con algo colorado.
¿Conocías mis impulsos españoles
cuando esos cuadernos
me has mandado?

(Traducción incluida en el volumen antológico, Nizar Kabbani, *Tú, amor*, poemas seleccionados y traducidos del árabe en verso castellano por Pedro Martínez Montávez, prólogo de Joaquín Benito de Lucas, Madrid, 1987, poema n.º 23.)

Y en otro fragmento de su varias veces citada «autobiografía» recordará cómo Hemingway, por ejemplo, «cogió sus cuadernos y marchó a España para morir como mueren los toros españoles: en el colmo del heroísmo y la belleza».

[14] En esos fragmentos de la «autobiografía» el autor recuerda «las gratas horas que

zá se deba esto a la propia naturaleza de la lengua española y a su armoniosa construcción. Y a aquella época en que español y árabe vivieron juntos una luna de miel que duró setecientos años. Tal vez mi amor por el español esté influido por factores históricos y emotivos que aún siguen ocultos en mi razón interna, pero esto no altera para nada el hecho. Al enamorado no se le exige justificar las razones de su amor... El español es una lengua abierta al sol, al mar, a las planicies de uvas y de olivos. Hay en ella tensión, color, pasión, movimiento, impulso de sonido y de color. Algo que la asemeja grandemente a una bailaora española bajo cuyo taconeo arde el teatro. El que oye hablar a una mujer española, o cantar, o conversar con su enamorado, puede fácilmente aspirar el perfume de las especias indias que sus labios exhalan... En el español no hay neutralismo. Es una lengua de enamoramiento y de revolución conjuntamente, es lengua de agua y fuego. La poesía de Rafael Alberti y de García Lorca, el «Guernica» de Picasso, no son sino serios testimonios de esa convivencia de agua y fuego en el arte español [15].

Qabbānī se acerca a España intuitiva y espontáneamente, con la sensibilidad plenamente abierta, porosa, como respondiendo a estímulos o llamadas ancestrales. Después de pasar en ella esos años absolutamente inolvidables, el poeta la recuerda desde Beirut, confiesa sus sentimientos con una emocionante sencillez:

España penetró en mis poros, en mis letras, en mis entretelas, y el latir de las castañuelas en los dedos de las bailaoras flamencas fue parte de mi latir y de mis palabras... Lo más importante que aprendí en España fue el extremismo en la degustación de las cosas y el extremismo en la expresión de las cosas. Todo, en España, es caliente y

pasé con mi amigo Pedro en mi casa de Madrid, charlando, discutiendo, dando vueltas a los borradores de los poemas traducidos». Era cuando yo preparaba la versión de los *Poemas amorosos*... Qabbānī me hacía innumerables sugerencias, para que esa versión a nuestra lengua llegara a ser también «un texto literario», algo que a los dos nos preocupaba sobremanera. Ello explica las pequeñas variantes ocasionales que alguna vez aparecen, en comparación con el texto original. Casi siempre, era el propio poeta el que las proponía.

[15] Por lo que hace a la poesía española, no es que Qabbānī sea un profundo conocedor de la misma, pero sí se interesó por conocer la obra de algunos de sus máximos creadores modernos, como Manuel Machado, Juan Ramón Jiménez, Alberti, García Lorca, Miguel Hernández y Bécquer especialmente.

abrasador como las especias indias. El amor, en España, es un derrame; derrame el vino, derrame el canto, derrame el baile y la poesía, y las rosas rojas sembradas en el pelo de las sevillanas, derrame de derrames. España es la tierra de la emoción y la tensión, y nadie puede pasar por ella, ni habitarla, permaneciendo neutral. El neutralismo, en España, es una palabra sin sentido. Nada más atravesar los Pirineos o bajar en las costas de Barcelona o de Valencia, te haces filo del fuego excitante. En pocos minutos te conviertes en uno de los árboles del bosque incendiado.

No todo, sin embargo, es gozo y exaltación, apasionado descubrimiento de un nuevo paisaje físico y espiritual de innumerables atractivos y seducciones y que también tira hacia un pasado, por muchos conceptos, absorbente. La poesía galante y brillante de Qabbānī, expansiva y cortésmente carnal, se tiñe en ocasiones de una personal nota de nostalgia, de desvalimiento, apunta en pasajeros brotes de también mitigada tristeza. La habitual lejanía de los familiares, de los seres queridos, se siente transitoriamente de forma más aguda e inmediata. La madre, desde la siempre añorada y cada vez más alejada Damasco, sigue pidiendo «nuevas de jazmín». Y cuando la soledad se espesa, la ausencia de la amada pesa más, aunque se trate de una amada que, como resulta característico en la poesía de Qabbānī, aparece como una figura predominantemente arquetípica y evanescente. Surgida más como emanación de su propia concepción y sentimiento del amor que como cristalización lírica de un ser concreto; trazada en forma ampliamente idealizada por consiguiente, y a la que también en un marco parcialmente idealizado se la sitúa, aunque los elementos que se empleen estén tomados de la más simple realidad:

Si tú hubieras estado en Madrid la Nochevieja,
habríamos ido juntos
a una vieja taberna
donde estar los dos solos,
para que nuestras manos buscáranse en las sombras
.....
Si tú hubieras estado en Madrid la Nochevieja,
habríamos contemplado los fuegos que se agitan
en los profundos ojos españoles,
y visto cómo duermen las rosas en las trenzas.

Habríamos conocido
el placer de perdernos por las calles
con la lluvia cayendo en nuestros rostros,
mojándonos la ropa.

.....

Si tú hubieras estado en Madrid la Nochevieja,
habríamos entrado a una iglesia pequeña,
y habríamos ofrecido nuestros cirios
al Señor de la Paz y del Amor.
Para contarle todas nuestras penas
Para aliviar en él nuestros dolores
Para que así tal vez el año nuevo
—¡oh, amada lejanísima!—
me reúna contigo
en un rincón pequeño donde amarse.
Si tú hubieras estado en Madrid la Nochevieja,
habríamos llenado nuestra alcoba
de pequeñas muñecas de colores,
para una niña de ojos inocentes
con quien los dos soñamos
mucho antes de que nazca.

.....

Y habríamos tejido su cunita
de sueños y esperanzas.
Una cuna chiquita
en la que dormiría tal vez el año próximo.
Si tú hubieras estado en Madrid la Nochevieja.

La España recordada

Queda muy atrás, cada vez más lejano, el encuentro. Como reflejo de una realidad social y política también cada vez más convulsa y traumatizada, la «poesía nacional» de Qabbānī aumenta incontenible en crispación, en autocrítica colectiva, en denuncia de la incapacidad de respuesta que hace aún mayor la humillación. Qabbānī se siente obligado con frecuencia «a cambiar la rosa por el puñal», o al menos a manejarlos conjuntamente. La evocación de los diversos motivos andalusíes ha de situarse obligatoriamente en castigadísimas regiones de dolor. Resulta absolutamente vana la esperanza de que «detrás de cada

almimbar destrozado salga un Almanzor» y «las cábilas de los árabes se esparcen como hojarasca en la segunda edición de la marcha vencida de al-Andalus». Quizá el uso tan directo y desnudo de los motivos y referencias que Qabbānī efectúa —él, que nunca ha sido precisamente un defensor de esa poesía que se ha calificado de social— contribuye a privarles parcialmente de la evidente intención simbólica que poseen. Pero es una poesía que no puede entenderse totalmente sin otorgarle esa dimensión simbólica, en raíz. Aunque no se sigan caminos elaborados o complejos de elaboración, y todo resulte más bien de una rotundidad apabullante. Se intensifica y radicaliza, pues, la vocación de empleo de los motivos andalusíes que ya se había iniciado en la etapa previa. Y como todo se agita y agoniza en un clima de amenaza implacable, de desintegración, de consunción, la «Granada final» se repite en tiempos contemporáneos. Es la renovación de un reiterado mil cuatrocientos noventa y dos, derrumbamiento y deshonor parangonables y por causas análogas. La tristeza no se ha convertido ya, sólo, en amigo, como antes se imaginaba el poeta que podía suceder, sino «en la propia patria que se habita, y se habla su lengua, y se lleva su nacionalidad». Qabbānī asiste a esta nueva destrucción antigua en la nueva ciudad hembra-mártir, Beirut, que desde mediados de la década inicia su sangrienta y larga agonía. Porque, «empezando en Granada y hasta nuestros días, no hay una sola ciudad árabe que haya muerto la muerte de su señor». Son ciudades que «se suicidan cada una a su manera» o «que se encuentran asesinadas en circunstancias oscuras». Ciudades que escriben sus diarios para ser recordadas cuando dejen de llamarse como se llamaban [16].

El poeta sabe que «no es fácil que en tiempo de guerra el hombre recupere / el rostro de la mujer que ama / porque la guerra va contra la memoria» [17], pero en tal trance de inminente destrucción final se

[16] Las varias frases entrecomilladas que empleo al final de este párrafo están literalmente traducidas del prólogo que escribe el autor para su diván *Ilà-Bayrūt al-unṯà ma'a ḥubbī* («A Beirut la hembra, con mi amor»), Beirut, 1978, pp. 11-25, que está fechado en el verano de 1976. Texto de corte análogo, publicado pocos años antes, es el libro en prosa *Yawmiyyāt madīna kāna ismuhā Bayrūt* («Diario de una ciudad que se llamaba Beirut»), Beirut, 1975, que ha traducido con extraordinaria sensibilidad al castellano Carmen Ruiz Bravo, Madrid, 1984, 103 pp.

[17] Estos versos corresponden a la primera de las *Siete cartas perdidas en el correo de Beirut*, poema incluido en el diván mencionado *Ilà Bayrūt...*, pp. 49-64.

buscará a la amada aún más desesperada y angustiosamente. En ese momento supremo y definitivo de muerte última, de búsqueda imposible, enloquecida, extenuante, de refugio, Granada es también deseo-/necesidad inalcazable:

Éste es el *non plus ultra* de mi locura,
y yo no puedo ya amarte más.
Es el máximo alcance de mi brazo,
y yo no puedo ya apretarte más.
Es el punto más alto al que puedo llegar
sobre los montes de tus pechos.
coronarlos de nieves y de oro,
y ya no soy capaz de escalar más.
Es la última pugna en la que entro
por llegar a las fuentes de Granada,
y ya no soy capaz de luchar más.
Es la última muerte que muero con mujer,
que muero por mujer.
Y ya no me es posible morir más.

En este tiempo de total ruina, no hay lugar, sin embargo, de posible residencia. El individuo busca desesperadamente, repetimos, pero está también definitivamente abandonado. Ni la amada está, ni la ciudad es posible, porque amada y ciudad son el mismo refugio final imposible. No se llega a conseguirlas, o hay que dejarlas, como un último pájaro emigrante y sin destino. Mujer y ciudad –Beirut y Granada, asociadas en un destino fatal e inevitable– están perdidas:

Amada, amada mía...
Sería milagroso que esta noche encontrara
una mujer dispuesta a acompañarme,
a lavarme con lluvia de ternura.
.....
El agua de tus ojos es mi aceite, mi ceniza, mi vino.
Mis velas son de llanto,
y yo, en la cubierta del navío, soy un pájaro huérfano
que no piensa en volver.
Beirut es degollada en su lecho nupcial,
mientras todos, en torno, la contemplan.
Como una gallina en plena calle, se desangra Beirut.

¿Dónde están sus amantes?

.....

El último viaje nocturno son tus ojos
y esperan mis maletas, en el suelo, que sople el vendaval.
Dejo atrás a Granada. Atrás todas sus casas.
Atrás todos sus campos y todas sus mujeres.
Atrás, toda mi infancia. Con mi historia asediada
por las llamas.

En estos largos poemas de los últimos años [18], escritos en catarata y que son un vómito político y social, el poeta ha llegado a la extenuación. En ese panorama de pérdida total —con su historia a punto de abrasarse irremisiblemente y la infancia abandonada— necesita tiempo para recibir al hipotético amor de «la mujer que mora en el futuro». Sigue quedando, sí, ese seguramente indestructible rayo de esperanza que es la propia poesía —el poeta «proclamará, sin rebozo ninguno, que es el verso más fuerte que todos los gobiernos»—, pero necesita también librarse de la carga acumulada que le vence. Lo andalusí es ya un peso imposible de soportar, presente en todo, gravitando en todo, viniendo de todas las procedencias:

Dame, dame una patria
que me haga olvidar todas las patrias.
Dame tiempo
para poder librarme de este rostro andalusí,
de esta voz andalusí,
de esta muerte andalusí,
de esta pena que llega de todos los lugares [19].

[18] La última producción qabbāní, seguramente más copiosa aún que la de sus épocas anteriores, está directamente vinculada, en especial, a la tragedia libanesa, como otra de tantas muestras de la tragedia nacional árabe. El lector que quiera hacerse al menos una inicial idea de la misma puede leer el prólogo de Carmen Ruiz Bravo a la traducción antes mencionada *(Diario de una ciudad...)* y la nota que puse a la tercera edición de los *Poemas amorosos...*, pp. 45-49.

[19] Fragmento del poema *Quirā'a fi-nahdayn afrīqiyyayn* («Lectura en dos pechos africanos»), incluido en el diván *Uḥibbuki uḥibbuki... wa-l-bāqiya ta'tī* («Te quiero, te quiero... y lo demás venga»), Beirut, 1978 —citado por las «Obras completas» del autor, *al-A'māl al-šī'riyya al-kāmila*, 2.ª ed., Beirut, 1980, II, pp. 193-201. Observamos que el autor ha aprovechado fragmentariamente este poema en algún otro posterior, como el titulado *Kūnšīrtū al-mā'...* («El concierto del agua»), publicado en la revista *Šī'r*, El Cairo, 49, enero 1988.

Habíamos observado, sin embargo, que, junto a este sentimiento «nacional» colectivo, y acumulado, de lo específicamente andalusí o hispanoárabe, discurría paralelamente otro de lo estrictamente español, o al menos de lo más genéricamente español, de naturaleza diferente. Tal visión dualista, o al menos bifacial, se sigue manteniendo en la obra de Qabbānī como una de tantas muetras pertinentes de la esencial continuidad de su poesía. Y se mantiene, además, como es característico en su obra: no en forma de escisión, sino estableciendo nexos habitualmente, en ocasiones subsumidos o integrados. La manifestación gozosa y efusiva de lo español, por consiguiente, cargada de pasión habitualnente pero descargada, en compensación, de dramatismo, se mantiene residualmente a lo largo de los numerosos poemarios del autor publicados durante la época, aunque ya desgastado el brillo —por puro repetido— de la mayoría de las expresiones y las imágenes. En realidad, es una producción que continúa muy miméticamente lo que el poeta empezara a expresar a mediados de los años cincuenta, y que seguramente alcanzó su punto culminante en divanes como *al-Rasm bi-l-kalimāt* («Dibujar con palabras»), de 1967, inmediatamente después de su vuelta de España, y *Kitāb al-ḥubb* («Libro de amor»), de 1970, quizá aquel en el que cabe detectar sin grandes vacilaciones un cierto «toque becqueriano» [20]. La cada vez más prolongada ausencia contribuye a explicar que las simples menciones resulten cada vez, también, más espaciadas. El mapa físico de la mujer suele ser el principal destinatario:

¡Oh tú, mujer, de nariz griega
y de pelo español!
¡Mujer que te repites en millares de tiempos!
¡Mujer que baila con los pies descalzos
en el umbral mismo de mis venas!
¿De dónde viniste?, di,
¿cómo viniste? [21].

[20] En su «mensaje de amor a España», Qabbānī se refiere a Bécquer como «niño de garganta cristalina». Sobre posibles tangencias con el poeta sevillano, escribe atinadamente Joaquín Benito de Lucas en el prólogo que puso a mi antología del poeta ya citada: *Tú, amor*, p. 10. Insisto en que quizá merecería la pena establecer algunos paralelismos entre este *Libro de amor* qabbāní y las *Rimas*.

[21] Fragmento del poema *Uḥibbuki... Uḥibbuki... Wa-hāḏā tawqīʿī* («Te amo... te amo...

Me gusta cuando Fátima
decide no ser piedra
y transformarse en fuente
de una casa andaluza [22].

Y en esa circunstancia de contemplación gozosa de la amada hasta tiene cabida el motivo de procedencia andalusí, aun cuando el hecho se produzca en la trágica situación del Beirut que arde y el poeta haya de pensar en las cosas que tiene que salvar urgentemente:

Y el rojo chal de seda que te regalé
cuando volví de España.
Que siempre que te lo echabas sobre los hombros
comprendía
el porqué luchó Tariq bin Ziyad
para entrar en el Andalus.
Y porqué lucho yo,
y continúo luchando,
para que al fin mis barcos puedan tener acceso
a las aguas territoriales de tus ojos [23].

El admirado cuerpo de la amada puede provocar hasta la introducción, en rasgo posiblemente de dudoso gusto estético, manejando un recurso qabbāní muy propio pero que literariamente no ha actuado siempre con acierto, de las referencias cultistas:

Toda la soberbia tradición está en tu cuerpo
y toda la asombrosa modernidad.
Tiene algo del fundamentalismo de al-Mutanabbi,
algo de las luminosidades de Rimbaud
y de las alucinaciones de Salvador Dalí [24].

Ésta es mi firma»), incluido en el diván del autor *al-ḥubb lā-yaqif ᶜalà-l-ḍawʾ al-aḥmar* («El amor no se para en el semáforo rojo»), Beirut, 1983, pp. 94-100.

[22] Fragmento del poema *Fīwaṣf qiṭṭa siyāmiyya* («Describiendo una gata siamesa»), en el diván mencionado, *El amor no se para...*, pp. 148-162.

[23] Fragmento del poema *Bayrūt taḥtariq... wa-uḥibbuki* («Beirut arde, pero te amo»), incluido en el diván mencionado, *A Beirut la hembra...*, pp. 87-107.

[24] Fragmento del poema *Layla fi-manāŷim al-ḏahab* («Una noche en las minas de

* * *

Así pues, al final de este largo viaje por lo español, que va durando ya más de treinta años, comprobamos cumplidamente que se mantienen las dos sendas principales de aproximación —prácticamente únicas— por las que el poeta iniciara su andadura: la mujer y la rememoración del pasado andalusí, del pasado hispanoárabe. Quizá Qabbānī ha tratado fundamentalmente de acercar así, simplemente, lo más turbador que le ofrecía la Naturaleza y lo más turbador que le ofrecía la Historia.

oro»), incluido en el diván *Sa-yabqà al-ḥubb sayyidī* («El amor seguirá siendo mi señor», Beirut, 1986, pp. 113-128.

Capítulo IX

EL «VIAJE POR ESPAÑA» DE ḤUSAYN MUʾNIS

La *Riḥlat al-Andalus* o «Viaje por España», El Cairo, 1963 [1], del historiador, ensayista e hispanista egipcio Ḥusayn Muʾnis —Hussain Monés, en la versión «occidentalizada» de su nombre que el propio autor utiliza—, es un libro central en el estudio de nuestro tema por diversas razones. Está en primer lugar, naturalmente, la personalidad y la formación del autor: Muʾnis es, ante todo, un intelectual inquieto, pluralmente inquieto, y que por ello ha tratado de compaginar a lo largo de su vida la actividad académica e investigadora con el brillante ejercicio del periodismo —hasta en puestos y funciones de notable responsabilidad—, la participación activa en la vida política y la producción literaria. De esta polifacética condición y dedicación han ido quedando muestras pertinentes en el conjunto de una extensa obra que trata de responder adecuadamente a las muy variadas inquietudes, como decíamos, del personaje [2]. Este profesor universitario de historia

[1] Es esta traducción del título árabe, en lengua castellana, la que aparece en la contraportada del propio libro —443 pp.—. Hay que observar que la fecha de publicación, primera edición, que se da en la portadilla en árabe es la del año 1963, en tanto que en la contraportadilla en castellano figura la de 1964. Debe de ser esta última la correcta, pues por el colofón —en árabe, naturalmente— nos enteramos de que el libro terminó de imprimirse el 25 de mayo de ese año.

[2] Muʾnis nació el año 1912 —o 1911, según otras versiones— en la ciudad de Suez. Licenciado por la Facultad de Letras de la Universidad de El Cairo, 1934, obtuvo el doctorado en historia islámica en la de Zurich, 1943. Fue nombrado catedrático de historia islámica de la Universidad de El Cairo en 1954. Se trasladó a Madrid en 1957, como director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. Tras prolongada estancia en España, desempeña la misma catédra en la Universidad de Kuwait, hasta 1977. De su

del islam —en especial durante la época medieval— se sintió también atraído desde época relativamente temprana por la historia de al-Andalus, que llegaría a constituir con el tiempo, durante buena parte de su existencia, su interés investigador principal. Su larga permanencia en España, en donde desempeñó la dirección del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, le permitió asimismo hacerse a la realidad de un país que, por eso mismo, no se le quedaba ya reducido, y anclado, en el tiempo y en el espacio; que se le configuraba también como vivencia directa y personal, actualizado. Aunque la cultura andalusí siga siendo su objeto preferente de estudio y atención, Muʾnis tiene la oportunidad de ir entrando también en el mundo más complejo y contrastado de la cultura española. El objeto de lectura y reflexión irá haciéndose también, por consiguiente, objeto de visión, de comunicación y de experiencia. Mucho de esta aventura personal se reflejará, de diversas maneras, en el mencionado *Viaje por España*, que es, por ello, obra singular y aparte dentro de la abundante producción del autor.

abundante y variada producción escrita citamos solamente los títulos que estimamos más significativos en cada apartado. Historia: *Essai sur la chûte du Califat Umayyade de Cordoue*, El Cairo, 1945; *Miṣr wa-risalātuhā* («Egipto y su mensaje»), El Cairo, 1955; *Faŷr al-Andalus* («El alba de al-Andalus»), El Cairo, 1959; «La división político-administrativa de la España musulmana», en la *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, 5, 1957; *Taʾrīj al-ŷugrāfiyā wa-l-ŷugrāfiyyīn fi-l-Andalus* («Historia de la geografía y de los geógrafos en al-Andalus»), Madrid, 1967; *al-Ḥadāra* («La civilización»), Kuwait, 1978. Literatura: *Ḥikāyāt Jayristān* («Historias de Jayristán»), cuentos, El Cairo, 1956; *Ahlan wa-sahlan* («¡Hola!»), novela breve, El Cairo, 1958; *al-Ṭarīq al-abyaḍ* («El camino blanco»), teatro, El Cairo, 1963; *Abū-ʿŪf*, novelas breves, El Cairo, 1980. Ensayos: *Kutub wa-kuttāb* («Libros y escritores»), 2 vols., El Cairo, 1969; *Los árabes, la lengua árabe, el nacionalismo árabe*, Madrid, 1963. Escritos políticos: *Bāšawāt wa-sūbir bāšawāt* («Pachás y superpachás»), El Cairo, 1984. De sus traducciones al árabe de literatura española cabe mencionar *Bodas de sangre*, de García Lorca, El Cairo, 1964, y *Fuenteovejuna*, de Lope de Vega, El Cairo, 1967. En su obra citada *Libros y escritores*, dedica capítulos, entre otros, a García Lorca, Alfonso Paso, Salvador de Madariaga, Blasco Ibáñez, Arniches, Casona, Miguel de Unamuno, Calderón de la Barca, Narciso Ibáñez Serrador y Pío Baroja. Una pequeña muestra de su narrativa breve puede verse en mi libro *Siete cuentistas egipcios contemporáneos*, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1965, pp. 97-115, en que traduzco su relato «El estudiante».

La vuelta del ayer

Este *Viaje* no es el relato más o menos pormenorizado de un itinerario ni la descripción, asimismo más o menos detallada, de unos monumentos, unos paisajes, unas costumbres, unos individuos. Aunque todos estos elementos y datos estén presentes, obviamente, en la obra, lo que a ésta caracteriza ante todo es su intención, el propósito con el que el autor la concibe, la redacta y la dispone: el *Viaje* es el testimonio de un reencuentro, un reencuentro que se llevaba esperando mucho tiempo y del que se quiere hacer partícipes también a los demás, a los miembros de la vasta comunidad del autor, la comunidad árabe. El propio subtítulo del libro: *ḥadīṯ al-firdaws al-mawʿūd*, «noticia del paraíso prometido» [3], expresa con claridad ese propósito. Y de la misma manera, el estilo con el que el libro está escrito: fundamentalmente, un estilo que habría que definir como «de interlocución». Muʾnis concibe en este libro al lector como una especie de compañero de viaje al que orienta, al que conduce, al que enseña de manera persuasiva, pero sin dogmatismo ni eruditismo alguno, y muchos fragmentos de la obra están escritos en tono de diálogo insinuado, de amable y vieja tertulia. Le advierte, le enseña, le sugiere cómo mirar las cosas y aprender esas lecciones del pasado. En tal sentido, pues, el libro es una auténtica «guía» del peregrino árabe a España, del viajero emocionado. La obra parte, pues, de una profunda vivencia personal, como decíamos, pero no puede entenderse plenamente si no se tiene en cuenta ese destino colectivo. Eso la caracteriza como texto de mensaje también; como texto que no expresa solamente una necesidad personal, sino que encierra también una intención. Por ello, el libro está no sólo dedicado a dos grandes amigos del autor [4], sino también «a todos aquellos cuya feliz compañía me deparó la suerte en este cami-

[3] Conviene advertir que tal subtítulo no aparece en la contraportada de la obra que, como hemos dicho, lleva el título en castellano *Viaje por España*. El lector que no conozca el árabe, por consiguiente, carece de ese dato, cuya omisión no sabemos si se produce por descuido o intención.

[4] Se trata de Aḥmad Naŷīb Hāšim, que fue ministro de Educación durante algún tiempo con el régimen naserista, y Muḥammad Ḥasanay Haykal, quizá el más famoso periodista egipcio contemporáneo, y que actuó con frecuencia como portavoz oficioso del mismo régimen.

no», y a «todos aquellos que, después de nosotros, caminarán por este largo sendero». Y por ello, al-Andalus —España— «es un paraíso prometido y no perdido. Prometido para quienes saben que el pasado muere sólo para los muertos. Prometido para quienes perciben que la historia no conoce el ayer, ni el hoy, ni el mañana, sino que es el río de la vida, de paso hacia la muerte multiplicada que le ha fijado el gran conocedor de los arcanos. Prometido para quienes creen en la autenticidad de esa espléndida civilización árabe que atravesó mares y desiertos, se plantó entre las mandíbulas del león y levantó sus altas torres, aunque el enemigo y el destino estuvieran al acecho» [5].

El camino, sin embargo, hasta llegar a ese destino y objeto de reencuentro es largo. En el primer capítulo del libro, que constituye a mi modo de ver una de las mejores piezas literarias del autor, se trazan las líneas maestras de esa aproximación, se nos proporcionan las claves de su estructura sensitiva e ideológica. Son páginas en las que los sentimientos se manifiestan de manera limpiamente directa y efusiva, configurándose la geografía física y cultural del paraíso buscado. El autor no está obligado todavía a proporcionar referencias concretas, datos históricos, descripciones más o menos prolijas, y camina ligero a pesar de la largura del camino en el tiempo y el espacio, del enorme salto que hemos de dar hasta llegar:

> Porque «entre nosotros y su última edad *(ʿaṣr)* hay más de cinco siglos, y alrededor de diez entre nosotros y su edad de esplendor», y porque al-Andalus «se acurruca allá, tras mares, montes y valles». Porque no hay en el mundo una tierra tan dura y cruel, que desafíe tanto la paciencia y la capacidad de aguante, como esta tierra, sobre la cual nuestros abuelos erigieron una gloria tan eterna como los montes, los mares y los valles» [6].

El alma se sobrecoge al recorrer estos vastos espacios. En estas páginas primeras, el lejano país va abriéndose, para ir definiendo el tiempo y el lugar —que constituirán el objetivo concreto del capítulo siguiente—, como el inmenso doble libro de la geografía y de la historia. Los párrafos, preferentemente breves y sencillos, quizá entrecortados

[5] *Riḥlat...*, pp. 7-8.
[6] *Riḥlat...*, p. 9.

por la emoción, discurren no obstante con extraordinaria fluidez. La sintaxis se adapta plenamente al sentimiento del escritor. La materia lingüística refleja a la perfección la naturaleza y calidad de la vivencia. Se recorre una tierra trascendente, porque «hay algo de eternidad que penetra todo»; «en medio de la completa soledad, y a pesar de ella, sientes que la atmósfera en torno a ti palpita de vida y seres vivientes». El autor precisa que tal sentimiento extraño lo ha experimentado tan sólo, fuera de España, en otros dos países, en Egipto y en Siria:

> La historia *(taʾrīj)* que te cuentan las rocas y los valles de la Península [Ibérica] no puede compararse sino con la larga historia que te cuentan las orillas del Nilo o los desiertos de Siria *(al-Šaʾm)* [7].

Es el sobrecogimiento que precede a la recuperación de lo remotísimo en el tiempo, que se creía completamente perdido, pero que regresa prometedor:

> Te paras en medio del enorme espacio que te rodea por la mayor parte del camino, escuchas el terrible silencio que lo llena todo, y te parece que una voz te dice algo desde detrás de lo desconocido. Que los espíritus de los millares de tus antepasados que atravesaron este lugar te hablan a través del éter [8].

En esta obra, el indagador objetivo en el pasado que el historiador es, busca consciente y apasionadamente establecer el enlace con ese mundo ido del que se considera heredero y continuador, reanudar el diálogo con él. Poniendo en práctica aquí su innegable condición de literato, de creador de ficciones, Muʾnis no duda en manejar recursos

[7] *Riḥlat...*, p. 10. Dos páginas más adelante, el autor se refiere a otra experiencia similar: el mismo sentimiento extraño que le embargó en el circo *(malʿab)* romano de Badajoz *(sic)* se apoderó de él en el templo de Karnak y en el Crak de los Caballeros *–Ḥiṣn al-Akrād–* en Siria. Me gustaría saber exactamente en qué fecha precisa escribió Muʾnis estas páginas, pues quizá estén parcialmente tocadas de una consciente connotación ideológica y política. Recuérdese que la unión de Egipto y Siria, para constituir la República Árabe Unida, efímero triunfo de las tesis panarabistas, se mantuvo desde 1958 a 1961. Evidentemente, en el texto citado el autor ha sufrido seguramente un desliz, y ha de entenderse que el monumento aludido es el teatro romano de Mérida.

[8] *Riḥlat...*, p. 11.

y procedimientos propios del estilo narrativo que sirvan para romper las fronteras, en ese contexto y aspiración ficticias, superables, del tiempo y del espacio. El enlace, la conexión, puede producirse en cualquier situación y en cualquier momento, como hecho en última instancia cotidiano:

> En Ŷayyān —que se llama ahora Jaén—, no lejos de Córdoba, me pareció que, si abría el listín telefónico, iba a encontrar el nombre y la dirección de Ŷamāl al-Din b. Mālik, el autor de la *Alfiyya*, y que podría conversar con él [9].

Y situación análoga se produce en Loja, el pueblo natal del famosísimo polígrafo Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb:

> Cierta mañana me paré delante de una casa de estilo árabe que tenía una fuente en el centro, de la que manaba el agua amable y musical. Y me pareció que Lisān al-Dīn estaba allí, con la espalda apoyada en el otro lado de la fuente, ocupado en la composición de un nuevo libro [10].

Es como regresar al seno de la familia, y los parientes se reencuentran sin aspavientos, sin alharacas totalmente innecesarias, en un clima de remansado afecto, de la paz que proporciona lo habitual y conocido. Hay páginas de la *Riḥlat* que son como deliciosas estampas costumbristas, trazadas con la pluma del narrador más avezado en este menester. Poco importa en verdad, en ese contexto, si el narrador transmite estrictamente un hecho producido o si su capacidad fabuladora recrea finalmente una situación semirreal o semiimaginaria:

> No olvido una escena en el camino de Guadix a Granada, camino campesino que se parece a los nuestros rurales. Era el atardecer y yo volvía, cansado, de Iznalloz. Me senté a descansar en la carretera. Desde lejos se acercaba un campesino con su asno; en todo, un cam-

[9] *Riḥlat...*, p. 10. El personaje mencionado es un conocido gramático del s. XIII, nacido en Jaén y muerto en Damasco, cuya obra citada ha sido objeto de múltiples recensiones, comentarios y glosas en todo el mundo árabe, hasta casi la actualidad.

[10] *Riḥlat...*, p. 11. Ibn al-Jaṭīb —siglo XIV— es seguramente la más importante figura intelectual de todo el período nazarí.

pesino egipcio. Llevaba una vestimenta *(burnus)* que parecía una galabía *(ŷilbāb)*, y sólo quien se llame Bestuīsī o ʿAwadén puede llevar ese rostro moreno y arrugado. Hasta se envolvía la cabeza con algo parecido a un turbante. Incluso el asno me pareció muy familiar, hasta el punto de suponer que, si lo dejábamos suelto, se encaminaría de inmediato hacia nuestro país. Llegó el hombre ante mí, me miró y me hizo un gesto. Yo me levanté. Me hizo un sitio detrás, y me llevó a su grupa. No dije una palabra, ni él tampoco, mientras el burro nos llevaba. Sentía que aquel hombre era mi pariente, mi pariente desde hacía mucho tiempo. Cuando llegamos al lugar que yo quería, me apeó, y siguiendo su marcha desapareció por una curva del camino. ¿De dónde llegó? ¿Adónde fue? No lo sé. Nos juntó el camino. El largo camino de al-Andalus [11].

El reencuentro con el ayer llega también, pues, a través de las gentes. Vuelve a producirse una situación similar de reanudación espontánea de los vínculos rotos con el rico de Tudela que invita al autor a su casa:

Y hete aquí que era una casa de estilo y mobiliario árabe. El simpático tudelano se sonrió entonces y me dijo: todos mis antepasados eran árabes, y yo soy árabe también. Sentí que vivir como ellos vivían era honrarles: eran ilustres, nobles combatientes, hasta el siglo XVI siguieron siendo árabes, musulmanes... Ya conoces el resto... Aquel hombre se había gastado la mayor parte de su dinero en levantar aquella casa. Había hecho un largo viaje a Marruecos para comprar los muebles. El baño árabe se lo había construido un alarife de Tetuán. Y mientras estábamos sentados sobre unos cojines de cuero, con una alfombra [12] marroquí bajo los pies, y por las ventanas que tenía ante mí —y que eran unos arcos árabes— se veían los árboles del patio y la voz de la fuente en el centro, la imaginación me llevó centenares de millas hacia atrás y centenares de años. Sentí el profundo orgullo de pertenecer a esa civilización y de ser uno de sus servidores [13].

[11] *Riḥlat...*, pp. 17-18.

[12] El autor emplea el término *zarbiyya*, muy difundido en el Magreb y no así en el Próximo Oriente. Por ello añade de inmediato, entre paréntesis, *saŷŷāda*, que es la conocida del lector egipcio, y en general de todo el de esa zona.

[13] *Riḥlat...*, pp. 288-289.

No todo, sin embargo, es sentimiento de orgullo, de gloria, de solaz. El reencuentro con el pasado andalusí no es una experiencia pasajera e intrascendente para un árabe, sino que impone también una lección. La recuperación de ese pasado no puede producirse sin aceptar al tiempo su inseparable peso ético y reflexivo. La meditación, que en realidad puede tener lugar en cualquier circunstancia y ante cualquier panorama, resulta especialmente pertinente ante los soberbios monumentos, que los árabes no pueden ver como los demás:

> Los demás *(gayru-nā)* los ven para distraerse y deleitarse, asombrándose, al verlos, de cómo se han perdido quienes los construyeron y se fueron con el ayer. Pero nosotros los vemos como advertencia y escarmiento. Ni una sola vez los visité sin dejar de pensar que Dios —¡ensalzado sea!— los había mantenido por sapiencia; para que a través de ellos viéramos lo que habíamos perdido, para que cada uno de nosotros se dijera a sí mismo: si éstos son los despojos, ¿cómo sería el navío?, si esto es lo que queda, ¿cómo sería el todo? Y ese todo lo perdieron mis abuelos, ¡perdónelos Dios!, porque sus corazones estaban ya vacíos de fraternidad y afecto mutuo. Por olvidar que la gloria *(al-maŷd)* no se levanta nunca sobre el daño, sino sobre el bien, el amor, el sacrificio y el altruismo [14].

Siempre está el hecho de que se vuelve a algo que se considera como propio y familiar. En Córdoba, por ejemplo, un árabe no puede ser un turista cualquiera, «porque nosotros la visitamos como el emigrante que vuelve a su patria y a su país. Puede que todo haya cambiado allá, pero sigue siendo su patria, su país, su lugar de añoranza» [15].

Precisamente porque ese árabe de hoy tiene el pleno convencimiento de pertenecer a la misma familia cultural, de ser depositario del rico patrimonio que le pone ante los ojos algunas de sus más espléndidas muestras, advierte con claridad los rasgos singulares de esa cultura, sus señas de identidad originales. Los pabellones de la Alhambra, por ejemplo, «se diferencian de los palacios reales comparables a ellos y que se consideran monumentos históricos y artísticos. Los palacios de Versalles, por ejemplo, se levantaron para que sus dueños se ufana-

[14] *Riḥlat...*, p. 172.
[15] *Riḥlat...*, p. 108.

ran con ellos ante los demás, para deslumbrar y ofuscar a los visitantes. Pero los de la Alhambra no se construyeron sino para sus dueños, no existía el propósito de que resultaran entonces exposiciones ni museos después. Son como un cuadro que pinta un artista para sí mismo. Poseen esa sinceridad que tiene uno consigo mismo, esa pureza que procura el hombre lejos de los demás» [16]. El mundo del placer es, ante todo, el mundo de la intimidad. La expansión gozosa discurre hacia adentro. El auténtico y pleno disfrute espiritual se da en el ámbito interior, y todos los elementos contribuyen a ese proceso de predominio de lo íntimo. Ahí están los jardines, por ejemplo, para advertirlo así:

> El jardín francés —Versalles, Trianon, Malmaison, las Tullerías— es piezas de adorno erigidas para deslumbrar: flores, árboles multicolores geométricamente ordenados. El jardín japonés reúne para ti todos los panoramas de la naturaleza en el menor espacio: cascada, puente de madera, colina, curso de agua. Todo es pequeño, del tamaño de una carta postal. El jardín inglés es una verde pradera en cuyo centro hay una casa. Es un jardín para morar, y de ahí ese estilo de ciudad denominado Garden City. Pero el jardín árabe es soledad y recogimiento: altos muros y elevados árboles separan al jardín de la corriente de la vida. Tras esos muros se sienta solo el dueño del jardín, para contemplar la bella obra de Dios o para conversar con un amigo. El agua es parte inseparable del jardín. El murmullo del agua hace más profundo el silencio. La lámina del agua refleja el cuadro del cielo. Los jardines del Generalife te retratan esto con incomparable esplendor [17].

* * *

Es lógico que en el libro se proporcione también abundante referendia histórica sobre al-Andalus. En cualquier caso, se suele hacer con ponderación y dosificadamente, sin que esta materia documental impida habitualmente el ameno curso de la lectura. Obviamente, se trata, no obstante, de páginas muy escasamente creativas, en las que el autor

[16] *Riḥlat...*, p. 188. En relación con el tema que aquí se suscita, resulta de gran interés la lectura del sugerente libro de M.ª Jesús Rubiera Mata, *La arquitectura en la literatura árabe. Datos para una estética del placer*, Madrid, 1981, 1988 (2.ª ed.).

[17] *Riḥlat...*, p. 193.

aborda los temas y cuestiones que inevitablemente hay que abordar, proporciona los datos y referencias que considera necesarios. El historiador profesional se impone ahí, naturalmente, al escritor sentidor, aunque Muʾnis busque con frecuencia un forma personal de combinación entre esas dos ópticas y estilos, y éste es seguramente uno de los rasgos más característicos de su libro. La descripción más o menos prolija, por ejemplo, de los grandes monumentos hispanoárabes: Mezquita de Córdoba, Giralda y Alcázar de Sevilla, Alhambra, puede dar pie para incluir buena parte de ese material referencial histórico, interesante sin duda alguna para el lector o viajero árabes pero bastante menos, en general, para españoles. Se trata más de páginas de traslado de datos y conocimientos que de reflexión u opinión; menos personales y connotativas, por consiguiente. Aunque no falten tampoco, en ocasiones, los apuntes y sugerencias interpretativos, como esta visión dual de Granada:

> Lo mejor es que nos encaminemos hacia el final norte de la avenida de los Reyes Católicos y que nos paremos en ese delicioso puente que se llama como la iglesia contigua a él: Santa Ana [18]. Nos encontraremos en el fondo de un estrecho valle por el que corre un río, como si fuera un foso: es el río Ḥadārru, al que llaman el Darro, afluente del Genil, que es a su vez afluente del Guadalquivir. A nuestra derecha, erecto como fortaleza, se alza un monte verde, con alcázares y torreones sobre él. Es la colina de la Alhambra, y ésos son sus alcázares y sus torreones.
>
> A nuestra izquierda se alza ligeramente otra colina, casi cubierta de blancas casas. Es el barrio del Albayzín, el barrio de las gentes de clase media y los obreros de la Granada antigua. A nuestra espalda cae la ciudad de Granada.
>
> Los álcazares y torreones a nuestra derecha eran la estancia de los reyes, de los nobles, de los caudillos y de los ricos. Las casas blancas de nuestra izquierda, a nuestra espalda y en la explanada entre las dos colinas eran, naturalmente, las casas de los súbditos.
>
> Los de nuestra derecha fueron los que comieron, bebieron, se divirtieron, y acabaron entregando el país al enemigo... Los de nuestra izquierda y detrás nuestro fueron los que trabajaron, se cansaron,

[18] Evidentemente, para alcanzar la plaza de Santa Ana y la inmediata carrera del Darro, se habrá tenido que atravesar plaza Nueva.

pagaron impuestos, y acabaron siendo vendidos al enemigo... Éste es, en dos vistazos, el resumen de la historia de Granada [19].

Con esta visión austera del pasado andalusí, que contrapone tan nítida y rigurosamente molicie y cumplimiento, frivolidad y deber, se explica el juicio muy dispar que al autor le merecen los taifas ʿabbādíes sevillanos y los almorávides. Aquéllos fueron «gentes de extraña factura, que con la mano derecha escribieron la más delicada y dulce poesía y con la izquierda cometieron los más atroces y odiosos crímenes, y bajo cuya égida Sevilla vivió largos años repartidos entre preocupaciones y temores, veteados de cortas horas de alegría enfermiza, en un despilfarro anímico y nervioso» [20], y éstos, por el contrario, «unos de los más sinceros y fieles combatientes que ha conocido la historia del islam», y con su ayuda, «conducidos por Yūsuf b. Tāšufīn, uno de los egregios nombres y héroes del islam, la condición árabe e islámica de al-Andalus pudo preservarse, gracias a Dios, en aquel duro trance» [21].

Muʾnis, por tanto, trata de recuperar para el imaginario colectivo del árabe de hoy, y para su emocionado sentimiento, aquel espléndido fragmento y su historia —también de la nuestra— que se llamó al-Andalus. Y lo hace con entusiasmo y dolor, pero sin agresividad y sin rencor. O al menos, éstos están tan diluidos y mitigados que resultan prácticamente inexistentes. La relativamente extensa descripción de la cueva de Covadonga, por ejemplo [22], discurre con ponderación y respeto, y es a lo más aprovechada por el autor para poner de relieve la indudable capacidad «escenificadora» que ha caracterizado a la Iglesia católica, pues ésta «percibe la huella que dejan en las almas las apariencias y los formalismos, por lo que sus hombres no alzan iglesias y oratorios, sino que «ponen en escena» (*yujriŷūn*) espectáculos y retablos, empleando todos los elementos de la dirección artística: arquitectura,

[19] *Riḥlat...*, pp. 161-162.

[20] *Riḥlat...*, p. 131.

[21] *Riḥlat...*, p. 229.

[22] *Riḥlat...*, pp. 358-360. A lo largo de esas páginas, el autor se refiere asimismo a la legendaria batalla de Covadonga y a la figura de don Pelayo, trayendo a colación la historiografía árabe medieval, que proporciona de estos hechos, obviamente, una versión muy diferente a la cristiana.

colores, formas, vestuario multicolor, música, melodías, una rigurosa liturgia bien pensada y concebida, muy imaginativa. Y tal vez todo esto resultara una de tantas necesidades, pues en la base de la creencia está la fe en los milagros, los hechos prodigiosos, los misterios. Y todo esto necesita corporeizarse y cristalizar en algo, para estar cerca de las almas y los espíritus» [23]. Evidentemente, la desaparición del glorioso pasado se siente y lamenta profundamente, y de seguro que aún más cuando esa inexorable y progresiva desaparición es en gran parte la consecuencia de la confrontación ideológico-doctrinal, pero la expresión, hasta en esas situaciones, es habitualmente escueta y contenida. El «tremendo» *(hāʾil)* edificio de la catedral sevillana, por ejemplo, fue erigido intencionadamente «para hacer desaparecer todo rastro de la mezquita árabe mártir» [24].

Hay que advertir asimismo cómo, desde esa óptica profesional de historiador de al-Andalus, al autor le interesa asentar que la «gloria» no se redujo estrictamente al triángulo urbano —Córdoba, Sevilla, Granada— mantenido en las visiones tópicas y tradicionales. Ampliar esa visión reduccionista del extenso y variado pasado andalusí resulta especialmente oportuno, y quizá aún más para lectores árabes. Baste aludir a algunos ejemplos sumamente significativos, como las páginas dedicadas a la antigua Pechina, cerca de Almería [25], o a Málaga, que el autor acierta a reflejar con esa dimensión «cantaora» que seguramente le da un cuño propio y particular [26]. O Ronda, «una de esas ciudades en las que hasta hoy sientes el ya ido pulso de al-Andalus» [27]. Pero, posiblemente, el capítulo más conseguido y pertinente, en este aspecto, sea el dedicado al «este de al-Andalus» (*šarq al-Andalus*) o «el ala rota» *(al-ŷināḥ al-kāsīr)* [28], como bella y atinadamente denomina el autor a ese

[23] *Riḥlat...*, p. 360.

[24] *Riḥlat...*, p. 136. En cualquier caso, la majestad del gran edificio, «enorme bloque de piedra que ocupa todo el corazón del lugar», y que se tiene por la segunda iglesia del mundo, después de la de San Pablo (*sic*) en Roma, está suficientemente ponderada por el autor (*Riḥlat...*, p. 135).

[25] *Riḥlat...*, pp. 271-272. Para el autor, Pechina fue «la primera república comercial de la Edad Media».

[26] *Riḥlat...*, pp. 252-256. Quizá conviene indicar que, hablando de Málaga precisamente, el autor alude de pasada al «confort y la animación de que goza España hoy» (p. 255)

[27] *Riḥlat...*, p. 252.

[28] *Riḥlat...*, pp. 269-290. La visión del «este de al-Andalus» es tan histórico-geográ-

singular espacio ibérico mediterráneo que se dispone en torno al espinazo del sureste peninsular. Ello le permite evocar las sólidas vinculaciones arábigas de las tierras que se extienden desde la costa granadina y almeriense hasta Zaragoza y zonas aledañas; ponderar la importancia de Murcia y Valencia —en donde la referencia al «Tribunal de las Aguas» resulta inevitable [29]— y hasta, cruzando el mar, llegar al archipiélago balear y, entre otras menciones del pasado o del presente, evocar a Raimundo Lulio (el autor, obviamente, emplea la versión castellanizada del nombre), «alumno de la cultura árabe, aunque empleara todo lo que aprendiera para combatir al islam» [30].

Pinceladas ambientales

En la medida en que un libro de esa concepción y este corte puede permitirlo, la obra de Muʾnis refleja también el interés y el afecto del autor hacia lo genéricamente español, no circunscribiéndose a lo puramente andalusí. Tanto las referencias históricas o cultas como las simples observaciones de algunas de las más conocidas manifestaciones de carácter popular le brindan al autor la ocasión propicia para expresarse en consecuencia. Así, por ejemplo, su paso por Bailén, «lugar pequeño en lo geográfico pero enorme en lo histórico», le permitirá evocar la derrota de los ejércitos napoleónicos. Allí se «destrozaría el mito de Bonaparte», pero también le interesa recordar al autor que, en aquella misma efeméride, participaría un «pequeño oficial llamado José de San Martín, y de la misma manera que en Bailén se liberó Europa del *yugo* de Napoleón, América del Sur se liberó de la *autoridad* de los españoles» [31]. Esa alusión a lo hispano-americano no es la única que aparece en la obra. Y en alguna ocasión, a su amparo, Muʾnis desliza su curiosa digresión quizá tan intencionada como ironizante. La encrucijada temporal de 1492 —Granada y Colón en el lejano rellano del re-

fica que Almería está incluida en el capítulo. Ya en fragmento anterior (p. 22) el autor cita «las siete provincias de Andalucía», excluyendo a Almería precisamente.

[29] *Riḥlat...*, p. 277. El autor, obviamente, describe con brevedad, y valora al máximo, «esta pura tradición árabe».

[30] *Riḥlat...*, p. 281.

[31] *Riḥlat...*, p. 48. El subrayado de ambos términos es nuestro.

cuerdo— resulta circunstancia especialmente adecuada para el vuelo de la hipótesis imposible:

> Si la caída de Granada se hubiera retrasado un solo año, habríamos tenido nuestra oportunidad *(naṣīb)* en el Nuevo Mundo. Y si la salida de Colón se hubiera adelantado un solo año, se habrían despreocupado de nosotros y tal vez Granada hubiera permanecido [32].

Pero fue lo que tuvo que ser. Y en ese tener que ser está también la aceptación encariñada de la sorprendente vitalidad de este pueblo, al que el historiador egipcio, indudablemente, distingue con su admiración y su respeto. La diferencia en el credo religioso no supone ningún impedimento para reflejar el fervor de los «otros creyentes», como al describir la Semana Santa de Sevilla, esa «viuda alegre» —*al-armala al-ṭarūb*— especialmente capacitada para la manifestación gozosa y apasionada:

> No hay una sola Sevilla, sino dos. La primera es la Sevilla de todo el año: tranquila, quieta, como todas las demás tierras de Dios. Pero al llegar el mes de marzo, este pueblo se pone la ropa de luto durante lo que llama la semana santa... Algo tremendo...

Y análoga reacción se producirá ante el festejo profano:

> Termina la Semana Santa, y a las tres semanas empieza la semana jubilosa, la semana del baile y del cante, de la fiesta *(ṭarab)*, del beber y del comer. Todo el pueblo se transforma en una gran verbena *(mawlid)* [33].

Es otra faceta no menos genuina de esa Andalucía que el autor siente aún tan profundamente andalusí, como algo muy próximo y familiar. Su descripción de la calle de las Sierpes, por ejemplo, nos parece sintomática y sumamente expresiva, a pesar de basarse en el tópico de la asociación fácil, elemental:

[32] *Riḥlat...*, p. 237.

[33] *Riḥlat...*, pp. 142 y ss. Remitimos también en este punto a la lectura de nuestro trabajo, ya citado con anterioridad, *Sevilla y la Giralda....*

> No lejos de la Catedral te encuentras la calle Sierpes —«los serpenteos» o «las vueltas»—, que es la calle más famosa de Sevilla. El Jān al-Jalīlī al otro extremo del Mediterráneo [34]. Siempre que paso por esta calle y veo a los comerciantes me pregunto a mí mismo: ¿Por qué no llevarán turbante?... Todo aquí te resulta insólito y peregrino, y en los restaurantes encuentras todo lo apetecible. En el pequeño restaurante donde piensas encontrar solamente bocadillos *(šaṭāʾir)*, hete aquí que al sentarte te traen una lista tan larga como el brazo, que necesitas media hora pare elegir lo que quieres [35].

Quizá allá se encontrara el autor realmente en su ambiente porque seguramente los egipcios tampoco son malos maestros en la hipérbole... No es la única muestra de su empleo en el libro, con diferencias en cada caso de intención y tono, evidentemente. No deja de tener su pizca de gracia la vehemente declaración de este otro párrafo del autor:

> Aquí en nuestros países vive al-Andalus, latiendo en lo vital y lo joven, como si fuera un país árabe contemporáneo. Y si ahora propusiéramos su adhesión a la Liga Árabe, a nadie le extrañaría tal propuesta, porque al-Andalus es de hecho un miembro de la Gran Liga Árabe, un miembro cuya gran voz cruza los siglos. Y a esa sonora voz le corresponde un gran mérito en el alto lugar que la civilización de los árabes ocupa entre las civilizaciones de los mundos [36].

* * *

Éste es, pues, el país físico y evocado, «prometido», que Muʾnis recorre, con ese lector compañero al que sirve de experto guía y convincente adalid seguramente. La *Riḥlat al-Andalus*, en conclusión, es un libro central, de gran importancia, en la configuración del tema hispánico en la literatura y el pensamiento árabes cotemporáneos. El que mereciera el comentario de una figura tan egregia como Ṭāhā Ḥusayn,

[34] Se trata de un popular barrio de El Cairo, muy conocido por sus bazares y su prestigio turístico y comercial. Constituía también en época medieval zona principal del primer Cairo, es decir, de la ciudad fundada por los fāṯimíes a finales del siglo x.

[35] *Riḥlat...*, pp. 141-142.

[36] *Riḥlat...*, p. 15.

auténtico patriarca indiscutibe de esa cultura, no es sino otra demostración de su importancia.

Reflejos en el panorama intelectual

Seguramente ha sido también la intelectualidad egipcia contemporánea la que ofrece muestras más destacables de interés en algunos temas hispánicos, o de atención a personalidades eminentes y representativas de nuestra literatura y pensamiento. Hay que advertir no obstante que, en la inmensa mayoría de los casos, la documentación, las lecturas, el conocimiento de estas cuestiones les llegan a través de lenguas intermediarias, el inglés o el francés habitualmente; sólo cuando se trate de hispanistas, el empleo de material bibliográfico en lengua española adquirirá variable entidad y amplitud. Como puntero y adalid que es del hispanismo árabe, el egipcio alcanza ya por estos años un apreciable desarrollo, dentro de las características inherentes a este quehacer académico e intelectual y de su peculiar naturaleza, que se mantendrá seguidamente [37].

El interés que se aprecia por Cervantes y la máxima obra de nuestra literatura resulta totalmente explicable y natural. En una inteligente contribución, la profesora María Jesús Viguera trazó hace ya algunos años esta «andadura egipcia» de Don Quijote, presentando y traduciendo cuatro ensayos sobre el personaje [38], aparecidos entre 1944 y 1958. Recordemos asimismo que las dos traducciones de la magna obra que

[37] En un breve, pero clarividente y magistral artículo, como todo escrito suyo, ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Ahwānī hizo atinadísimas observaciones sobre «el hispanismo en la obra de los escritores árabes», en el vol. *Actas del I Coloquio del Hispanismo Árabe* (febrero de 1976), preparadas por C. Ruiz Bravo, Madrid, 1977, pp. 35-38. Como concluye: «El cambio ha sido muy rápido, y por ello he insistido en hablar de las diferencias que ha habido entre los historiadores de la literatura de dos generaciones, entre dos generaciones de literatos, y en un público que era indiferente, y que ahora ya no es indiferente ante lo español».

[38] En la revista *Almenara*, 7-8, 1975, pp. 143-177. Se trata de escritos de Muḥammad Mandūr, Maḥmūd Amīn al-ᶜĀlim, el mencionado Ḥusayn Muʾnis, y Raʿūf al-Naqqāš. El de este último, precisamente, se hace eco de algunos problemas surgidos a raíz de la traducción al árabe por al-Ahwānī, y de su edición parcial en El Cairo, del *Quijote*, asunto al que aludimos líneas más adelante.

más difusión han tenido seguramente en el mundo árabe, y que por razones diferentes siguieron también una trayectoria bastante azarosa: las de los profesores ʿAbd al-Raḥmān Badawī y ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, aparecerían también en Egipto entre mediados de la década de los cincuenta y mediados de los sesenta. A finales de los cuarenta, asimismo, dos profesores de origen libanés incorporados a la actividad docente y cultural del Protectorado español en la zona norte de Marruecos, Mūsà ʿAbbūd y Naŷīb Abū-Malham, publicaban en Tetuán un libro en árabe sobre «Cervantes, príncipe de la literatura española». Son datos fragmentarios, y seguramente menos abundantes de lo que el magno objeto de estudio y difusión requería, pero no por ello menos estimables y significativos.

Sí conviene subrayar no obstante, como Viguera apunta, que tres de esos cuatro intelectuales egipcios atraídos ocasionalmente por Cervantes y Don Quijote, sin actividad profesional de hispanistas, son prestigiosos críticos literarios y destacados hombres de letras y «formadores de opinión pública», de diferenciada formación ideológica y tendencia interpretativa y cualificados representantes además de tres generaciones sucesivas. Aunque sea de forma reducida y monográfica, nos proporcionan por ello un adecuado reflejo del panorama intelectual egipcio —y por extensión, árabe— de la época. Cuando El Cairo era «a la vez la mayor y más importante ciudad del mundo de lengua y cultura árabe; del mundo de la religión y civilización del islam; del continente africano; del Próximo Oriente», como afirma acertadamente un conocido periodista español de la época, muy vinculado además, en vida y obra, a las cuestiones hispano-árabes [39]. Importa tener en cuenta estos datos y valorarlos como conviene. Y advertir también, por ejemplo, que si a Muʾnis le interesa específicamente replantear lo que puede haber del «alma andalusí en la obra de Cervantes» [40], el objetivo principal de los otros tres ensayistas es resaltar diversos aspectos de la egregia y plural dimensión simbólica universal del magno personaje. Quizá las palabras de Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim resulten, a este propósito, las más representativas:

[39] R. Gil Benumeya, *España dentro de lo árabe*, Madrid, 1964, p. 104. Curioso e interesante libro, que refleja bien una época de las relaciones hispano-árabes a través de una visión personal, pero fiel al sentido y características de la circunstancia.

[40] M.ª J. Viguera, art. cit., pp. 159-168, incluye la traducción del ensayo de Muʾnis.

> Todos tenemos algún momento quijotesco. Todos tenemos algún momento en que se pone a prueba su heroísmo. Algunos de nosotros sólo ven gigantes encantados y gastan su potencia en lucha con molinos productivos. Otros hacen de su heroísmo una potencia nueva que mueve los molinos, en vez de destruirlos. Algunos de nosotros llevan el pasado caduco encima de sus hombros, como armadura ferrada y pesadísima, que les atenaza e impide ver realmente a la gente y al futuro. Otros ven a la gente y al futuro con claridad y optimismo. Sólo cuando la bondad, la justicia, el amor y la paz nos llena el corazón, encontramos entre nosotros a Don Quijote. Por eso es Don Quijote un profundo símbolo humano que, sobre su viejo caballo, salió de su rincón hispano y dio la vuelta al mundo y a los siglos, hasta nuestra época [41].

ᶜAbbāa Maḥmūd al-ᶜAqqād (1889-1964), figura absolutamente capital de la intelectualidad egipcia, y árabe, contemporánea, se hace también eco ocasionalmente de temas y motivos hispánicos, de los que tiene básicamente conocimiento a través de sus polifacéticas lecturas en inglés. Así, y aparte de su escrito sobre Juan Ramón Jiménez, al que luego nos referiremos, cabe espigar en su ingente y personalísima obra de excepcional polígrafo que cumple, dentro del panorama de la literatura y el pensamiento árabes contemporáneos, una función en bastantes aspectos similar a la de don Miguel de Unamuno dentro del panorama hispánico, aunque entre los dos, obviamente, no exista la menor relación directa [42], referencias y consideraciones tanto sobre el mismo Cervantes como sobre Blasco Ibáñez, el general Primo de Rivera, Santayana, Asín Palacios o Cristóbal Colón, replanteándose de

[41] M.ª J. Viguera, art. cit., pp. 158-159.

[42] Sobre esta «cuestión comparatista», remito a dos trabajos académicos inéditos, cuyos originales están depositados en la Universidad Autónoma de Madrid, en cuyo Departamento de Estudios Árabes e Islámicos se presentaron, ambos dirigidos por mí: la Memoria de Licenciatura del argelino Ahmed Berraghda, sobre «Paralelismo político y doctrinal entre Miguel de Unamuno y Jugo y ᶜAbbās Maḥmūd al-ᶜAqqād», en 1980, y la tesis doctoral del egipcio Abdel-Latif Abdel-Halim sobre «Estudio comparativo de la obra de ᶜAbbās Maḥmūd al-ᶜAqād y Miguel de Unamuno», en 1983, que atendió más a los aspectos puramente literarios. Abdel-Halim es también poeta, de corte clásico, que ha cultivado ocasionalmente el tema hispánico. En su posterior libro *Adab wa-naqd* («Literatura y crítica»), El Cairo, 1988, incluye un breve estudio comparativo entre los dos autores mencionados —pp. 38-46.

nuevo con éste, naturalmente, la procelosa hipotésis del posible «predescubrimiento» de América, bien por los «libaneses» —es decir, los fenicios— en época antigua, o por los árabes —andalusíes— en la medieval [43].

El opúsculo del autor sobre Juan Ramón se publica en el año 1960, al poco tiempo, por tanto, de haber obtenido éste el Premio Nobel de Literatura, y es posiblemente el primer trabajo de los que el polígrafo egipcio dedicó a analizar y discutir estos galardones [44]. Parece fuera de duda que al-ʿAqqād conocería la obra del autor del *Platero* a través de versiones al inglés, y su escrito no pasa de ser el clásico trabajo didáctico-informativo, como concluye Isabel María Cantos Padilla, en el que no sólo se trata de la personalidad y la obra del gran poeta con alusiones a la España de la época, sino que se hace también un brevísimo resumen de la historia de la literatura española [45]. La obra del egipcio, por consiguiente, no puede ser un detallado y profundo estudio literario, pero sí trasluce el afecto del autor hacia nuestro poeta y su obra y la conocida habilidad que poseía al-ʿAqqād para ejercer la crítica psicologizante.

[43] ʿAbbās Maḥmūh al-ʿAqqād: *Yawmiyyāt* («Diario»), 3.ª ed., El Cairo, 1976, vol. I, pp. 202-203 y 261-262. Se trata de escritos publicados originalmente en 1959 y 1961, respectivamente.

[44] El primer opúsculo se titulaba *Šāʿir andalusī* («Un poeta andaluz»), para publicar el año 1964 *Yawāʾiz al-adab al-ʿālamiyya* («Premios mundiales de literatura»), sobre el Nobel. Refundidos con el título *Šāʿir andalusī wa-ŷāʾiza ʿālamiyya* («Un poeta andaluz y un premio mundial»), vuelven a publicarse al año 1971. Sobre *Juan Ramón Jiménez, pionero de la poesía española moderna* ha publicado el hispanista Ḥāmid Y. Abū-Aḥmad un libro reseñable, El Cairo, 1986. En su *Literatura y crítica*, ʿAbd al-Laṭīf ʿAbd al-Ḥalīm dedica dos breves apuntes comparatistas a Juan Ramón: uno, relacionándolo con el autor saudí Ḥamza Saḥāta (1910-1973) —pp. 23-26—, y otro, con el famoso escritor egipcio Tawfīq al-Ḥakīm (h. 1900-87) —pp. 27-30—, abordando un tema en este segundo que ha sido suscitado, de pasada, varias veces.

[45] Me remito al trabajo realizado por la citada licenciada, durante el curso académico 1988-89, en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la UAM, como aportación investigadora dentro del curso monográfico de doctorado que siguió.

Capítulo X

LA NUEVA POESÍA ÁRABE

Entre la luz y la sombra

Es seguramente el poético el campo literario en el que más clara, violenta y radicalmente se reflejan las oposiciones y luchas de tendencias que dominan el panorama literario e ideológico árabe a partir de la posguerra del segundo gran conflicto mundial. Este fenómeno se produce fundamentalmente a consecuencia del gran desarrollo de la tendencia del llamado «verso libre» *(al-šiʿr al-ḥurr)*, que adquiere una indudable relevancia a lo largo del decenio de los cincuenta, y de las evidentes y parciales implicaciones políticas y sociales que lo acompañan.

En conjunto, la literatura neoárabe atraviesa por una etapa de indudable efervescencia de lo ideológico, del «mensaje» y del «compromiso», que hasta mediados de la década siguiente, aproximadamente, constituirá su rasgo característico predominante y ampliamente identificador.

Obviamente, tal hipertrofia de lo ideológico, fácilmente explicable sin duda alguna en el contexto histórico general árabe de la época —especialmente el del Próximo Oriente—, afectará en no pocas ocasiones a la producción literaria e intelectual, en menoscabo claro de sus dimensiones más estéticas y libremente creadoras, pero esto no rebaja en absoluto la extraordinaria importancia general que reviste el plural movimiento, las valiosísimas aportaciones innovadoras de muy variada índole que introduce y los excepcionales horizontes que abre.

Especialmente como decíamos, y por lo que atañe en concreto a nuestro tema de exposición, en el terreno de la producción poé-

tica, seguramente, el género más acicateado y transparente al respecto [1].

En efecto, se trata de una poesía que quiere ante todo manifestar la insatisfacción de una generación, denunciando lacras e injusticias sociales, exigiendo la correspondiente y justificada reparación, y gritando con frecuencia su protesta política en el contexto de un mundo en mantenido trance de descolonización, aunque muy indiscriminada y aluvialmente concienciado desde el punto de vista ideológico, y aunque también en lo económico siga todavía suficientemente colonizado. Colonización encubierta y manipulada, sometida a la presión y al control de las fuerzas externas aún presentes y de algunas de sus propias fuerzas internas, que actúan más bien con debilidad, incapacidad o servilismo. Políticamente, el mundo árabe ha accedido a la independencia o está accediendo a ella por estos años, pero no cuenta aún con su plena soberanía, y la formulación de su cultura, en cualquier campo de manifestación y de expresión, se ve directamente afectada por esta lamentable circunstancia. La literatura en general, y la poesía en particular, así lo reflejarán pertinentemente. Lo más representativo y significador de esta nueva poesía se impone ser realista y comprometida desde su propia raíz, social, manejando la acostumbrada neomística de la hermandad humana universal, pretendiendo ser la expresión diáfana de sentimientos colectivos largo tiempo sofocados a través del portavoz y testimonio singular que es el poeta. Por todo ello, no es extraño que buena parte de los líricos jóvenes que la realizan se afilien, temporal o duraderamente, a posturas políticas de izquierda, y por ello no es extraño tampoco que la esencial y honda fricción que impone una lírica así entendida se desarrolle en la prístina subjetividad del poeta. No tiene nada de extraño, por consiguiente, que los múltiples factores y elementos concurrentes en un tiempo vivencial de estas características predominantes encuentren y amplifiquen un motivo por muchos

[1] Como en tantas otras ocasiones análogas, a lo largo de este libro, me limito aquí a trazar una sucinta panorámica general de ambientación, en la que sigo lo escrito en mi obra, tantas veces citada, *Introducción a la literatura árabe moderna*, esp., cap. X. De la abundantísima bibliografía existente sobre este tema, me limito a citar, de momento, los libros siguientes: Iḥsān ʿAbbās, *Ittiŷāhāt al-šiʿr al-ʿarabī al-muʿāṣir* («Las tendencias de la poesía árabe contemporánea»), Kuwait, 1978, y Salma Khadra Jayyusi, *Trends and movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols., Leiden, 1977.

conceptos singular, superior y paradigmático, dentro de la temática de raíz hispana: la figura de Federico García Lorca. Símbolo, crisol, manantial, en él van a confluir varios canales matrices tanto sensitivos como temáticos. Todo un trasfondo telúrico surge con Federico, ante los poetas árabes del momento, fundido e integrado en un luminoso ejemplo de «modernidad». De ahí la espléndida dimensión que irá adquiriendo, al margen de los otros elementos coadyuvantes a la difusión universal de su obra y a la parcial hipertrofia valorativa, quizá, de la misma.

Aquí hay un factor fundamental: estos poetas jóvenes de «los Cincuenta» eran niños cuando el complejo y singular país que es España azuzaba de nuevo irracionalmente las hogueras del conflicto civil, y los ciegos fanáticos de turno asesinaban impunemente a uno de sus hijos más limpios y transparentes. Por entonces, un niño árabe de diez años, un niño iraquí —portavoz también sin duda alguna, en esos momentos, de toda su generación—, comenzaba asimismo a conocer y a sentir la tremenda y directa presencia de la muerte, reflejada en todos los datos de su existencia y de su inmediato entorno cotidiano:

> Tenía miedo de la muerte y me preguntaba qué me sucedería si muriese mi padre... Por eso pensaba siempre en la muerte, no sólo con relación a mi padre, sino también en relación conmigo. Me imaginaba el futuro como un demonio voraz y un camino penoso y largo ante el hombre [2]... Padecíamos la muerte, la respirábamos. El cementerio estaba delante de nosotros, y no pasaba día sin que viésemos a los muertos que eran acompañados a su última morada. Nosotros, los pequeños, caminábamos detrás para ver cómo eran enterrados. Y la muerte, la muerte del hombre y del animal, era cosa acostumbrada para nosotros. Se arrastraba a los animales al matadero para degollarlos, y muchas veces algunas vacas y búfalos proclamaban su independencia y se resistían a los matarifes... La muerte nos acechaba en todas partes, y nosotros encendíamos velas y le quemábamos incienso para ahuyentarla [3].

[2] «La revolución no se apaga y el amor nunca muere», entrevista con el autor traducida por Federico Arbós, ap. la revista *Almenara*, Madrid, I, primavera de 1971, pp. 131-149, esp. p. 132.

[3] Abdel-Wahhab al-Bayati, *Mi experiencia poética*, trad. de Carmen Ruiz Bravo, Madrid, 1986, pp. 88-89.

El camino hacia España de al-Bayātī. Federico y Granada

La muerte consumada y criminal del poeta en plena granazón, y la muerte presagiada, agobiante, del poeta en embrión establecen ya, a través de los turbadores y específicos caminos que transitan tan sólo los poetas, una inicial vinculación metafísica, un mutuo reconocimiento fraterno, que va a ser el temblor germinal de múltiples revelaciones y hallazgos. Los ojos grandes y abiertos, espantados, ante el horror del sacrificio y la inmolación —ojos que lo ven, u ojos que lo reciben— empiezan ya a extenderse en vastísimas dimensiones, ininterrumpidamente traspasadas. Y ᶜAbd al-Wahhāb al-Bayātī (n. en 1926), nuestro poeta niño de aquel entonces, empezará a atesorar ya en aquel rincón del mundo árabe, como tantos otros de sus colegas, las primeras simientes de la espléndida cargazón de espigas y frutos que ofrendará después a su hermano granadino [4]. Sencillamente, se está gestando lo que en otra ocasión he denominado la «saga García Lorca» en la poesía árabe de nuestro tiempo. De la que al-Bayātī será, precisamente, el testigo más destacado.

Tanto en al-Bayātī como en todos sus más descollantes compañeros de generación, imbuidos en mayor o menor grado de entusiasmo y filiación lorquíes, el conocimiento de la figura y la obra de Federico se va produciendo fragmentaria y dispersamente, no sin grandes dificultades, a través de versiones en lenguas intermediarias que tampoco sabemos en qué grado poseían y dominaban. El propio al-Bayātī recuerda cómo su primer conocimiento de la obra lorquiana, durante la Segunda Guerra Mundial, fue posible gracias al volumen en inglés que Stephen Spender preparaba para la colección Penguin, dentro de un vasto proyecto universal de traducciones múltiples, y cómo esta versión de Spender, en prosa, se disponía en la misma publicación junto al texto poético en español [5]. Las traducciones al árabe de la extensa y

[4] Véase mi trabajo «Federico García Lorca y los poetas árabes contemporáneos», publicado originalmente en la revista *Retama*, Cuenca, 3, 1986, pp. 21-30, y recogido posteriormente en el volumen de mi autoría *Literatura árabe de hoy*, Madrid, 1990, pp. 87-101, esp. p. 88.

[5] Tomado de un diálogo con el autor mantenido por el poeta y crítico iraquí ᶜAli

variada producción lorquí comenzarían unos años más tarde, y en los primeros momentos tampoco se harían a partir del texto original en español, sino aprovechando traducciones a otras lenguas occidentales mucho más difundidas en el mundo árabe, como el inglés o el francés. Las versiones directas vendrían, y en número y significado nada desdeñables, poco después, y gracias ante todo a la labor de beneméritos «hispanistas» egipcios, especialmente, y en menor proporción de marroquíes u otros magrebíes. Son aspectos complementarios de la cuestión, evidentemente, que interesan más al estudio erudito o filológico del tema, pero de manera alguna triviales o baladíes. En cualquier caso, como decíamos, la cultura árabe se va dotando de un cierto caudal bibliográfico e informativo sobre la figura y la obra del genial poeta granadino, aunque se desarrolle con frecuencia —no sólo en ese apartado de las traducciones, sino también en el de los estudios, ensayos y aproximaciones críticas— dentro de un contexto de promiscuidad, improvisación, supeditamiento a modas y aficiones, y en general sin gran criterio selectivo. En cualquier caso, toda esta labor de transmisión y acercamiento se continuará sin interrupción durante las décadas posteriores, hasta los momentos actuales, depurándose gradualmente y consolidándose de manera notable y evidente las vías y los procedimientos directos de conocimiento, sin que merme en absoluto la arraigada admiración que el personaje, humana y literariamente, en producción y en símbolo, genera [6].

Lo singularmente emocionante y precioso, no obstante, es comprobar cómo la honda y enigmática, representativa y castiza figura del poeta granadino sirve para agitar y dinamizar la inspiración de estos jóvenes y renovadores poetas árabes, actúa en ellos como acicate. Fe-

Ŷaᶜfar al-ᶜAllāq, publicado en la rev. *al-Dawḥa*, Qatar, 86, febrero 1983, pp. 48-51, esp. p. 51.

[6] Todas estas cuestiones las planteé ya en la primera investigación que dediqué al tema aquí abordado, y que fue auténticamente pionero en la materia: «Presencia de Federico García Lorca en la literatura árabe actual», publicada primeramente en las *Actas do IV Congresso d'Estudos Arabes e Islamicos* —Coimbra, 1968—, Leiden, 1974, y recogida después en mi libro *Exploraciones...*, pp. 33-54. Con posterioridad, el joven investigador egipcio Ahmad Abdel-Aziz presentó en la Universidad Autónoma de Madrid, en 1982, bajo mi dirección, una documentadísima tesis doctoral sobre el tema «la recepción de la obra de Federico García Lorca en la literatura árabe contemporánea», excelente trabajo académico, que es lo más completo existente hasta la fecha, aún inédito.

derico García Lorca, nuevo grito de cuerda andaluza que viene también desde muy lejos, añafil en el bosque de tiempos y de espacios nebulosos, es finalmente, y ante todo, eso: prístino manantial de inspiración. Va ingresando en esa categoría de mito, de símbolo, de héroe, que provoca el milagro de la creación lírica. Y de esta manera va contribuyendo a la «reconstrucción del mundo» que estos poetas se proponen. Partiendo de la circunstancia del tiempo concreto, con Federico acomete la poesía árabe contemporánea un irrenunciable vuelo atemporal. Así se advierte en la que quizá sea la primera elegía que le dedicara una figura especialmente representativa de esta lírica neoárabe, el iraquí Badr Šākir al-Sayyāb (1926-1964):

Tenía en el corazón un atanor
cuyo fuego nutría a los hambrientos,
y el agua le subía de las brasas
lo mismo que un diluvio
que limpiara la tierra de maldad.
Sus pupilas tejían
la vela de la llama
.....
Y era su vela tierna como la luna,
era su vela fuerte como la piedra,
era su vela rauda como la vista,
verde como la primavera,
roja como la sangre derramada.
Como el barco de un niño
que el libro destrozó
para llenar el río de barquitos.
Como la vela de Colón entre el oleaje.
Lo mismo que el destino [7].

No se canta a Lorca desde una postura de simpatía y afecto solamente. Lo «angélico», tantas veces a Lorca asociado, cobra en la relación que con él van a mantener estos poetas una real magnitud. Se transita por un camino de efusiva admiración, que si no deja de parecer en parte tópico, es, sin duda, auténtico y sentido. Se va a producir

[7] La traducción íntegra del poema puede verse en mi artículo citado, ap. *Exploraciones...*, p. 44.

mayoritariamente una poesía de imágenes acumuladas y superpuestas, no exentas de rasgos cultistas en ocasiones, y en la que con mayor fortuna y acierto se trata de utilizar también elementos de procedencia lorquí más o menos justificados, directos y pertinentes. El egipcio Salāḥ ʿAbd al-Ṣabūr (1931-1981), por ejemplo, que mostraría también su gran interés en la obra de Federico traduciendo poemas y teatro de nuestro autor [8], le dedica una tan apasionada como oscilante elegía, en catarata o retahíla, cuyo fragmento final recrea la noche del crimen:

> En una quieta noche de verano el poeta fue leyenda: / le mataron los miserables guardias / ...mordió el polvo tu boca, / hasta dormir en el seno de Dios. / Pidiéndole perdón para aquellos estúpidos guardias / que habían asesinado / al último de los hijos del Señor [9].

La exaltación del personaje irá acompañada también de la exaltación de lo español que se siente próximo, compañero, confidente, cargado de las connotaciones ideológicas y políticas inevitables. Como en el poema del por entonces aún muy joven Maḥmūd Darwīš, uno de los primeros y más significativos abanderados de la poesía palestina «de resistencia»:

> Con la rosa de sangre borrada, con el sol de tus manos
> y con la cruz que viste el fuego del poema,
> los más bellos jinetes, en la noche, peregrinan a ti,

[8] Sobre la obra poética de Ṣalāh ʿAbd al-Ṣabūr remito a la preciosa tesis doctoral que, con este título, presentó en la Universidad Autónoma de Madrid, bajo mi dirección, durante el curso académico 1990-91, Rosa-Isabel Martínez Lillo. También inédita, aunque puede consultarse en microfichas. El profesor egipcio Gamal Abdel-Karim ha traducido también, recientemente, este poema del autor, y ha dedicado unas páginas al tema en su artículo «Aproximación al tema español en la obra de Ṣalāḥ ʿAbd al-Ṣabūr. Dos poemas: análisis y estudio», incluido en el volumen *La traducción y la crítica literaria.* Actas de las Jornadas de Hispanismo Árabe, Madrid, 1990, pp. 359-69. Parece desconocer mis diversas aportaciones sobre la cuestión, tanto en general como en particular, y, obviamente, la excelente tesis de Ahmad Abdel-Aziz. O, al menos, no las cita. El otro poema de ʿAbd al-Ṣabūr que presenta el autor es el titulado «Carta a una amiga», vertebrado sobre el motivo de la visión onírica del famoso sufí murciano-sevillano Muḥyī al-Dīn ibn-ʿArabī (1164-1240).

[9] La traducción íntegra del poema puede verse también en mi mismo artículo ya citado, ap. *Exploraciones...*, pp. 45-46.

con un hombre y una mujer martirizados.

.....

España sigue siendo la más triste de las madres.
Se echó el verso a los hombros,
y colgó sus espadas
de las ramas de olivo de la tarde recóndita.

.....

Las más nobles espadas son letra de tu boca,
sobre cantos gitanos.
España, ¡ay, muchachas!, es el más hermoso de los pueblos,
y Lorca, el más hermoso de sus mozos.

.....

Las heridas anuncian —son últimas noticias de Madrid—
que el paciente ha colmado la paciencia.
Mataron en la noche a Julián, mas la flor de azahar
sigue aún dando aroma.
Las más bellas noticias de Madrid
serán las que mañana lleguen [10].

Se trata, obviamente, del clima y del momento en que una literatura de vocación antifascista introduce un giro consecuente, de amplio alcance, en el tratamiento de los motivos españoles. Quizá, en la producción en lengua árabe, el hecho puede parecer menos previsible y más sorprendente, y es indudable que en buena proporción se produce en ella como resultado y efecto del «contagio» y el influjo ejercidos por otras literaturas de mucha mayor audiencia y difusión, pero no resulta menos ilustrativo. A la presencia de García Lorca acompaña también esta escenografía inevitable y, reconozcamos, en gran parte justificada por la propia índole del tema y de los acontecimientos que se evocan. Como comprobaremos de inmediato, la obra de al-Bayātī re-

[10] Traducción íntegra del poema, ap. *Exploraciones...*, pp. 47-48. Escribía entonces, en nota: «Por lo que hace a la traducción de esta estrofa, aventuramos la traducción de "Julián" para la palabra árabe *gūliyān* que aparece en el texto, sin saber concretamente a qué se refiere el poeta». No lo hice constar entonces por escrito, pero tenía la sospecha de que podía tratarse bien de una alusión histórica al legendario conde Don Julián, o bien de otra, contemporánea, al político Julián Grimau, detenido y fusilado en abril del año 1963, como se sabe, por el régimen franquista. Sigo en la duda, pero me inclino ahora más bien hacia esta segunda hipótesis. Darwīš, nacido el año 1942, se uniría así a la oleada de protestas y durísimas críticas que esta ejecución provocó internacionalmente.

sultará el exponente más duradero y brillante, dotado de íntima trabazón dinámica, de todas las que aporta esta larga y variada nómina de poetas.

En al-Bayātī, García Lorca y ciudad son dos motivos asociados, esencialmente vinculados. Federico, símbolo de lucha por la libertad, el amor y la revolución —es decir, de lo permanente y supremo en la existencia del hombre, tanto en su entidad individual como colectiva—, encuentra su ámbito natural de realización en el marco urbano, en la ciudad, elemento simbólico también por excelencia, bisémico y dialéctico, en la obra del poeta iraquí. Desde el principio, junto al rechazo de la monstruosa e insensible urbe moderna, producto de una civilización inhumana, está también en al-Bayātī la búsqueda constante e infatigable de la ciudad ideal, de la ciudad hecha a la medida del hombre, más aún, del propio poeta. En el fondo, la búsqueda de esas «ciudades no nacidas aún» es la búsqueda del «sí-mismo» —tampoco definitivamente nacido aún, siempre en trance de hallazgo y aspiración—, y en tal aventura existencial, nunca ultimada, al-Bayātī es compañero de viaje de no pocos grandes poetas contemporáneos, desde Cavafis a Ungaretti —curiosamente, ambos nacidos en Alejandría de Egipto—, por ejemplo. El poeta no llegará nunca a esa ciudad, porque el poeta, el hombre, no llegará nunca a sí mismo. La poesía de al-Bayātī, como su propia existencia, no podrá escapar nunca a la fascinación que sobre él ejerce esa realidad dinámica y fluyente, bisémica y dialéctica, repito, que es la ciudad, y en ella situará naturalmente a sus mitos, personajes y héroes preferidos y más representativos de su propia experiencia personal [11]. Entre ellos, y como uno de los más egregios, a Federico García Lorca. Ya desde época relativamente temprana en su obra, e interferida de las previsibles connotaciones políticas, en el poema dedicado a Hemingway:

> Muerte en Madrid,
> en las venas sangre,
> y nieve y margaritas bajo tus pies.

[11] Desarrollé el tema aquí suscitado, y tratado con obligada brevedad, en mi trabajo «Tres ciudades españolas en la poesía de ʿAbd al-Wahhāb al-Bayātī», escrito en 1974, publicado primeramente en 1976, y recogido también en *Exploraciones...*, pp. 55-95. Relaciono en él la nómina de la obra de al-Bayātī, hasta 1974.

Ya las fiestas de España no tienen gentes
ni las fiestas de España tienen ya límite.
¿Para quién tocan, pues, esas campanas?
Está callado Lorca,
la sangre está en los vasos de las rosas.
La noche de Granada, el hierro, mueren
bajo los sombreros
de la guardia negra,
y los niños lloran
en las cunas.
Lorca callado,
y tú en Madrid
con tus armas:
el dolor, las palabras y los volcanes
que arrojan lava.
¿Para quién tocan, pues, esas campanas?
Si estás callado, y la sangre
tiñe el lecho, los bosques y las cumbres [12].

Madrid, desde el principio, posee una menor carga mágica y mítica, va más ligera de dimensión ancestral y soterrada. En esto se diferenciará básicamente de Granada, y en menor medida de Córdoba, que no será sólo un escenario de lucha y de muerte, sino también, indestructible e integradamente, un símbolo de esperanza. Madrid se mantendrá fundamentalmente en ese terreno de la reivindicación clasista y proletaria, de la lucha política. Representa ante todo una visión hostil inmediata, en donde el poeta «combate a los enanos, a lomos de su alazán verde de madera», en donde el rebelde, el luchador por la libertad, el «hilo de luz» o «el heredero» —en esos personajes genéricos, que podrán adoptar diversas máscaras y nombres intercambiables y sustituibles, participa también sustancialmente Federico—, «muere luchando, manchado con su sangre, en soledad, en las astas del toro o en la plaza Mayor». Pero en donde también se nace a la esperanza y al futuro luminoso, en esa concepción trabada y profunda de muerte/vida que es móvil esencial y primario de la concepción de al-Bayātī y de su obra:

[12] *Exploraciones...*, p. 70. El original del poema aparece en la colección *al-Nār wa-l-kalimāt* («El fuego y las palabras»), Beirut, 1964.

«Le he visto en Madrid, naciendo / en la plaza Mayor, o en el grito del niño / recién nacido. / Y en torno a su cabeza, nimbada de laurel, / una mariposa de fuego revoloteaba», o donde se puede nacer «bajo el cielo de un mundo nuevo». O «se recupera en los ojos de la amada» [13].

Por ello, el tema, aunque se mantenga, irá disminuyendo en su empleo. Aunque seguirá apareciendo en momentos y textos especialmente significativos, plenos, de la obra bayātí, asociada a nuevos nombres señeros de la inmortal creatividad hispánica, como Picasso [14] o como Alberti, recordado e invocado en su exilio de Roma —al-Bayātī ha sido también un gran exiliado a lo largo de su existencia [15]—, mientras «el último niño en el destierro llora por Madrid. / Canta el fuego de los poetas españoles muertos / desterrados: Lorca, Machado» [16].

Madrid y Granada van a constituir el escenario hispánico simbólico axial en la poesía de al-Bayātī, alcanzando un nivel de tratamiento

[13] Resumo aquí esencialmente el tratamiento más extenso que hago de la cuestión en *Exploraciones...*, esp. pp. 68-72, 76-79 y 87-88.

[14] El acercamiento de al-Bayātī a Picasso ha sido estudiado por Federico Arbós, en el prólogo a su traducción al castellano del diván del autor *Poemas de amor ante los siete pórticos del mundo*, Madrid, 1982 —original árabe aparecido en Bagdad, 1971—. Arbós pasa revista ahí al embrión del tema en al-Bayātī, situado en un poema del año 1961, y a su desarrollo ya en el diván traducido. Especialmente, en el poema «La pesadilla» —pp. 111-114—, que es posiblemente el más «picassí» de la prolífica obra del gran poeta iraquí. Como afirma Arbós —p. 26—, «la presencia del gran pintor no es, pues, casual ni arbitraria en la obra del poeta iraquí; es el ejemplo vivo de este héroe de Bayati que no renuncia jamás a construir la ciudad de la vida en el seno mismo de la ciudad de la muerte». Conviene también leer el trabajo de Carmen Ruiz Bravo-Villasante, «El color en la poesía de al-Bayātī», ap. el vol. *I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea*, Universidad Autónoma de Madrid, 1991, pp. 283-300.

[15] Al respecto, resulta de lectura absolutamente necesaria y sumamente provechosa la lectura de la peculiar «autobiografía» del autor, *Taŷribatī al-šiʿriyya* («Mi experiencia poética»), Beirut, 1968. Existe traducción al español por Carmen Ruiz Bravo, Madrid, 1986.

[16] Incluyo la traducción de este poema, «A Rafael Alberti», escrito en agosto de 1974, en mi antología, Abdel-Wahhab al-Bayati, *Amor más grande que yo mismo*, Madrid, 1985, pp. 65-67, aunque la misma versión, en separata, se había publicado ya algunos años antes. Quizá interese saber que Khaled Salem ha dedicado un artículo al estudio inicial de los «paralelismos existentes entre ambos poetas», ap. el vol. men. *I Jornadas...*, pp. 333-346. Véanse también las apreciaciones de Chawki Rayess, en el mismo volumen, pp. 371-375.

y una categoría emblemática similares a Nishapur, por ejemplo, o Estambul, o París —y, sobre todos ellos, su Bagdad inolvidable—, espacios mentales y sensitivos permanentes, dotados de una entidad polisémica igualmente fúlgida y turbadora, profunda y diamantina. Córdoba, sin embargo, aparece de forma más esporádica y espaciada. Su concreción principal se producirá en época relativamente tardía, en un curioso poema de claro motivo político conductor, de ambientación e intención marroquí-andaluza-cubana, en el que los encabalgamientos y las asociaciones, personalmente establecidos y desde la experiencia personal finalmente explicables, cumplen un papel fundamental [17].

La ciudad española que va a constituirse como centro máximo de atracción e inspiración en la lírica bayātí será, coherente y consecuentemente, Granada. El hecho cristalizará en la época de plena madurez de la poesía bayātí, plenamente superados ya los servilismos parciales que a veces imponía el recetario político, y cuando las apretadas, pero diáfanas, opciones simbólicas imponen su magistral jerarquía. El tenso poema titulado «Muerte en Granada», al tiempo que remata cumplidamente un ciclo de la producción bayātí, inaugura también, entramadamente, una luminosa y honda trayectoria:

Aixa atraviesa el vientre de la ballena,
alza sus manos en las ondas,
abre el ataúd,
descorre el velo de su frente,
cruza mil puertas,
renace tras la muerte,
volviendo hacia la casa.
Yo la oigo, diciéndome:
vuelvo, corriendo a ti, desde mi reino.
.....
Aixa había vuelto, pero a mí, ya difunto,
me habían colocado en aquel ataúd.
Los dos ríos sus cauces cambiaron,
bajo el sol del estío ardieron en los lechos,
y dejaron heridos los jóvenes granados,

[17] Se trata del poema titulado «El terremoto», cuya traducción puede verse en *Exploraciones...*, pp. 91-93. El texto original árabe pertenece al diván *Sīra ḏātiyya li-sāriq al-nār* («Autobiografía de Prometeo»), Bagdad, 1974.

y un pájaro sediento
que, en el huerto, quejábase:
¡ay de mis alas rotas por el viento!
Y gritaba en Granada
un maestro de escuela:
Lorca se muere, ha muerto;
de noche, los fascistas acabaron con él
sobre el Éufrates,
destrozaron su cuerpo, le arrancaron los ojos.
Lorca, sin las dos manos,
revela su secreto al ave fénix,
a la luz, al polvo, al aire,
a las gotas de agua [18].

El binomio Lorca-Granada queda ya definitivamente constituido, funciona sin fisuras, a la perfección. Hay una asunción y una transustanciación de los destinos individuales, fundidos ahora fraternalmente. Las figuras femeninas míticas, las amadas inmortales, símbolos de amor eterno y perseguido, siempre buscadas y necesarias, dotan a los mágicos escenarios de una fragancia, de una ternura, de una plenitud incomparables. En otro poema de la misma colección, las «Elegías de Lorca», todos estos elementos adquieren aún una dimensión mayor, al potenciarse además la resurrección escatológica del ancestral y primario mundo mesopotámico. Dispuesto en cinco fragmentos, este poema de al-Bayātī no es sólo absolutamente clave para el entendimiento del tema que aquí abordamos, sino que resulta también plenamente representativo de la nueva concepción poética del autor, en forma y en contenido. Poema dilatado y envolvente, de estratigrafía fundida e integrada, de confluencias múltiples y acrisoladas en la experiencia total del poeta. Poema de revelaciones y liturgia:

Raja la tripa del ciervo el jabalí.
Muere Enkidu en el lecho,

[18] Federico Arbós tradujo ya íntegramente este poema, ap. el vol. col. *Literatura iraquí contemporánea*, Madrid, 1977, pp. 126-129. La incluyó posteriormente en la versión al español del diván del autor en que aparece: *al-Mawt fi-l-ḥayā*, Beirut 1968 —«La muerte en la vida», Madrid, 1980—. Sigo aquí la versión parcial que di en *Exploraciones...*, pp. 81-82.

miserable, triste,
como muere la lombriz en el barro

.....

Una ciudad encantada
se alza sobre un río de plata y de limón.
Nadie nace en sus puertas, nadie muere.
Una muralla de oro la rodea,
la protege del viento un olivar.
Yo la vi –los gusanos devoraban mi rostro
en mi tumba podrida y cerrada–
y le dije a mi madre la tierra: ¿volveré?...

.....

La doncella fragante
–zarcillos y ojos negros–
adórnose con flechas y ojos de limonero,
perfumóse con aguas de ígneas rosas,
con mágicas gotas de lluvia.
La Granada de la infancia feliz
es cometa, poema
atado con el hilo de esa luz
que tiembla sobre el muro.
Granada la inocente
ansía tirar su carga de vientos y de estrellas,
duerme bajo la nieve que queda sobre las tejas,
y señala asustada hacia sus cerros negros.
Desde allí, los hermanos enemigos
a grupas de caballos de muerte
llegaron, y anegaron
en sangre aquella casa.

Toro de seda y negro terciopelo
muge en la plaza, sin que lo vea el jinete.
Sus dos cuernos al aire
persiguen al lucero de la tarde,
apuñalan al jinete embrujado.

.....

Míralo aquí, muriendo,
cuando el toro en la plaza, apuñalado,
muge terriblemente.

Para lavar la afrenta de la muerte,
en el corazón de la noche

hundió la espada,
luchó de calle en calle
hasta morir.
Los malos le alcanzaron,
le sembraron el cuerpo de puñales,
y cortaron el hilo que temblaba en el cielo.

.....

Y un negrero pregona
a Granada la huérfana:
a Aixa, ¿quién la compra?, ¿quién compra al ave fénix?
¿Quién compra a esta princesa
cautiva, babilonia,
con zarcillos de oro de la ciudad encantada? [19].

Como he escrito ya, en esas *Elegías*, al-Bayātī recrea y levanta una ciudad mágica y transparente, una ciudad final, de búsqueda y de ensueño, de explicación y abrazo definitivos, a partir de la más pura y diáfana materialidad de la Granada física y eterna, la Granada de su máximo poeta. Y en la conjunción armónica de estos elementos aparentemente contrapuestos no hay forzamiento alguno ni paradoja, y sí aparece, por el contrario, como el resultado coherente de una específica manera de contemplación, en la que la actuación constante y predominante de unos elementos propios de la «memoria colectiva», acumulados e imaginistas, por tanto, tratan de acomodarse a la realidad material del presente recién descubierto. Se producirá por consiguiente, ante todo, una especie singular de visión taraceada, de contemplación tanto interior como exterior [20]. Sencillamente, alma, ojos y mente se combinan, se producen en ósmosis singular, recibiendo y recreando el objeto total de contemplación.

Granada, en al-Bayātī, se seguirá abriendo en un escenografía algo fantasmagórica e irreal, de bellísimos efectos teatrales y cinematográfi-

[19] Sigo aquí la versión, casi completa, que di en *Exploraciones...*, pp. 82-84. El original árabe pertenece también al mismo diván citado en la nota anterior, y cuenta por tanto con traducción al castellano, por Federico Arbós. Anteriormente, María Luisa Cavero había traducido los cantos tercero, cuarto y quinto, ap. el folleto publicado por la Casa Hispano-Árabe de Madrid, *Granada*, 1969, pp. 39-41.

[20] Véase mi trabajo «Granada en la poesía árabe actual», publicado originalmente en el diario *Ideal*, Granada, 5 de enero de 1990, y recogido en *Literatura árabe de hoy*, pp. 341-345.

cos, de cámara lenta, morosa, alternante. Hay un aire de ballet o pantomima en esa alhambrina visión, con toda seguridad parcialmente distante, que brinda del monumento y de su ámbito la «Sinfonía gitana», en la que el motivo político parece ya casi completamente inexistente, diluido, y lo que se desarrolla es fundamentalmente un etéreo romance de amor, de muerte y de destino, una danza ritual de «amor brujo», en la que los fantasmales protagonistas, «convertidos en lengua llameante», «intentan alcanzar a la noche muerta sobre los torreones de la Alhambra, / con el pecho cubierto de puñales, estrellas y azucenas» [21].

Granada se va transformando en una realidad cada vez más empapadora, profunda y absorbente; poseedora, sin resistencia ni protesta del hombre cada vez más entregado, necesitado, exiliado, desposeído. Como una amada, repta y extiende su dominio sobre el alma y el cuerpo del solitario. Pura pregunta desnuda, engarzada en murmullo continuo y estremecido. El insinuado fondo musical pone también su mágico contrapunto en ese turbador poema que es «La luz viene de Granada», de inicio en orfandad y final sollozante:

> Me ovillo como un niño para nacer en las gotas de lluvia que van cayendo sobre el desierto árabe, pero el siroco me tuerce el cuello, y vuelvo huérfano a la gruta de Ḥirāʾ. Un buitre me rapta, y me tira bajo otros cielos. Me ovillo nuevamente, pero tampoco nazco... ¿Cuál de nosotros puede nacer en este desierto, ahora?... ¿Cuál de nosotros toca bajo los ajimeces árabes de Granada, llorando algún amor, a alguna amada? Vaga por su callejas, borracho en la soledad de quien parte o se queda, quien comienza o termina su viaje, y dice ¡adiós! a las torres de la Alhambra... ¿Por qué tus carruajes paran ahora en mi puerta? ¿Y tu corcel relincha bajo el fulgor del rayo inesperado en esta noche española?... Me persigue la voz de un violín que tocan en la noche cientos de enamorados. Me paro junto a la cuerda cortada, estremecida, pero la música me arrastra. Grito en la cumbre: Granada, ¿cuál de nosotros ha sido el traidor y ha vendido el dolor de los poetas, las espigas de trigo de los pobres? ¿Cuál de nosotros murió sobre los muros? Un son acompañado de un canto humano se esca-

[21] La traducción íntegra de este poema la proporciono en mi citada antología del autor, *Amor más grande...*, pp. 32-34. El texto original árabe corresponde al diván, también citado, «Autobiografía de Prometeo».

pa ahora, se esconde. Un músico ciego se desangra sobre las cuerdas; como yo, alza su mano en el silencio del vacío de las cosas y busca algo perdido. Da vueltas, solitario, en torno a Dios; grita con la voz de mi boca o de la suya: ¿Cuál de nosotros ha traicionado al otro? ¿Cuál de nosotros murió de amor? La mujer seguía llorando en su destierro eterno, y la fuente llorando en la Alhambra [22].

Un clima de dolor y de desaliento, de desesperanza, aunque sean mitigados, sin estridencias, envuelve la poesía bayātí a estas alturas de su vida, cuando va acercándose ya el final de la década de los setenta. Quizá se refleje en él, filtradamente, el mismo desaliento de la existencia árabe colectiva contemporánea y el desmoronamiento progresivo, continuo, parece que inevitable, sin límite posiblemente previsible, de los grandes ideales nacionales. La poesía de al-Bayātī, a estas alturas, nada tiene que ver con un unilateral realismo social depauperado y ayuno de dimensiones estéticas y creativas, pero está siempre arraigadamente vinculada a la percepción personal de la realidad, tanto individual como colectiva, y es expresión de su singular experiencia. Convendría seguramente advertir, asimismo, que nuestro autor sólo conoce España, todavía, de pasada, en rápidos viajes y fugaces estancias que no siempre fueron cómodos; algún contratiempo ocasional le causó, según parece, la administración española de la época. Su prolongada estancia en España, su vivencia directa y duradera de este país, de su cultura y de sus gentes, será cosa de la década posterior, que aquí se la pasará casi íntegramente. Y, curiosamente, entonces —paradójicamente quizá— escribirá muchos menos poemas, y a mi modo de ver, sobre todo mucho menos significativos, de evidente o explícita inspiración española. Seguramente España, desde el lejano y nebuloso principio infantil y adolescente, constituía un motivo, un acicate, esencialmente mental y sensitivo, de aspiración, un objeto idóneo para ser, simplemente, «entrevisto». Y ante todo, Granada, cristalina región de lo ideal, de la intimidad quieta, herida y silenciosa. Por aquellos mismos años,

[22] La traducción íntegra del poema, ap. la misma antología, *Amor más grande...*, pp. 54-56. Había aparecido algunos años antes, no obstante, igual que la del poema anteriormente traído a colación. El texto original árabe se incluye en el diván del autor, *Mamlakat al-sunbula* («El reino de la espiga»), El Cairo, 1979, y está fechado en marzo del año 1977.

un fragmento central de uno de sus más encendidos poemas de amor se mueve en el mismo ámbito:

En la Alhambra,
en las rubias alcobas del harén real,
oigo un laúd oriental y un llanto de gacela.
Me acerco absorto a los halos de las letras árabes
[trenzados con millares de flores.
Oigo suspiros:
Lara me llamaba bajo las siete lunas y la luz brillante.
Le acerqué el rostro, llorando enfebrecido. Pero
una mano estirada me arrojaba al pozo de las sombras
dejando sobre la alfombra mi guitarra y el destello de luz
[de un día muerto. [23]

La creación bayātí de lo español, transitando entre el motivo básicamente político e ideológico de Madrid y el cada vez más íntimo y luminoso de Granada, va encaminándose progresivamente con mayor decisión, mediante la potenciación consciente de la imagen y del símbolo, del propio material lingüístico también, hacia el vasto e insondable universo de lo entrañable, de lo inefable. En la personal andadura de permanente exilio —interior y exterior—, de separación y de muerte —de muerte/resurrección, recordemos—, que es sustancialmente la poesía de al-Bayātī, la melodía y el eco de lo español podrán estar también, por ejemplo, en la trasposición modulada de una cancioncilla popular, incrustada en la mención legendaria del emir de la luna, «que transportaba en su anillo a sus siete hijos, sobre el corcel de fuego, por las vastas planicies de España que hacia la mar se arrastran [24].

[23] Se trata del poema titulado «Nazco y me abraso en mi amor», cuya traducción íntegra la proporciono en *Amor más grande...*, pp. 50-53. El texto original árabe corresponde al poemario *Qamar Šīrāz* («Luna de Shiraz»), Bagdad, 1975, y está fechado en octubre de 1974.

[24] El fragmento en cuestión dice así:

Siempre que pase el puente
te he de ver, señora de las damas.
Y al lavar, la hermosura de tu rostro
se la llevan las aguas.
Pero no pienses, no, porque ahora cante,
que estoy alegre.

Se habrá podido observar, finalmente, que ya estamos muy lejos de una poesía tópica, servil y ancilarmente andalusí. La aspiración constante y radicalmente humana, universalista, de al-Bayātī no podía someterse a ese límite previo y cercenador. Lo andalusí, evidentemente, subyace —no podía ser, insisto, de otra manera—, es en no pocas ocasiones la fuente matriz, el «viaje» de su poesía, su primer impulso o destello iluminador. Pero esta poesía, que aspira siempre a lo total, aunque frecuentemente lo haga mediante genuinos mecanismos dialécticos y juegos de contrarios, tiene su vuelo alto y traspasador contumaz de horizontes. Refleja por vocación y disciplina la experiencia del hombre, del hombre errante, desterrado, solitario-solidario. Aun en las escasas ocasiones en que al-Bayātī parece inspirarse estrictamente en ese patrimonio de pasado, el poema se dinamiza en realidad hacia la constelación del presente; más aún, es propiamente atemporal. Porque emana de la experiencia de su autor y la resume. Así puede verse, por ejemplo, en el titulado «Ojo del sol o mudanzas de Muhyiddin ibn Arabi», en «Intérprete de amores», en donde se refugia en la figura y los avatares del famoso sufí andalusí, en su gozosa y transida pasión por la «divina» y «armónica» doncella que le reveló seguramente terrenos de amor-unión aún inexplorados por el místico [25]. La Damasco donde murió el maestro sufí, el relicario de experiencias únicas, en donde su cenotafio viene atesorando desde hace siglos las cuitas de las mujeres silenciosas, grávidas y enlutadas, es también amenaza letal para el poeta de hoy, sepulcro del amor y de las fulgurantes ilusiones; corazón de una «tierra que pudre la carne de mujeres y caballos, carroña del pensamiento». Se trata del

Señora de las damas,
moriría lo mismo que el jilguero
si yo no te cantara.

La traducción íntegra del poema, titulado «Poemas de la separación y de la muerte», la proporciono en *Amor más grande...*, pp. 23-25. El texto original árabe, en la citada «Autobiografía de Prometeo».

[25] El título del poema es transparente, y el propio autor lo recuerda en nota final. «Ojo del Sol» (ʿAyn al-šams) era el sobrenombre de Niẓām («Armonía»), la doncella mequí, de origen iraquí, que amó el místico, y que le inspiró su libro *Turŷumān al-ašwāq* («El intérprete de los deseos», o de los amores, como Arbós traduce). Ya hemos aludido a otra presencia inspiradora de Ibn ʿArabī, en un poema de Ṣalāḥ ʿAbd al-Ṣabūr. En capítulo posterior tendremos ocasión de ampliar las referencias sobre este punto.

típico escenario bayātí de dolor y esperanza imbricados inexorable, eternizadamente:

Pero en esta tierra ceñida por desierto y cielo,
por cielo y mar,
los muertos cerraron tras de mí la puerta de la tumba,
cercaron Damasco, degollaron a la gacela
y atrajeron la cólera del Todopoderoso
que antes había depositado en mí su revelación.

.....

¿Quién restañará la hemorragia?
Ha muerto o emigrado todo lo que amábamos.

.....

Nuestra cita es otro nacimiento,
un tiempo nuevo que hará caer de mi rostro
y de tu rostro la máscara y las tinieblas,
que hará desplomarse a los muros [26].

* * *

La asociación entre Federico García Lorca y Granada es un lugar común en la poesía árabe de las últimas décadas, posiblemente aún más que en otras muchas literaturas, a las que invade también la fama del poeta y el eco del crimen perpetrado. Un motivo obsesivo y recurrente que, aun cuando esté plenamente justificado en origen, agobia y desazona, pues la mayoría de los poetas que en él insisten machaconamente no aciertan a introducir innovaciones notables, o al menos apuntes o sesgos reseñables. Se factura mayoritariamente una producción no tan sólo tópica por el tema en sí, sino también por el ideario fundamental en el que se inscribe y por los propios recursos, mecanismos y opciones que maneja. Que tiene también explicación, en cualquier caso, por el largo e intenso deslumbramiento que el neto y puro binomio ejerce sobre estos poetas, sobre estos hombres, y por el supremo ejemplo ético y estético, como he repetido con frecuencia, que Lorca representa para ellos. El evidente tópico posee el fascinante

[26] Aprovecho aquí, fragmentariamente, la versión de Federico Arbós, en su traducción completa del diván del autor, ya mencionada: «Poemas de amor ante los siete pórticos del mundo», pp. 35-41.

atractivo, sin embargo, de ser también lo que se llevaba buscando esforzadamente desde hacía tiempo: una variante fecunda, renovada y renovadora de lo «andalusí», que subyace siempre, irresistiblemente. Referirse con pormenor a esta producción de alcurnia «granadí-lorquí» sería justificable tan sólo por fines estadísticos o de inventario, aquí totalmente inadecuados. Aunque sí convenga dejar constancia de alguna que otra referencia complementaria ilustrativa, tras haberla expuesto con relativa extensión en el que constituye su más cualificado exponente.

Desde un confín al otro del territorio árabe, desde «el Atlas al Tigris», poetas de las diferentes nacionalidades participan en esta evocación emotivo-literaria, expresada y sentida con frecuencia, repetimos, como variante modernizada de lo andalusí. Posiblemente, el tratamiento del tema adquiere especial desarrollo en algunas producciones locales, como la marroquí o la misma iraquí, aunque resulte genéricamente en todas ellas apreciable. He afirmado en alguna ocasión que García Lorca —naturalmente, en su marco granadino— se hace una especie de «necesidad ontológica» para el poeta árabe contemporáneo, tanto en el plano de realización individual como en el colectivo, a la que no puede, o no quiere, escapar. Su integración o inserción, pues, en la gran «necesidad ontológica» que es también, primaria y esencialmente, al-Andalus, se produce sin forzamientos casi siempre, con la mayor naturalidad y coherencia entitivas. Así lo ve, por ejemplo, el profesor Abd Allah Djbilou, en el resumido panorama que traza sobre «el tema español en la poesía marroquí actual» [27] y en el que aprovecha fragmentariamente algunos textos recogidos en una interesantísima antología sobre la misma materia que él mismo dispuso [28]. Con otros materiales análogos, que posibilitaban ya el acceso inicial a estos temas, contaba el lector español, a través de una antología en lengua española aparecida algunos años antes [29]. Dentro de ese panorama local marroquí cabe

[27] Publicado en el vol. col. *La traducción y la crítica...*, pp. 247-254. El mismo Djbilou había publicado ya otro trabajo: «Diwan marroquí. En torno a Granada y a García Lorca», aparecido como separata en la revista *Postdata*, Murcia, 2, 1986.

[28] Con el título de *al-Andalus wa-l-asīratān fi-l-ibdāʿ al-magribī al-ḥadīṯ* («al-Andalus y las dos cautivas en la creatividad marroquí moderna»), mencionado en capítulo anterior de este libro.

[29] Se trata del volumen *Literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos*, también

destacar seguramente nombres como los de Muḥammad al-Ṣabbāg (n. en 1930), muy vinculado a España desde su primera formación, para quien «coger una flor en Andalucía (al-Andalus) significa el nacimiento de un enamorado», y que denuncia la muerte en total soledad de Federico: «Ni un pájaro, ni una paloma, ni un arco iris en el espacio, / ni un testigo de la tragedia»; ᶜAbd al-Karīm al-Ṭabbāl (n. en 1931), Aḥmad Sabrī (n. en 1936), Ayt Wārhām (n. en 1946) y Hādī Buštà (n. en 1951), en cuya obra, seguramente, la yuxtaposición de algunos de los móviles y motivaciones, de diversa procedencia, que hemos ido detectando, adquiere una especial intensidad expresiva:

> Perdónanos,
> Granada...
> El llanto es nuestro único oficio.
> Desde hace ya siglos nuestro oficio
> es matar a la historia y los profetas.
> Lorca el árabe deambula por los barrios de Granada,
> cantándoles poemas revolucionarios a los pobres
> del mundo. Tendiéndoles un puente,
> soldado entre las filas de la conquista árabe [30].

En el poeta, también iraquí, Ḥamīd Saᶜīd (n. en 1941), a quien cabe con fundamento considerar como uno de los más conspicuos representantes de la generación poética árabe que sigue a la de los grandes maestros del «verso libre», la inspiración hispánica adquiere también, coyunturalmente, una presencia destacada. Aunque alguna muestra fugaz había aparecido ya en diván anterior, lo principal de esa presencia se recoge en el cuarto poemario del autor, significativamente titulado *Dīwān al-agānī al-gaŷariyya* (literalmente, «El diván de las canciones gitanas», título que ya confiesa paladinamente, como adelanté

citado anteriormente, cuya lectura será muy informativa sobre los puntos aquí suscitados.

[30] Mi traducción completa de este poema, titulado «El fuego y la elección. Granada», se incluyó en la antología que preparé con el título de *Nuevos cantos árabes a Granada*, Madrid, 1979, que contaba con diez aguafuertes de José Duarte. Se recogió también en el volumen citado en la nota anterior, pp. 425-426. El texto original árabe, fechado por el autor en diciembre de 1977, apareció en la prensa marroquí un mes después aproximadamente.

en nota sobre el poeta publicada hace ya bastantes años, una apetecida, pero no menoscabadora, vinculación al «romancero» lorquiano) [31], y en el siguiente, *Ḥarāʾiq al-ḥudūr* («Incendios de la presencia»), Beirut, 1978. Es el resultado directo de la estancia en España de Saʿīd, funcionario durante tres años de la Embajada iraquí en nuestro país (1972-75). El joven hispanista, compatriota del poeta, Akram J. Thanoon, que ha dedicado un agudo artículo al estudio de este otro «romancero gitano», dice acertadamente, refiriéndose a esa presencia global en Saʿīd:

> Los tres cauces por los cuales se canalizan las alusiones a España hasta el *Romancero gitano* (oposición entre pasado y presente con doble vertiente: gloria y derrota, tradición literaria de la España musulmana, y obra de Federico García Lorca) se repiten con más énfasis y complejidad a lo largo de los poemas escritos durante la estancia del poeta en España. La dualidad que caracteriza el *recuerdo* de España se vive como oposición dolorosa cuando el poeta se ve enfrentado con la *realidad* española. Esta oposición nunca llega a resolverse en el *Romancero gitano*. Todo lo contrario, se convierte en eje central alrededor del cual se organiza la relación de Ḥamīd Saʿīd con el país anfitrión en sus distintas fases [32].

En realidad, pues, Ḥamīd Saʿīd, como tantos otros poetas árabes de su generación y posteriores, no se muestra como rigurosamente original en su visión, recepción y reflejo de lo español. Ni en la forma ni en el fondo hay, por regla general, aportaciones decisivas. Pero tampoco se trata en su caso de un simple repetidor o un mero continuista. El mismo Thanoon ha visto certeramente lo esencial de las modificaciones o cambios que en su obra provoca la estancia en España y el contacto con una nueva realidad, que «posibilita la transformación de su voz poética». Aun siendo así, convendría no desdeñar el significati-

[31] Apareció esa nota, con el título de «España, soporte y símbolo en dos poetas: Bayātī y Ḥamīd Saʿīd», en la revista *Almenara*, Madrid, 5-6, verano 1974, pp. 209-215, y se ha recogido después en *Literatura árabe de hoy*, pp. 331-337. Ilustraba el texto primero con varias traducciones de poemas, que no incluí en la segunda ocasión.

[32] El «Romancero gitano» de Ḥamīd Saʿīd», ap. *La traducción y la crítica...*, pp. 325-332. Al mismo crítico se le debe un estudio general introductorio a la obra del poeta, aparecido en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Universidad de Granada, vol. XXXVI, 1, pp. 165-196.

vo mantenimiento de los factores connotativos ideológicos y parcialmente políticos, propio también de la obra de Saᶜīd, bastante menos evolucionada en este sentido que la de su compatriota al-Bayātī. En última instancia, se produciría también en él el fenómeno habitual entre los poetas árabes que han pasado por la experiencia española, pues «aparte del enfoque temático, el contacto con España da pie a un cambio cualitativo en la expresión poética del poeta iraquí» [33]. Lo que no es, evidentemente, singular, pero sí ilustrativo, fecundo e inquietante.

Insistimos: evitamos conscientemente ser reiterativos, seguir acumulando datos y referencias que se moverían conjuntamente por los caminos hasta ahora señalados. Recientes aportaciones del joven arabismo español van ampliando pertinentemente la panorámica, fijándose, por ejemplo, en otros poetas iraquíes [34] o tunecinos [35]. Algo parecido ocurre con la producción argelina y con la marroquí, y en ambos casos, tanto de expresión en árabe como en francés. En la siria, menos explorada, el nombre de Fāʾiz Juḍūr (n. en 1942) nos parece al respec-

[33] A. J. Thanoon, art. cit., esp. pp. 331-332.

[34] Así, el artículo de Luz García Castañón, «La presencia de Federico García Lorca en dos poetas iraquíes contemporáneos», en el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 343-358, en el que traduce y analiza textos originales de Ḥasb al-Šayj Ŷaᶜfar (n. en 1939) y de Jazᶜal al-Māŷidī (n. hacia 1950), y el de Manuela Cortés García, «Córdoba y Granada en la poesía de ᶜAlī Ŷaᶜfar al-ᶜAllāq» (n. en 1945), publicado en las actas mencionadas, *I Jornadas de Literatura...*, pp. 97-114. El poema de Jazᶜal al-Māŷidī que traduce García Castañón, lo había traducido yo también: «Revelación del profeta andalusí», y publicado en el volumen antológico que preparé, en colaboración con Carmen Ruiz Bravo y Rosa-Isabel Martínez Lillo, con el título de *Poesía árabe actual*, Málaga, 1985, p. 146. Es un breve poema, que me parece intenso y, sobre todo, bien rematado:

En el silencio de la noche, solo,
me dispongo a escuchar
por los desfiladeros encendidos de estrellas.
Y oigo la voz, llorando, de un profeta andaluz:
Nadie puede dormir en este mundo
Nadie puede dormir
Nadie
Nadie.

[35] Véase el artículo de Josefina Veglison, «Evocación de España por los poetas tunecinos contemporáneos», en el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 291-297. Consúltese también la antología *Literatura tunecina contemporánea*, Madrid, 1978. En este panorama tunecino destacan al respecto figuras como Nūr al-Dīn Ṣammūd (n. en 1932), Ŷaᶜfar Māŷid (n. en 1940), Riyāḍ al-Marzūqī (n. en 1948) y Aḥmad al-Qadīdī (n. en 1946), que son algunos de los que atraen, con acierto, la atención de Veglison.

to especialmente digno de mención. La nónima resultaría profusa y, de seguro, tediosa; finalmente, casi interminable. Se incluiría también en ella algún poeta en dialectal.

Conviene advertir, no obstante, que aun cuando la asociación García Lorca-Granada se establezca con suma frecuencia, la ciudad, en solitario, despojada de esa sustancial asociación, estableciéndose alguna otra —posiblemente única— o en un marco más amplio, y en ocasiones más hermético también, de evocaciones subyacentes, sigue cumpliendo una función inspiradora incomparable. Sería ése el caso —tómense por ejemplos variados, tomados con intención un tanto polícroma— de poemas como el que al sirio Sulaymān al-ᶜĪsà (n. en 1920) le sugiere la audición de las *Noches en los jardines de España*, de Manuel de Falla:

Nuestro vino es más rancio todavía
que las noches borrachas, más dulce,
en las orillas.

.....

Cruzaron por la tarde nuestros pies verdes,
y era Granada un sable
de pedrería.

.....

Una vieja moaxaja
en tus himnos suaves me canta,
se prolonga.
Perenne melodía nos liga,
reverbera...
Perenne melodía...
Escánciame tu vino.
Renueva mis cenizas.
Tú eres algo mío:
Somos de la familia [36].

[36] Traduje íntegramente este poema, incluyendo esa versión en el ya mencionado volumen *Nuevos cantos árabes a Granada*. El texto original del autor aparece en su diván *Ugniyāt ṣaġīra* («Cancioncillas»), Beirut, 1966. El libro cuenta con prólogo, escrito por el narrador y ensayista, también sirio, Ḥaydar Ḥaydar, que empieza así: «Si Federico García Lorca es el poema de la patria y de la sangre para el pueblo español, Sulaymān al-ᶜĪsà es la flauta campesina y el albriciador nacional para las generaciones de los árabes». El mismo poeta es autor de una curiosa «moaxaja andalusí», incluida en su diván *Amwāŷ bi-lā*

O en el que también sirio Šawqī Bagdādī (n. en 1928) ve posiblemente a un nuevo «Boabdil en Granada», en la figura de un simpático pillastre que se gana la vida practicando los más variados oficios callejeros [37]. O en el libanés Muḥammad ᶜAlī Šams al-Dīn (n. en 1943), tan alejado ya —afortunadamente— de tanto remedo hueco de «alhambrismo» decadente que aún se quiere hacer pasar por poesía [38]. O en el egipcio Amal Dunqul (1938-1983), que sitúa «el cuadro granadino» en la galería de las grandes tragedias árabes [39]. O subyace al poema nacional y social del yemení ᶜAbd al-ᶜAzīz al-Maqāliḥ (n. en 1939) [40].

A través de la «ventana que golpea en la memoria y del agujero que se abre en la cabeza» —imágenes empleadas en el poema del citado Šams al-Dīn—, Granada será —como he afirmado ya— «ciudad interna-externamente contemplada, como en un mágico juego de espejos contrapuestos. Ciudad ensimismada y embrujada. Ciudad de orgullo, de

sāṭiᶜ («Olas sin playa»), Beirut, 1963, pp. 179-182, dedicada «a la voz de Fayrūz (famosa cantante libanesa), consuelo de los perdidos en el siglo XX».

[37] Puede verse mi traducción de este poema también en *Nuevos cantos árabes...*

[38] Mi traducción completa del poema, con un breve apunte crítico, se publicó en la rev. *Almenara*, Madrid, 10, 1976-77, pp. 221-226. Se ha recogido después en *Nuevos cantos árabes...* y en *Literatura árabe de hoy*, pp. 347-51. El texto original está fechado en septiembre del año 1973, y se publicó por primera vez en la revista libanesa *al-Ādāb*, el mismo mes y año.

[39] Traduje el poema aquí aludido en un folleto antológico dedicado al autor, Amal Dunqul, *La muerte de la luna y otros poemas*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1984. Ese primer cuadro, dice así:

Primer cuadro colgado de la pared:
Layla, la de Damasco,
contempla embelesada la puesta de sol
desde el balcón de la Alhambra.
Contempla las líneas anaranjadas,
un carmen andaluz, un surtidor...
¡Los estratos de polvo y de silencio!
La inscripción dice así:
«¡Señor... Lā-gālib illà-Allāh»
(«Sólo es Dios vencedor»).

Los otros tres cuadros de esa galería árabe representan, respectivamente, el santuario de Jerusalén, al combatiente palestino Sarḥān, el mapa del Sinaí, amputado. El texto original se incluye en un diván del poeta publicado en Beirut el año 1975.

[40] «El Sol no pasa por Granada», en el diván del autor, *Awda Waḍḍāḥ al-Yaman* («La vuelta de...»), Damasco, 1984, pp. 164-168, el poema está fechado el 1.° de mayo de 1974.

dolor, de vértigo, de muerte y de ritual. Ciudad sentida y atraída en lo más hondo. Ciudad matriz. Ciudad de revelación y de nostalgia. Ciudad de búsqueda eterna y de amor nunca plenamente conseguido. Granada de la muerte. Granada también, siempre, del hermoso nacimiento» [41]. Ciudad de y para un poeta hermano y ejemplar: Federico García Lorca.

Si se contrasta esta producción poética de la que venimos hablando con el poemario sobre Barcelona, por ejemplo, que publica por los mismos años un semidesconocido poeta, sospecho que libanés [42], se tendrá una prueba concluyente no sólo de la diferencia en calidad lírica, sino también, y esto es bastante más significativo, en la textura y dimensión del sentimiento que generan los distintos objetos de inspiración.

[41] Véase mi artículo, ya mencionado, «Granada en la poesía árabe actual», ap. *Literatura árabe de hoy*, esp. pp. 343-345.

[42] Šukrī Anīs Zubayr, *Layālī Barsalūnā* («Noches de Barcelona»), Beirut, 1972.

Capítulo XI

LA NUEVA PROSA ÁRABE

Y así como reí de todas las maneras y reí en todas las situaciones, reí también en todos los lugares, y especialmente en Sevilla, a orillas del Guadalquivir, en España. En esta ciudad me embargó una profunda sacudida emocional *(ṭarab)* que no experimenté en ningún otro lugar de Andalucía (al-Andalus). En Granada, por ejemplo, me poseyó el orgullo, y sentí el engreimiento del mismo cielo cuando vi a los que llegaban de todos los pueblos, en pie, pasmados de admiración ante la maravilla de la Alhambra. Y en la Mezquita de Córdoba me sentí tan afectado, que me puse a besar los fustes y las columnas y a frotarme las mejillas contra la dura piedra. Pero en Sevilla me vino a las mientes el dicho de los primeros andalusíes: «Cuando en Sevilla muere un sabio, tan sólo en Córdoba se encontrará comprador para sus libros; y cuando en Córdoba muere un cantante, solamente en Sevilla se venderán sus instrumentos». Por ello no me resultó extraño ni incómodo gozar y emocionarme en Sevilla. Y por ello me encaminé a orillas del Guadalquivir —o *al-Wādī al-kabīr*, «el río grande»— donde el «casino» cuya fama ha volado por toda España [1].

La temprana España de al-ᶜUŷaylī

Como he descrito en otra ocasión, este fragmento del escritor sirio ᶜAbd al-Salām al-ᶜUŷaylī (n. en 1918) «no tiene, en su brevedad y claridad, desperdicio, y resulta especialmente significativo y transpa-

[1] ᶜAbd al-Salām al-ᶜUŷaylī, *Ḥikāyāt min al-riḥlāt* («Historias de viajes»), El Cairo, 1954, pp. 77-78.

rente» [2]. A las rápidas razones que allí proporcioné, añadiré ahora alguna que otra, aún más pertinente en el contexto de nuestro estudio general. Evidentemente, como irá comprobándose, el escritor sirio irá emprendiendo su particular-colectivo viaje al pasado árabe, a esa singular e incomparable «alcoba» del pasado árabe que es al-Andalus, introduciéndose en él —introduciéndose en ella— a través del inevitable «circuito» espiritual y sentimental por las tres ciudades-novias por excelencia. Pero en la peripecia de al-ᶜUŷaylī concurre otro elemento fundamental que conviene tener en cuenta desde un principio; que apunta ya en el fragmento traducido y que subyacerá en todo momento, en su visión de lo español, aunque se plasme con las naturales limitaciones: la presencia, también, del presente. El «paisaje» hispánico, pues, experimenta en su obra —aunque relativamente breve— una significativa ampliación, en la que tienen cabida también los elementos humanos y ambientales. El escritor sirio, asimismo, que es médico de profesión y ha sido hombre involucrado en la política activa durante buena parte de su vida —los que posiblemente son datos bastante ilustrativos—, añadirá una noción de vitalismo, de espontaneidad, de actualidad, menos frecuentes de lo que cabría esperar en esta parcela de la literatura árabe. Maestro en el rasgo de humor, en la ironía leve y levemente teñida de nostalgia, en el apunte psicologizante, al-ᶜUŷaylī manifiesta oportunamente también en su temprana aproximación a lo español estas características constitutivas principales de toda su obra. A su manera, en la medida que les corresponde, se nos reflejan en la producción del autor no pocos de los grandes cambios de toda especie que por entonces están teniendo lugar, también, en el proceso de desarrollo y enriquecimiento de la narrativa árabe contemporánea [3]. Los relatos e impresiones «andalusíes» de al-ᶜUŷaylī, desde los más tempranos, no tienen ya casi nada que ver con esfuerzos como los de los egipcios ᶜAlī al-Ŷārim o ᶜAbd al-Ḥamīd Ŷawda al-Saḥḥār, respetables continuadores de un género seguramente tan anacrónico ya como el de la «novela histórica», aunque intentaran con variable fortuna, como

[2] En mi trabajo, ya mencionado, *Sevilla y la Giralda...*, p. 64.

[3] Como en tantos otros casos, me permito remitir al lector a mi manual *Introducción a la literatura...*, esp. cap. IX, pp. 135-151, en donde trazo la panorámica general de la prosa árabe en el Próximo Oriente durante el período 1953-1967, la colisión de las literaturas «revolucionarias».

tantos otros, intensificar sus aspectos e ingredientes más propiamente «novelescos» [4].

Parece lo más acertado suponer que el autor debió de visitar España a comienzos de los años cincuenta. Algunas de las peripecias y avatares de ese viaje dejaron en él huellas e impresiones muy duraderas, y constituyen el germen de todo lo que sobre España escribe, o al menos de lo que nosotros conocemos. Tanto en los fragmentos que incluye en los volúmenes de literatura de viajes, género en el que al-ᶜUŷaylī es un excelente cultivador, como en dos deliciosas novelas breves [5]. Hay sucesos aparentemente anecdóticos, como el del largo viaje de Granada a Sevilla en uno de los destartalados «correos» de época, que le permiten, por ejemplo, «descubrir» topónimos de origen arábigo en estaciones de ferrocarril —«La Roda de Andalucía»— o entablar relación con una familia española que le obliga a compartir su almuerzo «a la manera árabe», es decir, «a fuerza de insistir», como expresivamente traduce Ana Ramos [6]. O el del chavea cordobés que, tomándolo por uno de tantos turistas, le propone primeramente ir a visitar la tumba de Manolete y luego, al conocer los deseos del viajero,

[4] Me refiero a títulos como *Amīra Qurṭuba* («La princesa de Córdoba»), El Cairo, 1949, novela en la que el prolífico escritor islámico que fue el segundo de los mencionados (1913-1974), relata la historia de Almanzor y la «sultana» Ṣubḥ («Aurora»). O a los que proporcionó a su vez al-Ŷārim (1881-1949), también destacado poeta, con las dos obras que publicó durante la década de los cuarenta: *Malik wa-šāᶜir* («Rey y poeta») y *Hātif min al-Andalus* («Lejana voz de al-Andalus»), sobre las consabidas peripecias de personajes tan tratados como al-Muᶜtamid, Ibn Zaydūn y Wallāda. De la primera de esas obras presentó una memoria de licenciatura en la Universidad Complutense de Madrid, hace algunos años, la profesora Montserrat Abumalham Más.

[5] Se trata del ya citado *Ḥikāyāt...*, *Daᶜwa ilà-l-safar* («Invitación al viaje»), Beirut, 1963; *Qanādīl Išbīliyya* («Los faroles de Sevilla»), Beirut, 1956, y *Fāris madīnat al-Qanṭara* («El caballero de Alcántara»), Beirut, 1971, subtitulada *qiṣṣa andalusiyya*, es decir, «relato andalusí». Estas dos últimas son las novelas breves, que dan en ambos casos título a las respectivas colecciones.

[6] En su artículo «Visión de España en la literatura árabe contemporánea: dos ejemplos sirios, ap. el vol. cit. *La traducción y la crítica...*, pp. 255-262, en el que pasa revista a la producción de al-ᶜUŷaylī y a la de Salmà al-Ḥaffār al-Kuzbarī, a la que seguidamente me referiré. Hace ya bastantes años —véase la 1.ª ed. de mi manual *Introducción a la literatura árabe moderna*, Madrid, 1974— había señalado ya que al-ᶜUŷaylī era autor de obra muy variada, y que cultivaba el relato de viajes, «género que va adquiriendo asimismo un considerable desarrollo en la literatura neoárabe, y que en algunos aspectos concretos, los viajes e impresiones referentes a España... bien merecería un estudio profundo y atento que destacara sus sugerentes puntos de correlación», p. 192.

la Mezquita. Sucesos anecdóticos que no lo son tanto, pinceladas ambientales que, al tiempo que le permiten su aproximación a esa parte de la realidad española, van marcando también los propios mecanismos de ficción que utilizará el autor y expresándonos con claridad las necesidades profundas que siente al realizar ese viaje:

> En realidad, yo no sabía ir a la Mezquita, pero en Andalucía no me gustaba ir a ninguna parte acompañado de un guía... Me sentía como si fuera un beduino, que, con los ojos cerrados en medio de las sombras de la noche, sabe cuál es su posición en su desierto [7].

No obstante, a este viajero que prefiere contemplar en emocionada soledad los espléndidos monumentos dejados por sus antepasados —y en especial, seguramente, el magno templo cordobés— le halaga también «que se le tome por español», compartir los recuerdos emocionados. La literatura de al-ᶜUŷaylī está animada de una particular intención de comunicación entre los seres y de acercamiento a las cosas, y aquí también se pone de manifiesto. Un texto especialmente representativo al respecto me parece el titulado «Velada andaluza sobre la Costa Azul». Un atardecer de verano, paseando el autor por una amplia avenida de Niza, se vio abordado por un individuo alto y moreno, que frisaría en los cuarenta, y que le pide lumbre para encender el cigarrillo. El desconocido le toma por español, y no se siente muy sorprendido al enterarse de que es árabe, sirio, «pues la diferencia no es grande». Manuel Martín Enríquez, que así se llama el sujeto, profesor de literatura española en un liceo de Niza, y nuestro autor pasarán plácidamente la velada en un pequeño y elegante bar junto al mar, «contemplando cómo se reflejaban las luces sobre las aguas de la costa azul, observando a los bañistas en la diafanidad del final del verano, y conversando sobre historia, literatura y política en torno a dos tazas de café». El español, que le encuentra a nuestro autor un raro parecido con Federico García Lorca, rememora su trágica muerte y le recita el romance de la muerte de Antoñito el Camborio. El sirio le corresponde, al enterarse de que es granadino, con la versión «maalufí» del poema de Villaespesa. Siguió un profundo silencio, y aunque ninguno de

[7] A. Ramos, art. cit., p. 260.

los dos había entendido las palabras del otro, ambos habían experimentado una emoción similar. Nuestro autor se preguntará si será cierto que lo que le separa de al-Andalus es algo lejano en el espacio y en el tiempo. ¿Por qué, pues, el extraño parecido con Federico García Lorca que el profesor granadino ve en él? ¿Por qué la extraña sensación que él mismo experimenta hacia tragedias ya conclusas desde hace siglos y por los magnos acontecimientos? Desde entonces seguirá evocando emocionadamente aquella gozosa velada andalusí sobre la Costa Azul [8].

Literatura de evocación, indudablemente, puesto que el narrador sirio va buscando los restos de sus antepasados y con ello, seguramente, una parte de su perdida, borrada, o al menos difusa identidad. Pero literatura de evocación también que, tanto en formas como en contenidos, en mecanismos léxicos y constructivos como en formulaciones conceptuales, está tratando de dejar de ser banalmente imitativa y continuista. Al-ᶜUŷaylī, que es un narrador que maneja hábilmente los recursos y elementos líricos —no en balde se dedicó también a la poesía—, aparece en este aspecto como una de las figuras pioneras e innovadoras en el panorama de la narrativa árabe, y concretamente en el tratamiento de los temas que aquí nos ocupan. Y ello se advertirá con mayor claridad en las dos novelitas antes aludidas.

Qanādīl Išbīliyya («Los faroles —literalmente, los candiles— de Sevilla» [9], publicada muy poco tiempo después de los primeros textos de al-ᶜUŷaylī sobre España —Beirut, 1956—, es un relato en el que los elementos de intriga y fantasía adquieren un intencionado y claro predominio. El doble ámbito en el que se desarrolla, tanto el relativamente cerrado del «tablao» como el relativamente abierto de las callejas sevillanas, se reviste de una especie de nebulosa espacial y temporal, en la que los personajes son un poco juguetes del destino. La noche es la envoltura natural de ambos, y si en el interior la voz del primer protagonista, el vino, el baile, contribuyen a crear un ambien-

[8] *Daᶜwa ilà-l-safar*, pp. 29-38. La versión del romance lorquiano que proporciona el autor me parece no corresponde, en principio, a ninguna de las que conozco en lengua árabe, aunque no todas están fechadas con precisión. Sospecho que puede tratarse de una traducción hecha por el propio autor.

[9] Esta obra ha sido recientemente traducida al francés, con otras narraciones breves del autor: *Les lanternes de Seville*, París, 1988.

te de exaltación y de júbilio no exento de nostalgia, la luna, los jardines, los patios de las casas —tan parecidas a las de Marruecos o a las de Siria— intensifican en el exterior el misterio, la «herida del tiempo», de lo que se perdió y es ya muy difícil recobrar. Es, pues, un relato de claroscuros, en el que todos esos elementos adquieren un valor simbólico e indicativo. La fascinante ambigüedad con la que está trazado el personaje principal, ese «profesor Alcedo dipsomaníaco y medio loco» [10], subraya perfectamente el clima y la intención del relato. Ese personaje venido de lo más hondo y turbador de la historia —¿andaluz?, ¿marroquí?— que va buscando la casa de sus antepasados en Sevilla, que encuentra en una inolvidable experiencia nocturna, morada además de una evanescente doncella que le murmura, significativamente, «mañana». Quizá se insinúe con él un desdoblamiento del narrador/autor. Éste, más influido por la misteriosa narración de «Las llaves del retorno» de lo que podía imaginar, pasará también por análoga experiencia a través de similares escenarios: la geografía urbana sevillana más íntima y fascinante. Pero no se dejará arrastrar finalmente por la tentación de ese universo mágico pasado y latente. En un esfuerzo desesperado, correrá hacia la gran calle desierta, buscará el aire puro, aunque le persigan todos los faroles de Sevillas y en sus oídos siga resonando el talismán de la palabra «mañana».

En *Fāris madīnat al-Qanṭara* («El caballero de Alcántara»), terminada en diciembre del año 1967 y publicada en 1971, al-ᶜUŷaylī recurre a la ficción del viejo manuscrito que, entre otros textos e informaciones, narra una historia cuya acción se sitúa en los últimos años del siglo XV, inmediatamente después de la caída de Granada. El autor se acoge así, de nuevo, a la fórmula del transmisor intermediario. Como explica Ana Ramos, «a través de un argumento tan tradicional, una historia de amor imposible entre una bella cristiana, que ayuda a los suyos, y un caballero árabe al viejo estilo, que acepta gustoso la muerte por no perder su honor, al-ᶜUŷaylī analiza con agudeza las causas de la caída de al-Andalus: la ambición de algunos, la traición de unos pocos, la desunión de los árabes en general, todo ello fomentado por agentes externos, presentando una acción transportable a dramáticas

[10] A. Ramos, art. cit., p. 261.

etapas más recientes de la historia del mundo árabe» [11]. Efectivamente, que el relato esté escrito, como decía, a finales del año 1967, poco después por tanto de consumarse la tremenda nueva tragedia que fue la llamada «Guerra de los Seis Días», de junio de ese mismo año, da pie para pensar con sólido fundamento que ése sería, al menos en parte, el propósito del autor [12]. En el colofón de esta obrita —que, yo no sé por qué, me recuerda en ocasiones a Irving—, en la cual el autor acredita nuevamente su vocación de consciente recreador de algunas de las formas de la prosa árabe medieval, las frases finales son rotundas:

> Todo lo que sabemos es que la Ṭayyiba que menciona el recopilador del manuscrito, dentro de todo lo que recopiló, se perdió, como se perdió Alcántara antes que ella. Y como se perdieron antes Granada, Toledo, Córdoba y Sevilla. ¿Dónde se encuentra esta Ṭayyiba? No nos importa para nada. Tal vez sea allá, en al-Andalus. Hay allá muchas ciudades con el nombre de Ṭayyiba, como hay muchas también con el nombre de Alcántara. Y todas se perdieron. Nosotros sabemos muy bien que todo el-Andalus se perdió para los árabes [13].

Entre la descripción y el símbolo

La obra de la escritora, también siria, Salmà al-Ḥaffār al-Kuzbarī (n. en 1924), tiene en común con la de al-ʿUŷaylī su interés por lo español, aunque en todo lo demás se diferencien profundamente. La sensibilidad y finura, tradicionalmente muy femeninas, de la dama siria traslucen un cariño por nuestras cosas aún más esponjoso y directo seguramente, consolidado a lo largo de su larga permanencia en nuestro país, en donde aún reside. Y aunque este cariño se vuelque ampliamente en el recuerdo del pasado, se manifiesta también, con no menor

[11] A. Ramos, art. cit., p. 262.

[12] El lector interesado puede consultar el cap. XII de mi citado manual *Introducción a la literatura...*, pp. 189 y ss., que trata concretamente de la producción literaria árabe desde 1967, «la expresión de un desastre». Como denuncia Kabbani: «No es raro que perdiéramos la guerra. / Porque entramos en ella / con la innata retórica que posee el oriental, / con ese «quijotismo» que no mata una mosca».

[13] *Fāris madīnat...*, Beirut, 2.ª ed., p. 42. Quizá el nombre de la imaginaria ciudad, al-Ṭayyiba —o al-Ṭība—, tenga que ver con la villa malagueña de Teba.

evidencia y generosidad, en la forma en que se refiere a nuestras gentes, a nuestras costumbres, a nuestras fiestas. Porque «España es el bello nombre de un grande y hermoso país, en cuyo antiguo al-Andalus nació una singular civilización de características árabes, impulsada por nuestros antepasados los Omeyas» [14]. En su libro *Fī-ẓilāl al-Andalus* («A la sombra de al-Andalus»), Damasco, 1971, recoge muchas de sus impresiones y sensaciones españolas en forma de conferencias, en las que desarrolla y divulga tanto temas ya repetidos —como el de los «amantes cordobeses», Wallāda e Ibn Zaydūn, y el de las huellas árabes en España—, como el de las fiestas y tradiciones españolas, seguramente más novedoso para el auditorio árabe [15]. Intencionadamente, el libro está dedicado a Damasco —donde nació la autora—, «la ciudad eterna cuyas luces y glorias irradiaron al-Andalus».

Parte de la obra narrrativa de Salmà al-Kuzbarī es también de inspiración española. La más conocida es una novela de tan sugestivo título como de desarrollo «romántico» y sentimentalista, con primacía de las tonalidades rosas y las soluciones amables: *ᶜAynān min Išbīliyya*, cuya protagonista es una muchacha sevillana obligada a trasladarse y a trabajar en Madrid [16]. Algunos otros relatos de corte parcial o totalmente español se recogen en su colección de cuentos *al-Garība* («La extraña»), Damasco, 1966, sin que falte entre ellos el de contenido taurino [17]. Poetisa en francés, en su breve obra lírica deja ocasionalmente asimismo constancia de su afecto y admiración por lo español [18].

[14] A. Ramos, en su art. cit., «Visión de España...», p. 258. A esta autora siria le dediqué también, hace ya años, parte de un artículo periodístico, «Otros dos nuevos libros árabes sobre España», escrito y publicado en 1964 —creo recordar que en el diario *Arriba*— y recogido posteriormente en *Exploraciones...*, pp. 263-267. Las dos obras a las que ahí me refiero son, concretamente, *Dos ojos de Sevilla*, de la autora, y la *Riḥla*, de Muʾnis, ya analizada en este libro.

[15] A. Ramos, art. cit., pp. 256 y ss., pormenoriza algo el contenido de esta obra.

[16] En mi artículo citado «Otros dos nuevos libros...», trato algo más del contenido de esta obra. Sobre la autora, conviene también leer el trabajo de Clara María Thomas de Antonio, «Cuatro narradoras sirias destacadas», en el vol. col. *I Jornadas...*, pp. 347-361, esp. 350-352, que es en parte el resumen de la memoria de licenciatura que presentó la misma profesora, sobre *Narrativa femenina siria actual*, en la Universidad de Sevilla, aún inédita.

[17] Véase especialmente, de la citada colección, pp. 24 y ss. y pp. 38 y ss.

[18] Por ejemplo, poemas como «Flamenco» e «Hymne a Valence», en su colección *Vent d'Hier*, París, 1966. Valencia es «la ville qui sourit au printemps la première, / la

Y quizá no estaría de más recordar cómo su interés por los temas hispánicos se extiende hasta la América del Sur, en donde residió también algún tiempo [19].

Dentro de un ámbito de sentimientos y reacciones muy parecido al que venimos trazando se sitúan algunas otras narraciones breves escritas también por mujeres. La siria Ilfat al-Idilbī (n. en 1912), por ejemplo, cuenta, en *Inspirado en España: lagrimas y sonrisas*, la confrontación entre una señora árabe y un joven compatriota suyo, turistas ambos por Andalucía, y que mantienen posturas diametralmente opuestas sobre los árabes y su manera de ver su historia: de entusiasmo y defensa ella, de crítica y ataque él. Finalmente, la experiencia andaluza, dolorosa sobre todo ante la contemplación de la «mezquita-catedral» de la antigua metrópoli califal, provocará la «purificación» en llanto del joven antes presuntuoso y displicente [20]. El idilio insinuado entre dos jóvenes estudiantes, español él y árabe ella —aunque él al principio la tome por italiana o española—, constituye el argumento del delicado «cuento andalusí» que escribe la iraquí Dayzī al-Amīr. El «primo» español, que se siente poderosamente atraído por la muchacha de larga melena azabache, ni ha olvidado esa parte de sus orígenes ni deja de estar preocupado por el presente de su patria:

> A ella le parecía estar oyendo a un árabe, a cualquier compatriota suyo, hablar de sus inquietudes, penas y esperanzas, de todo lo que quería hacer por la patria cuando volviera.

La separación abrupta es inevitable, pero ese encuentro temporal no será una aventura fugaz:

cité qui donne naissance à la lumière / là où les orangers, les jasmins élancés / avec les étoiles sont toujours fiancés; / où tous les ans, en Mars, la Sainte Vierge émue, / reçoit son offrande de la jeunesse élue. / C'est l'Orient de l'Espagne / qui donne tout... mais qui gagne», p. 26.

[19] Apunto, de pasada, alguno de los relatos recogidos en la colección citada, «La extraña», o el capítulo dedicado a Gabriela Mistral en su libro *Nisāʾ mutafawwiqāt* («Mujeres sobresalientes»), Beirut, 1961, pp. 104-118.

[20] Este relato ha sido traducido por Fernando de Agreda Burillo en su artículo «Temática española en la obra de la escritora siria Il-fat al-Idilbī», ap. el vol. *I Jornadas...*, pp. 9-26.

> Al día siguiente lo primero que vio es que su silla estaba vacía, y esperó verle llegar, como otras veces, entre el grupo de estudiantes; pero no apareció... Seguía sin ver a su «primo»... La silla vacía le estaba diciendo mil cosas. Cogió su vaso y se puso a caminar. Bebió un sorbo y notó un sabor desacostumbrado; se secó las lágrimas y miró: se había servido leche. Sus ojos volvieron a llenarse de lágrimas; no podía decir dónde ir ni qué hacer. Lo único que sabía es que no quería amontonar en el almacén del pasado este cuento adalusí [21].

En un fragmento de la magnífica novela del sudanés al-Ṭayyib Ṣāliḥ (n. en 1929), *Mawsim al-hiŷra ilà-l-šamāl* («Época de migración al norte»), alcanza la evocación andalusí una intensidad plástica y sensorial raras veces conseguida. La legendaria Andalucía virgen, recién penetrada por los fogosos caballeros del desierto, se ofrece de nuevo, al africano de hoy que se debate en un conflicto bicultural, en la figura de la muchacha británica que vive también una disyuntiva similar. Sexo e historia juegan a la confrontación/comunicación tensa, inevitable y apasionada:

> Volvió a mirarme con ternura, extendió la mano y, cogiendo la mía, confesó:
>
> —¿Sabes que mi madre es española?
>
> —Eso lo explica todo. Explica nuestro encuentro casual y que nos hayamos entendido enseguida, como si nos conociéramos desde hace siglos. Seguro que un antepasado mío fue soldado del ejército de Tariq Ibn Ziyad. Seguro que vio a una de tus tatarabuelas cogiendo uvas en un huerto de Sevilla. Y seguro que, al verla, se enamoró y ella también le amó. Y vivieron juntos, pero luego él la dejó, marchó a África y allí se casó. Yo soy de su estirpe africana, y tú de la española.
>
> Mis palabras, las luces bajas y el vino la hacían sentirse alegre. Se echó a reír a carcajadas.
>
> —¡Eres terrible! —exclamó.
>
> Por un momento, me imaginé la llegada de los soldados árabes a España. Debieron sentir lo que yo en aquel momento, sentado allí

[21] Aprovecho aquí la traducción del relato hecha por María Jesús Viguera Molíns, y que se incluye en el folleto, Daizy al-Amir, *Momentos y mujeres*, Madrid, Casa Hispano-árabe, 1968, pp. 9-17.

frente a Isabella Seymour, con la sed del sur diseminada por los desfiladeros de la historia del norte. Con una única diferencia: a mí no me importaba la gloria; la gente como yo no busca la gloria.

Tras un mes de deseo febril, di la vuelta a la llave, llevándola a mi lado. Andalucía fértil. Por el corto pasillo la conduje hasta mi cuarto. El olor a sándalo y a incienso la abrasó y un aroma, que no podía imaginar fuera mortal, invadió sus pulmones. En aquellos días, a punto de alcanzar la cima, se respiraba a mi alrededor una trágica calma... Cuando estábamos en el clímax de la tragedia, gimió débilmente: «¡No, no!» Ahora, ya es inútil decir que no... Le acaricié lentamente el cuello y la besé en las fuentes de su sensibilidad. Y a cada caricia, a cada beso, sentía que un nuevo músculo de su cuerpo se abandonaba, que su rostro resplandecía, que sus ojos brillaban con un fulgor repentino y que me miraba intensamente como si yo fuera un ideal, no una persona de carne y hueso [22].

La mujer, el enamoramiento, son también los resortes de inicial aproximación en un relato del iraquí ᶜAbd al-Raḥmān Maŷīd al-Rubayᶜī (n. en 1939), aunque la experiencia discurra al parecer por cauces más comedidos y convencionales. María Luisa Prieto hace un acertado análisis y resumen del cuento: «Tratando de evadirse de la frustración, se refugia... el protagonista... en uno de los casinos bagdadíes repleto de europeos a los que detesta, y allí conocerá a una cantante española: Tina. Ella va a ser el pretexto o motivo para que el autor exteriorice a través del protagonista todo el sentimiento que lleva dentro de una España soñada —por estas fechas al-Rubayᶜī todavía no ha viajado a España— a la que ama a distancia...» [23]. Esa mujer, cuya «cara parecía un cuadro de un hijo de su país (Picasso) en su época azul» «de dedos largos y suaves... cuya voz dejaba caer su néctar de almizcle en sus labios fríos...», repite sus tristes canciones de amor y desesperanza en recuerdo del joven amado muerto, «su compañero de facultad asesinado por las balas del dictador cuando encabezaba una manifes-

[22] El texto aquí aprovechado corresponde a la traducción de esta obra, por M.ª Luisa Cavero, Tayyeb Saleh, *Época de migración al Norte*, Barcelona, 1990, pp. 46-48. El texto original árabe se publicó el año 1967.

[23] Véase el trabajo de M.ª Luisa Prieto, «El tema español en un relato de ᶜAbd al-Raḥmān Maŷīd al-Rubayᶜī: Ẓilāl al-taŷriba al-ḥazīna ("Sombra de la experiencia triste")», en el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 283-290, esp. p. 287. El cuento se incluye en una colección de cuentos del autor publicada en 1968.

tación de estudiantes». El relato no escapa, pues, a los tópicos gustosos del momento: es el alma gemela con la que, «entornando los ojos, se acuerda de Lorca y de todas las palabras cálidas de España». Y gracias a ella, el hastiado protagonista volverá a sentir «renacer la esperanza que yacía dormida en sus entrañas, convirtiéndose su frustración en rebeldía contra cualquier tipo de tiranía. Ya no le importará la muerte porque será una muerte revolucionaria y fecunda, una semilla que fructificará en una nueva vida» [24]. Como puede apreciarse, el relato se pliega con fidelidad a una visión y sentimiento de lo español predominante en la época, y se explica a partir de la influencia de esos rasgos predominantes.

Curioso relato a su vez, oscilante entre el ejercicio del tópico también y los apuntes innovadores, es la «novela taurina» que escribe uno de los máximos narradores árabes contemporáneos, el egipcio y «casi nobelable» Yūsuf Idrīs (1927-1991). En 1964, cuando su nombre ya es conocido y valorado, Idrīs publica *Riŷāl wa-ṯīrān* («Hombres y toros»), el título en cuestión, y es curiosa la noticia preliminar con que el autor presenta la obra: cuando el público esperaba una gran novela suya sobre la revolución argelina, una novela «de lucha», como consecuencia de su largo viaje a Argelia el año 1962, este tema español surgióle súbitamente, a la vuelta de una breve visita a nuestro país. Tema español al que el autor concede un alcance y una representatividad universales, sobre aquello que precisamente buscaba: «la lucha». Un tema español cuyo héroe no es estrictamente local ni privativo de un pueblo o de una circunstancia, en el que el protagonista —el torero— es, sencillamente, «el hombre», el hombre instrumento y manipulado. Como escritor política e ideológicamente comprometido, especialmente a esas alturas de su carrera, Idrīs tenía que dar salida en su obra a esta clase de preocupaciones.

Todo ello interviene para que la obra, propiamente hablando, no sea una novela taurina al uso. La trama argumental es mínima. Se trata fundamentalmente de dejar constancia de las impresiones, pensamientos y reacciones del autor ante el sorprendente espectáculo que contempla por vez primera: la lidia y muerte de unos toros bravos. Y no hay que aclarar que se trata de un espectador profano —aunque trate

[24] M.ª L. Prieto, art. cit., pp. 289-290.

de explicar a su lector con frecuencia lo que ocurre en el ruedo—, porque ello se supone, y las confusiones técnicas que concurren en el relato harían las delicias de cualquier aficionado de medianos conocimientos. El espectáculo, pues, se desarrolla ante la inquisitiva, perspicaz y sorprendida mirada del ocasional viajero. En escena, el matador —adolescente frágil, alegre y trágico al mismo tiempo— y la fiera. Una levísima trama sentimental se insinúa entre el torero y una espectadora: por más señas, cubana, de mentalidad aristrocrática, capitalista y contraria a Fidel Castro. Algo más que anecdótico y simplemente curioso todo ello. Por encima, el público, como catalizador máximo de la fiesta, y está bien vista por el autor esa participación preponderante y decisiva del público en el espectáculo. Como buen escritor social y colectivista, no podía por menos de sentirse impresionado, y alabarlo como merece. La tragedia se cierne sobre la carne joven del lidiador. La fiera avisa, una y otra vez, con sus embestidas —«ataques», en el original— terribles, desafiadas. La cornada llega. El autor abandona, anonadado, la plaza.

El último capítulo es asimismo curioso y explicativo. El autor visita el sanatorio en donde el torerillo lucha con la muerte, y allí habla con los médicos que le atienden. Al salir, le aborda un periodista, quien le grita el lado no heroico de la fiesta, lo que tiene de ruin, de propaganda, de servilismo, de inmolación de unos jóvenes desvalidos a un tópico, a unas ambiciones, a una formidable presentación turística de España. No nos extrañe que Idrīs pueda ver sólo ese aspecto de una realidad tan compleja, tan polifacética, tan profundamente antropológica y simbólica también. Queda también explicitada en la obra su opinión entusiasta y sincera del pueblo español, ribeteada obviamente de ideas fijas y comunes: «El más delicado, violento, conquistador, valiente, prudente y frenético de los pueblos del mundo» [25].

En una novelita de corte clásico, de realismo lineal, que no cumple definitivamente con todos los requisitos de la «novela histórica» árabe, aunque se inspire en un hecho histórico, el tunecino al-Bašīr Jurayyif —o Jrayyef— (1917-1983) narra y exalta, a través de la figura de un joven esclavo negro cuyo nombre da título a la obra: *Barg el-Līl*

[25] Aprovecho aquí lo que escribí ya sobre el autor y la obra, en *La Estafeta literaria*, Madrid, 346, 18 de junio de 1966, trabajo reproducido en *Exploraciones...*, páginas 281-284.

(«Rayo de la noche»), Túnez, 1960, uno de los sucesos más importantes de la historia nacional de su país. Este pintoresco e ingenuo relato, publicado muy pocos años después de la obtención de la independencia por Túnez —como ocurre con la anterior novela de Idrīs en el caso de Argelia—, transcurre en los tiempos de la empresa del césar Carlos contra el país magrebí (1535) y sus ocupantes otomanos o corsarios, acaudillados por Barbarroja. Aparte las azarosas y pintorescas aventuras, tanto sentimentales como no, del pícaro esclavo, cuyo primer amo sería nada más y nada menos que Sīdī Hāmed ben al Najlī —es decir, el legendario Cidi Hamete Benengeli del *Quijote*—, la intención del autor es poner en manos del público una obra que sea «fundamentalmente un himno al amor y a la libertad que unen a los hombres por encima de todos los obstáculos». Aunque la técnica y el estilo sean bastante elementales, la capacidad descriptiva del autor resulta innegable:

> Jayr al-Dīn podía tener ochenta años, si nos atuviéramos al prestigio que por entonces había ya alcanzado, pero su aspecto ágil y vigoroso era el de un hombre que no había pasado de los cuarenta. Su célebre barba rojiza —cuyo color conservaba a base de tinte—, y que le había valido el sobrenombre de Barbarroja, ante cuya mención temblaba la cristiandad entera, enmarcaba su rostro de tez clara donde resaltaban unos ojos azules, que tenían el color y la profundidad del mar. Iba vestido con un amplio «qaftān» rojo, con franjas doradas, bajo el cual asomaba una túnica de seda verde. Lucía un chaleco ricamente bordado, ceñido por un cinto de marino del que colgaban dos elegantes pistolas y tres puñales genoveses, cuyas empuñaduras estaban incrustadas de plata y piedras preciosas. Calzaba unas babuchas bordadas, de color amarillo, y sobre la cabeza llevaba un turbante de muselina. Tras él iban sus jenízaros armados de los pies a la cabeza [26].

Autores de generaciones posteriores, y por ello más incursos en las corrientes experimentalistas, abordan la temática andalusí insistiendo en esa fórmula de parangón con hechos o situaciones de nuestro tiempo, de la que ya hemos visto algunas significativas muestras. Éste es el caso,

[26] El fragmento en cuestión está tomado de la traducción de la obra por Ana Ramos, Bašīr Jrayyef, *Barg El-Līl*, Madrid, 1982, pp. 41-42.

por ejemplo, del argelino Rachid Boudjedra —Rašīd Būŷadra— (n. en 1941) en su novela *Maᶜrakat al-zuqāq*, Argel, 1986, y reelaborada al año siguiente en su versión al francés, con interesantes variantes: *La prise de Gibraltar*, París, 1987. De hecho, con Boudjedra se da el caso, poco habitual, pero también muy ilustrativo, de que escribiera en lengua francesa hasta comienzos de los ochenta, para pasar a utilizar seguidamente el árabe. El autor, que residió en España durante algún tiempo como emigrante, que conoce bastante nuestra lengua, y que ha adaptado en árabe dialectal argelino alguna pieza teatral de García Lorca, pone en parangón en esta obra la invasión árabobereber del año 711 y la matanza perpetrada por la armada francesa contra la ciudad de Constantina en agosto del año 1955, a través de un adolescente y sus estudios. Así, éste llegará «a modellare il propio pensiero critico, ed a comprendere il significato degli avvenimenti, il valore delle cose, a giudicare la trasgressioni... E la storia di ieri e di oggi, la storia di sempre, cioè, diventa per lui strumento di conoscenza e di consapevolezza culturale ed etica, in quanto esperienza terribile ed esaltante ad un tempo, che trasccende l'ambito dei fatti stessi e la dimensione degli uomini, per investire l'intero processo di sviluppo dell'umanità» [27].

La simple lectura del cuento del tunecino ᶜIzz al-Dīn al-Madanī (n. en 1938), *al-Kutub al-maḥrūqa* («Los libros quemados»), no permite establecer ninguna asociación con lo andalusí. Sin embargo, cuando el autor lo dio a conocer en el semanario *al-Mustaqbal*, publicado en París [28], lo dedicaba a Muḥyī al-Dī ibn ᶜArabī, el sufí ya varias veces mencionado, aunque etiquetara también el texto como «una historia de este tiempo». El propósito del autor está muy claro: la destrucción de los exitosos libros del doctor Ḥusayn al-Hilālī —«ídolo de la república, estrella de las revistas, primer actor de la televisión y, sobre todo, portavoz del Gobierno en conferencias y congresos»—, por la policía, que persigue a su hijo, refugiado en la casa del famoso autor tras participar en una manifestación subversiva, no es una anécdota intrascendente, sin más sentido que la posible alusión a hechos actuales, ni carente de móvil inspirador inmediato. El autor lo escribe como denuncia velada del secuestro ordenado por el Gobierno egipcio, poco antes de

[27] Véase *Rachid Boudjedra, un grande scrittore algerino*, Trapani, 1987, p. 94.
[28] *al-Mustaqbal*, 122, 23 de junio de 1979, pp. 73-74.

la redacción del cuento, de una de las más importantes obras del gran místico andalusí. Porque «esos libros que hablan de sexo, de mujeres, de hombres y de camas, son los que corrompen los cerebros de los jóvenes del país» [29]. La doble intencionalidad del texto, por consiguiente, está muy clara, y el alegórico relato no es sino una defensa de las libertades de que se carece, una denuncia de los impunes procedimientos de represión.

La prieta virtualidad simbólica de la figura del «maestro máximo», del «vivificador de la religión» —que es lo que literalmente significa su nombre—, se concreta de manera especialmente significativa, agobiante y acendrada, en una de las obras más recientes del narrador egipcio quizá más importante y prolífico de las últimas generaciones: Ŷamāl al-Gīṭānī (n. en 1946). Su *Kitāb al-taŷalliyāt* («Libro de las revelaciones»), publicado íntegro, con sus tres volúmenes refundidos, el año 1990 —más de 800 páginas—, pero que había ido apareciendo sucesivamente entre 1983 y 1987, y que había sido redactado entre 1980 y 1986, es un texto denso, personal y complejo —de complejidad freudiana, me atrevo a decir— como pocos. Esta torrencial efusión visceral y onírica, seguramente contenida durante muchos años, o al menos muy fragmentaria y escuetamente manifestada hasta ahora, este alfide casi incontenible que emana de pozo autobiográfico y confesional, quiere expresar todo el drama interno de una generación hostigada y confusa, tanto a nivel local egipcio como árabe colectivo. Superpone y amalgama por ello materiales y elementos de muy distinta procedencia y naturaleza, que cumplen asimismo diversas funciones entramadas, aunque su intencionalidad última sea seguramente la misma. Se trata de un ejemplo aleccionador e ilustrativo como pocos de una literatura, de una existencia, tanto en el ámbito individual como en el colectivo, esencialmente traumatizadas. Responde plenamente a su época, y en este sentido constituye un ejemplo cabal de auténtica literatura social, que ya está afortunadamente muy lejos del realismo mediocre e incapaz.

[29] El relato ha sido traducido por Ana Ramos Calvo, ap. el vol. *Del Atlas al Tigris*, relatos árabes de hoy, Madrid, 1985, pp. 53-59, y tomo de esta traducción las frases entrecomilladas. No se hace constar en la publicación el detalle de la dedicatoria del autor, tan aclaratorio, quizá porque el texto se tome de la colección de cuentos, de publicación posterior, en que el autor lo incluyera.

El autor parece como despertar de un largo sueño, volver de sus interminables desplazamientos físicos, «aunque estuviera parado». Empieza a ver física y mentalmente —*bi-l-baṣr wa-l-baṣīra*—, a reconstruir su mundo personal y comunitario, su entorno familiar y afectivo y su entorno sociopolítico. Todo este complejísimo y desgarrado proceso de reconstrucción de las ruinas se origina en una visión: los tres personajes que se le aparecen en primera fila —en el centro, su siempre venerado y consolador Imām Ḥusayn, flanqueado a la derecha por el padre del autor y a la izquierda por Gamal Abdel-Náser— son nítidos y permanentes; los tres de la fila posterior, confusos y cambiantes [30]. Entre ellos hay una figura a solas, que enlaza los dos planos: precisamente, el «gran maestro», su «señor», Muhyī al-Dīn ibn ᶜArabī [31]. Y éste será el guía principal del autor, su «adalid», a todo lo largo de la tremenda —hasta en sentido etimológico— autointrospección espiritual a que el autor se somete.

En la conyuntura que vive la literatura árabe de las últimas décadas en la que la búsqueda y experimentación de nuevas estéticas se conjuga con la necesaria expresión de las múltiples facetas de todo un trauma sumamente doloroso, quizá definitivamente inexplicable e incompresible, la figura del gran sufí y amador total procedente del lejano al-Andalus aparece como refugio y consuelo, de dimensión mítica en no pocos aspectos, fundamental, junto a otras figuras del patrimo-

[30] Entre los muchos temas de interés, y dignos de ser analizados extensamente, que se acumulan en el libro de al-Gīṭānī, no es el de menor entidad éste de la presencia destacada que en él tiene la figura del presidente egipcio Gamal Abdel-Náser y el tratamiento que le da el autor, claramente revisionista de la mayor parte de sus posturas y juicios anteriores sobre el personaje, críticos, aunque habitualmente expresados de manera encubierta o perifrástica. Me limito a hacer aquí esta simple indicación. Me consta que Carmen Ruiz Bravo-Villansante, quien me ha proporcionado la referencia a esta obra de al-Gīṭānī —por lo que le quedo muy agradecido—, tiene actualmente entre manos un estudio sobre la figura y el mito de Ibn ᶜArabī en la literatura árabe contemporánea, tema sobre el cual ya ha presentado, no obsante, alguna comunicación oral. En cuanto al otro personaje que menciona el texto, se trata de Ḥusayn, nieto de Mahoma, segundo hijo de su hija Fátima y del califa ᶜAlī. Tercer imán de los chiíes, fue asesinado con algunos de sus familiares el año 680. La mezquita de su advocación es uno de los lugares de reunión y culto más populares y venerados de El Cairo, así como todo el barrio —antigua ciudad fāṭimí— en que se ubica.

[31] Véase la explicación preliminar que proporciona el propio autor, pp. 5-7 (citando por la edición completa de 1990).

nio árabe —o hasta del patrimonio universal de la humanidad— que cumplen una función similar. En este sentido, la obra de un escritor tunecino de expresión francesa principalmente, Abdel Wahab Meddeb (n. en 1946), resulta no menos expresiva, y en concreto, su *Tombeau d'Ibn Arabi*, París, 1989. El propio autor explica que, en el caso de este texto, «les limites de la réference initiale son franchies par la traversée des durées, des langues, des cultures, des croyances. Je porte le désert dans la langue française, dans le paysage parisien, en cette fin de siècle, et, malgré les apparences, dans le déclin de Dieu. Par cette série de déplacements, s'instaure la pluralité des sources qui fonde une poétique de l'hetérogène» [32].

¿SINGULARIDAD DE LA VISIÓN MARROQUÍ?

Seguramente, la proximidad geográfica existente entre España y Marruecos —casi contigüidad, realmente— contribuye para que el elenco de temas y personajes que aparece en los narradores actuales de ese país, aun no siendo extenso, sí brinde algunos rasgos diferentes y en parte originales. En general, se trata de tipos y situaciones más próximos y menos convencionales, tomados de una realidad más inmediata y hasta más sencilla, de una extracción social más humilde y hasta en ocasiones marginada. El detalle adquiere seguramente más significado si se tiene en cuenta que la producción anterior no iba posiblemente por esos derroteros, inclinándose por comunes temas andalusíes o en otras ocasiones por alguno relativo a la actividad colonial española en el país [33].

[32] Véase la nota escrita por el propio autor sobre este libro, en el número de la revista *Magazine littéraire* dedicado a «écrivains arabes d'aujourd'hui, París, n.º 251, marzo de 1988, p. 41. En realidad, está embrionariamente en otros libros anteriores del autor, como el «roman» *Phantasia*, París, 1986, lo que me ha animado a referirme a él en este apartado dedicado formalmente a la prosa.

[33] Algunos relatos de este corte pueden leerse en la ya citada antología de literatura y pensamiento marroquíes contemporáneos. Recomiendo aismismo la lectura de la *Antología de relatos marroquíes*, preparada conjuntamente por un grupo de profesores de las Universidades de Granada y Fez, publicada el año 1990 por la Universidad de Murcia.

En el panorama más reciente, los nombres de Muḥammad Šukrī (n. el año 1935 en una aldea rifeña, pero finalmente escritor claramente «tangerino», ciudad en la que reside desde hace años) y de Muḥammad Zafzāf (n. el año 1945 en Kenitra, pero a su vez no menos claramente «casablanquino») resultan posiblemente los más destacados. En el promiscuo mundo del prostíbulo o establecimientos análogos, por ejemplo, en el marco de la típica «juerga», a Šukrī se le desborda la catarata de los «esplendores hispanos» que, como atropellada cinta cinematográfica, le pasan por la cabeza. El fragmento es tan demostrativo de la consolidación de los motivos recurrentes y finalmente mostrencos, como de los resultantes de la personal relación del autor con lo español; resulta un curioso recorrido acelerado por casi toda la geografía española eminentemente lúdica [34]. El personaje del español apartado, afincado y seguramente no integrado en la sociedad marroquí, parece ser el que más interesa a Zafzāf, en cuyos relatos suele haber, junto a la ternura, un fondo de renuncia y desencanto, lo que seguramente no es tampoco extraño a la prosa de Šukrī. Buena prueba de su mundo, en personajes y situaciones, es el cuento titulado *Antonio*, «que lo miraba todo sin que su cara aparentase reacción alguna» [35]. El mundo de las relaciones entre los niños —tan característico del autor— se desarrolla también ante los ojos de este «pobre español» trasterrado e inerme en medio de la calle:

> Cuando la patrulla se acercó, uno de los hombres saltó por una de las portezuelas laterales del coche. No parecía ser de la ciudad... Agarró a Antonio por la ropa y lo levantó violentamente... El oficial asomó la cabeza:
>
> —¡Mula! ¿Quién te ha dicho que bajes? ¿Quieres agarrar a un europeo? ¿Estás loco? ¿Quieres crearnos problemas?
>
> Se aflojaron sus dedos. Antonio volvió a sentarse en la puerta del club, mirando con calma al coche. Su viejo corazón palpitaba, luego había dejado de palpitar. El oficial seguía:
>
> —Otra vez no bajes si no te lo ordeno yo.

[34] Véase la traducción de este relato de Šukrī, titulado «Tres huecos», por Marcelino Villegas, ap. *Literatura y pensamiento marroquíes...*, pp. 239-256, esp. 251-252. El texto original está fechado en Tánger el año 1967.

[35] Este cuento ha sido traducido por Carmen Ruiz, quien me ha permitido utilizar su versión, aún inédita.

—Sí, señor.

—Sube.

—Sí, señor.

—¡Burro!

—Sí, señor.

El coche siguió avanzando. Los que iban dentro desearon ser europeos para no ser atendidos. Antonio seguía al coche mientras avanzaba a lo largo de la calle, despacio. Instantes antes se había marchado también el que hurgaba buscando en los montones de basura.

Desde su rincón atlántico marroquí, Zafzāf, que va configurando progresivamente una obra narrativa cada vez más contemplativa de la realidad, aunque en absoluto desvinculada de ella, y que se siente especialmente atraído por reflejar la aventura existencial de los seres marginados y en cierta medida proscritos dentro del gran «rebaño humano», muchos de los cuales recalan en Marruecos ocasionalmente, evoca a un marinero español:

Ya estaba la cerveza delante de mí. Fría, apetecible. Yo sabía que los gases me sentaban mal, pero daba igual. A beber, y que pasara lo que pasare. Me acordé de un marinero español, en una de las tabernas de Casablanca. Se tragaba una cerveza tras otra, mientras mojaba trozos de queso en un plato de salsa picante. Supuso que yo me estaba quedando asombrado por ello. Se volvió hacia mí, con la cara y venas enrojecidas, empapado de sudor. Dijo sonriente:

—Te asombra que coma con tanto apetito...

—No, señor, es que estaba distraído, mirando para aquí y para allá.

—Tú tienes problemas.

—Puede ser.

Olvídate de los problemas, y bebe. Este rato es tuyo. Te voy a contar algo. Yo tengo algunas propiedades, gracias a Dios y a la Virgen. Y esto no son coplas. Pero hace más de diez años me dio una enfermedad, no sé lo que sería. Fui a los médicos, y todos insistieron en que dejara varias cosas que solía hacer, como tomar café y fumar (yo no fumo), beber cerveza y tomar guindilla, y que si no lo hacía me moriría a los seis meses como mucho. Todos lo decían. Y aquí me ves, vivito y coleando hasta que la Virgen quiera. Los médicos son demasiado charlatanes. Todos recomiendan que se deje de tomar

té, café, cerveza, agrios, tabaco y salsas, y aconsejan que se ande. ¿Entendido?

—Sí, señor, lo mismo que les pasa a ustedes nos pasa a nosotros.

La imagen del español desapareció, con la imagen de la taberna de Casablanca. Me eché al coleto la segunda cerveza y pedí la tercera. Me había olvidado la cola sobre el asiento que había delante de la barra de madera. Seguro que eso lo había hecho muchas veces. Por eso me dijo el dueño del café, al abrirme la cerveza en lugar del camarero:

—Te mueves mucho sobre la banqueta. Será que tienes almorranas. ¡Ay, y no me hables de almorranas! Yo ya he padecido esos dolores. Te voy a aconsejar algo. Te traigo unos cubitos de hielo, te vas al retrete, y te los pones en el culo; ya verás el efecto [36].

La vecindad, como digo, la directa y estrecha relación existente entre lo español y lo marroquí, a pesar del mayoritario empeño que ponemos en negarla, en rebajarla, o en sesgarla, explican que en la «autobiografía novelada» que escribe el ya mencionado Šukrī, y en la que relata su azarosa vida de niño y joven rifeño, autodidacto menesteroso, por toda la geografía del norte marroquí, toques de subyacente y contagiante «españolidad», incorporados con naturalidad, salpiquen el relato [37]. Insisto en que todo ello va configurando los rasgos diferenciales de la producción marroquí que refleja temática hispánica. También presentes en la producción poética, indudablemente, pero con carácter bastante más incidental y colateral seguramente.

Los que podríamos entender como intentos de introducir aspectos más actuales de la realidad española se concretan en algunos otros relatos de narradores magrebíes actuales, desde mi punto de vista, sin embargo, menos significativos. Sería el caso, por ejemplo, de alguna

[36] Fragmento de la novela del autor *al-Ṯaʿlab al-lāḏī yajtafī wa-yaẓhar*, Casablanca, 1985, pp. 34-35. La traducción de esta obra, por la profesora Carmen Ruiz, a quien agradezco me haya permitido consultar su versión, aún inédita, es de inminente aparición, con el título de *El zorro que viene y va.*

[37] Con esta obra se dio el caso aparentemente extraño, pero en realidad fácilmente explicable por razones de censura interna, de que apareciera primeramente en versión inglesa —traducida por el también «tangerino» Paul Bowles: *For Bread alone*, Londres, 1973— que en el original árabe. Ésta aparecería, con el título de *al-Jubz al-ḥāfī*, en Tánger el año 1982. Del mismo año es la versión al castellano por Abdallah Djbillou, *El pan desnudo*, en Barcelona. Narra la vida del autor entre 1935 y 1956.

narración tunecina de intriga ambientada en la Costa del Sol, o de la novela *Banderilles et muleta*, del argelino Larbi Abahri, Argel, 1981, que, bajo tan taurino título, narra en realidad las «jamesbondianas» aventuras de un agente especial argelino en la «arena» triangular Argel-París-Madrid, sobre el telón de fondo de la complicada maraña de la política nacional e internacional:

> Rien de plus ne pouvait étre fait. A mois que Djoudi ne redonne signe de vie, on ne pouvait remonter jusqu'à lui que par l'intermédiaire de l'avocat. Pour l'américain, un nouveau dossier était ouvert car il était indispensable de savoir ce qui perturbait ainsi une affaire s'annoçant intéressante. L'E.A.R.I. était financée par des capitaux américains, á l'insu des espagnols qui y étaient employés. Cette pratique s'est révélée depuis longtemps efficace pour pénétrer l'économie de certains pays dont la politique extérieure émettait beaucoup de réserves à l'égard des U.S.A. [38].

Curiosa muestra, en francés, de una literatura de espionaje que por estos años, en lengua árabe, se cultiva también en otros varios países, con el consabido éxito popular, pero no yendo más allá de resultados mediocres.

[38] *Banderilles et muleta*, p. 121.

Capítulo XII

CONSOLIDACIÓN DE LAS NUEVAS OPCIONES

Más sobre al-Andalus y la poesía del exilio

La poesía árabe contemporánea sobre al-Andalus es en esencia una poesía del exilio. Por muchas e imbricadas razones, estos poetas sienten especialmente la nostalgia de ese remoto espacio imaginario cuando están fuera de su país, de su entorno cotidiano y «familiar», y la lejanía, por ello, adquiere múltiples e inmensas dimensiones superpuestas. La pérdida temporal de lo próximo, de lo propio —que seguramente se teme o se duda en muchas ocasiones no sea tan transitoria—, intensifica y entraña al máximo la pérdida sancionada no ya de lo lejano, sino de lo remoto, de lo hundido en el abismo del tiempo y devenido ajeno. No por azar, el motivo andalusí adquiere especial relevancia y significado no sólo entre poetas «que están fuera de su país», sino «que no pueden volver a él», al menos transitoriamente y por razones poderosas y prácticamente insuperables. Al-Andalus adquiere entonces una elevada categoría de «lugar estético» seguramente incomparable, constituye el pretexto más turbador y profundo para expresar las dolorosas vicisitudes de una singular experiencia personal [1]. Si la poesía

[1] A lo largo de este capítulo trataré preferentemente de algunos poetas cuya obra ha sido estudiada por la profesora egipcia Iʿtidāl ʿUṯmān en su artículo, «Ŷamāliyyat al-makān. Al-Andalus fī-l-šiʿr al-ʿarabī al-ḥadīṯ» («Estética del lugar. A-A. en la poesía árabe moderna»). La copia que poseo, mecanografiada, fue distribuida durante las sesiones críticas celebradas con motivo del *VI Festival Poético de al-Mirbad*, Bagdad, 1985, y tiene una escritura bastante deficiente. Sospecho que la autora publicaría después el texto definitivo en alguna revista especializada, posiblemente la egipcia *Fuṣūl*. Es un trabajo cuya lectura encarezco.

puede entenderse también como una excepcional sublimación de lo autobiográfico, no pocas muestras de esta producción podrían servir para confirmar esta teoría. Pero si la poesía árabe, por naturaleza, ha tendido con frecuencia a quedar reducida a una simple construcción mental, también no pocos ejemplos de la misma producción podrían evidenciar ejemplarmente tal predisposición.

El tema andalusí no aparece con amplitud, pero sí con intensidad y originalidad, en la obra de «Adonis», nombre literario adoptado por ᶜAlī Aḥmad Saᶜīd Esber, nacido el año 1930 en una aldea de la Siria del norte, posteriormente naturalizado libanés, y residente en París desde hace años; posiblemente, el más universal y universalista de los poetas árabes actuales, excelente ensayista, tan sugestivo como polémico teorizador de la literatura, y seguramente el nombre más prestigioso y discutido del llamado «movimiento modernista» en la poesía árabe contemporánea [2]. Parte del cuarto diván del poeta, *Kitāb al-taḥawwulāt wa-l-hiŷra fi-aqālīm al-nahār wa-l-layl* («Libro de las mudanzas y de la huida por los climas del día y de la noche»), Beirut, 1965, puesta expresamente bajo la advocación del primer Omeya llegado a al-Andalus, ᶜAbd al-Raḥmān (I) «al-Dājil», «El sacre de Qurayš», emplea como motivo generativo inspirador la larga y azarosa «travesía» que se vio obligado a seguir aquel personaje, el radical «corte» que en su existencia se produjo, para exponer, de forma extraordinariamente simbólica, asociativa e imaginista, la análoga experiencia personal del poeta. El sentimiento conjunto del exilio exterior y del exilio interior es la raíz de este larguísimo y «proceloso» poema, rico ya en toda la materia semiótica propia —signos, señales, destellos, iluminaciones— de un excepcional poeta visionario [3]. «Livre de ton prophétique, livre-tapis, livre-blason», como lo califica muy certeramente Salah Stétié [4], ello explica la

[2] Sobre el tema general aquí apuntado, remito especialmente a los siguientes libros: Gālī Šukrī, *Šiᶜrunā al-ḥadīṯ*... ilà ayna? («Nuestra poesía moderna... ¿hacia dónde?), El Cairo, 1968; Kheir Beik, Kamal, *Le mouvement moderniste de la poésie arabe contemporaine*, París, 1978; Muḥammad al-Nuwayhī, *Qaḍiyyat al-šiᶜr al-ŷadid* («La cuestión de la nueva poesía»), El Cairo, 2.ª ed., 1971.

[3] De Adonis, como poeta de visión, trato en el amplio prólogo que puse a mi traducción, fragmentaria, de su tercer diván, *Agānī Mihyār al-Dimašqī*, Beirut, 1961 («Canciones de Mihyar el de Damasco»), Madrid, 1968, pp. 3-51.

[4] En el relativamente breve, pero muy penetrante y certero prólogo que escribe para la traducción al francés de este diván del poeta: Adonis, *Le livre de la migration*, trad. de Martine Faideau, París, 1982, pp. 7-18, esp. p. 18.

naturaleza estrictamente —eminentemente— subyacente, pretextual, del inicial motivo andalusí, totalmente diluido en la subjetiva experiencia personal. Las menciones concretas, por consiguiente, las explicitaciones, son mínimas porque resultan innecesarias:

El Sacre está en el desierto de las venas, en las ciudades
[de lo más concreto.
El Sacre, como un halo, está pintado sobre el pórtico de Arabia.
El Sacre es un bordado sobre el manto del desierto.
El Sacre está en la nostalgia, en la perplejidad entre
[el sueño y el llanto.
El Sacre, en su extravío, en su desesperación creadora,
alza hasta la cumbre, en el fin abismal,
al Andalus profundo,
el Andalus del que surge desde Damasco
llevando al Occidente la cosecha de Oriente
.....
Golpea.
Invade la mañana.
Extrae.
Pide más.
Alza como el amante, en estallido audaz,
en el temblor del alba y de la infancia,
al Andalus profundo,
lo alza al Universo: es ese nuevo altar
Y todo cielo es libro, con su nombre.
Y canto, con su nombre, todo viento [5].

Situado y acicateado así el personaje-máscara, el personaje-manto, no hay necesidad ninguna, en una poesía como ésta, de aportar nuevas menciones concretas ni explícitas, aunque todo el poema está animado y vertebrado por esa sustancial metáfora de origen:

[5] Como va a ser habitual en el poeta, sus divanes están distribuidos en bloques o partes. Este fragmento corresponde al primer bloque del largo poema «El Sacre» —pp. 25-110—, titulado a su vez «Los días del Sacre» —pp. 27-42, esp. 40-42».

Digo el silencio del destino
que lleva, que soporta
visiones enlutadas,
y se lava los párpados
sembrando árboles romos
por las orillas del tiempo de la vida.
Aquí, entre los surcos,
un jinete enciende su mirada en la luz de las venas,
se cobija y se entrega a su tierra, dormitando,
cual palmera que se rinde al suelo
y en los cristalinos ojos del espacio se adormece
Un jinete que llega como lluvia y oasis de esperanza [6].

Como la de casi todos los grandes escritores árabes actuales, la obra de Adonis se origina en raíz en la trágica realidad que individuo y comunidad viven. En los poetas especialmente, el propósito decidido de crear una especie de «paraíso estético exterior» va de la mano del sentimiento profundo del «infierno interior». Todo ello estimula la concreción de una obra tan tensa, disyuntiva y desgarrada, como alusiva, testimonial y premonitoria en numerosas ocasiones. En ese contexto se produce una segunda incrustación, evidentemente fugaz pero no menos intencionada y significativa, de la trama subyacente andalusí en la poesía de nuestro autor. Se trata del poema titulado *Muqaddima li-taʾrīj mulūk al-ṭawāʾif* («Prólogo a la historia de los reyes de taifas»), concebido y sentido seguramente en origen como una elegía a Gamal Abdel-Náser. Al menos, cuando el poema aparece, incluido en una antología elegíaca dedicada al personaje, cuenta con la siguiente dedicatoria: «Salutación a Gamal Abdel-Náser, el primer caudillo (*qāʾid*) árabe moderno que trabajó para que terminara la era de los reyes de taifas y empezara otra era» [7]. El poema, más que simbólico conscientemente

[6] Tomado de la traducción de Nieves Paradela Alonso del segundo poema del segundo bloque del poema anteriormente citado —pp. 59-78—. (Cf. Nieves Paradela Alonso, *Análisis del poema de Adonis «Tratado de la ascensión a las torres de la muerte»*, Madrid, 1990, p. 16).

[7] Véase *Kitābāt ʿalà-qabr ʿAbd al-Nāṣir* («Inscripciones sobre la tumba de Abdel-Náser»), Beirut, 1971, pp. 43-66. Sabemos que este poema fue compuesto por el autor en el otoño del año 1970, y Abdel-Náser falleció el 23 de septiembre de ese año. La dedicatoria no aparece en la traducción al francés del poema; sí se le pone una nota explicativa sobre los «reyes de taifas», que es doblemente errónea —Adonis, *Tombeau pour*

hermético o enigmático seguramente, despliega los dolores árabes con especial reiteración de las menciones palestinas. Aparte del claro título, las breves indicaciones de alcurnia andalusí que en él se dan quedan diluidas en ese envuelto tejido de dolor y amonestación mitigada que el poeta despliega. Con un tono seguramente ya desesperanzado, porque «mientras el Estado subsista, no conocerás la libertad».

La subjetiva y genuina mecánica asociativa del poeta seguirá recogiendo alguna que otra, muy selecta siempre, resonancia andalusí, de rastro fugaz pero totalmente incorporado al cada vez más caleidoscópico universo del poeta, dentro de una visión no sólo profundamente desarraigada y crítica de lo árabe, sino también absolutamente desengañada y hasta claramente hostil en ocasiones. Su admiración creciente por los grandes místicos, la recepción cada vez más lúcida, gustosa y entrañada, de la obra de algunas de las mayores figuras de este género singular de literatura «fronteriza», se acopla perfectamente a esta poesía de largo discurso interior y momentos fúlgidos soberanos característica de Adonis, soberbio artífice de la lengua. La viva aparición fugaz de Ibn ᶜArabī, por consiguiente, podrá producirse en la agotadora travesía de ese largo camino de comprobación consciente y creadora, desde la casi total destrucción extendida en torno. En un tiempo en el que ya «la tierra no es cuerpo, sino herida»; cuando «la herida se va transformando en patria, la pregunta, en historia» [8].

El destierro, el «transterramiento», deja su marca indeleble en la obra del poeta iraquí Saᶜdī Yūsuf (n. en 1935), en quien late de una manera especialmente intensa y profunda el pulso telúrico y acumulado de su torturado país natal: el sur mesopotámico, el país también de Badr Šākir al-Sayyāb. Yūsuf, que fue profesor de árabe en Argelia durante algún tiempo, debió de visitar España ocasionalmente, experimentando el inevitable y comprensible «contagio» andaluz, y especialmente el «granadino-lorquí», lo que vendría a incentivar su atracción

New-York, trad. de Anne Wade Minkowski, pp. 39-54, donde se incluye la traducción de este poema aparte—. Para hacerse una pequeña idea del impacto que la muerte del gran líder tuvo entre los poetas árabes, remito a la lectura de mi trabajo, «Abdel-Náser —en su muerte— y los poetas», en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, XVI, 1971, pp. 7-29.

[8] Aludo aquí concretamente al diván *Mufrad bi ṣīgat al-ŷamᶜ* («Singular en forma de plural»), Beirut, 1977, de donde tomo las frases entrecomilladas —pp. 15 y 105.

por un mundo al que había dedicado ya algún que otro poema en época muy temprana [9]. En el poema titulado «Plaza española», de inducción malagueña seguramente, la aventura de búsqueda que recoge el recorrido nocturno se ve aguijoneada por la punción del deseo:

¡Gitanos!, ¿quién me abre la taberna?
¿Quién sacude la capa al jinete nocturno?
¿Quién sacude la sombra de las cubas
y el polvo del verano?
¿Quién cosecha aceitunas,
limones y luceros tras la silla?
¡Gitanos!, aún está cerrada la taberna,
y el jinete nocturno, en su vagar,
pregunta por su puerta prometida,
por su huerto cargado.
Diez rufianes le siguen a la primera casa
por una calle en sombras, sin tabernas.
Cuando quitó Simbad
la nieve de la puerta de la alcoba
y se frotó las palmas de las manos,
cantaba, despertando sus diez cerrojos.
Pasó el umbral.
Rezó.
Y sus ojos vieron
una víbora sin ojos enrollada a una flor [10].

Dentro de su producción, el poema titulado «La travesía del Guadalquivir» nos parece especialmente representativo. Se trata de un texto itinerante y narrativo, típicamente «yūsufí», de planos y niveles fragmentados y entrecruzados, actuantes tanto en la actualidad como en el recuerdo y en la premonición —es decir, tanto en el presente como en el pasado y en el futuro— teatral, en el mejor sentido del término, y dramático, desde el mismo recurso del diálogo. El punto de partida del lento itinerario es el país del poeta, quien se aleja de las palmeras, de

[9] En su art. cit. —p. 58, nota 51—, la profesora ʿUṯmān remite al respecto a un poema del autor escrito el año 1953.

[10] La traducción completa de este poema, realizada por mí, puede verse en el volumen antológico *Poesía árabe actual*, Málaga, 1985, pp. 80-83.

los bosques, de las chozas, para atravesar, recuperándolo, dinamizando todo un imaginario quieto y acrisolado, el viejo y legendario «río grande». Sin que falten las incrustaciones connotativas:

Nos habíamos alejado ya de las palmeras...
Por Barcelona navega
el último estandarte de Colón.
La última torre de Granada,
los caballos del norte derribaron [11].

Ventanas de Córdoba omeya y torres de Granada quieta, expectante, quizá letal, desfilan por el itinerario, transportan a caballo y a jinete en su recorrido de destino. La impostación de los motivos lorquíes, aunque tópica y reiterariva, cumple su función evocativa singular y parece plenamente justificada, porque —dice el poeta— «yo tuve en Granada un amigo. Tengo en Granada un amigo». Aunque se acabe en un final de renuncia y desolación, levemente abierto a la esperanza:

Colgad en las paredes de vuestra sala
la funda de mi espada
y los ojos de mi hermoso alazán.
Haced de mi camisa el tema
de vuestras conversaciones.
¿Acaso no lo he perdido todo,
menos el peso de vuestras cadenas?
Dejadme solo.
Dejadme decir lo que quiera,
dejadme ser lo que quiera,
dejadme morir o vivir como una estrella.
Porque la Granada del amor está desnuda y sola,
esperando al que algún día vendrá,
solo.

[11] Los fragmentos que aquí cito están tomados de la traducción de Federico Arbós, con el título de «Por el río Guadalquivir», que se incluye en el vol. col. *Literatura iraquí contemporánea*, Madrid, 1973, pp. 148-151. El texto original se publicó en el diván del autor, *al-Ajḍar bin Yūsuf wa-maŝāgiluhu* («al-Ajḍar... y sus preocupaciones»), Bagdad, 1972, pp. 31-45, y está fechado en este mismo año y en la misma ciudad.

El Lorca confidente, al menos parcialmente trasunto en el propio poeta, insistiendo en una especie de metamorfosización conscientemente buscada, como estamos viendo, en la lírica árabe actual, asume de nuevo su función en uno de los últimos poemas que conozco del autor: *Ṯulāṯiyyat al-ṣabāḥ* («Trilogía de la mañana») [12]. Poema de situación límite, que quizá no se aprecia definitivamente en el poema de Yūsuf porque se trata de algo fundamentalmente implícito y subyacente, encarnado en la más íntima y lacerada experiencia del poeta y en su genuina concepción de la poesía [13]. En este poema, no obstante, Yūsuf ha querido poner de manifiesto otra situación límite del hombre: en concreto, la del hombre errante, más propiamente aún, expulsado, exiliado. Por eso, «tenemos que amar aquellos países que se nos parecían». El poema de Yūsuf me parece, en definitiva, una larga metáfora del exilio, que expresa tanto una experiencia personal, la del propio poeta iraquí, fuera de su país desde hace ya muchos años, como colectiva: la del pueblo palestino, a cuya causa se siente profundamente vinculado desde antiguo. Pienso que intencionadamente, y no como consecuencia de ningún capricho ni azar, los colores que el poeta maneja en un fragmento de su poema son el blanco, el rojo y el negro. Precisamente en el fragmento en que Lorca «entra» y disponiéndose esos colores junto al verde, de inequívoca filiación lorquí:

> En aguas meridionales caen las moras a torrentes: blancas, rojas, negras... Verdes, verdes... Que yo te quiero (¡entra Lorca!). Y verdes fueron nuestros dedos, el viento verde, el ramo verde... [14].

[12] El poema se publica en la revista *Kalimāt*, Baraïn, 8, 1987, pp. 29-32, y está fechado en julio del año 1986, en que se cumplía el cincuentenario del asesinato de Federico.

[13] He estudiado este poema con algún pormenor, y conjuntamente con otros del palestino Samīḥ al-Qāsim (n. en 1939) y del iraquí Muḥammad Ŷamīl Šalas (n. en 1930), de temática afín, en mi trabajo «De nuevo sobre Federico García Lorca y los poetas árabes contemporáneos», ap. *I Jornadas...*, pp. 149-164.

[14] Como señalo en el artículo citado, «son los cuatro colores que componen la bandera palestina, y que concurren también en la iraquí, como suecede, con diferencias de combinación y disposición, en otras varias de los Estados de la zona. Posiblemente, porque se trata de los colores distintivos también de la «gran revolución árabe» de la Primera Guerra Mundial» —p. 161, n. 16.

Saᶜdī Yūsuf, que también ha traducido al incomparable poeta granadino [15], es otra excelente muestra de esa necesidad ontológica y existencial de Lorca tanto individual como colectiva, a la que me he referido antes.

Las variantes de dolor y de exilio son múltiples, pero el motivo motriz y matriz se mantiene. Hasta un poeta de origen sirio, afincado en Argentina desde hace tiempo y nacionalizado argentino, ha podido decir, lapidariamente: «Siempre que suspiramos por un Andalus, hacemos otro Andalus de cada exiliado» [16]. Un poeta de exilio interior, el libanés Muḥammad ᶜAlī Šams al-Dīn, ya mencionado, busca al Lorca compañero, interlocutor, en el escalofrío de lo contingente apremiado, de la despedida final amenazante:

> Adónde van las cosas, Lorca, cuando se alejan de nosotros o en nosotros? Dime, oh bello doblemente asesinado, ¿qué película sobre qué mujer, hogar o amigo, te recorrió la mente cuando te abatiste ante la bala del opresor armado? ¿Qué palabras te faltaron al estallar, de pronto, en tu ensangrentada boca? ¿Acaso les dijiste, con tu boca agitada, que eras un poeta? ¿Qué poemas se cumplieron en tu sangre derramada a los pies de los armados?... Amigo mío, no moriré como tú. Lo más seguro es que no muera como tú: ni por una mina, ni por un proyectil. Ni por una bala de cazador, ni por una bala de guardia. Ni bajo los escombros, ni en coche-bomba. Lo más seguro es que muera de un sombrío estallido de corazón [17].

La Granada del amor, del nacimiento y de la muerte, se mantiene en al-Bayātī, escenario aún más desesperado de la tragedia y quizá último refugio:

[15] Conozco las traducciones que agrupa en el libro *al-Agānī wa-mā baᶜdahā* («Las canciones y siguientes»), Beirut, 1981.

[16] Me refiero a Ḥannā Yāsir —o Juan Yáser, castellanizado el nombre— (n. el año 1925), sobre el cual puede verse mi artículo «Un poeta palestino de Argentina», incluido en *Literatura árabe de hoy*, pp. 365-367.

[17] Traducción inédita de Rosa-Isabel Martínez Lillo. El texto original aparece en el libro del autor *Kitāb al-ṭawāf* («Libro de la circunvalación») —que él mismo subtitula «biografía doble»—, Beirut, 1987, p. 64, y es el fragmento de un texto fechado en junio de 1984.

Nazco en ciudades no nacidas,
pero muero en la noche de otoño
—partido el corazón—
de las ciudades árabes.
En Granada entierro mi amor,
y digo:
«El amor es el único vencedor».
Quemo mis versos. Muero.
Y sobre las aceras del destierro
me levanto después de morir.
Para nacer en ciudades no nacidas aún,
y morir nuevamente [18].

En el motivo andalusí no queda ya el menor rastro de descriptivismo mezquino. Actúa como simple apoyo nominal para el despliegue del vuelo purificador, describiendo en audaz metáfora la condensada experiencia existencial del poeta. Es una poesía, tan alquitarada ya, que parece fría y casi estrictamente abstracta y mental, de hondo cauce agitado sin embargo:

Ziryab fue la pluma del destino
y la quinta cuerda del laúd.
Los genios construyeron con él los templos del Sol
y con sus tenues silbos de arena y cueva
practicaron la magia sobre la cuerda.
Con su voz descifró los símbolos de la lengua del pájaro,
del río y de la algaba.
Viajero de cuerda en cuerda,
hizo caer la lluvia.
Le sacó a la chispa de la infancia
melodías e imágenes,
y de tanto alejarse se hizo viejo.
Con su voz luminosa
envolvió las moradas de los hombres,
y con sólo palpar su laúd pulsó todas las cuerdas.
.....

[18] Texto original, en el diván del poeta *Bustān ʿĀʾiša* («Huerto de Aixa»), El Cairo, 1989, p. 28, fechado en 1986.

pero alejó la copa de su boca
que gritaba en la estepa de la nada:
desconocido al-Andalus
.....
Ascendió hasta el Zodiaco,
buscando desde Aries a Sagitario.
Y cuando se acercó a la estrella de la mañana
y la circunvaló,
se abrasó por entero.
Se convirtió en ceniza del crepúsculo en sangre
y en ruiseñor enamorado cantando al alba [19].

Gran parte de esta poesía de evocación e invocación andalusí es una poesía de hombre acosado y atemorizado. Las sensaciones que ese hombre experimenta, los fantasmas que pueblan su carne y su cerebro en esa circunstancia, adquieren un alto nivel de purificación e ingravidez al final de un largo recorrido, físico y moral, de asedio y de traslado a través de múltiples regiones reales e imaginadas, moradas más o menos transitorias del cuerpo y del espirítu, como se aprecia con limpidez y seguramente especial ejemplaridad en la poesía de al-Bayātī. Pero aquel principio embrionario está prácticamente en la obra de todos estos autores que, con diferentes grados de intensidad y permanencia, recurren a los motivos andalusíes. En el egipcio Muḥammad ᶜAfīfī Maṭar (n. en 1935) resulta también no menos observable. Ya en un poema como *Yataḥadaṯṯ al-ṭamy* («Habla el limo») [20], emocionante y turbador diálogo con la madre lejana —¿perdida tal vez?, ¿el país?— a la que el poeta-niño llama «en el corazón de la noche y bajo la escalera de barro», «cuando no les queda aceite en el candil», la voz de Muḥyī al-Dīn —otra vez, pienso, Ibn ᶜArabī—, que llega a través de la grieta del muro de la casa, se insinúa como el único indicio de posible salida y esperanza. De la misma manera, el largo poema titulado *Bawwāba Ṭulayṭula* («Puerta de Toledo») [21] expresa los sentimientos del

[19] El original en árabe de este poema manuscrito me lo entregó en mano el propio poeta, pocos días antes de su traslado a Bagdad después de su larga estancia en Madrid, a comienzos del año 1990.

[20] Publicado en la revista *al-Maᶜrifa*, Damasco, 39, mayo 1965, pp. 77-80.

[21] El poema en cuestión aparece en el diván del poeta *Kitāb al-arḍ wa-l-dam* («El

poeta desterrado de su país, y una mayor toma de conciencia política y social. Poema también de travesía y de tránsito, el paso alegórico de la primera gran ciudad andalusí rendida, caída en manos de los ejércitos enemigos, significa también la rendición del poeta, la renuncia a cumplir la misión que le distingue en el proceso de constitución de una sociedad que se opone a la implacable autoridad. No se trata de reflejar, pues, cómo se produjo la historia, sino cómo se repite la historia y el pasado se actualiza [22].

¿Singularidad de lo palestino?

No parece erróneo ni arriesgado suponer que el peso del exilio, el dolor del destierro, la insoportabilidad del desarraigo, lastren de manera especial y plenamente distintiva, identificadora, la poesía palestina. Son hombres obligados a llevar «la patria entre la memoria y la maleta», como afirma Maḥmūd Darwīš. El destierro, el desarraigo, la pérdida inexplicada e inexplicable de lo propio, es la sustancia misma y única de su existencia; recuperarlo, aunque parezca casi un imposible, lo que da auténtico sentido a la misma. Sin la sensación y vivencia constantes, cotidianas, de ese drama radical, no puede entenderse ningún aspecto de la existencia palestina; sin la difícil esperanza, tampoco.

Hemos visto con anterioridad cómo un por entonces muy joven Maḥmūd Darwīš se hacía eco parcial de la temática hispánica, centrada en el suceso lorquiano. Alguna breve y fugaz referencia andalusí aparecerá también en la obra posterior de este autor, muy cuantiosa, aunque tales menciones carezcan prácticamente de entidad; quizá, no obstante, se adivina ya en ella lo que podríamos llamar «la preferencia por Córdoba». Habrá que esperar, sin embargo, a que se produzcan los trágicos hechos iniciados con la invasión del Líbano por las tropas sionistas en el verano de 1982, seguida al poco tiempo por la evacuación del país por parte de los combatientes palestinos, para que el motivo an-

libro de la tierra y de la sangre»), Bagdad, 1972, pp. 11-20. Está fechado en noviembre de 1970.

[22] Iʿtidāl ʿUṯmān, en su art. cit., pp. 12-15, analiza detalladamente este poema en Maṭar.

dalusí adquiera en su obra esa entidad, quizá imprevista y sorprendente, pero llena en cualquier caso de pleno y diáfano significado simbólico. Como precisa con acierto la profesora ᶜUṯmān, «después de la salida de la resistencia palestina de Beirut, es decir, después de la salida del destierro. Y sobre este último éxodo, dice Darwīš:

> Palestina no es recuerdo, es más que una presencia. No es pasado, sino futuro. Palestina es la estética de al-Andalus, es el Andalus de lo posible [23].

En su diván *Ḥiṣār li-madāᵓiḥ al-baḥr* («Asedio de las loas del mar») queda bellísima y angustiadamente recogida esta nueva gravitación de lo andalusí [24].

Todo el libro es la expresión emocionada de ese último éxodo, de esa salida del destierro del destierro. Todo el libro, de un trémulo lirismo, es la metáfora del vuelo del frágil pájaro resistente, de la tenaz paloma cristalina que busca otro lugar, de nuevo, donde posarse:

> En una tierra que nos resulta estrecha, que nos mete como bichos en el último pasillo, que nos exprime, en donde nos despojamos de nuestros miembros para poder pasar... ¿adónde ir, después de las últimas fronteras?, ¿adónde pueden volar los pájaros después del cielo último, dónde pueden dormir las plantas después del último clima? [25].

Con nítida sencillez embargada de hondura sin embargo, se van disponiendo las cosas, las situaciones, los signos. El poeta, «que ve sobre el puente el Andalus del amor y del sexto sentido», preferiría que ese vuelo, que ese nuevo traslado al lugar de acogida, no fuera a solas, «porque los gitanos no parten hacia el Andalus individualmente». Pero es consciente también —la larga y dura experiencia se lo ha enseñado así— de que ellos, los palestinos, «viajan como todo el mundo, pero no volveremos a nada». Aunque esperanzado, pues, es un vuelo tam-

[23] Iᶜtidāl ᶜUṯmān, art. cit., p. 21, remitiéndose a su vez a un texto del poeta publicado en la revista *al-Karmill*, Chipre, 7, 1983, pp. 227-233.

[24] Parece que este diván se publicó en Túnez el año 1984. Yo utilizo, sin embargo, una edición de Ammán de 1986.

[25] Véase el diván citado, p. 201.

bién, un nuevo éxodo, un nuevo errar, de incertidumbre, como de destino inevitable.

En este sobrecogedor poemario no está sólo el emocionado recuerdo elegíaco de los camaradas asesinados, del compañero desaparecido pero aún confidente, sino que, en ocasiones, la necesidad apremiante de interlocución se encauza en destellos o insinuaciones de diálogo interior. Importante prueba de esa situación esencial y existencial de esperanzada incertidumbre en que el individuo se encuentra —mejor dicho, vuelve a encontrarse— repetidamente. El Andalus, Córdoba especialmente, se perfila nítidamente como la aspiración última y quizá definitiva; tal vez también, como análogo espacio estético necesario y deseado, Samarcanda. Pero cuando al individuo perennemente errante, cuya fe de vida es precisamente el errar y sólo el errar, se le pregunta «por qué quiere marchar a Córdoba», podrá responder simplemente: «porque no conozco el camino, desierto, desierto...» Ya el simple título del poema al que pertenecen estos dos versos, *Aqbiya, andalusiyya, ṣaḥrā'* («Sótanos, andaluza, desierto») [26], me parece absolutamente expresivo, simbólico y testimonial. Al-Andalus surge como la única esperanza posible, a pesar de toda la incertidumbre y la transitoriedad, antre dos desesperanzas totales, la única morada posible entre dos soledades sombrías y finales, aterradoras. El larguísimo y emblemático poema titulado *Qaṣīda Bayrūt* («El poema de Beirut») [27], angustiada y serena endecha elegíaca en la que concurren todos los elementos y rasgos a los que con brevedad venimos apuntando, refleja lúcidamente esa honda asunción nueva de al-Andalus, de la Córdoba emblemática:

[26] En el mismo diván, pp. 17-24. Aclara que traduzco por «andaluza» el segundo término del título, *andalusiyya*, femenino en lengua árabe de «andalusí», porque constituiría una transgresión en castellano, y confundiría aún más al lector seguramente. Cabe tal vez la posibilidad de que el poeta, con ese término, quiera decir «Andalucía», pero no lo creo.

[27] En el diván citado, pp. 87-116. Traduje este poema, publicándose esta traducción en la revista *Nueva Estafeta*, Madrid, 50, enero 1983, pp. 10-21. Como ya he indicado, la mayoría de los poemas que se recogen en el diván citado del poeta son inmediatos a los hechos de 1982. Hice aquella traducción aprovechando el texto que aparecería en revista, antes de su inclusión en el diván.

¡Beirut!, ¿dónde queda el camino a las ventanas de Córdoba?
No emigraré dos veces.
No te amaré dos veces,
y ya no veo en la mar sino la mar.
Pero revoloteo en torno de mis sueños
e invoco a la tierra, Gólgota para mi espíritu cansado.
Quiero andar,
para andar.
Y caer luego en el camino a las ventanas de Córdoba.

Esa Córdoba que se avizora desde la Beirut que no pudo ser tampoco refugio y morada, esa Córdoba «de ventanas» —para seguir mirando y esperando, seguramente— es, en cualquier caso, una esperanza firme y necesaria, pero nebulosa y, parece claro, sustitutiva. El poeta lo afirma con rotunda convicción:

Si pudiera volver a empezar, elegiría lo que elegí:
las rosas del cercado,
viajaría de nuevo por los caminos que tal vez lleven,
o no lleven, a Córdoba.
.....
Volvería, si pudiera volver, a mi misma rosa y a mi mismo paso,
pero no volvería a Córdoba [28].

Un clima de profundo desaliento embarga el poema *Andalus*, del otro principal poeta palestino del momento, Samīḥ al-Qāsim. Dispuestos los poemas de la colección en que se incluyen a finales del mes de abril de 1981, según indica el propio poeta [29], permitiría ello pensar, junto a otros muchos testimonios similares concordantes, que el desaliento es vivencia esencial de ese tiempo palestino, quizá al borde ya de la renuncia la sensibilidad en llaga permanente. Poema de desmoronamiento, de confesión íntima, en el que los mitos y emblemas en otro tiempo tan emergentes y brillantes parecen haber perdido su sen-

[28] Poema incluido en el diván citado, p. 202.

[29] El poema se incluye en el diván del autor, *al-Ŷānib al-muᶜtim min al-tuffāḥa, al-ŷānib al-muḍī' min al-qalb* («El lado sombrío de la manzana, el lado luminoso del corazón»), Beirut, 1981 —título ya de por sí tan hermoso como revelador—, pp. 109-124.

tido, su fulgor, como manifiesta el claudicante y dolorosísimo fragmento final:

En nombre de la aceituna del destino a la entrada del cementerio.
En nombre de la inscripción grabada al frente del puente.
En nombre de mi reino despoblado,
me inclino sobre mi sable ya mellado,
asesinado caigo,
extraño a la familia y a la casa,
en la dura noche lluviosa.
Mi Andalus, ¡ay dolor!, se muere otra vez más...
¡Ay tiempo de ruptura,
no te ha sido la nube generosa!...
No he podido expiar mi penitencia.
Yo no soy más que un bárbaro, ¡ay de mí!,
y no he nacido Jalid ni Ibn Zaydūn,
noria seca tan sólo.
¡Triste Wallāda mía!
¡Triste Wallāda mía desesperada! [30]

Son las sensaciones dominantes en un largo camino de escisión, entre la esperanza cada vez más precaria e incierta y la soledad y el rechazo, cada vez más impuestos y agobiantes. El palestino no puede evadirse a su injusto y cruel destino paradigmático. Hay como un temor a seguir aceptando el hechizo, la fascinación —¿inútiles quizá ya?— de ese Andalus finalmente inaprensible, imposible objeto de recuperación y posesión. Otro poeta palestino, Muḥammad al-Qaysī (n. el año 1944) parece sentirlo así en la Sevilla que recorre como una sombra enferma [31], o en el Madrid lluvioso, «con lluvia por todas partes, / llu-

[30] En el diván citado, p. 124. Las referencias andalusíes que aparecen en este fragmento no exigen explicación, aunque sí habría que indicar que el poeta se hace eco en él, invirtiendo el sentido significativamente —«ruptura», en lugar de «unión»— de la letra de una conocidísima «moaxaja» andalusí, oída y repetida insistentemente por todos los árabes. El Jālid mencionado en el texto se refiere seguramente al famoso general de los primeros tiempos del islam, Jālid bin al-Walīd, «la espada de Dios», conquistador de todo el país sirio.

[31] En el poemita titulado «Sevilla», incluido en el diván *Šatāt al-wāḥid* («Dispersión del uno»), Beirut, 1989, pp. 19-20, dice el poeta: «Sevilla / tiene todo este vasto espacio ceñido de algodones y bálsamo, / y yo tengo estas galerías. / ... / ¿Pararme? Ahora no

via sobre los árboles sin hojas, / lluvia sobre el asfalto —el «metro» cae muy lejos— / lluvia, cuando mis pasos me inflaman sin motivo / lluvia, cuando la niebla cubre los horizontes» [32]. Pasado y presente trabados, al-Andalus-España (Sevilla-Madrid) quizá distantes y ajenos, a pesar del largo y ardiente deseo: «La canción es la mano que se tiende, la canción es la acera, en el Madrid que es un niño dormido sobre un ramo de rosas». Posiblemente, las armas del poeta no han cumplido su función:

> Si no fue la guitarra.
> Si no fue la palabra.
> Si la lengua no fue transparente como cristal,
> ¿en qué queda la geografía del espíritu? [33]

Indeleble marchamo del destierro, que marca al palestino como objeto o mercancía singular. Es señal totalmente identificadora de esta literatura, sea cual sea la circunstancia y la geografía en que se realice. También un poeta como Mahmud Sobh (n. el año 1936), residente en España desde hace ya muchos años, y cuya obra lírica se vincula claramente a la poesía española contemporánea —y no sólo por la lengua en que mayoritariamente escribe—, asume esa condición [34].

Variaciones sobre Don Quijote

La cálida y acumulada fragancia que emana de los poemas inspirados en motivos genuinamente andalusíes, que los traspasa, no se en-

sé dónde. / ... ¿Y quién conduce al huérfano? / Tenía la llave en el bolsillo y se perdió. / ... / ¿Quién soy? / ¿Quién soy, Dios mío, para que me vigile toda esta enfermedad / bajo un balcón de Sevilla?» El poema está fechado en septiembre del año 1986. Traducción inédita de Rosa-Isabel Martínez Lillo.

[32] Inicio del poemita *Maṭar ʿalà-Madrīd* («Lluvia sobre Madrid»), primero de los «Poemas de Madrid», en el diván del poeta *Kullu ma-hunālika* («Todo lo que hay allá») —que podría entenderse también como *Kullu mā hunā laki* («Todo lo que hay aquí es tuyo»)—, Beirut, 1986, pp. 83-85. Todos estos poemas están fechados a finales de marzo de 1986.

[33] Último de los «Poemas de Madrid», en el div. cit., p. 88.

[34] Cito como ejemplo de la obra de Sobh su poemario *Libro de las kasidas de Abu Tárek*, Salamanca, 1986.

cuentra ciertamente en aquellos otros montados sobre motivos que se consideran estricta o propiamente españoles. En el tratamiento de éstos hay cierto alejamiento; si no frialdad, sí menor fervor y emotividad, una sensibilidad menos porosa y rezumante. La connotación política, ideológica, o sencillamente de afinidad personal, puede en ocasiones contribuir a que ese distanciamiento se reduzca, pero el nivel de arraigada emotividad será habitualmente menor. Algún que otro ejemplo ha ido saliendo, más o menos incidental o aisladamente, a lo largo de los últimos capítulos, pero quizá el tratamiento que se le da a la figura de Don Quijote resulte especialmente representativo. Comprobamos así que el personaje no carece de su dimensión mítica y universal, entre otras razones, porque se trata de un símbolo que conviene a la circunstancia que vive el mundo árabe contemporáneo, y especialmente en este último tiempo de gran derrota. La profesora Martínez Lillo, que ha dedicado un penetrante artículo a analizar un aspecto de este tema, lo observa así: «El poeta... busca y se encuentra con la figura insigne del caballero andante; quizá la incógnita de este poeta árabe se "amolde" al signo de interrogación que físicamente representa el hidalgo jinete, quizá este poeta no esté tan lejos, aunque sí en el tiempo, de Don Quijote, del aventurero que lucha a favor de la justicia y del bien en un mundo maleado, adulterado y eminentemente materialista» [35]. Idea sugerente, y suficientemente fundamentada, que reitera al final de su trabajo: «Así, Don Quijote se convertirá, a nuestro parecer, en una alternativa simbólica al héroe de la post-hazīma [es decir, aclaramos, de los sucesos que siguen a 1967] del hombre árabe contemporáneo, que se encuentra en una realidad vital tan dura, difícil y contradictoria. ¿Cómo "superar" esta realidad exterior sino mediante un símbolo de

[35] R. I. Martínez Lillo, «Aproximación a la figura de Don Quijote en la poesía egipcia contemporánea», en el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 307-323, esp. p. 309. En este trabajo la autora analiza tres poemas de Muḥammad al-Faytūrī (n. en 1930), Muḥammad Ibrāhīm Abū-Sinna (n. en 1937) y Aḥmad Suwaylim, e incluye las traducciones correspondientes: las del primero y tercero, suyas, incluyendo la mía, inédita, del segundo. La autora cita asimismo algunos otros textos árabes contemporáneos, tanto en prosa como en verso, sobre el tema. El material existente es relativamente abundante, y debe animar a efectuar nuevas aproximaciones. Aprovecho para recordar el poema «Don Quijote se pone en camino», del argelino ʿAbd-Allāh Ḥammādī —en la rev. *Almenara*, Madrid, 9, 1976, pp. 203-207—. En la obra del egipcio Naŷīb Surūr (1932-1978) o del sirio Hāniʾ al-Rāhib (n. en 1939) se dan también los motivos «quijotescos».

esperanza, lucha, humanismo y fuerza interior?... Don Quijote se dibuja como alternativa. Don Quijote se torna símbolo de lucha... Don Quijote se convierte en símbolo del hombre árabe actual, del luchador infatigable que confía en la victoria última, del soñador activo que realiza sus batallas en un medio donde impera la injusticia, la opresión, la vergüenza» [36].

La diferencia cualitativa no estará, por tanto, en el tema en sí, sino seguramente en su procedencia, en la forma específica de relación que con él se establece. La diferencia estribará en lo que se considera y se siente sustancialmente propio, aunque se haya perdido, y lo que se muestra naturalmente ajeno, aunque pueda constituir un patrimonio universal. Aunque conectemos con él y puedan hasta actuar mecanismos de afinidad, afecto y simpatía, no deja de «venir de fuera», mientras que el otro «surge de dentro», aunque se trate de un ámbito interior difuso, sombrío en ocasiones, en penumbra. Posiblemente por este mismo motivo, el poema de Muḥammad Ibrāhīm Abū-Sinna es el que tiene un nivel de emotividad mayor y menor contagio de rasgos retóricos y quizá artificiosos, al evocarse al caballero moribundo en el marco de la ciudad de Córdoba, «sobre cuyos muros están escritos el miedo y la injusticia, y por cuyas calles mueren sus profetas, los amantes se rinden al más largo bostezo» [37].

En ese clima de desaliento y de derrota física y moral, que exige buscar otras opciones y salidas, se sitúa un texto como *Rasā'il ilà Dūn Kīšūt* («Epístolas a Don Quijote»), del libanés Yūsuf al-Jāl (1920-1980), destacado portavoz y teorizador de la «poesía modernista» en su momento. Se trata de un texto formalmente en prosa pero muy tocado de lenguaje poético, en el que el autor quiere reflejar además la particular circunstancia de desgarro y confrontación interna por la que pasa su país. Esas diez epístolas dirigidas al caballero de causas imposibles y sostén de desvalidos, están escritas más desde la serenidad contenida, y quizá la desesperanza, que desde el grito, aunque en algunos pasajes resulten tal vez excesivamente alegóricas o elípticas. No es un texto colérico, pero sí de sincera comprobación personal tocada de abatimiento:

[36] M. Lillo, art. cit., p. 320.

[37] La traducción completa del poema, en el art. cit., pp. 320-321. El texto original se recoge en el diván del autor, *Aŷrās al-masā'* («Las campanas del atardecer»), El Cairo, 1975, pp. 71-75, y también en sus «Obras completas», El Cairo, 1985, pp. 304-308.

> Desenvainamos nuestras espadas contra la ciudad de porcelana, levantamos las máquinas de asedio. Allí estuvieron los cojos, los mudos y los ciegos, todos los que tenían alguna deformidad. Combatimos hasta rompernos los dientes. Y seguimos combatiendo. Seguimos combatiendo, oh caballero, porque combatir es nuestra gran afición. En los ratos de ocio removemos los desiertos buscando un enemigo [38].

El libro de al-Jāl resulta seguramente una de las mejores derivaciones literarias, en el panorama árabe contemporáneo, del interrogante simbolismo universal del mayor mito hispánico.

Ideología y teatro

Es evidente que el teatro árabe de las últimas décadas no ha conseguido liberarse por entero de la mayor parte de las dependencias, achaques y vicios, su excesiva servidumbre a «modelos occidentales», que marcan su aparición en pleno siglo XIX y que han lastrado considerablemente su desarrollo desde entonces [39]. Parece claro que el teatro histórico ha sufrido de manera especialmente inmediata y manifiesta todos estos condicionamientos, y la duradera influencia de la obra de Šawqī, especialmente, ha resultado en definitiva bastante negativa.

[38] Yūsuf al-Jāl, *Rasā' il ilà-Dūn Kīšūt* («Epístolas a Don Quijote»), Beirut, 1979, p. 59.

[39] La bibliografía existente sobre el teatro árabe es relativamente extensa. Aparte los títulos ya citados, quiero añadir los siguientes: Aleksandrova, Tamara, *Alf ᶜām wa-ᶜām ᶜalà-l-masraḥ al-ᶜarabī* («Mil y un años de teatro árabe»), trad. del ruso, Beirut, 1981; Aḥmad Ziyād Muḥabbik, *al-Masraḥiyya al-ta'rījiyya fī-l-masraḥ al-ᶜarabi al-muᶜāṣir* («La pieza histórica en el teatro árabe contemporáneo), Damasco, 1989; ᶜAlī ᶜUqla ᶜIrsān, *al-Ẓawāhir al-masraḥiyya ᶜinda-l-ᶜarab* («Las manifestaciones teatrales entre los árabes»), 2 vols., Trípoli, Libia, 1981; Aźiza, Mohammed, *Le théâtre et l'Islam*, Argel, 1970, y *Regards sur le théâtre arabe contemporain*. Túnez, 1970; Bawl Šāwūl, *al-Masraḥ al-ᶜarabī al-ḥadīṯ (1976-1989)* («El teatro árabe moderno»), Londres, 1989; Ben Halima, Hamadi, *Les principaux thèmes du théâtre arabe contemporain de 1914 à 1960*, Túnez, 1969; El-Khouri, Chakib, *Le théâtre arabe de l'absurde*, París, 1978; Maḥmūd Amīn al- ᶜĀlim, *al-Wajh wa-l-qinā ᶜ fī-masraḥinā al-ᶜarabī al-muᶜasir* («El rostro y la máscara en nuestro teatro árabe contemporáneo»), Beirut, 1973; Tomiche, Nada, *Histoire de la littérature romanesque de l'Égypte moderne*, París, 1981; Tomiche, Nada, y C. Khaznadar (Eds.), *Le théâtre arabe*, París, 1969. Recientemente, números 237 y 238, 1991, la revista *Primer Acto*, Madrid, ha dedicado parte de su contenido a diversos trabajos de divulgación sobre el tema.

También en lo que concierne a la temática andalusí incorporada a esta producción. Algunas referencias pertinentes se han hecho en capítulos anteriores, y no resulta nada difícil —aunque sí reiterativo y hasta quizá insignificante— añadir alguna otra correspondiente a época inmediatamente posterior, que demuestran cumplidamente el mantenimiento de ese epigonismo *šawqí*. La obra de autores como el egipcio ᶜAzīz Abāẓa (1899-1975) —en quien la calidad del verso clasicista es innegable— o del sirio ᶜAdnān Mardam (1917-1989), son buena muestra de esta insistencia en temas, formas y recursos [40]. Hasta en autores más recientes, como el marroquí Ḥasan al-Ṭuraybiq (Ṭrebaq) (n. en 1938) o el egipcio Fārūq Ŷuwayda, este continuismo es predominante [41]. Las incursiones en el teatro de temática andalusí del egipcio Maḥmūd Taymūr (1984-1973), uno de los indiscutibles patriarcas de la prosa narrativa neoárabe, se producen al margen de estas tendencias, aunque su obra dramática siga sujeta sustancialmente al prosaísmo y al traslado del material cronístico. Practicanto el habitual recurso de suscitar la actualidad a través de la escenificación de sucesos antiguos que se consideran comparables e ilustrativos, su pieza *Ṣaqr Qurayš* —nueva vuelta al pesonaje de ᶜAbd al-Raḥmān I y sus peripecias—, escrita el año 1956, se propone ser una apología, apenas disimulada, de la figura y misión de Gamal Abdel-Náser: como entonces, el mundo árabe estaba absolutamente necesitado de un nuevo líder que teminara con enfrentamientos internos y funestas disensiones debilitadoras, para recobrar la fuerza y la gloria en la unión [42]. La orientación nacionalista y política de este

[40] Cito del primero de ellos su pieza *Gurūb al-Andalus* («El ocaso de ...») y del segundo, *Maṣrāᶜ Garnāṭa* («La muerte de Granada»). Ambas piezas son estudiadas por Waleed Saleh en su tesis doctoral varias veces citada, pp. 452 y ss. y 466 y ss., respectivamente.

[41] En *Maᶜsāt al-Muᶜtamid* («El drama de ...»), del primero, y *al-Wa-zīr al-ᶜāšiq* («El visir enamorado»), del segundo, estudiadas asimismo por Saleh en su tesis, pp. 403 y ss. y 359 y ss., respectivamente.

[42] Llamé la atención sobre este punto en una comunicación que presenté, hace algunos años, sobre «la figura de Abderrahmán I en la literatura árabe contemporánea», y cuyo texto no ha sido aún publicado. Sí fue tenida en cuenta por Waleed Saleh en el estudio que dedida a esta obra en su tesis, pp. 363 y ss. Aprovecho para mencionar la pequeña antología poética traducida que preparé con el título de *Nuevos cantos árabes a Abderramán I*, Ayuntamiento de Almuñécar, 1984, que incluye textos originales de ᶜAlī al-Ḥusaynī, Amal Dunqul, Ḥikmat Ṣāliḥ, ᶜUmar Ṣabrī Katmatū, Samīḥ al-Qāsim y Adonis.

El mismo Maḥmṵd Taymṵr es autor de otra pieza teatral sobre Ṭāriq bin Ziyād, que es también estudiada por Saleh, pp. 427 y ss.

teatro resulta tan superficial como innegable; producto directo de una circunstancia histórica, de un contexto sociocultural preciso.

Frente a estas tendencias predominantes, autores más jóvenes se proponen modificar una producción en definitiva tan insustancial y anacrónica. Las innovaciones introducidas conciernen tanto a la intencionalidad del texto como a la mayoría de los recursos que se emplean, dentro de la concepción genérica de un teatro más ágil y participativo, que quiere liberarse de acartonamientos, fomentar las dimensiones propias del espectáculo reduciendo la «hipertrofia literaria». El tratamiento de los motivos andalusíes responderá también, obviamente, a esta nueva concepción del hecho teatral, y una pieza como *al-Muharriŷ* («El mamarracho»), del sirio Muḥammad al-Māgūṭ (n. en 1934), podemos tomarla como muy representativa de la nueva situación. Escrita en 1973, el autor centra también el argumento en la figura de ᶜAbd al-Raḥmān I, pero el tratamiento que hace de la figura, del entorno, de los acontecimientos, resulta decididamente contrario al anterior. No se tratará ahora de hacer emerger al héroe, sino propiamente al antihéroe, al bufón. No existen héroes ni líderes, ni existe tampoco «pueblo». Gobernantes y gobernados son juguetes inconscientes y manipulados, aunque seguramente aquéllos tienen una mayor carga de responsabilidad. Se explica este ex-abrupto visceral, que llega a ser, sin embargo, aparte de absolutamente humillante, exagerado. En expresión del bufón, «no queda ya ni sangre árabe ni ajena; toda nuestra sangre ha fluido sobre los garrotes de la policía. Si no todas las familias han sufrido esto, podemos decir que cada familia ha tenido un miembro de ella que ha pasado por esto que has visto... Nos han convertido en cien millones de ratones delante de una trampa grande que se extiende desde la época preislámica hasta el siglo XX, bajo el nombre de Palestina... Somos hombres sólo en el carné, mientras por dentro, en lo más profundo, no somos más que ratones, cucarachas (arroja al suelo su carné de identidad)... Éramos valientes, abuelos míos, valientes, inocentes y aventureros. Pero nos despojaron de todo, el honor, la valentía, la dignidad y el orgullo, nos han convertido en conejos» [43].

[43] Saleh, tes. cit., pp. 384-386. La obra de al-Māgūṭ está ampliamente estudiada en ese trabajo, pp. 378-90.

Superponiendo personajes, espacios, situaciones y tiempos, manejando la burla de manera realmente despiadada e intencionadamente escarnecedora, sometiendo la acción a un ritmo de bruscos saltos y contraposiciones, al-Māgūṭ se propone efectuar ante todo, como he afirmado en otra ocasión, una crítica feroz y global, ligeramente matizada tan sólo en algunos aspectos, de la realidad árabe de hoy de algunos de sus más caracterizados comportamientos y representantes [44]. Los personajes-máscara lo son en toda la extensión —hasta etimológica— del término. El final de la pieza puede parecer sorprendente y quizá absurdo, pero corresponde a esa intención clara de befa: detenido el Sacre en la aduana fronteriza de un país árabe, «una autoridad importante llega a esta frontera para negociar sobre él con un delegado del gobierno español, ya que éste lo considera como un criminal de guerra que había sometido y conquistado a su patria por la fuerza. Al final llegan a una acuerdo que indica que las autoridades árabes tienen que entregar al Sacre al gobierno español a cambio de una cantidad de productos alimenticios».

En su obra *Bāb al-Futūḥ* («Puerta de victorias»), el egipcio Maḥmūd Diyāb (1932-1983) denuncia también los males fundamentales de la sociedad árabe actual, aunque con estilo y lenguaje sensiblemente distintos. El traslaticio marco medieval encubre mínimamente la actualidad de la cuestión: la práctica despótica del poder. La obra es, por consiguiente, una reivindicación de la libertad y la dignidad, frente a la injusticia imperante, y el personaje-referencia andalusí asume en ello una función de contrapunto futuro y esperanzado [45]. Artificio parecido sigue el también egipcio Alfred Farag (Alfarīd Faraŷ) (n. en 1929) en su pieza *Rasāʾil qāḍī Išbīliyya* («Epístolas del cadí de Sevilla») [46]. Farag, posiblemente el dramaturgo egipcio más destacado de las últimas generaciones, al que ensayista tan reconocido como Maḥmūd Amīn al-ʿĀlim tiene por «historiador, pensador y artista conjuntamente», reviste con ropaje medieval en esta obra, empleando formas y recursos típicos de la narrativa árabe popular y específicamente de *Las mil y una noches*, lo

[44] Saleh, tes. cit., p. 380.

[45] Véase, para más información, el análisis que Saleh hace de esta obra en su tesis, pp. 125-141.

[46] Aunque la obra de Farag, en libro, se publicó en El Cairo el año 1981, está escrita a mediados de la década anterior.

que es en realidad una dura censura de prácticas políticas y sociales actuales. Esta personal reflexión escenificada sobre la vieja disyuntiva entre la justicia y el derecho tiene un objetivo concreto: la sociedad egipcia de su tiempo, y específicamente, durante la presidencia de Anwar al-Sadat.

En su pareja de piezas *al-Awwal wa-l-ajīr* («El primero y el último») sigue similar ardid expositivo y ambiental el palestino Walīd Abū-Bakr [47]. Centrada la primera en la figura del famoso cantante y cortesano Ziryāb —«Petronio» de la Córdoba del emir ᶜAbd al-Raḥmān II—, el autor representa en ella el conflicto del artista que quiere serlo auténtica y dignamente, tratando de mantenerse por encima de envidias, asechanzas y cabildeos. La segunda se ambienta en la Granada medieval, sin precisiones cronológicas, y tienen en ella una dimensión mayor los elementos simbólicos y fantásticos. Haciéndose también eco de los paralelismos existentes entre el-Andalus dividido internamente y amenazado exteriormente de antes y los países árabes de hoy, «se deduce a través de los acontecimientos de la obra que Granada es Egipto durante la presidencia de Anwar al-Sadat, que se comportó igual que los reyes de taifas, y que su esposa Ŷihān influía negativamente en su marido y la política general del país» [48].

El *Columbus*, obra en dos actos, escrita en inglés, del sirio Riyāḍ ᶜIṣmat (n. en 1947), no recrea sólo la egregia figura del gran «descubridor» y los problemas y personajes principales de la tan mezclada como encastada y clasista España de la época, sino que suscita también, a través de todo ello, cuestiones actuales [49]. El desdoblamiento del protagonista en un «Colón joven» y un «Colón viejo» le permite al autor trazar una evolución ideológica y psicológica del personaje, y reflejar

[47] En su trabajo «Al-Andalus y el teatro árabe contemporáneo», ap. el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 269-284, Waleed G. Saleh analiza especialmente estas dos piezas, reelaborando lo que a propósito de las mismas exponía en su tesis doctoral.

[48] Saleh, art. cit., p. 281.

[49] El autor me envió una copia escrita a máquina de esta obra, que tiene *copyright* de 1989 y que aún está inédita, según creo. Es el texto que he seguido. ᶜIṣmat se licenció en inglés por la Universidad de Damasco el año 1968, pero toda su obra creativa —narrativa, ensayo, crítica, teatro— la había desarrollado hasta ahora en lengua árabe. Este *Columbus* es fundamentalmente el resultado de su estancia universitaria de dos años en U.S.A., donde preparó el doctorado bajo la dirección del famoso director escénico de teatro experimental Joseph Chaikin.

también una trama de problemas que no corresponden solamente a aquel hecho histórico. El triángulo de relación entre cristiandad, judaísmo e islam constituye una de las bases de la obra, no ceñida, como decimos, a una estricta segmentación histórica. Y en el tejido argumental se introduce también la problemática de un naciente colonialismo. En todo este marco de polémica secular, las palabras del viejo Colón a los personajes que representan los otros dos lados de ese triángulo expresan una mensaje de intención y alcance más que polémicos:

> Si se produjera la paz entre vosotros dos, podríais conquistar el mundo entero y dominar a todas las naciones. El mundo civilizado no puede permitir que esto ocurra. Yo, Cristóbal Colón, traté al principio de interceder entre vuestros pueblos, para advertir más tarde lo equivocado que estaba. Si no echáramos más leña a vuestros ardientes rencores, nuestra cultura se haría ceniza [50].

Resulta sumamente arriesgado juzgar en qué medida esta obra dramática de ʿIṣmat significa un giro radical en su producción, o, por el contrario, un desarrollo o ampliación de la misma. Y en qué medida responde también a una encomiable inquietud suscitada por el próximo «umbral del 92», en su ámbito universal. En cualquier caso, merece seguramente la pena recordar aquí que el escritor tunecino Chams Nadir —seudónimo literario de Muḥammad ʿAzīza—, de expresión francesa, fabula a su vez el «descubrimiento del Nuevo Mundo» en un relato que sugiere la posibilidad de que aquel portentoso hecho fuera el resultado del esfuerzo de un grupo de individuos salidos de «la Andalucía plural» [51].

* * *

La rápida exposición que hemos hecho de producción teatral árabe contemporánea vinculada a temas andalusíes estrictamente, o algo más genéricamente hispánicos, permite encontrar la presencia y actua-

[50] *Columbus*, cop. cit., p. 101.

[51] «Le Nouveau Monde», capítulo del libro del autor *Les portiques de la mer*, París, 1990, pp. 17-68. Agradezco a la profesora Carmen Ruiz que haya puesto a mi disposición este texto.

ción mantenida de elementos ideológicos y motivaciones políticas, aunque se produzcan de manera más o menos mecánica o diluida y sean también diferenciadamente dependientes de las circunstancias concretas de cada momento. Como rasgo común, no obstante, ello es observable, por ejemplo, en obras como *Taḥta samāʾ al-Andalus* («Bajo el cielo de al-Andalus»), Damasco, 1965, del mahŷarí Zakī Qunṣul (n. en 1919) [52], o *al-Maᶜraka al-kubrà* («La gran batalla»), del marroquí ᶜAlī al-Ṣiqillī (n. en 1932), que, inspirada en el episodio bélico que nosotros conocemos con el nombre de «Batalla de Alcazarquivir, o de los Tres Reyes» y los marroquíes con el de «Batalla de Wādī al-Majāzin» (1578), resulta en realidad una apología directa de la Corona marroquí y de la clase dominante del país, una anodina versión literaria de historiografía oficial [53].

[52] Ambientada en los primeros tiempos de la conquista de la península Ibérica, el autor llega en su escenificación hasta la muerte del emir ᶜAbd al-ᶜAzīz, hijo de Mūsà b. Nuṣayr. Está animada de un propósito de ensalzamiento de los principios de tolerancia y convivencia entre individuos y comunidades de distintas convicciones. El autor, y su hermano Ilyās (1914-1981), sirios cristianos emigrados a Argentina, son posiblemente de los más conspicuos representantes de la literatura mahŷarí de época posterior a la que antes he analizado; producción, en cualquier caso, globalmente menos cualificada, muy deficientemente conocida sin embargo —lo que resulta lamentable— y, posiblemente, bastante continuista. Algo de la dolorosa peripecia humana de estas familias de emigrantes puede conocerse a través de la interesantísima novelita de Assem Al Bacha (ᶜĀṣim al-Bāša) (n. en 1948), recientemente traducida, *...y algo de otros días*, Madrid, 1991. El autor, hombre de actividad artística plural, es un buen conocedor de la cultura española actual.

[53] La alternativa rememoración del episodio en literatura marroquí está inevitablemente vinculada al proceso que siga el contencioso político hispano-marroquí, con sus consabidas fases de acicateamiento o de apaciguamiento, de activación o de silenciamiento. En general, la visión de lo español estará sometida a esta disyuntiva parece que insuperable. Esta obra de al-Ṣiqillī obtuvo el Premio Nacional de Literatura el año 1982. El episodio histórico ha inspirado también a otros dramaturgos de ese país, como Ḥasan al-Ṭrebaq, aparte los ejemplos que se dan en otros géneros literarios. La obra de al-Ṣiqillī fue objeto de una interesante investigación de Muṣṭafà Šaqqūr, inédita, preparada como «trabajo de curso» durante el año académico 1988-89 en la Universidad Autónoma de Madrid.

Capítulo XIII

FINAL ABIERTO

En realidad, hay poco que añadir a lo hasta ahora expuesto. Las líneas maestras de la visión de España y lo español en la literatura árabe contemporánea han quedado ya recogidas y trazadas, tratando de jerarquizar oportunamente temas, tendencias y autores más sobresalientes y representantivos, dentro de los distintos géneros literarios. Parece oportuno, no obstante, referirse brevemente a algunas muestras misceláneas recientes, especialmente en el campo de la prosa, que van a reflejar en no pocos casos alguna que otra variante temática o ideológica, o a expresar sencillamente reacciones y sensibilidades diferentes, en escritores generalmente menos caracterizados, y cuya receptividad creativa literaria de lo español se manifiesta también de manera más esporádica o circunstancial, dentro de la panorámica global y lo más coherente posible del tema que nos ha interesado perfilar.

Otras visiones viajeras

Si la investigación resulta en última instancia inagotable en cualquiera de los campos de producción, quizá esto se hace aún más manifiesto en el correspondiente a las impresiones y relatos de viaje, por la propia índole, dispersa y escurridiza, del material. Algún autor de generación muy anterior, y en realidad no profesional de la literatura, como el sirio Ŷamāl al-Farrā (n. el año 1911), político y diplomático de larga trayectoria, reúne ahora en volumen textos muy anteriores de esa naturaleza, alguno de los cuales se refiere a paisajes, impresiones o «curiosidades» de España menos tópicas y habituales, como Mallorca o

las islas Canarias, ribeteando la exposición de apuntes reflexivos, estéticos o morales [1].

Una futura hispanista, aún en el inico de su actividad profesional y de su carrera literaria, la libanesa Nādiyā Ẓāfir Šaʿbān (n. el año 1941), que años después, entre otras cosas, traducirá también a García Lorca y experimentará la inevitable fascinación por el personaje y su obra [2], da en sus *Rasāʾil Qādiš* («Cartas de Cádiz»), Beirut, 1974, una muestra muy personal y temprana de texto autobiográfico que se mueve más bien al margen de los moldes y hábitos del género. En una prosa sencilla y candorosa, de desarrollo sintáctico muy simple, el lirismo idealizador de la autora abre un mundo interior típicamente femenino y quizá también, para muchos, tópicamente, pero no insincero ni artificial. La nostalgia, la tristeza, la sensación de aislamiento y soledad, eso que tópicamente llamamos también «el romanticismo», hacen aún más frágil y tierna la queja de esta casi adolescente que «intuye» desde España la muerte de su padre en el lejano país añorado, y que se dirige a un amigo/amado quizá real, pero que transita en el texto más bien como algo inconcreto, entresoñado, ideal. Tarragona, Madrid, el mismo Cádiz, aparecen como simples referencias o menciones estrictamente circunstanciales, que sólo en contadísimas ocasiones parecen definirse y cristalizar:

> ¡Y tú, Cádiz, puerto de paz, ciudad suya!... La calidez de tus calas chupó mi escarcha y mi tristeza, las olas de tus mares me acunaron con su murmullo. Me adormilé tranquilamente en los palmerales de tus costas y, cuando desperté, era otra persona. ¡Es tan extraño cómo me tomaste en tu regazo, cómo hiciste estallar en mis honduras esta energía tremenda del amor y me devolviste al mundo de mi infancia. Extraño cómo cambiaste la pena que mis ojos expresaban en una auténtica alegría de existir, cómo me enseñaste a alegrarme cuando el sol del mediodía me pica en la piel y cuando mi vista se pierde en la pureza de tu cielo! [3].

La siria Qamar Kīlānī (n. el año 1932) recoge, en *Awrāq musāfira* («Papeles de viajera»), Damasco, 1987, sus impresiones de viaje por Es-

[1] *Luʿluʿ a Māyūrkā* («La perla de Mallorca»), Damasco, 1990. Véanse las pp. 21-24, 33-36, 49-52 (sobre Picasso) y 125-126.

[2] Nādiyā Ẓāfir Šaʿbān, *Mujtārāt min Lūrkā* («Antología de Lorca»), Beirut, 1981.

[3] *Rasāʾil Qādiš*, p. 101.

paña durante el verano de 1984, sueño que acarició desde el año 1964, como la propia autora confiesa en el prólogo, durante su estancia en Marruecos. Mujer que siente intensamente su arabidad, Qamar vive durante los años siguientes un torbellino de conmociones personales y colectivas que le impiden realizar ese sueño durante todo ese tiempo. Quizá eso contribuye a explicar que la emocionada sensación de España —fundamentalmente, Andalucía— que la autora va trazando en su libro sea entrañablemente conflictiva, aunque se exponga con indudable serenidad y, sobre todo, el habitual cariño irreprochable. Habitualmente, ante los panoramas españoles que conoce y contempla, que obviamente son los acostumbrados y hasta pertinazmente buscados por los escritores árabes, Kīlānī parece como a punto de ser arrastrada por fuerzas contrapuestas, vivir casi una disyuntiva o pesadilla. Aunque larvado e incipiente, un deseo de fantasía onírica pespuntea o agita los papeles de esta viajera sensible, porosa, que no carece sin embargo de inquietas rebeldías sedimentadas. Todo ello no deja de reflejarse episódicamente al describir las experiencias más tópicas y habituales, pero se hace con seguridad más patente al referirse a hechos o circunstancias menos asumidas: la reflexión sobre Colón, por ejemplo [4], o los controvertidos estados de ánimo por los que pasa al asistir a un espectáculo taurino. El torero ejerce sobre la mujer tanta atracción como rechazo, se le aparece como motivo ejemplar de inquietante dilema:

> Antonio, el menor de los diestros (*al-lāʿibīn*) en edad, con la crueldad pintada en sus rasgos, parece más seductor. Y me pregunto: ¿Cómo podrá abrazar a su amada, o acariciar a un niño, una vez terminado el festejo? [5]

En cualquier caso, un sentimiento interno de escisión entre fuerzas o estímulos contrarios, sentimiento que se manifiesta naturalmente

[4] *Awrāq musāfira*, pp. 84-86

[5] Lib. cit., pp. 101-107. Quizá no esté de más observar que éste es uno de los pocos «papeles» del libro que está fechado: 19 de julio de 1984. Y asimismo, que la autora trata de hacer un relato descriptivo lo más detallado y fiel que le es posible del espectáculo, aunque no falten las comprensibles confusiones. Hasta cabe identificar, por ejemplo, alguno de los nombres de los «espadas».

de forma diferenciada ante los distintos escenarios o situaciones, vertebra seguramente la visión de España en Qamar Kīlānī, mujer que cumple su sueño al llegar a este país y que, desde luego, no la desengaña ni la decepciona, pero que quizá tampoco respondió plenamente a las expectativas durante tanto tiempo acumuladas en el imaginario sentimental de la autora.

Periodismo, literatura y contexto político

Quizá lo más característico y representativo de la producción escrita de esta última época, y en algunos aspectos hasta posiblemente innovador, sea el texto periodístico. En realidad, el desconocimiento de la prensa árabe resulta casi total en España —aunque esto parezca incomprensible y lamentable, y buena prueba del precario desarrollo de las relaciones hispano-árabes, en contra de tanta manifestación retórica oficial escapista—, y las escasísimas aproximaciones que se han hecho no pasan de ser simplemente indicativas y muy restringidas [6]. Obviamente, se trata de un material que tiene un interés sociológico y político preferentemente, que nos permitirá hacernos una idea más aproximada en la actualidad de esas relaciones y de los cambios, en ocasiones sumamente significativos, que en ellas se van produciendo. Dentro de este material también tan misceláneo, versátil y fungible, puede tener asimismo cabida, naturalmente, la rápida impresión de viaje anecdótica, como el texto del libanés Samīr ʿAtā-Allāh (n. el año 1941) en el que nos proporciona algunas rápidas pinceladas de la «jet» árabe marbellí y del entorno turístico de la zona, dentro del cual no podía faltar tampoco la aportación taurina [7].

Como iremos viendo, el nuevo panorama político español, con las radicales transformaciones que en él se están produciendo, es tam-

[6] Por ejemplo, mi trabajo sobre «el eco de los temas españoles en la prensa siria durante el año 1977», incluido en las *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Madrid, 1981, pp. 647-660, y el de Muḥammad Achahbar sobre «la literatura española y la temática hispánica en el suplemento cultural del diario *Al-Alam*», en el vol. *La traducción y la crítica...*, pp. 155-162.

[7] Véase el capítulo titulado *Amīr al-Andalus* («El príncipe de...»), sobre Salmān bin ʿAbd al-ʿAzīz, de la familia real saudí, en el libro del autor, *Musāfir bi-lā mīnāʾ* («Viajero sin puerto»), ¿Londres, 1985?, pp. 31-38.

bién objeto de atención, y en no pocos casos destacada y preferente, de este periodismo alerta y punzante, y no carente tampoco de pretensiones literarias.

En el mismo momento en que se produce la abrumadora victoria electoral del P.S.O.E. que lleva a este partido político al gobierno del Estado, el mismo comentarista traza esta semblanza del personaje clave de la nueva situación: «González el Rápido», como él le llama, es decir, «Speedy González»:

> En el pasado era Franco, y Franco era Franco el Terrible, como Iván, Iván el Terrible. En ese tiempo franquista que duró 40 años acorazados en el zumbido de unos gorros que les sentaban bien a descubridores y colonizadores de continentes, los españoles tenían prohibido pronunciar el nombre república y republicanos, la palabra socialismo llevaba a la cárcel y la palabra socialista al destierro tras las fronteras, comenzando por la vecina Francia y terminando en Moscú... Entre asombrados y crédulos, los españoles empiezan a descubrir los juguetes políticos y a pisotearlos como si fueran muñecos. Al ceño de la época franquista han seguido, con Juan Carlos, sonrisas y discursos, y líderes políticos que entran en la liza a la manera de las estrellas de cine en California o por doquier... Así, España se fue de elecciones hace dos días... llevando a hombros al joven y hermoso socialista Felipe Gónzalez, cuya ascensión política se asemeja en grado extremo a la de su tocayo, el famoso protagonista de Walt Disney, «Speedy González», o «González el Ciclón», como le llamó la prensa española al comienzo de su ascensión política, hace cinco años... En cualquier caso, ¿qué daño pueden hacer a España estos socialistas, y quiénes son? Las banderas rojas han desaparecido, y callado la *Internacional* en sus asambleas populares. Casi podría decirse, aunque con gran reserva, que los nuevos socialistas son, a fin de cuentas, la alternativa planteada por América en el campo de la política europea, llena de partidos disfrazados... En Francia se ha comprobado que Miterrand es más atlantista que De Gaulle o Giscard y más hostil a la U.R.S.S.... Felipe González intenta parecerse a la socialdemocracia escandinava... Los socialistas que ahora gobiernan Europa lo hacen con la anuencia de las estrellas del capitalismo y de sus pensadores... En cualquier caso, más importante que las elecciones en sí es, precisamente, el hecho de que se realicen... A través de las elecciones, el rey Juan Carlos puede proclamarse Rey republicano y socialista, de-

vuelto por Franco del destierro y que devolvió al destierro al franquismo [8].

En el nuevo marco de relación que a partir de ahora se establece, el replanteamiento de la política española respecto de Israel es un hecho crucial y de capital significado. Uno de los máximos representantes de este peridismo político-literario, Nabīl Jūrī (Jerusalén, 1934), escribiría, a finales de 1984, su habitual artículo editorial en el seminario *al-Mustaqbal* con el título de «... e Israel compró al-Andalus»:

> No han sido un secreto ni un descubrimiento las noticias que han traído las delegaciones árabes de la Conferencia de la Asociación Parlamentaria para la Cooperación Euro-Árabe, celebrada en Madrid la semana pasada. Estas noticias confirman que un reconocimiento español de Israel resulta inminente, que la resolución española ya ha sido adoptada, y que sólo queda fijar la fecha de su proclamación pública. Existen no obstante algunos detalles, entre ellos, que la causa de esta resolución española radica en la «presión» ejercida por algunos Estados europeos, amigos de Israel, que vinculan el hecho de que reconozca a Israel como requisito para ser aceptada como miembro de pleno derecho en el Mercado Común Europeo. Y dado que España desea ingresar en este «club europeo» a cualquier precio, se produjo la resolución de reconocimiento, ¡y que las relaciones hispanoárabes vayan al infierno!
>
> En cuanto al precio que Israel prometió presentar como regalo al Gobierno español, consiste en el intercambio de informaciones entre los servicios secretos israelíes y españoles en torno a la revolución «de los vascos», sobre lo cual Israel asegura poseer el requetedoble de información que España. Un gran responsable español les espetó a algunos delegados y embajadores árabes al replantear el asunto, con absoluta franqueza: «¿Qué han ofrecido los árabes a España, para exigirnos el no reconocimiento de Israel? Seguir tratando a España como a un Estado de décima clase. El menor embajador del menor Estado

[8] Samīr ʿAtāʾ-Allāh; «Gūnzālīs al-sarīʿ» («González el Rápido»), en el semanario *al-Mustaqbal*, París, n.º 297, 30 de octubre de 1982, p. 32. Como se comprobará en las páginas que siguen, me referiré con algún pormenor a esta revista, por considerarla especialmente representativa de la prensa política árabe de la época, y en particular de la que se publica fuera del mundo árabe, donde encuentra mayores posibilidades para el ejercicio de la libertad de expresión y un público lector seguramente más predispuesto.

era tratado con mayor respeto en las capitales árabes que el embajador español. Esperamos durante largo tiempo a ser tratados con alguna atención, atendiendo a nuestra postura de no reconocimiento de Israel, pero fue en vano, y no obtuvimos contraprestación alguna a esa posición». Con franqueza, por primera vez, después de estas palabras, y especialmente si estas palabras representan efectivamente el punto de vista oficial del Estado español, le perdemos el respeto a España.

Nuestro respeto a este Estado era grande, porque creíamos firmemente en que su no reconocimiento de Israel estaba subordinado al convencimiento de la justicia de la cuestión palestina, subordinado a una postura de principio que no deja sitio a precios ni a ingresos y gastos. Que se levantaba sobre datos muy alejados de la economía y las inversiones. Y he aquí que este tipo nos informa de que toda esa postura consistía en esperar el precio. Y el precio que esperan habitualmente los Estados de los árabes es el dinero primeramente, el dinero en segundo lugar, y el dinero en tercer lugar y finalmente. Si la postura española fue ésa, ¿por qué vamos a reprochar a un minúsculo Estado africano, necesitado de alimentar a su pueblo hambriento, que vincule a un precio la postura que adopte con nosotros? ¿Y por qué vamos a soliviantar al mundo si cualquier Estado reconoce a Israel a cambio de un precio, el precio que ofrece Israel?

Según nuestras informaciones, y abundando en la explicación, los Estados árabes no han escatimado hasta ahora en el pago del «precio» a España, en inversiones, dinero y petróleo. A no ser que España desee «vendernos» su no reconocimiento de Israel por su plena participación en la riqueza árabe. Los errores diplomáticos árabes son más de los que acabo de calcular, pero si todo nuestro valor se reduce al dinero que poseemos, y si ésa es la lógica con la que desean tratarnos «nuestros amigos» en este mundo, conozcamos al menos el precio de «nuestro dinero» hasta el último céntimo, explotemos esta posición, y «compremos» los Estados que queramos comprar.

En una situación así, la vergüenza recae sobre el que acepta ser comprado, no sobre el que acepta pagar.

* * *

> Hace cinco siglos perdimos el Andalus porque no supimos conservarlo. Esta vez hemos perdido el Andalus porque no hemos sabido cómo comprarlo. En ambos casos, la historia es un drama [9].

El remoto umbral pasado de la perdición de al-Andalus es recurso y referencia habitual para este lacerante comentarista de la lamentable actualidad política árabe de este tiempo, y no es precisamente parco en disparar sus dardos contra ellos mismos. Hurgando contumazmente en esa al parecer «única unanimidad árabe convenida, que es la unanimidad en la discrepancia» [10], Jūrī denuncia una y otra vez la incapacidad colectiva para responder a los retos y las exigencias de las situaciones, acogiéndose oportunamente al dato andalusí:

> El difunto ʿAbbās bin Firnās murió dos veces. Una, a finales de la época andalusí [*sic*], cuando subió hasta una gran altura, se instaló dos alas, e intentó volar delante de un gran número de personas. Se dice que voló un poco, pero que no tardó en caer. Se rompió el pescuezo, y murió. Se dijo entonces que la causa de su fracaso había sido el que olvidó instalarse también una cola, por lo que se desequilibró. Pero entró en la historia como el primer árabe en el mundo que pensó en volar y lo puso en práctica.
>
> Algunos de los árabes cuya buena o mala suerte les ha permitido asistir a la demostración aeronáutica de Le Bourget, en París, han tenido que acordarse del difunto. Y descubrir que, desde entonces, somos incapaces de volar: con alas, sin ellas y, desde luego, sin cola. Girábamos las nucas, alzando los ojos al espacio, para ver hasta dónde había llegado el mundo de la aviación, y en ese mundo no encontrábamos ningún mérito árabe. Excepto el de estar con los ojos fijos y pasmados... Y el de recordar que el primero que pensó en revolotear fue un árabe que se partió el pescuezo... Como árabe, en Occidente, tienes a tu disposición dos opciones. O no ir a las manifestaciones de desarrollo técnico, como la de Le Bourget, y vivir lejos de tu historia, engullida por la era moderna. O ir y compadecerte de

[9] Véase el texto original de esta «opinión» de Jūrī en el semanario *al-Mustaqbal*, n.º 404, 17 de noviembre de 1984, p. 5.

[10] Véase el editorial del autor, en *al-Mustaqbal*, n.º 271, 29 de mayo de 1981, p. 5.

ᶜAbbās bin Firnās. Al que matan las demostraciones de Le Bourget, una vez cada dos años [11].

La sorprendente transición política ocurrida en España no puede pasar inadvertida a periodista político tan reputado como el egipcio Muḥammad Ḥasanayn Haykal (n. el año 1923). Pero la larga, y en no pocos aspectos periférica, entrevista que este conocido personaje mantiene con el rey Juan Carlos en marzo del año 1983 [12], interesaba bastante más por aquel entonces al mundo árabe, y en concreto a Egipto, que a España. En la perspectiva de cambio que podría producirse, y en el contexto de necesaria búsqueda de formas democratizadoras aplicables, a Haykal le interesa indagar en los mecanismos y soluciones de transición habilitados, sin mayores traumas ni obstáculos insalvables, en un país que liquida un régimen de gobierno autoritario y unipersonal, y la función que un monarca constitucional puede cumplir en el nuevo sistema pluralista, trátese de Juan Carlos de España, su interlocutor presente, con quien pasa revista a buena parte de la historia reciente, o de Isabel II, de la Gran Bretaña, ausente pero evocada. El hecho español actual, como referencia o ejemplo, sirve como hipótesis o como motivo de reflexión al hombre árabe de hoy, y de ello vamos recogiendo muestras tan diversificadas como pertinentes.

* * *

Éste es en realidad el móvil que inspira un libro tan ambicioso, e indudablemente original, como el *Guernica-Beirut*, de Fawwāz Ṭarā-

[11] Véase el texto completo original del autor en *al-Mustaqbal*, n.º 329, 11 de junio de 1983, p. 5. No entro en el comentario de algunas inexactitudes históricas referentes al personaje rememorado, y su aventura «icarí», que se deslizan en el texto. El que quiera tener un conocimiento más científico y documentado de la cuestión puede leer el trabajo de Elías Terés, «ᶜAbbās ibn Firnās», en *al-Andalus*, Madrid-Granada, XXV, 1960, pp. 239-249.

[12] El original de esta entrevista aparece en *al-Mustaqbal*, aunque dos años después de haber sido realizada, n.º 421, 16 de marzo de 1985, pp. 51-61. No sé si con anterioridad se publicaría en otro sitio. Se dice ahí —p. 8— que constituye el primer capítulo de un nuevo libro del autor que se titulará *Ziyāra ŷadīda li-l-taᶜrīj* («Nueva visita a la historia»).

bulusī [13], «que ambiciona establecer una relación, la existente entre un cuadro artístico sobre la guerra y una ciudad árabe en guerra». Sobre los despojos del Beirut de 1982, la pormenorizada exposición que el autor va efectuando del gran mural picassiano se propone ser un testimonio vivificador de la memoria, «porque la memoria mata si traiciona, mata a los que ella olvida, y mata a los que les hace olvidar [14]. El crimen de Guernica es en realidad tema no desconocido en la literatura árabe contemporánea, y que quizá en la poesía ha encontrado más eco y alusión [15], pero el libro de Ṭarābulusī quiere ser además una personal aproximación a la obra y a la estética picassianas y a la luctuosa circunstancia de la España de la época. El abundante material gráfico e ilustrativo va encauzando sensitivamente al lector hacia las páginas finales, que expresan el dolor de la nueva ciudad/cuerpo herida, destrozada: Beirut.

Un inciso: como ha quedado reflejado en varios párrafos de este libro, Picasso es uno de los pocos personajes españoles contemporáneos egregios que ha atraído a los escritores árabes. Con Salvador Dalí no llega seguramente a producirse un caso análogo, pero es también artista que les inquieta y motiva, aunque con él actúa aún en mayor medida, quizá, la peregrina singularidad, el extravagante comportamiento del individuo. En cualquier caso, este «brujo» [16] del color y de la figura, forjador de un universo etéreo e insondable, fuente de enigmas, abridor de abismos, remacha una dimensión de superrealismo en algunos poetas, preferentemente de la «generación intermedia», muy inclinados en general a las opciones experimentalistas, como los iraquíes Ḥamīd Saʿīd [17] o Sāmī Mahdī (n. en 1939) [18].

[13] *Gīrnīkā-Bayrūt*, Beirut, 1987.

[14] Véase la breve presentación que pone el autor, pp. 9-11.

[15] Como ejemplo, remito a poemas del iraquí Ḥamīd Saʿīd, en su diván *Ḥarāʾiq al-huḍūr*, pp. 21-25, del tunecino Aḥmad al-Qadīdī, en la revista *Maŷalla Šiʿr*, Túnez, 9, 1985, pp. 97-98 —ya mencionados con anterioridad ambos poetas en este libro—, o del también tunecino Yūsuf Razzūqa (n. el año 1957), en su poemario *Barnāmaŷ al-warda* («El programa de la rosa»), Túnez, 1985, p. 114.

[16] Seguramente es uno de los calificativos que la prensa árabe, que recoge con relativa frecuencia noticias sobre el pintor catalán, emplea más asidua y gustosamente al referirse a él. Véase como muestra el comentario aparecido en el diario sirio *Tišrīn* el 29 de enero de 1989.

[17] Véase, por ejemplo, su poema «Pasando por los callejones de Salvador Dalí», en

Ideológicamente, no pocos de los textos a los que venimos refiriéndonos se sitúan, como se habrá observado, en una tendencia que cabe calificar de literatura antifascista, tendencia que en el panorama de la producción árabe contemporánea cuenta con una tradición cuantitativamente nada desdeñable. En la obra del poeta marroquí Abdellatif Laâbi —ᶜAbd al-Laṭīf al-Laᶜbī— (n. el año 1942), ese rasgo se impone como especialmente característico y permanente. La obra lírica de Laâbi, inseparable de una ética fundamental que la genera y encauza, es en origen de expresión francesa, para ser reelaborada parcialmente con posterioridad en lengua árabe: su poemario *Sous le baîllon le poème*, de 1981, excelente muestra de «poesía carcelaria», fue reescrito al año siguiente en árabe, por ejemplo, y publicado con el título de *Qaṣāᶜid taḥta-l-kumāma* («Poemas bajo el bozal»), con la colaboración de varios destacados escritores jóvenes marroquíes [19].

La firme convicción ideológica y militancia política del poeta da a los textos de inspiración española el sesgo previsible, trátese de la mítica Granada, del cuadro taurino [20], o de «los moros» que lucharon en la guerra civil en el bando franquista:

el libro *Dīwān al-agānī al-gaŷariyya*», pp. 14-18, que posiblemente se inscribe en el tema de la «mujer fatal» en la visión de España del autor al que se refiere Akram J. Thanoon en el artículo ya citado.

[18] Por ejemplo, el poema del autor inspirado en la esposa del pintor, Gala, en la revista *Ibdāᶜ*, El Cairo, IV, 1 de enero de 1986, p. 30. Se incluye otro poema del autor de temática taurina.

[19] Entre ellos, el poeta, crítico y ensayista Muḥammad Bannīs (n. el año 1940), una de las figuras más destacadas e innovadoras de la literatura marroquí contemporánea, que ha hecho también alguna incursión que otra en el tema español, tanto «antiguo» como «moderno»; al respecto, véase la traducción de un poema suyo, sobre «las últimas memorias de Al-Motamid», incluido en la antología *Literatura y pensamiento marroquíes*..., p. 382 y ss., y la de otro, en la antología *Quince siglos*..., pp. 309-310.

[20] «España / Quién es ese toro / Lo soltaste al ruedo / Ostentoso, gira y se aleja / Cuando se le arroja / La muleta roja / Caen solas las banderillas / Y las heridas dejan de sangrar / Los toreros que lo han de desafiar / Les invade su espasmódica mirada / Nadie se atreve a sacar la espada / El público abandona las gradas / Y el toro resiste / España / Quién es entonces ese toro legendario / Que soltaste al ruedo.» Las referencias que incluyo en este breve apartado sobre el autor, y las traducciones fragmentarias que aprovecho, están tomadas del trabajo de Jamila Amahjour y Omar R'kiouak, titulado «España en "Bajo el bozal, el poema"», inédito, y que lo entregaron, como «investigación de curso», en un cursillo monográfico que siguieron en la Universidad Autónoma de Madrid, durante el año académico 1988-1989.

... ¡Los Rojos! ¡Los Rojos! / Ésa era la guerra civil / Se da la señal a los sumisos con turbantes / Se les guía a los perros Rojos / Los corruptos / Enemigos de Dios / ... / Los Moros / inolvidable terror / Violan las mujeres botín / Carne de cañón / Recibían las primeras balas / ...

En el mismo tono escribe el autor dos poemas inspirados en los últimos días de la dictadura franquista, «cuando el viejo buitre de La Coruña agonizaba» y «España se hacía cada día más bella» [21].

No parecerá extraño que la literatura marroquí refleje con insistencia la circunstancia de Ceuta y Melilla, «las dos cautivas» a las que se refiere el profesor e hispanista ᶜAbd-Allāh Iŷbīlū (Djbilou) en su mencionada antología [22]. Entre «el dolor y la esperanza», como él mismo subtitula el apartado, esta producción, de corte tan inevitable como coherentemente nacionalista, se mueve en una trama eruptiva y visceral de ideas y sentimientos que sólo en muy contadas ocasiones permite

[21] El segundo de esos dos poemas se titula «Encuentro con Eva Forest», uno de cuyos fragmentos dice, en la traducción de Amahjour y R'kiouak:

Buenos días, Eva.
¿Entiendes ahora?
¿Te acuerdas de nuestro encuentro?
No teníamos regalos para intercambiar,
Ni recuerdos.
Tú tenías tu España en el corazón
Y yo mi patria en los ojos.
Cuando nos separamos
En el cruce de «Los Soles Hermanos»
Nos llevamos cada uno
En sus ojos y su corazón
Un largo mensaje de cariño y apoyo
Que esperamos con impaciencia
A las dos orillas del Estrecho.

[22] *Al-Andalus wa-l-asīratān fi-l-ibdāᶜ al-magribī al-ḥadīṯ* («A. A. y las dos cautivas en la creatividad marroquí moderna»), Tánger, 1988. El último bloque de textos —pp. 117-167— es el referido a estas dos ciudades. Merece también la pena leer el breve pero preciso prólogo que pone al libro el profesor Muḥammad al-Kattānī, para quien estos poetas, «en vez de viajar hacia el futuro con las maletas de los tesoros del pasado, viajan hacia el pasado con las maletas de la frustración del presente». Así sentencia ᶜAbd al-ᶜAlī al-Wazzānī, uno de los autores antologizados: «Salimos de al-Andalus, pero no salimos de su historia» —p. 11.

la actuación del filtro estético, quizá formalmente suavizador. Producción explicable y comprensible, pero que, por su idiosincrasia, escapa muy difícilmente al duro marcaje de la connotación política o social. Cuando la expresión literaria está obligada a producirse con agresividad apenas mitigada, tanto en fondo como en forma, no se halla seguramente en la circunstancia más idónea para su plena manifestación, y de ello encontramos suficientes muestras en los ejemplos recogidos. Las ciudades queridas quedan reducidas a «hermanas de al-Andalus» o «prendas de corsarios». Habrá que recuperar a esa niña llamada Melilla, pero sabiendo que «el golpe mata» y cómo «llevar las espadas —pero sin cortar las palmeras ni los árboles— para que vuelva nuestra niña cautiva y termine el tiempo de explosiva tensión» [23]. A pesar de todo, parece que se confía en el futuro:

> Duermes ahora, guardada por el arsenal de la Alianza Atlántica. Yo ya estoy extenuado de tanto caminar, de tanto amor. ¿Es justo que te disfraces ante tu doncel? Que lo quieras o no, tú eres mi ciudad [24].

Objetos a poseer, femeninos —como toda ciudad, en la tradición sensitiva e imaginaria árabe—, sobre los que se «vendrá a lomos de las nubes, a lomos del agravio, sobre todas las polvaredas que se sublevan» [25].

* * *

Se puede afirmar cualquier cosa del momento histórico que se vive, menos que se trate de un tiempo cómodo y gratificante. Todo lo contrario: la serie de desastres y derrotas va propiciando un clima de desmoronamiento total, quizá más aún moral que físico, en el que la cólera, la renuncia, y el entreguismo, se confunden y entrecruzan dramáticamente, significativamente. Una sensación exacerbada de inminente liquidación, extendida a todo el mundo del islam, explica la enésima evocación de la Granada final en textos de tan promiscuo

[23] De un poema de ʿAbd al-Raḥmān Bū-ʿAlī (n. en 1954) —pp. 158-159.
[24] De un texto de ʿUmar al-Mahdī —pp. 164-167.
[25] De un poema de Aḥmad al-Maŷŷāṭī (n. el año 1936) —pp. 127-130.

contenido como unidimensional concepción [26]. Al-Andalus puede congruentemente quedar reducido a un impasible y casi mineral mundo de absurdo, de pesadilla fósil, de disolución esotérica, en «donde se espere la llegada de un Ṭāriq bin Ziyād que es todavía una idea en el cerebro de su padre y no salido aún del vientre de su madre; que es el individuo, y el individuo es él, y entre ambos sólo queda la distancia de la llegada del individuo a la tierra» [27]. ¡Nada menos que toda esa distancia, sin embargo, habría que aclarar!... Tiempo psicológico y tiempo físico tejen una tupida y sólida telaraña de letal pesadilla casi estática.

Ese proceso de destrucción del mundo —¿quizá sin reconstrucción?— que el pintor y crítico argelino Slimane Zeghidour (n. el año 1953) considera como experiencia singularmente característica de la poesía árabe auténticamente moderna [28], pero que alcanza en realidad a toda manifestación literaria, o genéricamente artística, así legítimamente calificable, se marca también nítidamente en el motivo siempre subyacente andalusí, como quintaesencia árabe de lo hispánico. Ejemplarmente, y no podía ser menos, en su símbolo supremo: la Granada final. Los versos de Nizār Qabbānī, ese poeta singular, al margen de corrientes y tendencias, en quien el monumental y frágil edificio andalusí-hispánico está simpre gravitando, en masa y en volumen, en «antes» y en «ahora», posiblemente aciertan a expresarlo de forma tan directa y exacta como dramática y apocalíptica:

[26] Por ejemplo, la obra de Aḥmad Rāʾif, ...*Wa-taḏakkarū min al-Andalus al-ibāda* («... Y recordad el exterminio de al-Andalus), El Cairo, 1987. En cualquier caso, también existen escritos más ponderados y científicos, como el del profesor e hispanista argelino ʿAbd-Allāh Ḥammādī, sobre «las causas de la caída de Granada: la frivolidad y la obscenidad») —incluido en su libro *Dirāsāt fi-l-adab al-magribī al-qadīm* («Estudios sobre literatura magrebí antigua»), Constantina, 1986, pp. 363-446, que hace hincapié en el deterioro interno de la sociedad granadina nazarí. Ḥammādī cultiva también la poesía, y en su producción aparece con cierta frecuencia el motivo hispánico, como ya se ha visto de pasada. Sobre su poesía de primera época puede verse una nota de presentación de Serafín Fanjul, con traducción de algunos poemas, en la revista *Almenara*, 7-8, 1975, pp. 313-324.

[27] Véase el breve relato del joven narrador tunecino Hišām al-Qarawī, *Ahl al-bāṭin* («Los esotéricos»), publicado en el suplemento cultural del diario tunecino *al-Ḥurriyya*, n.º 118, 1 de agosto de 1991, p. 8.

[28] Slimane Zeghidour, *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, París, 1982, p. 251.

Dejo atrás a Granada. Atrás todas sus casas.
Atrás todos sus campos y todas sus mujeres.
Atrás toda mi infancia. Con mi historia asediada
por las llamas [29].

[29] Fragmento de un largo poema del autor titulado *Ājir ʿuṣfūr yajruŷ min Garnāṭa* («Último pájaro que sale de Granada»), incluido en su diván *Qaṣāʾid magḍūb ʿalayha* («Poemas para la rabia»), Beirut, 1986, pp. 76-89. El poema está fechado en octubre del año 1984. Lo he traducido íntegro, en el libro que le dediqué, *Poemas amorosos árabes*, 3.ª ed. aum., Madrid, 1988, pp. 186-191.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

Navarra y América.
Aragón y América.
Madrid y América.
Valencia y América.
Extremadura y América.
Galicia y América.
Baleares y América.
Castilla y América.
Cataluña y América.
Canarias y América.
Andalucía y América.
Asturias y América.
Cantabria y América.
Vascongadas y América.
La Rioja y América.
Los murcianos y América.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de junio de 1992.

El libro *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea*, de Pedro Martínez Montávez, forma parte de la Colección «Al-Andalus», una historia completa y sistemática de la presencia musulmana en España durante casi ocho siglos, que ha repercutido en la formación de la identidad nacional, costumbres, principios y valores.

COLECCIÓN AL-ANDALUS

- Árabe andalusí y lenguas romances.
- Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea.

En preparación:

- Reino Nazarí de Granada.
- Invasión e islamización.
- Individuo y sociedad en Al-Andalus.
- Castillos.
- Ciudades hispanomusulmanas.
- Literatura hispanoárabe.
- La ciencia de los antiguos en Al-Andalus.
- Toledo y las escuelas de traductores.
- Córdoba y el Califato.
- Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 003997

941.11
MAR
ALA

Pedro Martínez Montávez

AL-ANDALUS, ESPAÑA, EN LA LITERATURA ÁRABE CONTEMPORÁNEA

COLECCIÓN AL-ANDALUS