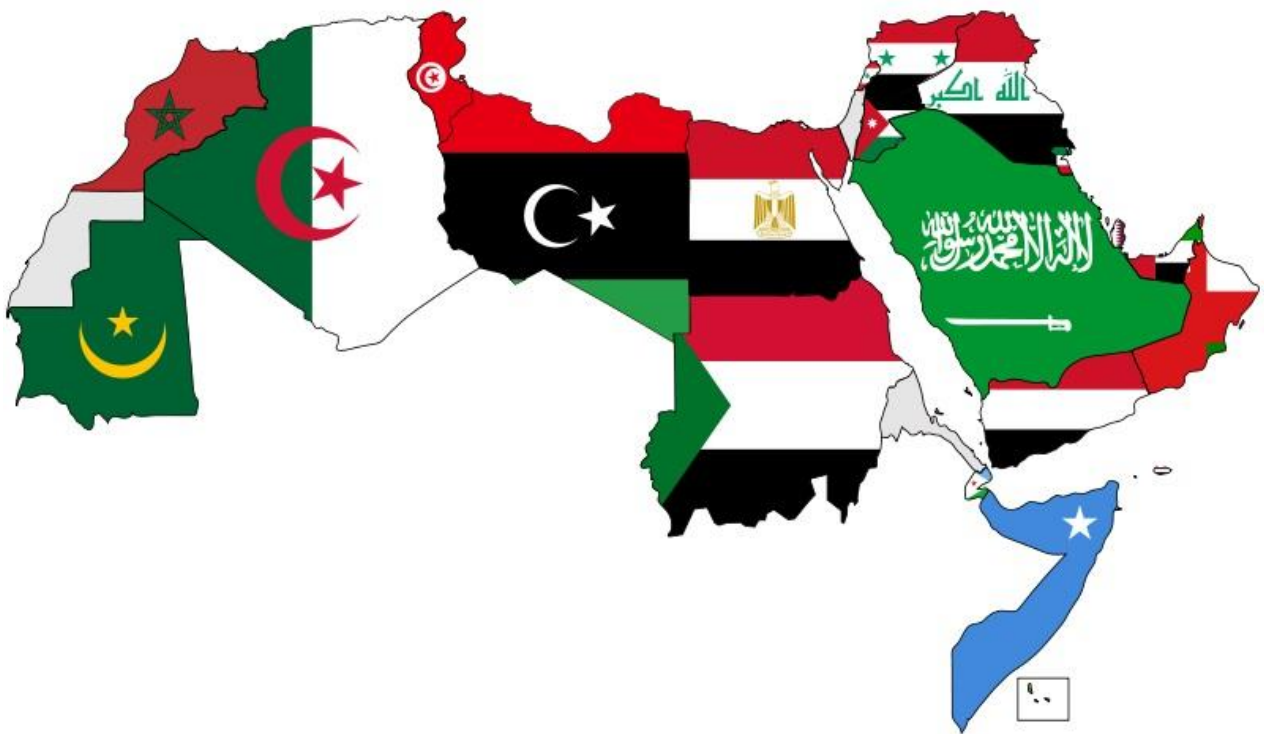


# MUNDO ARABO-ISLÁMICO: SOCIEDAD, CULTURA Y POLÍTICA



Waleed Saleh

Nº 345



## **MUNDO ARABO-ISLÁMICO: SOCIEDAD, CULTURA Y POLÍTICA**

Autor: **Waleed Saleh** - Traductor y Profesor Honorario del Departamento de Estudios Árabes de la Universidad Autónoma de Madrid. Autor de una veintena de libros sobre lengua y literatura árabes y sociopolítica del mundo árabe y musulmán. Ha traducido al árabe, entre otras, dos obras de García Márquez.

Imprime y edita Club de Amigos de la Unesco (CAUM)

Marzo 2024

San Bernardo, 20

28015 Madrid

Tel: 913 691 652

caum.es · caummadrid@gmail.com

Facebook: ClubAmigosUnesco

Twitter: @comparteCAUM

DEPÓSITO LEGAL: M-3219-2024

# 1. CIUDADANOS, ÉLITES Y SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE

## I. Introducción

El mundo árabe comprende una zona geográfica que se extiende desde el Océano Atlántico en occidente hasta el Golfo Árabe en oriente, ocupando así la parte occidental de Asia y el Norte de África. Abarca veintidós países en los que el árabe es la primera lengua oficial y todos ellos son miembros de la Liga de los Estados Árabes creada en 1945. Su superficie alcanza 14.2 millones de Km<sup>2</sup> (10.2% de la superficie de la Tierra) y su población se estima en 350 millones de habitantes (5% de la población mundial).

Los países miembros de la Liga Árabe son: Jordania, Emiratos Árabes Unidos, Bahrein, Argelia, Arabia Saudí, Sudán, Somalia, Iraq, Kuwait, Marruecos, Yemen, Túnez, La Islas Comoras, Yibuti, Omán, Siria, Palestina, Catar, Líbano, Libia, Egipto y Mauritania.

La Liga Árabe es una organización creada por sugerencias del Gobierno británico con el objetivo de albergar a todos los estados árabes y cuya función se orientó a la cooperación, tanto económica como política y cultural, sin que ello implique que cada uno de los países integrantes pierda su autonomía. El impulso y la iniciativa fueron tomados por Egipto, país estratégico durante la Segunda Guerra Mundial, ya que Inglaterra manejaba desde allí todas las cuestiones relativas a Medio Oriente.

Uno de los temores iniciales que se encuentran en la génesis de la formación de la Liga fue la cuestión palestina. Por entonces, Palestina estaba bajo el protectorado británico y el temor de los árabes fue que los pocos judíos que integraban el territorio lograsen formar un Estado Judío. De la misma manera, la organización se propuso colaborar en la liberación de todos los estados árabes que estuvieran bajo el dominio de otros países. Así, el 22 de marzo de 1945, la Liga quedó inaugurada por siete estados fundadores: Egipto, Iraq, Líbano, Arabia Saudí, Siria, Transjordania (hoy Jordania) y Yemen. Posteriormente, se unieron Argelia, Comoras, Bahrein, Yibuti, Kuwait, Libia, Mauritania, Marruecos, Omán, Qatar, Somalia, Yemen del Sur, Sudán, Túnez, Emiratos Árabes Unidos y La Organización para la Liberación Palestina.

La sede principal se constituyó en El Cairo; aunque entre 1979 y 1987, época en que Egipto deja de pertenecer a la Liga en virtud de un acuerdo de paz que había sellado con Israel, se trasladó a Túnez. Con la restauración de las conversaciones y el reingreso de Egipto en 1989, la sede volvió a su lugar de origen.

Estructuralmente, la liga se compone por un Consejo integrado por los estados miembros que se reúne dos veces al año, con posibilidad de encuentros extraordinarios, según la necesidad del caso. Las decisiones se toman mediante el voto que representa cada uno de los integrantes y que no son necesariamente vinculantes; o sea, individualmente, tienen la opción de no acatar lo votado. Asimismo, cuenta con una Secretaría General, constituida por catorce departamentos que se ocupa de cuestiones económicas, políticas, culturales y educativas. A lo largo de su existencia, la Liga ha

desarrollado proyectos, tanto de colaboración financiera como de campañas de alfabetización y hasta ha intervenido en la organización del trabajo, como así también, mantuvo un importante papel en todo lo relativo a la conservación del patrimonio cultural árabe.

Su carta fundacional declara que la Liga coordinará asuntos políticos, económicos, culturales y sociales. En los años siguientes fueron firmados varios acuerdos entre los miembros de la Liga como el de la defensa común y la cooperación económica en 1950; la unión comercial en 1957 y el proyecto del mercado árabe común en 1964.

El papel desempeñado por la Liga Árabe ha sido hasta el momento limitado y pobre. Uno de sus objetivos es garantizar la seguridad individual y colectiva de los pueblos que pertenecen a ella frente a países ajenos y evitar y resolver los conflictos que surgen entre los países miembros. Pero lo cierto es que la Liga fue incapaz de evitar ninguna de las diferentes agresiones que afectaron a distintos países árabes: la hostilidad del sionismo contra los palestinos en 1948; la agresión de Inglaterra, Francia e Israel contra Egipto en 1956 por la nacionalización del Canal de Suez; el ataque israelí a Egipto, Siria y Jordania en 1967 o la invasión de Kuwait por parte del ejército iraquí.

Para ser justos, podemos decir que la Liga consiguió en algunos momentos unificar las posturas de sus miembros en cuanto a la causa palestina y ha podido llevar a cabo una política de mínimos en el ámbito de la cultura y la educación, especialmente en el tema de la arabización de la enseñanza que se impartía en las lenguas de los colonialistas.

La Liga Árabe ha sido vista por la mayoría de los pueblos árabes y particularmente por parte de los sectores críticos como un club al servicio de regímenes autoritarios; una reproducción de los sistemas dictatoriales árabes y un organismo que padece una parálisis crónica, llena de funcionarios parásitos e inútiles. En la mayoría de los asuntos que afectan a sus miembros no se llega a acuerdos razonables. Casi siempre las reuniones de los ministros de exteriores de los países miembros, incluso las cumbres con los reyes y presidentes acaban en fracaso y en grandes discrepancias. Se salvan las reuniones de los ministros del interior que suelen alcanzar amplios acuerdos para perseguir a los ciudadanos opositores.

La función que debería desempeñar este organismo es ser una institución democrática y representativa de los pueblos y no de los gobiernos árabes autoritarios y corruptos. Debería cumplir con sus objetivos marcados en su carta fundacional.

## **II. Características de la sociedad árabe**

II-1- La sociedad árabe es una sociedad integrada que forma una nación, aunque carece de un sistema político homogéneo y unificado. Es una sociedad rica en su diversidad medioambiental, climatológica y en su organización social, económica, sus formas de vida, en su pertenencia étnica, su cultura, sus problemas y su vestimenta.

La homogeneidad es mayor en algunos países que en otros; es casi total en Túnez y Libia, es diversa en países como Marruecos, Argelia, Siria, Iraq, Yemen y Bahrein. Y

representa un rico mosaico en el Líbano por la diversidad de confesiones religiosas que siguen los ciudadanos de este país.

II-2- Es una sociedad en transición que vive una profunda lucha entre la tradición y la modernidad, entre las fuerzas de división y las de unificación, entre la clase gobernante que domina y los dominados y empobrecidos. Entre el patriotismo y la dependencia, entre el progresismo y conservadurismo, entre el laicismo y la teocracia. Una sociedad que vive desde hace más de siglo y medio un enfrentamiento con fuerzas contradictorias. Busca el camino del renacimiento, de su despertar después de un largo y oscuro letargo. Se deja influir por Occidente y se enfrenta con él al mismo tiempo.

II-3- Es una sociedad que sufre atrasos, lucha para liberarse de las influencias del colonialismo y busca los medios del desarrollo tecnológico y humano.

II-4- Sufre una situación de enajenamiento por el cúmulo de derrotas políticas y sociales y por la incapacidad de hacer frente a los desafíos históricos, por el fracaso de los movimientos nacionalistas y socialistas en la realización de sus programas políticos.

II-5- Dominan en la sociedad árabe las relaciones personales primitivas donde el individuo encuentra la protección en la familia y los allegados y no en las instituciones o leyes.

II-6- Es una sociedad que expresa sus sentimientos de forma natural, sin trabas y sin estudiar las consecuencias, excepto en aquello que tiene que ver con las opiniones políticas.

### III. Componentes de la sociedad árabe

Nos referimos a los factores esenciales que forman la base de la sociedad árabe como los habitantes, los sistemas políticos, las instituciones, la estructura social y cultural:

#### III-1- La identidad árabe

Pocos son los que dudan en el papel fundamental que desempeña la lengua árabe en la determinación de la identidad de los ciudadanos que hablan esta lengua, a diferencia del papel que juegan otros factores. Decía Albert Hourani que *“los árabes son el pueblo que más sensibilidad tiene hacia su lengua”*.

#### III-2- Lealtad étnica

Es la lealtad de las minorías lingüísticas y culturales que colisiona con la lealtad árabe en varios países como Marruecos, Sudán, Iraq y algunos países del Golfo. Su número asciende al 15% aproximadamente. Su lengua materna es el kurdo, el bereber, el persa o alguna lengua africana.

#### III-3- La religión

En la mayoría de los países árabes las autoridades políticas han utilizado la religión por interés propio. Para ellos la fe de los ciudadanos les ha servido para conseguir los siguientes objetivos:

- a- Dar legitimidad a los gobiernos y la clase dominante. El aparato clerical ha estado a la sombra de los gobiernos para justificar sus actos justos o no. El caso de al-Azhar en Egipto es una clara muestra de este papel indigno.
- b- Justificar la pobreza alegando razones divinas en el reparto de la riqueza en el mundo y entre las personas. De este modo las autoridades no se sentían responsables de las enormes diferencias económicas entre los ciudadanos.
- c- Justificar la existencia de las clases sociales como algo natural inherente al ser humano y a la historia de la humanidad. Esta forma de analizar las cosas exime a las autoridades de la responsabilidad de buscar soluciones a las diferencias sociales, o al menos aprovechaban este tipo de argumento.

#### **IV. Los sistemas políticos**

Las autoridades en el mundo árabe suelen, para legitimar su poder, utilizar las siguientes referencias:

- a- La familia: podemos ver en cada uno de los países el gobierno de una familia determinada. En Arabia Saudí gobierna la familia de Al Saúd, Kuwait: Al Sabah, Emiratos Árabes Unidos: Al Nihayan, Jordania: la familia Hachemita, Siria y Marruecos: los Alawíes...
- b- La religión: algunos gobiernos árabes han unido la religión a la familia para justificar su legitimidad. En Arabia Saudí por ejemplo la familia de Al Saúd hizo una alianza con el movimiento wahabí y en Marruecos el Rey es el representante del islam malikí.

Estos sistemas con el apoyo de países colonizadores fomentaron el pensamiento salafista, retrógrado y basado en las supersticiones. A lo largo del tiempo los reyes y sultanes han pretendido ser “La sombra de Dios en la Tierra” y de este modo han convertido la religión en una ideología oficial. Los jurisconsultos dictaban sus *fetuas* exigiendo a los pueblos que obligaran a los mandatarios, aunque fueran injustos con la excusa de evitar el cisma. Las clases gobernantes han luchado contra cualquier movimiento o cambio progresista acusándolos de impíos y materialistas.

##### **IV-1- Fracaso de la izquierda árabe**

La influencia de la ex Unión Soviética en algunos países árabes como Iraq, Siria, Egipto, Yemen, Libia... fue muy profunda; tratados de cooperación económica, militar y cultural, exportación de armamento y cooperación tecnológica. Como consecuencia, los partidos de ideología izquierdista se extendieron y se fortalecieron especialmente durante las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta. Pero a pesar del gran número de seguidores y simpatizantes de estos partidos, su ideología no triunfó y su presencia pública sufrió altibajos y persecuciones que los llevaron a la desaparición o al fracaso. Las razones que han estado detrás se pueden resumir en lo siguiente:

- a- El autoritarismo de los sistemas políticos y la falta de libertades y los valores de la democracia.
- b- La desintegración social y política y la vuelta de los ciudadanos a los valores primitivos de la tribu y la familia tradicional.
- c- Las discrepancias entre los propios partidos de izquierda.
- d- El surgimiento de los golpes de estado en vez de las revoluciones populares dirigidas por los partidos progresistas.
- e- La incapacidad de aplicar la teoría marxista en las sociedades árabes.

#### **IV-2- Tendencias ideológicas contemporáneas**

El mundo árabe ha experimentado distintas tendencias y orientaciones políticas e ideológicas en la época contemporánea entre ellas:

##### a. Etapa fundacional (1798-1914) el contacto con el Occidente

a-a- La corriente religiosa – tradicional y salafista: esta corriente defendía la idea del califato islámico para hacer frente a las invasiones europeas cuyas máximas representantes fueron Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897) y Muhammad Abdo (1849-1905).

a-b- La corriente liberal que resaltaba el valor del nacionalismo en vez de la religión y el califato, el laicismo en lugar del salafismo religioso, la razón a cambio de la fe absoluta y la liberación social en vez de la tendencia tradicional. Sus figuras más destacadas fueron Nasif al-Yaziyi (1800-1871) y Butrus al-Bustani (1819-1893).

a-c- La corriente progresista que coincidía con la anterior en esta etapa en lo que se refiere a su inclinación nacionalista, laica, racional y liberal. Pero procuraba ir más allá, hacia el socialismo. Sus representantes fueron al-Kawakibi (1854-1902), Shibli al-Shumayl (1850-1917) y Farah Antun (1874-1922).

##### b. Etapa de la lucha por la independencia: en esta etapa de entreguerras dominó la idea nacionalista. Surgió una lucha entre la corriente religiosa y la liberal, entre la idea de la Unión Islámica y la unión nacionalista.

b-a- La fusión de las corrientes liberal y progresista: esta circunstancia se dio por la caída del Imperio Otomano y el progresismo y el liberalismo se extendieron sobre todo en la zona de la Medialuna Fértil. Pero también la corriente socialista tuvo sus defensores a manos de intelectuales como Sallama Musa (1887-1958).

##### c. Etapa del dominio de la burguesía patriótica después de la independencia (1945- hasta la actualidad). Se extendió el pensamiento de la justificación de los acontecimientos políticos y la búsqueda de las razones del desastre generalizado. Estos sentimientos contradictorios tienen su origen en lo siguiente:

c-a- La falta de voluntad política y la imposibilidad de dominar los recursos económicos propios, incluso la ausencia de un plan y unos objetivos claros para el futuro.

c-b- La divisiones sociales y políticas entre los países árabes y en cada uno de estos países.

c-c- La dependencia económica y tecnológica del Occidente.

c-d- El clasismo social y el autoritarismo de los sistemas políticos.

#### **IV-3- La reforma liberal árabe**

La reforma liberal en el mundo árabe ha sido un asunto teórico defendido por la élite de intelectuales librepensadores especialmente a mediados del siglo XX. Perseguía los siguientes objetivos:

- a. La liberación de los valores tradicionales y sustituirlos por valores modernos cambiando la cultura del corazón por la de la razón, los sentimientos por la objetividad y la dependencia de la familia, tribu y el grupo social por el trabajo y el esfuerzo.
- b. Fortalecer el papel de la educación para formar personas independientes y abiertas.
- c. Construir las nuevas instituciones políticas, económicas y sociales.

Dentro de esta reforma liberal se pueden incluir los intentos de la reforma social que, a diferencia del socialismo marxista, la árabe reconocía el derecho a la propiedad privada y la práctica religiosa. Además, el liderazgo solía entregarse a un dirigente y no a un partido o un movimiento revolucionario (Egipto, Iraq, Libia...) alejando así a los pueblos de participar en el desarrollo y la toma de decisiones políticas y económicas.

Pero por otro lado procuraba acabar con la dependencia y el atraso, la eliminación de las grandes diferencias entre ricos y pobres, la realización de la unión árabe y la libertad y la justicia.

#### **V. Los intelectuales y la ética**

De los intelectuales se espera que sean la conciencia del pueblo, no los aliados de los despóticos mandatarios. Una minoría suele conformarse con esta segunda categoría vendiendo su alma al mejor postor.

Dictadores como Saddam y Gadafi no se han limitado a avasallar a sus pueblos, crear un potente aparato de propaganda formado por seguidores, políticos y medios de comunicación, sino que también consiguieron atrapar a intelectuales, algunos de cierto prestigio, para exaltar sus virtudes.

Saddam llegó a formar un ejército de escritores, periodistas y toda clase de intelectuales, iraquíes, árabes y de otras nacionalidades que han cantado durante décadas las proezas de sus actos y revolución. Los servicios prestados no eran gratis; muchos recibían a cambio dinero, regalos e invitaciones a hoteles de cinco estrellas. Fueron redactadas varias biografías del dictador que lo colocaron al nivel de grandes personajes y reyes de la historia. Incluso él mismo llegó a publicar varias novelas como *Zabida y el rey*, *Los hombres y la ciudad* y *La fortaleza inexpugnable*. Se rumorea que un destacado novelista árabe había hecho de negro para el dictador.

Las legaciones del régimen en el extranjero hacían grandes esfuerzos y gastaban importantes sumas de dinero en su afán de acercar a escritores, profesores de



universidad e intelectuales para utilizarlos en la tarea de embellecer la cara del despótico régimen que representaban. Miles de opositores iraquíes con pasaportes caducados durante años tenían pánico a pisar su embajada, mientras que gente de cultura de otras nacionalidades hacían de ella su segunda casa.

Gadafi, prácticamente una copia de Saddam, pero aún más primitivo, repitió su ejemplo con esta élite cultural. Trípoli se convirtió en la Meca de los admiradores verdaderos o falsos del tirano. Varios coloquios internacionales fueron organizados por las autoridades libias en torno al pensamiento de Gadafi, en los que participaron importantes figuras y representantes de la cultura árabe y europea. Ensalzaron su *Libro verde*, la Tercera Teoría Universal que venía a resolver los problemas de la Humanidad, detrás de dos teorías ya fracasadas según él: el capitalismo fundado por Adam Smith y el comunismo obra de Karl Marx.

Con el mismo fin, estos regímenes autoritarios crearon premios literarios y medallas para comprar las conciencias. Algunos muy sustanciosos difíciles de rechazar.

El novelista egipcio Sunallah Ibrahim no aceptó el Premio de Narrativa del año 2003, concedido por el gobierno de su país, alegando que las autoridades egipcias no tenían credibilidad para dar premios. Baha' Tahir, otro novelista egipcio que, galardonado con el Premio Mubarak del año 2009, decidió devolverlo durante las revueltas de sus conciudadanos contra el gobierno en 2011 y la dura represión empleada contra ellos.

Esta fue también la actitud de Juan Goytisolo, cuando dejó plantadas a las autoridades libias después de otorgarle el premio Internacional de Literatura en 2009. No lo admitió por razones políticas y éticas, según las propias palabras del novelista publicadas en *El País* el 22 de agosto del 2009. Al ser rechazado por el escritor español, el premio fue otorgado al destacado crítico egipcio Yabir Usfur que recientemente declaró que iba a devolver el dinero del premio al pueblo libio porque no podía admitir un premio concedido por un verdugo. Gadafi como otros tiranos árabes han corrompido con su dinero a muchas conciencias y han cerrado bocas, dejando en delicada y comprometida situación a miles de opositores árabes que pagaron con su vida o abandonaron su país por la persecución de sus regímenes.

Numerosos coloquios fueron organizados en Trípoli y El Cairo sobre el pensamiento y la literatura de Gadafi. Este, al ver figuras tan relevantes elogiando su talento, creyó, quizá, que gozaba de grandes talentos. Puede uno disculpar a los intelectuales libios por haber estado viviendo bajo la misericordia del régimen de Gadafi. Pero difícilmente podremos comprender la postura de destacados hombres de cultura de otros países árabes y extranjeros.

Las bibliotecas árabes y algunas extranjeras contienen centenares de libros y artículos redactados por intelectuales conocidos sobre el pensamiento y la literatura de algunos de los peores dirigentes autoritarios que ha tenido el mundo árabe durante toda su historia. Tarde o temprano sus autores tendrán que explicar su inadmisible actitud.

## 2. EL ISLAM POLÍTICO Y LA LAICIDAD EN ORIENTE MEDIO

### I. Introducción

El islamismo como proyecto defiende la unión entre el islam y la política. Rechaza la laicidad por representar justamente una idea contraria: la separación de la fe del Estado. Los defensores de esta supuesta unión no admiten que el islam es puramente un sistema espiritual y no político, en contra de las opiniones de la mayoría de los estudiosos. En opinión de Ayubi “existió una conexión entre religión y política durante gran parte de la historia del estado islámico, pero ésta fue el resultado de que el estado (ya fuerte debido a la naturaleza del modo de producción) asumiera el control de la religión como escudo legitimador de su actividad” (Ayubi, 1996: 173). Pero, por otro lado, nadie niega que el islam es tanto un sistema de creencias como de normas morales y relaciones sociales.

Las primeras manifestaciones del islamismo en tiempos modernos se remontan a la segunda mitad del siglo XIX a manos del indio Sayed Ahmad Khan, fundador del centro Madrasa Dar al-'Ulum (Escuela de la Casa de Ciencias) en 1866. Le siguió el pakistaní Abu al-A'la' al-Maududi que fundó Yama'at Islami (Grupo Islámico) en 1941.

Con la creación del grupo de los Hermanos Musulmanes en Egipto por el maestro de escuela Hasan al-Banna en 1928, la base de esta ideología se extendió en diferentes países árabes y musulmanes.

La figura de Sayed Qutb considerado como el segundo fundador de la Hermandad Musulmana fue vital para el fortalecimiento del grupo. Máximo pensador del islamismo egipcio, cuya obra titulada *Jalones en el camino* ha sido y es el libro de cabecera del islamismo universal. Qutb fue ejecutado en 1966 por el presidente Nasser, acusado de incitar a la violencia contra sus adversarios ideológicos. El pensamiento de Qutb se basa en la “lucha sin tregua contra los enemigos del islam, independientemente del lugar y del momento, porque, según él, es la disciplina coránica que siguió el Profeta de los musulmanes, que realizó amplias conquistas para el islam” (Saleh, 2007: 47).

Del seno de los Hermanos Musulmanes nacieron otros grupos que optaron por el extremismo en sus tesis y sus comportamientos. Tres de ellos se hicieron famosos en los años setenta y ochenta: el Grupo Yihad, el Grupo Islámico y el Grupo la Excomuniación y Éxodo. A lo largo y ancho del mundo árabe fueron creadas una especie de delegaciones de la Hermandad. Estudiantes universitarios formados en Egipto y empapados de la ideología de los Hermanos fundaron a su regreso a sus respectivos países sus propios grupos.

La Revolución Islámica de Irán en 1979 abrió la puerta a la esperanza para los islamistas al ver que uno de los gigantes de Oriente Medio se sometía al poder de los clérigos para ser gobernado en nombre del islam. Nuevas experiencias tuvieron lugar en otros países como Sudán en 1989, los Talibanes en Afganistán en 1996, Egipto en 2012 y la más reciente de ellas, la del Estado Islámico (EI) en Siria e Iraq en junio de 2014.

Es aún pronto para saber todos los detalles que ayudaron al surgimiento del EI, pero podemos afirmar que fue una consecuencia directa de la invasión norteamericana de Iraq en 2003. A continuación, Al Qaeda se instaló en este país y encontró vía libre para extender sus tentáculos en ausencia de un ejército y unas fuerzas del orden. Paul Bremer, primer gobernador civil norteamericano en Iraq se encargó de disolver todas las fuerzas armadas del país provocando un caos auténtico. Luego, el nuevo ejército iraquí se empezó a formar en base a valores sectarios, de modo que solamente tenía cabida para los chiíes. Esto provocó el malestar de otras confesiones, especialmente los suníes que se vieron desplazados y marginados. Muchos de sus jóvenes fueron capturados por células de Al Qaeda para luchar tanto contra la presencia de tropas norteamericanas en el territorio nacional como en contra del gobierno central de Bagdad, considerado ilegítimo por representar solamente a un sector social.

Por otro lado, el EI se puede entender como el contrapeso frente a la influencia de Irán en la región. Irán desde hace años maneja a su antojo varios gobiernos como el de Iraq y Siria y, sus injerencias en Yemen son cada vez más evidentes. Además de su gran influencia sobre comunidades chiíes como la de Bahréin y partidos políticos como Hizbolá del Líbano. La lucha encarnizada entre Irán y los países del Golfo y en particular Arabia Saudí, hizo que los componentes del EI de hoy recibieran durante mucho tiempo ayuda económica y militar de estos países para frenar la expansión del poder iraní.

La violencia de algunos islamistas parte de una ideología autoritaria y destructiva. Es el fruto del Islam Político en sus dos vertientes: el suní extremista y el chií jomeinista. Pese a sus diferencias, existen muchos elementos comunes entre ellos. Al Qaeda y el EI surgieron de las entrañas de los Hermanos Musulmanes. Las milicias chiíes y Hizbolá que están arrasando poblaciones enteras en Iraq, Siria y Yemen, salieron del abrigo del jomeinismo. Unos y otros coinciden en el odio a las demás religiones y confesiones; la marginación de la mujer y ser contrarios a la libertad de expresión.

A su vez, Arabia Saudí ha llevado a cabo en las últimas décadas una política muy criticada por organizaciones y gobiernos. “La mundialización del islam saudí, es decir, su expansión en el mundo musulmán y en Occidente con ayuda de financiación saudí se ha convertido en el caballo de batalla de cierta literatura que ve en ella la raíz de todos los actos violentos perpetrados por el islam –violencia ejercida por los “islamistas” saudíes contra los pueblos musulmanes, violencia de los propios “islamistas” vuelta hacia Occidente- así como la raíz del atraso del mundo musulmán y del terrorismo que produciría naturalmente” (Ménoret, 2004: 88).

Nos equivocamos si pensamos que la violencia de determinados grupos islamistas es el producto de la pobreza, la marginación o la ignorancia como repiten algunos estudiosos. Es cierto que estos individuos violentos utilizan esos argumentos como excusas para justificar sus actos. Junto a las medidas de seguridad, es necesario controlar la propaganda que invita a la violencia y a difundir la cultura democrática y rechazar todo tipo de discriminación entre los ciudadanos.

Asimismo, debemos saber que los que atentan contra ciudadanos inocentes estén donde estén, no lo hacen empujados por falta de integración. Más bien, estos cometen sus actos criminales por haber abrazado una ideología totalitaria y devastadora. Son evidentes los casos que conocemos: Bin Laden fue un hombre culto y acaudalado, Zawahiri; un médico de una destacada familia cairota; Nidal Hasan, un médico jordano que asesinó a doce de sus compañeros militares americanos. Entre las filas del EI se encuentran hoy en día antiguos militares franceses, funcionarios alemanes y empleados belgas que optaron por una interpretación extremista de una ideología religiosa. En definitiva, se trata de un terrorismo que mezcla la política con la religión y utiliza la fe como máscara para extender su dominio en todo el universo.

## II. Ideología, objetivos y estrategias

La ideología de los grupos islamistas se basa esencialmente en el fundamento de que el islam es la patria. Por lo tanto, la patria no representa una extensión geográfica determinada donde nacen ciertos individuos y con la que tienen vínculos afectivos, culturales e históricos. Tampoco es una relación de parentesco o de sangre. Es simplemente una conexión con la creencia y la fe. Por ello, el islam es la constitución y es Dios quien legisla y gobierna y no los humanos.

El islam para los seguidores de esta ideología es la solución para todos los problemas, tanto sociales como económicos o políticos. Ninguna otra ideología de procedencia humana, según esta interpretación, es capaz de solucionar los problemas de las sociedades que confiesan el islam. A partir de 1967, año en el que los árabes sufrieron una gran derrota ante Israel, el eslogan “el islam es la solución” empezó a repetirse una y otra vez en los medios de información y en los ámbitos políticos. Los defensores de esta idea se esforzaban para demostrar que todas las ideologías puestas en práctica anteriormente, desde el panarabismo al nacionalismo, llegando al socialismo y el comunismo, habían fracasado en encontrar soluciones para la vida de los árabes y musulmanes. La única esperanza que quedaba era la fe, el islam, la vuelta de los pueblos a su tradición y probar esta posibilidad.

El objetivo fundamental de los islamistas a nivel individual o grupal, tanto moderados como extremistas es el mismo: la instauración del Estado Islámico.

Es una vieja y añorada aspiración, la de volver a los tiempos del Profeta y los primeros califas musulmanes. Según esta visión, las enseñanzas del islam en aquellos tiempos fueron aplicadas de forma justa y equilibrada. Aquella etapa la consideran como el siglo de oro del islam. Sus adversarios ven en esta afirmación una gran exageración y señalan las desavenencias políticas vividas en aquellos años por los propios líderes religiosos. Basta saber que de los cuatro califas ortodoxos que gobernaron de 632 a 661 d.C., tres fueron asesinados por la lucha por el poder.

Las estrategias seguidas por estos grupos para hacerse con el poder y dominar el espacio público varían según los grupos y sus líderes. En general se distinguen dos métodos: uno pacífico que pretende llevar a cabo un cambio paulatino de la sociedad por

medio de la predicación y la persuasión, teniendo como fin último el derrocamiento de los mandatarios. Y otro violento que persigue derribar a las autoridades políticas por medio de la fuerza, lo cual causaría un cambio automático de la sociedad.

### III. Islam, laicidad y librepensamiento

“La religión es de Dios y la patria de todos”. Estas palabras pronunciadas por Sa’ad Zaglul -fundador del partido Wafd y artífice de la Revolución de 1919 en Egipto, reclamando la independencia del colonialismo inglés- aún permanecen frescas en la memoria de los individuos, grupos y partidos laicos en el mundo árabe y musulmán.

Las primeras manifestaciones del laicismo en el mundo musulmán se podrían encontrar en la mu’tazila, escuela teológica, que creó el dogma especulativo del islam. Esta escuela surgida en los albores del siglo VIII resaltaba el valor del ser humano y defendía el principio del *Ijtihar*, el libre albedrío, que consideraba la acción humana como factor esencial de influencia en la historia, frente al *Iybar*, fatalismo o predestinación que pensaba que Dios era el único responsable de lo que ocurría en el mundo.

Otros destacados pensadores sufrieron persecuciones y castigos por seguir la vía del librepensamiento, como el filósofo cordobés Averroes. “Fue oprimido, silenciado en su propio hogar y sus libros fueron pasto de las llamas. Fue víctima de los oscurantismos de una época. Sin embargo, los gérmenes de su pensamiento florecieron en otro lugar (...) Él desarrolló la idea -piedra angular del pensamiento moderno- de que la razón humana tenía un papel esencial que desempeñar, al lado de los textos revelados para poder comprenderlos e interpretarlos” (Charfi, 2001: 41).

A lo largo de los siglos XIX y XX aparecieron en el mundo árabe importantes intelectuales y pensadores que defendieron en sus discursos, artículos y libros el laicismo como el mejor sistema para garantizar las libertades religiosas y la igualdad. Varios se formaron en la Facultad Protestante Siria de Beirut como Ali Shibli al-Shumayyil y Farah Antón. Otros siguieron sus pasos, como Yuryi Zidan, Yaqub Sarruf, Salama Musa y Niquila Haddad. Compartían una idea común: “la verdadera religión es la religión de la ciencia racional” y reclamaban un estado árabe único en el que participarían cristianos, musulmanes y otros credos en pie de igualdad. Podemos apreciar por los nombres de estos intelectuales que la mayoría eran cristianos y esto quizá fue uno de los inconvenientes que impidió que su discurso calara hondo en las sociedades árabes y musulmanes. Además, su aparición coincidió con el auge del colonialismo occidental en sus países. De hecho, el fracaso del laicismo en el mundo árabe, si aceptamos que hubo fracaso, se atribuye básicamente a estos dos factores.

Sus opositores alegaron que el laicismo era un invento occidental que intentaba provocar una ruptura entre los musulmanes y su identidad, sus peculiaridades. En el momento actual abundan en el mundo árabe y musulmán intelectuales liberales y laicos que se esfuerzan en explicar los beneficios de la separación entre religión y política, el dominio de la razón y la ciencia y los inconvenientes del estado teocrático.

En su lucha contra los poderes establecidos, algunos de estos intelectuales han sido perseguidos, declarados apóstatas, detenidos e incluso, algunos, asesinados. Uno de los casos más sonados es el del ex profesor de la Universidad de El Cairo Nasr Hamid Abu Zayd. De su inmensa obra se pueden destacar títulos como: *La corriente racional en la exégesis*; *La filosofía de la interpretación* y *El concepto del texto – estudio en las ciencias del Corán*. Abu Zayd afirma en sus estudios la necesidad de liberarse del dominio de los textos sagrados, incluido el Corán. Recomienda, además, la aplicación de la hermenéutica - establecer el sentido auténtico de los textos antiguos y fijar los principios y normas que han de aplicarse en la interpretación de los libros sagrados - en los estudios coránicos. En 1995 este profesor fue denunciado por una comisión evaluadora de su propia universidad por sus ideas, consideradas contrarias al espíritu del islam. Su caso llegó al al-Azhar, máxima autoridad religiosa de Egipto y más tarde a los tribunales, que lo declararon apóstata y dictaron el divorcio forzado de su esposa por el hecho de que la ley islámica no permite que una musulmana esté casada con un no musulmán.

Otro caso es el de Sa'd al-Din Ibrahim, sociólogo, pensador y activista egipcio, director del Centro Ibn Jaldun de Estudios para el Desarrollo. En sus declaraciones y artículos exige una reforma política total en su país y los demás países árabes. Fue acusado de espionaje a raíz de su participación en un congreso celebrado por el Mº de Defensa norteamericano en el mes de abril de 1994. Fue condenado a siete años de cárcel y posteriormente absuelto por las presiones ejercidas por EEUU. Se presentó, en un acto simbólico, como candidato a las elecciones presidenciales de 2004, diciendo que "Egipto necesitaba un presidente verdadero y no un faraón viejo". Acusado de promover el liberalismo y la rebeldía civil, el Jeque de al-Azhar lo declaró en 2004 un musulmán renegado.

Más dramático fue el caso de Faraj Fuda, pensador egipcio, asesinado por un islamista en 1992 a raíz de un manifiesto publicado en la prensa por El Frente de los Ulemas de al-Azhar, máxima autoridad religiosa del país, que consideraba a Fuda apóstata y afirmaba que derramar su sangre era lícito. Fuda en sus escritos y sus conferencias, ridiculizaba el discurso de los islamistas y echaba por tierra sus argumentos. Fue objeto de todo tipo de acusaciones y como afirma Zeghal "los crímenes de los que se hace culpable a Faraj Fuda le convirtieron en un desviado (*mariq*) pero también en creador de innovaciones censurables (*bida*), impío (*kafir*) y apóstata (*mulhid*)" (Zeghal, 1997: 339).

Publicó varios libros que irritaron a los extremistas como: *La verdad ausente*; *El terrorismo*, *El matrimonio de placer* y *Diálogo acerca del laicismo*. Nawal al-Sa'dawi, escritora, psiquiatra y destacada intelectual y feminista egipcia, ha sido y es objeto de la ira de los radicales islamistas por sus opiniones hechas públicas en libros, artículos y conferencias. Ella piensa que los islamistas dan importancia a las apariencias y se olvidan de lo esencial cuando dice: "el islam lo hemos reducido al *hiyab*, un trozo de tela. El verdadero problema es el velo de la razón" y añade: "mientras la

religión domine la política no habrá negociación posible y el asesinato será la suerte del contrario". De sus opiniones más llamativas destaca su célebre afirmación: "yo no rechazo que los musulmanes vayan a la peregrinación. Lo que rechazo es que el marido se apodere de los recursos de la familia, de los ahorros de la mujer, para comprar un billete con el fin de besar la Piedra Negra". Como consecuencia de su actitud los extremistas la amenazaron de muerte en más de una ocasión y la conocida editorial cairota Madbuli decidió en 2008 destruir la última edición de su novela titulada *La caída del imán*, considerada por los radicales como un ataque al islam.

Y, por último Adonis, célebre poeta sirio y permanente candidato al Premio Nobel de Literatura. Su visita Argel a finales de 2008 provocó una furiosa reacción de los islamistas argelinos. Invitado por el Director de la Biblioteca Nacional en la capital de este país, en su encuentro con el público y durante el coloquio parece que se excedió en sus comentarios sobre el Islam, cuando fue preguntado por la relación entre religión y sociedad, diciendo que "la cultura arabo islámica gotea sangre desde hace quince siglos, siendo la muestra más clara que tres de los cuatro califas ortodoxos murieron asesinados" y añadía que "el Islam ha estado unido al poder y a la violencia de forma inseparable". Cuando fue preguntado por la figura de la mujer en el islam, afirmó: "no existe ningún texto en el Corán que destaque la existencia de la mujer como ser independiente, incluso en el más allá la mujer es simplemente una hurí para el deleite del hombre". La exaltada reacción de los islamistas no tardó mucho en hacerse notar: dos días más tarde, el presidente de la Asociación de Ulemas Musulmanes de Argelia publicó en la prensa local un manifiesto condenando a Adonis, calificando sus palabras de "falsedades descaradas, pronunciadas por un poeta licencioso y ateo" y considerando sus opiniones como un ataque deliberado al islam. Pocos días después, el director de la Biblioteca Nacional fue cesado por la ministra de Cultura.

Son ejemplos de la tenaz lucha que mantienen algunos intelectuales árabes contra las fuerzas reaccionarias que dominan la escena política en sus países, que no dudan en usar cualquier medida, incluida la violencia y el asesinato, contra los liberales y laicos, a los que consideran enemigos potenciales y agentes de las potencias occidentales.

El mundo árabe y musulmán necesita urgentemente salir de su largo letargo, airear sus pulmones y abrir puertas, inyectando sangre nueva en sus sistemas políticos, en sus instituciones, para intentar ponerse a la altura del resto de las naciones que han dado pasos firmes hacia la modernidad. El sistema laico puede ser la vía más segura en su camino hacia la democracia. La separación entre religión y política implica mucho más: implica separar la religión de la creación literaria y artística, para desterrar definitivamente la peregrina idea de que el islam prohíbe la poesía, la pintura y la música. Y para impedir que cualquier líder iluminado ordene, en nombre del islam, la destrucción de los instrumentos musicales. Implica separar la religión de la investigación científica, otro imperativo inaplazable, para acabar con la pretensión de que en el Corán están las bases de todas las disciplinas científicas. Hay que ser realistas y saber que el Corán es un libro espiritual y no una enciclopedia médica, geográfica o física. El Corán, como dijo el

sabio Abu Ishaq de Játiva (siglo XIV) “es un libro que habló a los árabes conforme a su mentalidad. Una mentalidad simple, porque eran analfabetos”.

Muchos laicos en los países árabes y musulmanes consideran que los inicios de la laicidad moderna se remontan al Imperio Otomano al poner en marcha los *Tanzimat*. Se trata de “reformas políticas y sociales puestas en práctica por los otomanos en el siglo XIX. Dicha empresa intentó que la sociedad saliera de la situación de bloqueo donde se encontraba a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Era guida por una visión por completo liberada de la matriz religiosa. Se trataba por primera vez en el mundo islámico desde hacía siglos, de un intento de inserción en lo universal por medio de reformas económicas, jurídicas y políticas que pretendían someter la organización social a la razón” (Filali-Ansary, 2004: 155).

Esta Turquía, heredera de los *Tanzimat* y de Atatürk, antes de que Erdogan comenzara a recortar derechos y libertades era el modelo de laicidad en el mundo musulmán. Un modelo que ha demostrado desde su implantación en Turquía, en los años veinte del siglo pasado, su respeto y tolerancia hacia todas las confesiones en igualdad de condiciones. Ha permitido incluso que un partido islamista “Justicia y Desarrollo” gobernara en el país, con la única condición de respetar los principios laicos del estado y garantizar la práctica de culto a todos los ciudadanos. Turquía es el primer país musulmán que separa religión y estado y comienza una revolución cultural profunda para liberarse de los aspectos nocivos de la tradición. Atatürk animaba a las mujeres a que se descubrieran el rostro para que el mundo las viera y que ellas vieran el mundo por sí mismas.

En el lado opuesto se sitúa el sistema teocrático iraní, cuya constitución autoriza al líder espiritual (*al-Wali al-Faqih*) cesar al presidente del gobierno, disolver el parlamento e incluso manipular la *Sharia* (Ley islámica) para ampliar los márgenes de su poder.

### **III-1- La escuela laica en el mundo árabe-musulmán**

Hablar de una escuela laica en el mundo árabe y musulmán no deja de ser en la actualidad un sueño o un deseo muy difícil de realizar. Durante décadas las sociedades en algunos países árabes y musulmanes han luchado para alcanzar el tren de la modernidad y han conseguido en cierto modo reducir la influencia de la religión en la vida pública y concretamente en la política. Se promulgaron leyes y normas que han ido fomentando los derechos de los ciudadanos, lejos de discriminaciones por razones de sexo o por criterios confesionales.

En varios momentos de la historia moderna del mundo árabe y musulmán aparecieron reformadores que hicieron algún que otro llamamiento para revisar el papel de la religión en la sociedad. El reformismo islámico, en realidad, es un movimiento político nuevo y una ideología contemporánea que pretende resucitar la civilización y el mundo islámicos. Como movimiento político llama a la descolonización de los países musulmanes bajo la bandera del califato. Ideológicamente, tiene al Corán, al Profeta y a los antepasados como la base para un nuevo renacimiento. Rechaza el poder religioso tal



y como se conocía en el medioevo. Defiende la idea de que no existe contradicción entre la razón y la religión ni tampoco entre la religión y las ciencias modernas. Por ello, acepta que muchas teorías científicas occidentales se aprovechen para renovar la civilización y el pensamiento islámicos. Los líderes más destacados de este movimiento son: Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897); Muhammad 'Abdah (1849-1905); Muhammad Iqbal (1875-1938); 'Ali Sari'ati (1933-1977).

El escritor Taha Husayn (1889-1973) en su libro *"El futuro de la cultura en Egipto"* reclamó que la educación y la ciencia fueran las bases de la sociedad, sugiriendo que la civilización occidental fuera la plataforma de un renacimiento árabe y musulmán, elogiando el concepto de la duda en la filosofía de Descartes.

La asignatura de religión forma parte de los planes de estudios en la escuela primaria y secundaria de estos países, aunque existen algunas diferencias entre unos y otros. Argelia, por ejemplo, está decidida a eliminar la enseñanza religiosa en la escuela secundaria, como medida para resolver el radicalismo religioso. Túnez desarrolló la enseñanza de la religión para adecuarla a los tiempos modernos. Marruecos ha reducido, hace años, las horas de la asignatura de religión de dos horas semanales a una hora, en la escuela secundaria. En el resto del mundo árabe ha seguido su cauce tradicional: ni eliminación ni modernización. La asignatura de religión en Siria forma parte esencial del programa de estudios puesto que cada alumno (desde primero de primaria a tercero de secundaria) estudia de dos a tres horas semanales la religión musulmana o la cristiana, aunque la nota de esta asignatura no cuenta para el promedio anual.

En 1967 Siria, Egipto y Jordania firmaron el acuerdo de la unidad cultural árabe y acordaron contenidos y planes de estudios, entre ellos los contenidos de la asignatura de religión. El problema fundamental de la enseñanza religiosa en el mundo árabe y musulmán es seguir unos métodos estáticos, desfasados y anacrónicos. Esta enseñanza debería tener una cara más humana, más civilizada, alejada del rechazo del otro y de excomulgar a la sociedad.

En los últimos tiempos el islam ha sido acusado de estar detrás de los atentados perpetrados en países occidentales como EEUU, España e Inglaterra entre otros. Para combatir estos actos terroristas, EEUU emprendió una guerra sin cuartel en su lucha contra el terrorismo y lanzó su proyecto del Gran Oriente Medio. Pero lamentablemente ni una cosa ni otra ha dado los frutos deseados, básicamente por la errónea política exterior norteamericana en la región y por los equivocados cálculos y confundidos diagnósticos de la realidad social y política del mundo árabe y musulmán.

La Administración norteamericana incluye en su proyecto de reforma para el mundo árabe controlar la enseñanza religiosa y acusa a las escuelas religiosas del Golfo de alimentar con sus titulados a los suicidas de Al Qaeda. Pero las investigaciones indican que el 53% de los que participaron en ataques a embajadas norteamericanas, a las Torres Gemelas y a otros centros, habían acabado sus estudios en EE. UU. Además, según un estudio reciente de la Universidad de Harvard, solamente el 1% de las escuelas paquistaníes son religiosas. Por otro lado, curiosamente las autoridades norteamericanas

intentan marginar la enseñanza de la religión en el mundo árabe y musulmán, en cambio fomentan la enseñanza del cristianismo en las escuelas americanas.

En las clases de religión islámica los alumnos estudian los versículos del Corán, la tradición del Profeta y los pilares del islam, aparte de las pautas del buen comportamiento en la sociedad. En la mayoría de los manuales no existe ninguna referencia a los occidentales, a la *yihad* o al estado de Israel.

En relación con la reforma de los programas educativos hay tres visiones distintas:

1. Visión tradicional y conservadora que rechaza cualquier reforma.
2. Visión liberal que reclama programas que reflejen las ambiciones sociales y los valores como la democracia y los derechos humanos.
3. Visión neutral que por razones técnicas no ideológicas cree que habría que revisar los programas cada equis tiempo.

Existe una especie de divorcio entre algunas sociedades árabes y musulmanas y los sistemas educativos, especialmente en cuanto a los contenidos religiosos. Éstos no se limitan a la asignatura de la religión, sino que se extienden a otras dentro del ámbito de humanidades como la historia y la lengua árabe.

Muchos ciudadanos laicos y liberales desean otra educación para sus hijos, pero la situación actual no se lo permite. La presencia de la religión, especialmente el islam es cada vez más fuerte en la vida privada y pública de los ciudadanos en estos países. Es, entre otras razones, una consecuencia del fracaso de otros sistemas políticos puestos a prueba durante el último medio siglo, como el socialismo, el nacionalismo e incluso el comunismo.

Una escuela plural y laica solamente se puede dar dentro de los sistemas democráticos. Pocos gobiernos de los 22 países árabes son elegidos de forma democrática. Lo mismo ocurre en algunos de los países musulmanes no árabes que superan en total una treintena.

La educación religiosa en los países árabes y musulmanes está teniendo, de algún modo, su repercusión en los países occidentales que son destino de la emigración de ciudadanos procedentes del ámbito árabe y musulmán. En los últimos años representantes de las “comunidades musulmanas” formadas legalmente en los países europeos comenzaron a reclamar la inclusión de la religión musulmana en los programas de los colegios donde estudian alumnos que confiesan el islam.

#### **IV. ¿Comunidad musulmana o ciudadanos procedentes de Oriente Medio y el Norte de África?**

Con frecuencia se utiliza el término “comunidad musulmana”, refiriéndose a los millones de personas que proceden de países tan dispares como Afganistán, Irán, Indonesia o Arabia Saudí, el Líbano o Argelia que viven o trabajan en los países occidentales. El término en sí carece de rigor científico y académico porque el simple proceder de uno de estos países resulta razón suficiente para identificar a la persona con una determinada fe religiosa. Dicho uso no tiene en cuenta si estas personas están o no

afiliadas a una comunidad, si se identifican o no con el islam como fe y como práctica, si son musulmanes o pertenecen a otras religiones minoritarias de estos países (cristianos, judíos, sabeos, yazidíes...). O simplemente son personas laicas o ateas, que los hay por centenares de miles.

Este tipo de identificación no es casual ni inocente, suele pretender atribuir unas cualidades o características comunes a un colectivo para facilitar su clasificación dentro de unos parámetros desde el punto de vista social e ideológico. Facilita la labor de los medios de comunicación, de los políticos y no pocos académicos que pretenden aplicar algunas teorías sociales y antropológicas para extraer conclusiones estándares.

No deja de ser llamativo el hecho de que en los países occidentales resulte inconveniente preguntarle a alguien cuánto gana o a que partidos vota, atribuir una identidad religiosa a un colectivo sin que los miembros de dicho colectivo lo hayan solicitado o proclamado. Se puede entender este tipo de uso aplicado a las comunidades musulmanas organizadas en torno a su fe y se identifican con su religión. Pero llamar “comunidad musulmana en España” a los cerca de dos millones de ciudadanos procedentes de Oriente Medio y el Norte de África o a los más de quince millones en toda la EU es al menos poco preciso si no decimos erróneo.

Conviene recordar que la Constitución española en su artículo 16.2 afirma que “nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencia”. Sabemos que estos ciudadanos identificados como musulmanes no son obligados a declarar su creencia, pero tampoco les dan la oportunidad a tener otra alternativa. En España por ejemplo existen varios miles de comunidades musulmanas registradas oficialmente en el Ministerio de Justicia. Cada una de ellas con sus intereses propios, sus miembros y sus enfrentamientos con otras comunidades musulmanas. La pregunta obligatoria es: ¿qué representatividad tienen y quienes son las personas que las forman?

Por otro lado, ¿por qué no ocurre lo mismo con ciudadanos procedentes de otras regiones del mundo, como los chinos, coreanos o taiwaneses? Nadie en occidente llama a estos colectivos como “comunidad budista” por el simple hecho de que muchos de ellos confiesan el budismo. Tampoco a los europeos que viven y trabajan en China los llaman “comunidad cristiana”, aunque la mayoría de ellos sean cristianos. Son conocidos como españoles, alemanes, franceses o italianos. Otro ejemplo clarificador es el de Ceuta y Melilla. A la población árabe y bereber, unos autóctonos y otros de origen marroquí, se les conoce como musulmanes. En cambio, al resto de la población los llaman españoles. Y otra vez la pregunta: ¿por qué a estos últimos no se les llama “cristianos”, frente a los otros los “musulmanes”?

En Occidente, a los originarios de Oriente Medio y el Norte de África les colocan una única identidad: “musulmanes” y tienen que aceptarla a su pesar, sean creyentes, laicos o ateos. Esta realidad contrasta con lo que ocurre en los propios países de estos ciudadanos donde el ateísmo está en auge, seguramente como reacción a los extremismos religiosos.

Es evidente el desapego y el desinterés por la religión en los últimos años en algunos sectores de las sociedades árabes y, seguramente, en las sociedades musulmanas en general. Durante el mes de octubre de 2014, el Jeque de Al-Azhar, Ahmad al-Tayyib, en una serie de entrevistas en la TV 1 egipcia, expresó su preocupación por la expansión del ateísmo en su país. Incluso varios ulemas reclamaron al gobierno egipcio que legislara leyes para prohibir la difusión de la laicidad. Asimismo, el Consejo Eclesiástico de Egipto organizó del 23 al 25 de octubre de 2014 un congreso para jóvenes con el fin de discutir el ateísmo. Al-Tayyib en sus declaraciones afirmó que “el ateísmo no es un asunto marginal. Es uno de los muchos desafíos que acechan al país”.

La labor de enfrentar este desafío no se ha limitado a las instituciones religiosas, porque el propio gobierno egipcio ha tomado cartas en el asunto: el Ministro de Asuntos Píos, Muhammad Mujtar Yum’a y, el Ministro de Juventud y Deporte, Jalid ‘Abd al-‘Aziz, informaron de una campaña que pusieron en marcha para combatir el fenómeno del ateísmo que se estaba propagando entre los jóvenes en especial. En la campaña participaron psicólogos, psiquiatras, sociólogos y políticos. Incluso el presidente del gobierno, ‘Abd al-Fattah al-Sisi, aconsejó que las autoridades estatales intervinieran para poner freno a este fenómeno y legislar leyes para vigilar las redes sociales y medios audiovisuales que se oponen a la ley islámica y propagan la laicidad.

No existe un estudio del todo fiable para saber el número de ateos en Egipto. Pero la fundación norteamericana Burson Marsteller realizó recientemente una investigación que demuestra que su número alcanza el 3% de la población, es decir, algo más de dos millones de personas. La investigación se basó en una encuesta de opinión realizada por Eastern Michigan University, después del golpe militar del 3 de julio de 2013.

Las autoridades de Arabia Saudí a su vez han dado últimamente muestras de preocupación por el aumento de personas que se declaran ateas. La Asociación Científica Saudí de las Ciencias de Creencias y Religiones, perteneciente a la Universidad Islámica de Medina, ha presentado recientemente un proyecto para combatir el ateísmo entre los jóvenes. El proyecto lleva el nombre de *Yaqin* (‘Certeza’), que procura analizar el discurso ateo e intenta convencer a los jóvenes “desviados” a volver al “buen camino”. Entre los objetivos del proyecto está también redactar libros, organizar conferencias y congresos, y hacer películas para “reorientar” a esos jóvenes. Tampoco existen estudios serios sobre el porcentaje de ateos en esta sociedad, pero un estudio realizado en el mes de abril de 2013 por el Instituto Gallup indica que en torno al 9,5% de la población saudí es atea. Las autoridades saudíes consideraron estas cifras exageradas y poco fiables por no basarse en un estudio de campo. Este fenómeno se aprecia más en las redes sociales, donde los saudíes expresan sus opiniones de forma libre, utilizando seudónimos y nombres falsos para evitar ser perseguidos. Un grupo de ellos elaboró una web con el nombre de Asociación de Ateos Saudíes, que fue cerrada por las autoridades. Ocurre todo esto en un país donde la negación del islam y la apostasía se consideran un delito, cuyo castigo es la ejecución.

Algunos especialistas creen que las causas que están detrás del ateísmo tienen que ver con la apertura de la sociedad a las distintas culturas y la facilidad de contactar con jóvenes de otras nacionalidades más abiertas. Otra causa es la actitud reprobable de los clérigos musulmanes y la mala imagen que suelen dar los religiosos en esta sociedad.

Aparte del proyecto mencionado anteriormente, el gobierno saudí ha encargado a varias instituciones estatales para luchar contra esta tendencia, entre ellos la Comisión de Ordenar el Bien y Prohibir el Mal, el Ministerio del Interior, la Comisión de Telecomunicaciones y la Ciudad del Rey 'Abd al-'Aziz de Ciencia y Tecnología.

### **3. LA PRIMAVERA ÁRABE ¿HA MINADO LOS DERECHOS DE LA MUJER?**

#### **I. Introducción**

La historia moderna del mundo árabe y musulmán está llena de ejemplos de líderes políticos y de intelectuales (mujeres y hombres) que hicieron el mismo tipo de llamamiento para liberar a las mujeres musulmanas de las trabas sociales que limitan sus libertades y las recluyen en un ámbito muy reducido.

El jeque Muhammad Abdu (1849-1905) *“en numerosas ocasiones criticó la penosa situación de las mujeres y atacó con dureza la poligamia y el divorcio indiscriminado, derechos ambos que eran patrimonio exclusivo de los hombres. También abogó por la abolición del concubinato y de la esclavitud femenina, y defendió la igualdad entre mujeres y hombres, señalando que estaba en plena consonancia con los valores islámicos”* (Al-Sa'dawi, 1999: 229).

Uno de los primeros intentos fue el del escritor egipcio Qasim Amin cuando publicó, en 1899, *La liberación de la mujer* y, un año después, *La nueva mujer*. En estos dos libros Amin defendió fervientemente la idea de eliminar el *hiyab* (el velo), la participación de la mujer en la vida pública y la igualdad entre ambos sexos.

Sa'd Zaglul, el fundador del partido Wafd, convertido en primer ministro de Egipto en 1924, aconsejaba a las mujeres que acudían a sus mítines que lo hicieran con la cara descubierta. En una de estas reuniones le quitó con sus propias manos el velo a Hudá al-Sha'rawi, fundadora de la Unión de las Mujeres Egipcias en 1924. Esta organización ayudó a la aparición de figuras feministas muy relevantes en el panorama político e intelectual del país, como Durayya Shafiq, fundadora del partido feminista *La Hija del Nilo* que reclamaba, entre otras cosas, la eliminación del velo, la abolición de la poligamia, el derecho de la mujer a solicitar el divorcio y la igualdad entre los dos sexos respecto a la herencia.

En los mismos años, dos insignes poetas iraquíes, expresaron en sus versos su deseo de ver a la mujer árabe y musulmana libre y activa. Incluso, uno de ellos, (al-Zahawi 1863-1936), atacó explícitamente el uso del velo diciendo: *“El velo que sufren las musulmanas es la causa del atraso de esta nación”*. En otro verso apela a la mujer iraquí cuando dice: *“Rompe, hija de Iraq, el velo / Y descubre la cara pues la vida exige un cambio”*. El segundo, al-Rusafi (1877-1945), sugiere lo mismo cuando dice: *“Descubre la cara, hija de los árabes; el velo es para la sociedad una enfermedad penosa”*.

De hecho, a partir de mediados del siglo pasado, la mujer árabe y musulmana ha ido conquistando unos derechos y un espacio público que se han traducido en leyes, normas y códigos civiles donde se hace algo más de justicia con ella. Ciertamente, en países como Irán, Iraq, Egipto, Siria, Jordania... muchas abandonaron el velo y adoptaron la vestimenta occidental. Sin embargo, en las últimas décadas y con el auge del islamismo y, concretamente, del islamismo radical, la mujer ha perdido el espacio conquistado con anterioridad y muchas han vuelto a ponerse el velo.

Jurídicamente la obligatoriedad del velo es dudosa y su forma poco o nada definida. Hay juristas que opinan que la mujer musulmana no debe, en modo alguno, ocultar el rostro y las manos; y los hay que piensan que todo el cuerpo de la mujer es una vergüenza y hay que ocultarlo. Por este motivo, algunas musulmanas se colocan simplemente un pañuelo en la cabeza dejando lucir buena parte de su cabello por debajo del mismo, mientras que otras van tapadas de la cabeza a los pies. Es importante anotar, asimismo, que el velo no es simplemente un asunto jurídico, sino que tiene otras muchas dimensiones e implicaciones que, aunque afectan en primer lugar a la mujer, también repercute en los hombres y en la sociedad en general.

A partir de la segunda mitad del pasado siglo, muchas mujeres especialmente en el ámbito de la literatura continuaron su incansable lucha por mor de conquistar los derechos que les pertenecen. Nombres como los de Layla Ba'labaki, Huda Barakat, Hanan al-Shayj, Liana Badr, Sahar Jalifa o Nawal Sa'dawi se han dado a conocer como destacadas escritoras e intelectuales cuyas influencias sobrepasaron las fronteras del mundo árabe para alcanzar una fama internacional.

## **II. Mujeres en la Primavera Árabe**

### **II-1- La mujer y la Primavera Árabe**

La presencia de la mujer en los levantamientos del mundo árabe ha sido y es notable. Fue particularmente importante en los casos de Túnez y Yemen. Pese a ello los indicadores señalan lo siguiente:

- a. Retroceso en la representación política de la mujer en países como Túnez y Egipto. Después de eliminar el sistema de la cuota en Egipto, el número de mujeres en la Asamblea Popular descendió a 11 (2%), en comparación con las elecciones anteriores que alcanzaba el 14%. En Túnez, la representación política de la mujer en el gobierno surgido a raíz de las elecciones (23 de octubre de 2011) se limitó a dos ministras. En Marruecos y después de las reformas que se llevaron a cabo para evitar el efecto de la "Primavera Árabe", aumentó el número de parlamentarias en el Parlamento, llegando al 16% (67 de un total de 395). Y una ministra de un total de 31. En cambio, en el gobierno anterior eran 7 ministras.
- b. El aumento de la violencia masculina contra la mujer. Sectores radicales que se reconocen por el nombre de "salafistas" ejercen una gran presión sobre las mujeres que no van vestidas a gusto de estos grupos. Las universidades tunecinas han sido últimamente escenario de acoso a estas mujeres. Lo mismo ocurre en Egipto donde

tanto el Ejército en sus exámenes de virginidad practicados a las participantes en las protestas antes de la caída del régimen de Mubarak, como en la actualidad que registra un importante aumento en casos de acoso callejero contra las mujeres especialmente las no veladas.

- c. Una llamativa participación de mujeres tocadas por el *hiyab* y el *niqab* en las manifestaciones contrarias a los regímenes autoritarios. Esto demuestra que independientemente de las condiciones sociales y religiosas, ellas también, al igual que los hombres, son conscientes de la necesidad del cambio político.
- d. Las prácticas políticas puestas en marcha a raíz de los cambios de los regímenes han demostrado en gran medida que la mujer es aceptada como votante, pero rechazada como candidata por las grandes trabas administrativas y sociales que encuentran para su plena participación en los procesos políticos.
- e. Por todo lo expuesto anteriormente, hablar de los derechos de la mujer después de la Primavera Árabe es un lujo intelectual y político.

## II-2- ¿Qué significa esto?

- a. Que sectores de las sociedades árabes no confían en la capacidad de la mujer y que el sistema patriarcal representa una barrera ante la mujer para alcanzar el espacio público.
- b. Que la educación tradicional sigue discriminando a la mujer y pretende formar un tipo determinado de mujeres (buenas madres y esposas).
- c. Que aún siguen en vigor las dos visiones encontradas; la de al-Gazali (1058-1111) y la de Ibn Rushd "Averroes" (1126-1198). El primero, filósofo oriental y de formación muy anclada en la tradición insistía en que *"la mujer es una esclava del hombre y que el hombre debería cuidarla por carecer de razón y por esto nadie debe tener en cuenta sus opiniones o sus palabras"* (Al-Gazali, 1988:130). En cambio, Averroes, filósofo andalusí de mente abierta consideraba que *"la mujer es capaz de soportar muchas de las tareas y cometidos de las que se encarga el hombre. Ella goza de una inteligencia y buena disposición que posibilita que haya entre las mujeres sabias y dirigentes. La capacidad de la mujer en estos lares ha sido menospreciada por lo que se ha destinado solamente a la procreación, el cuidado del marido, parir, amamantar y educar a los hijos. (...) así se han convertido en un peso pesado para los hombres y esto ha sido la causa de empobrecimiento de estas ciudades"* (Ibn Rushd, 1998: 125).

## III. ¿Antecedentes?

¿Es acaso una repetición la experiencia de la mujer iraquí después de la invasión norteamericana de 2003 y la instalación de un gobierno islamista?

Durante décadas la mujer iraquí luchó valientemente para arrancar parte de sus derechos, llegando a ocupar su espacio legítimo en la sociedad. Reflejo de ello fue el nombramiento en 1958 en el gobierno iraquí de una ministra llamada Naziha al-Dulaymi (ministra de las Municipalidades). Asimismo, la mujer iraquí siguió conquistando

derechos en tiempos del régimen del Baaz. En cambio, en el gobierno iraquí actual hay una ministra llamada Ibtihal Kasid al-Zaydi (ministra de los Asuntos de la Mujer) que declara que ella no cree en la igualdad entre hombres y mujeres y prohíbe en su ministerio que las mujeres entren sin hiyab o vestidas con faldas cortas o con ropa colorida.

#### IV. Mujeres e islamistas

Dice Voltaire: *“Yo no coincido con tu opinión, pero estoy dispuesto a morir por defender tu derecho a expresar tu opinión”*. Y dice la escritora y periodista libanesa Fadia Fahad (Al-Hayat, 8 de octubre de 2012): *“que la democracia no es un eslogan, sino una práctica, reconocimiento del otro y de sus derechos, especialmente las mujeres, la mitad de la sociedad y esto aún no lo han podido realizar hasta ahora los parlamentos de las revoluciones árabes”*. Pese a todas las afirmaciones anteriores, tenemos que reconocer que el discurso de los islamistas sigue siendo un discurso radicalizado, aunque se pueden notar algunos pequeños cambios en comparación con su discurso tradicional. Lo podemos notar en:

- El cambio desde lo “absoluto” a lo “relativo”; han dejado de prometer a sus seguidores “paraísos” y “huríes” y los han sustituido por “reformas sociales y políticas”.
- Han dejado de utilizar el eslogan “El Islam es la solución”.
- Han intercalado el discurso religioso con el discurso político: el diálogo, la reconciliación, la participación, en vez de llamada, lícito, ilícito, hermandad...
- Aun así, seguimos escuchando voces que reclaman que “no hay democracia en el islam, porque la democracia significa el poder del pueblo y en el islam el dominio solamente es de Dios” (Omar ‘Abd al-Rahman).
- La falta de experiencia de los islamistas provoca fallos y contradicciones en sus discursos.

#### V. Pasos prácticos

- a. Es necesario promulgar textos legislativos y constitucionales que garanticen un mínimo de representatividad de la mujer en el ámbito político y parlamentario para romper su aislamiento y participar de forma activa en la vida pública.
- b. La necesidad de que la mujer participe de forma activa en la redacción de las diferentes constituciones.
- c. Cambiar su imagen negativa por medio de un plan estratégico, completo y de largo alcance a nivel de los medios de información, la educación y la cultura.

#### VI. ¿La secularización es el remedio?

- a. La secularización de la sociedad y la laicidad del estado son los sistemas que humanizan a las personas: mujer u hombre. Separan la religión de la política y convierten la ciudadanía en una relación del ciudadano con su patria, su tierra, teniendo total derecho a seguir la fe que quiera, practicar la religión en el ámbito



público y privado y tener derecho a manifestar su pertenencia a la etnia a la que pertenece.

- b. Ni la religión ni la etnia tienen representatividad en la política y un gobierno laico garantiza un sistema surgido del pueblo a través de unas elecciones transparentes y libres.
- c. Un sistema secularizado solamente se puede aplicar en los pueblos que ya han alcanzado un nivel cultural elevado y una formación intelectual sólida al margen de lo espiritual, es decir cuando alcanzan a tener un pensamiento práctico y secularizado por méritos propios y no por sugerencias o dictámenes.

## 4. EL MOVIMIENTO DE LA POESÍA ÁRABE MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

### DESARROLLO Y TRANSFORMACIÓN

La poesía árabe que cuenta con una tradición milenaria ha conocido durante su larga historia muchos movimientos innovadores. Pero quizá, ninguno de éstos ha sido tan trascendental como el conocido por *al-šī'r al-ḥurr* (el verso libre), término polémico y poco aceptado por la crítica árabe. El poema que escriben estos nuevos poetas se distingue del tradicional tanto en sus rasgos formales, como en sus contenidos y su lenguaje. De esta poesía moderna han surgido otras modalidades poéticas como *al-šī'r al-manṭur* (la poesía prosificada) y *qaṣīda al-naṭr* (el poema en prosa). Hoy día se produce en lengua árabe tanto poesía clásica como moderna. Pero a pesar del tiempo transcurrido desde la aparición de esta nueva poesía, hace más de medios siglo, los críticos siguen discutiendo su validez.

#### I. Los comienzos

Sabemos que cualquier innovación en la literatura o en el arte no surge de repente o nace de la nada, sin que haya influencias, raíces o precedentes. Además, lo nuevo supone necesariamente la existencia de lo antiguo.

La poesía árabe moderna, sobretodo el movimiento conocido con el nombre *de al-šī'r al-ḥurr* (El verso libre), no es ninguna excepción a esta regla.

Los poemas de la mayoría de los poetas árabes de entreguerras se caracterizan por la tensión entre la forma y el contenido. De entre las causas directas podemos señalar la gran influencia de la cultura occidental en aquellos poetas que conocieron la poesía europea, a la que admiraron profundamente, intentando imitarla para dar una imagen de modernidad y seguir las corrientes que estaban en boga, sin pensar en la originalidad o la adecuación de este tipo de poesía en lengua árabe.

Por otro lado, sabemos que la poesía árabe no dejó su inquietud y búsqueda de una nueva forma desde comienzos del siglo XX, y el poeta árabe no se cansó de investigar, con el fin de alcanzar un nivel más elevado para el poema, tanto en su forma como en el contenido. Hubo muchos intentos encaminados en esta orientación, entre ellos:

1- La experiencia de Amīn al-Rīḥānī (1876-1940) en su poesía *al-šī'r al-maṭṭur* (poesía en forma de prosa o el verso en prosa), que publicó en el año 1905 con el apoyo de Ŷurŷī Zīydān (1861-1914), en la revista *al-Hilāl*, imitando la poesía europea. Esta experiencia que intentaba deshacerse del ritmo y la rima de golpe chocó a los poetas árabes de aquellos tiempos. Por ello su intento no tuvo ninguna repercusión y pronto se olvidó. Pero enseguida aparecieron otros intentos a manos del *Grupo al-Dīwān* y los poetas del *Mahŷar* del Norte, que escribieron una poesía que no mantenía una rima única e incluso algún poeta como Jalīl Muṭrān (1871-1949) llegó a escribir poesía combinando más de un metro en un sólo poema. Su composición *Nafḥa al-Zahr* (El Aroma de las flores) que compuso en el año 1905, es un buen ejemplo de esto. Tampoco hay que olvidarse de los intentos del poeta iraquí Ŷamīl Šidqī al-Zahāwī (1863-1936), siguiendo un "nuevo sistema de versificación conocido con el nombre de *al-šī'r al-mursal* (el verso suelto) que consiste en la alternancia de versos de distinta rima, pero del mismo metro".

2- Los intentos del poeta egipcio Aḥmad Zakī Abū Šādī (1892-1955) eran más maduros y serios. Fue discípulo del escritor libanés-egipcio Jalīl Muṭrān y uno de los más influenciados por él en su búsqueda de un modelo poético adecuado para la época y los nuevos contenidos. Abū Šādī conocía bien la literatura inglesa y americana y el esfuerzo de los poetas occidentales en la renovación del poema especialmente en su aspecto formal. Apoyó también los intentos de algunos poetas orientados en esta dirección, como es el caso de Nasīb 'Arīḍa (1887-1946), en su poema titulado *al-Nihāya* (El Final) que se liberó de las condiciones formales del poema clásico.

Merece la pena señalar que Abū Šādī hizo dos llamamientos:

a- Reclamar y practicar *al-šī'r al-mursal* (poesía libre) que carece de rima, en su *dīwān Waṭan al-Farā'ina* (La Patria de los Faraones) publicado en 1926. Le siguieron autores como el escritor egipcio-yemení 'Alī Aḥmad Bākaṭīr (1918-1969). Pero todos ellos no fueron capaces de plasmar sus opiniones y sus intentos no tuvieron el éxito esperado, por ello tuvieron que abandonar esas experiencias.

b- Su segundo intento se manifiesta en el uso del "poema del verso libre", con la combinación de más de un metro en el mismo poema. Este intento tuvo un relativo éxito, a diferencia de la primera experiencia, porque la segunda encontró algún eco en varios poetas como el famoso poeta egipcio Aḥmad Šawqī (1868-1932), en Abu Madi (1889-1957), Abū Šabaka (1903-1947) y 'Alī Aḥmad Bakaṭīr.

A pesar de que todas estas experiencias practicadas por poetas tanto en países árabes como fuera de él, la poesía seguía conservando las condiciones de la forma tradicional. Sin embargo, el uso de las imágenes y los símbolos, la preocupación por el mundo interno y las experiencias espirituales del propio poeta, eran algo todavía muy alejado de sus intereses.

Hay quien veía la necesidad de tomar como ejemplo la poesía del tunecino Abū al-Qāsim al-Šabbī (1906-1934), por ser seguidor de la escuela del autor libanés universal

Ŷubrān Jalīl Ŷubrān (1883-1931) que produjo en la literatura árabe una profunda revolución, intentando llevarla al nivel de la literatura europea.

Los poetas en esta etapa estaban llamados a descubrir una forma nueva y capaz de acabar con el desequilibrio que existía entre las condiciones tradicionales del poema, los cambios introducidos en él a manos de los poetas románticos y los nuevos contenidos que reclamaban al poeta de forma insistente.

En Iraq la situación de la vida literaria estaba estancada desde antes de la Segunda Guerra Mundial, y los defensores de la poesía tradicional seguían dominando la escena y el poema clásico era el más deseado y valorado, especialmente porque lo inyectaron con nueva sangre a manos de M. Maḥdī al-Ŷawāhirī (1900-1997). Éste pudo asimilar la poesía árabe tradicional, renovarla y presentarla con un nuevo ropaje que se conoció después con el nombre de la poesía neoclásica.

Si suponemos que el grupo de los nuevos poetas iraquíes encabezados por al-Sayyāb (1926-1964), al-Malā'ika (n.1923) y al-Bayātī (1926-1998) habían conocido los intentos que experimentaron los poetas de *al-Maḥŷar*, las escuelas de *al-Dīwān* y *Apolo* antes de la Segunda Guerra Mundial, a pesar de esto es algo dudoso que ellos se hayan beneficiado de aquellas experiencias o que las hayan tomado como un punto de arranque para su nueva poesía.

Nāzik al-Malā'ika, por ejemplo, afirmó en más de una ocasión que ella no conoció los poemas del verso libre de Abū Šādī, que representa la experiencia más madura de los románticos, hasta el año 1963 porque no era más que una niña cuando se publicó la revista *Apolo* en los años treinta. Al-Bayātī a su vez insiste en que ninguno de su generación se interesaba por aquellos poetas en cuestión.

Y tanto si los poetas de la nueva poesía se han beneficiado de Abu Šādī y de Bākaṭīr o no, lo cierto es que su experiencia en escribir este tipo de poemas aparece muy distinta en comparación con los intentos anteriores. Es distinta por la vasta cultura de estos poetas y por su conocimiento de la poesía occidental en todas sus tendencias como el romanticismo, el expresionismo, el realismo y el simbolismo, desde Eliot (1888-1965) hasta Sitwell (1887-1964) y Yeats (1865-1939).

Nāzik al-Malā'ika habla en su segundo dīwān *Šaḍāyā wa Ramād* (metrallas y cenizas) 1949 de la inutilidad de la métrica tradicional y manifiesta su disconformidad con la rima única y propone una nueva forma para la composición del poema, en el que forma y contenido se complementan y se convierten en una sola cosa.

En fin, el nuevo poema representa un gran salto cualitativo que lo diferencia de las experiencias anteriores que estaban sujetas en alguna medida a las condiciones del poema tradicional.

Los poetas iraquíes no encontraron al principio ningún tipo de apoyo en sus intentos, por esto insistían en sus comienzos sobre la idea de que ellos no se rebelaban contra las condiciones clásicas del poema, sino simplemente querían inyectar sangre nueva en el cuerpo del poema que padecía de una especie de parálisis.

De estas tensiones y contradicciones nace el movimiento de la poesía moderna, especialmente en Iraq. Los poetas intentan establecer un equilibrio entre la forma y el fondo, algo que encontraron en el poema de verso libre.

Esta poesía se extendió en forma de un movimiento, gracias a al-Sayyāb y a al-Malā'ika que asentaron sus bases. El primero fue imitado por muchos poetas que siguieron sus pasos y la segunda se convirtió en una escuela a través de su poesía y sus teorías críticas. Además, la revista literaria *al-Adab* (Beirut, 1952) abrió sus páginas para las nuevas experiencias y los debates que suscitaron.

Esta década con todo lo que surgió en ella de fracaso y amargura, como consecuencia de la desgracia palestina, creó un ambiente propenso a las experimentaciones. Incluso se respiraba un espíritu de protesta y los intelectuales árabes perdieron gran parte de su respeto a las normas y cánones heredados de la cultura tradicional. Parecía que todo estaba abierto para la experimentación, incluida *al-šī'r al-maṭṭūr* (la poesía en forma de prosa) cuyos representantes máximos fueron el palestino Tawfīq Ṣā'ig (1923-1971) y el sirio Muahmmad al-Māgūṭ (n.1934). Asimismo *qaṣīda al-naṭr* (poema en prosa) que se diferencia de la anterior en algunos puntos. Este último carece de pausas y aparece escrito como la prosa y generalmente se escribe en forma de fragmentos. Pero mantiene los otros rasgos de la lírica por su destacado ritmo, sus metáforas y su concentración expresiva. Los representantes más destacados de esta poesía son los libaneses Unsī al-Ḥāy (n.1937) y Yūsuf al-Jāl (1917-1987) y el sirio Adonis (n.1930). La influencia de la poesía occidental está clarísima aquí, especialmente la francesa. En este sentido afirma Yūsuf al-Jāl diciendo:

*la poesía árabe antes de los años cincuenta, a pesar de los intentos innovadores envueltos en una capa transparente de miradas y experiencia románticas, parnasianas y simbólicas, pese a ello, era una continuación de una etapa dorada que debería ser respetada, siguiendo su modelo. Después de los cincuenta era necesario dejarse influir por las circunstancias de los pueblos árabes después de una guerra mundial que descubrió un nuevo rostro en la relación entre las personas y la relación del ser humano con la existencia*

Podemos afirmar que la revolución poética de los años cincuenta no se conformó con los cambios de la forma, porque pretendía cambiar todos los elementos del poema: el estilo, las metáforas, el tono, el tema, ... Las formas y la métrica ya no se veían como algo sagrado, sino simplemente unos elementos que deberían ir en concordancia con el contenido del poema. El poema a su juicio debería basarse en la unidad de la experiencia y no tenía que ser necesariamente unas ideas racionales y ordenadas.

La nueva poesía centró sus ataques en algunas características de la poesía clásica, como por ejemplo la expresión adornada, el tono alto y el estilo directo, especialmente en la poesía neoclásica. Asimismo, atacó el estilo pasional y la ambigüedad del romanticismo y el aislamiento, la introversión y la mirada desde una torre de marfil de los simbolistas.

## II. Características generales

- A- Anular la división tradicional del verso en dos hemistiquios y sustituirlos por uno solo.
- B- Anular la rima única del poema tradicional.
- C- El verso deja de tener un número determinado de pies, dando una amplia libertad al poeta en este aspecto.
- D- Las experiencias personales sustituyen los contenidos tradicionales.
- E- Desaparece en gran medida el estilo directo y declamatorio.
- F- Uso abundante de mitos, símbolos y referencias culturales.
- G- Presencia del estilo narrativo y dramático.

Dice al-Sayyāb en su poema titulado *Las Armas y los Niños*:

*Juro por los pies desnudos de nuestros niños / por el pan y la salud / que si no rebozamos en polvo las frentes de los tiranos / bajo estos pies descalzos. / Si no fundimos las balas de los invasores / y las convertimos en letras que son astros que nos guían. / (Haremos de ellas un libro para cada casa/ que gritan: ¡qué paren y se oxiden las lanzas!). / Si no iluminamos las oscuras aldeas / si no acallamos las enojadas bocas de los fusiles./ Si no expulsamos de Asia a los invasores, /que no nos recuerden las generaciones venideras / sino con insultos y desprecios. / Salve al vasto universo/ al campo, a la casa y a la escuela /a las fábricas de juguetes y tejidos / al nido y al pollito. / A la morera adormecida por la brisa /y al ritmo de los remos al atardecer. / Salve a la flor en el lecho de la novia / a los muchachos que esperan a su padre. / Salve al poeta en cuyos ojos se bañan los soles, /que contempla a un/ saltamontes.*

En estos versos tomados de un largo poema, podemos apreciar que cada verso está compuesto por un sólo hemistiquio. El texto original (en árabe) no conserva una rima única y el número de pies es desigual en cada verso.

Sin embargo, hay estudiosos que distinguen diferentes técnicas en la nueva poesía dependiendo de la ideología del poeta.

## III. Estilo

### 1- El lenguaje

Se plantean varios asuntos al respecto que difícilmente tienen solución:

¿Las palabras y los términos de la poesía deben ser seleccionados para que sean más elevadas estilísticamente que la prosa, o es que el lenguaje poético debe acercarse al habla cotidiano?

La poesía árabe moderna ha estado desde sus inicios entre dos corrientes: una la empujaba hacia el pasado, y otra tiraba de ella hacia la modernidad.

Se desarrollaron al mismo tiempo dos tendencias estilísticas en cuanto a la lengua y las metáforas:

A- La primera encabezada por el sirio Nizār Qabbānī (1923-1997) y el egipcio Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr (1931-1981). Estos utilizan un vocabulario vivo y actual y siguen las formas del habla usual y contemporánea.

B- La segunda representada por Adonis que utiliza un lenguaje más elevado y culto. Aunque este estilo es nuevo y poco habitual, que comunica fuertemente con las raíces clásicas. Por su elocuencia y sus estructuras nos recuerda a la poesía clásica en sus expresiones y la precisión de sus significados, incluidos los escritos de los sufíes que nos han llegado de siglos atrás.

Curiosamente la mayoría de los poetas jóvenes han sido atraídos por la segunda tendencia y la imitaron en gran medida.

Merece la pena señalar que ambas tendencias han participado en hacer el lenguaje poético más flexible, abriéndolo a experiencias más modernas. Y así surge, como reacción a la primera tendencia, poetas como el egipcio Amal Dunqul (1940-1983) y los iraquíes Yūsuf al-Ṣā'ig (n.1933) y Sāmī Maḥdī (1940-1992) que utilizan en su poesía expresiones sencillas, pero con una influencia muy profunda en el lector. Todo esto va paralelo a la forma moderna de la escritura.

La segunda tendencia tuvo también sus adeptos en poetas como el sirio Mamdūḥ 'Adwān (n.1941), el iraquí Ḥasb al-Ṣayj Ŷa'far (n.1939) y el egipcio Muḥammad 'Afīf Maṭar (1935-2010), que utilizan un lenguaje más complejo y unas metáforas ambiguas y difíciles de entender.

En cambio, el palestino Maḥmūd Darwīš (1942-2008) siguió en sus primeras etapas la primera tendencia, con un lenguaje sencillo y directo, pero cargado de pasiones y capaz de expresar todas las dimensiones del drama palestino.

Pero no tardó mucho en cambiar su estilo y empezó a escribir en un estilo más complejo, un lenguaje y unas metáforas más ambiguas que le dieron a su poesía una fuerza y una influencia profundas. Esto lo podemos apreciar en su poema *Aḥmad al-Za'tar*.

## **2- Metáforas e imágenes**

La poesía moderna que ha abandonado las condiciones de la métrica tradicional ha procurado sustituirlas por la imagen poética, por las metáforas.

En la obra de al-Sayyāb que se considera la mejor poesía escrita en los años cincuenta y principio de los sesenta, la imagen poética era clara, nueva y original, con una influencia directa en el lector. En cambio, las imágenes que utiliza Adonis, en su mayoría, son extrañas, ambiguas y violentas, como si quisieran cambiar el mundo. Dentro de esta corriente Adonis tuvo cierto éxito, sin embargo, la mayoría de los que le siguieron no han tenido la misma suerte.

El objetivo de Adonis es causar en el lector una especie de choque para despertar sus sentimientos, a través de una experiencia compleja por influencias de los surrealistas franceses y los sufíes islámicos.

Los iraquíes 'Abd al-Karīm Kāšid (n.1945) y Sa'dī Yūsuf (n.1934) centran sus experiencias alrededor de la vida sencilla y son un buen ejemplo para elegir un camino intermedio entre la complejidad y la claridad, entre la ambigüedad y las formas directas en la poesía.

Dice Sa'dī Yūsuf en un poema titulado *al-Baḥt 'an Jān Ayyūb fī ḥayy al-Maydān bi-Dimašq* (La búsqueda de Jān Ayyūb en el barrio al-Maydān de Damasco):

*Al entrar en la ciudad pregunté por Jān Ayyūb. / Nadie me lo enseñó. / Me recogí y dormí: / El rostro de la ciudad era azul... / Sus árboles se alargaban y se caían. Mas se alargaban y se caían... / Y un tercero se alargaba. / Sus calles eran un mar inmenso / del cual se asomaban rostros que vestían su desnudez. / Entre el Iraq y yo estaba la arena de al-Jazira, / me dije: estoy acabado... / Pero cuando abrí los ojos, vi los tuyos. / El cielo seguirá azul como tus ojos. / Tú, en los árboles imaginarios y los pinchazos, eres mi casa y mi biblioteca, / y el camino hacia la ladera de Siyar... / Me recogí y caminé.*

### **3- Símbolos y mitos**

Otro hecho llamativo de la poesía árabe moderna es la abundancia de símbolos y mitos que muchos poetas, sobre todo de las primeras generaciones, han utilizado en sus poemas. Estos elementos aportan al poema una dimensión más amplia tanto en el espacio como en el tiempo.

Los símbolos y mitos que forman parte de la estructura del poema árabe moderno pretenden transmitir por un lado ideas y contenidos y por otro estética y placer poético. Además "su uso enriquece la obra artística, especialmente si representa una postura contemporánea y expresa una experiencia nueva. Un estudioso ha señalado la relación íntima entre la poesía y los mitos, puesto que ambos proceden de la época de los dioses y héroes".

Lo cierto es que el uso del mito en la poesía puede oscilar entre la utilización mecánica, externa y superficial y el uso estructural, interno y profundo. En el primer caso el mito permanece prácticamente fuera de la experiencia poética y no desempeña sino un papel estético limitado dentro del poema. En cambio, la segunda forma procura darle al mito una dimensión mayor y más profunda. Significa que éste debe convertirse en una parte esencial del poema, o mejor dicho se convierta en el mismo poema que será el propio mito con un nuevo contenido y ropaje y una experiencia nacida de los tiempos modernos.

La lista de mitos que alimenta la poesía árabe moderna se alarga y abarca tiempos y lugares muy amplios, desde Gilgamés, Sísifo y Simbad hasta El Che Guevara. Las primeras generaciones de poetas árabes modernos han utilizado con más abundancia dichos mitos. Nos referimos a al-Sayyāb, al-Bayātī, Adonis, Ṣalāḥ 'Abd al-Ṣabūr... El primero de ellos utiliza con frecuencia mitos como el de Eva, Caín, Job, Sísifo, Lázaro, etc. Al-Bayātī recurre a 'Aixa, Isis, Jesucristo... y así los demás poetas.

El mito no es una simple historia que hereda determinada generación, es más bien “una visión hacia la vida y una interpretación (...) hay una clara diferencia entre el mito y la mitología, esta última está vinculada a la vida del hombre por ser una consecuencia del cruce de lo real y lo irreal”.

#### IV. Temas

##### A- El paso del tiempo y la muerte

Estos han sido temas constantes de la literatura a lo largo de los siglos de toda la humanidad. El problema del hombre con el tiempo es que lo conduce a su conocido destino, a la muerte. Vive por ello en un estado de angustia y miedo. La poesía árabe moderna ha abordado esos temas también desde diferentes puntos de vistas. De los poetas que se han preocupado más del tema del paso del tiempo y la consecuente muerte, el libanés Jalīl Ḥāwī y el iraquí al-Sayyāb. Muchos de los personajes de Ḥāwī son dramáticos, porque tienen que afrontar la muerte solos. El tiempo para él es un monstruo horroroso, cuya imagen podemos ver en su poema *Layālī Beirut* (Las noches de Beirut). En la obra de al-Sayyāb encontramos decenas de poemas que tratan el tema de la muerte y en su caso existe además un agravante: su larga enfermedad y el sentir de que la muerte estaba acabando con él lentamente. Uno de sus poemas más representativos es *Sifr Ayyūb* (El Libro de Job). También el poema titulado *Raḥala al-nahār* (Se ha marchado el día), en el que toma prestado de *Las Mil y Una Noches* el personaje de Simbad. Pero el Simbad de la tradición es diferente, porque vuelve victorioso y cargado de dinero y regalos después de cada viaje y cada aventura. El Simbad del poema simboliza la desesperación y la muerte. El poeta lo utiliza para expresar su propia desgracia, su derrota física en la vida. Dice al-Sayyāb:

*Se ha marchado el día / su mecha se ha apagado sobre el horizonte que arde  
sin fuego / y tú te has sentado esperando la vuelta de Simbad de su viaje / detrás de ti  
el mar murmura con sus temporales y truenos. / No volverá / o es que no sabes que los  
dioses del mar lo secuestraron / en una fortaleza negra en unas islas salpicadas de  
sangre y de conchas. / Él no volverá, / se ha marchado el día / pues márchate, él no  
volverá. / El horizonte es como bosques de nubes gordas y truenos, / su fruto es la  
muerte y parte de las cenizas del día / su lluvia es la muerte y parte de las cenizas del  
día / su color es el miedo y parte de las cenizas del día / se ha marchado el día / se ha  
marchado el día*

La tristeza es otra de las características de la poesía árabe moderna. Aunque algunos estudiosos atribuyen este hecho a la influencia de la poesía europea, especialmente a Eliot, otros encuentran su razón y su raíz en el "conocimiento", es decir la vasta cultura que han tenido la mayoría de los poetas que han destacado en la poesía moderna de las generaciones de los cincuenta y los sesenta. El hecho de conocer a fondo las circunstancias políticas y sociales, aparte de otros conocimientos generales y al verse incapaces de cambiar la realidad de su sociedad, les provoca una sensación de



impotencia hacia los acontecimientos y por consiguiente les sume en una tristeza profunda de la que difícilmente pueden liberarse.

### **B- Revolución, exilio y compromiso**

Surgen en la época moderna conceptos nuevos y poco conocidos por la literatura en general y la poesía y la crítica en particular. Paulatinamente la poesía empieza a ser una manifestación artística que está al servicio de la sociedad y la vida en general. El espíritu revolucionario nace entre los intelectuales árabes a mediados del siglo pasado con una fuerza excepcional, debido a las circunstancias regionales, por un lado, puesto que el mundo árabe estaba padeciendo de multitud de problemas como el de Palestina, Argelia y la lucha de otros muchos países por la independencia del colonialismo. Y por otro lado el panorama internacional que era muy propenso a estos sentimientos, debido al auge del poder de la ex Unión Soviética y su apoyo a las revoluciones de los países del "Tercer Mundo" que procuraban salirse de las garras de algunas potencias militares y coloniales que intentaban ahogar la voz de aquellos pueblos y robarles sus riquezas. A nivel del mundo árabe empiezan a circular ideas y lemas como "el nacionalismo árabe", la "unión árabe", "el destino común"... La poesía como los demás géneros literarios hace eco de todos estos conceptos y se convierte en otro medio más para su defensa. Este sentimiento revolucionario no se limita al aspecto político porque abarca el intelectual y el social. Desde comienzos de los años cincuenta, la poesía árabe empezó a ser más comprometida, debido a las circunstancias del hombre moderno en un mundo cada vez más materialista y complicado sobre todo en el mundo árabe. La poesía intenta expresar la realidad social y política con toda dureza, además procura exponer el exilio espiritual que sentían los poetas por los continuos desastres que han afectado a los árabes. Sus poemas demuestran las contradicciones de la vida árabe de forma clara.

### **C- La ciudad**

Uno de los temas más frecuentes de la poesía árabe moderna es la ciudad que ha sido para muchos poetas símbolo de corrupción, de crueldad y de relaciones inhumanas. Al-Sayyāb fue uno de los primeros poetas en expresar esta opinión al llegar a Bagdad de su pequeño pueblo, Yīkūr, descubriendo las maldades de las grandes ciudades, su caos y su peligro. Esta postura es repetida por el egipcio Ahmad 'Abd al-Mu'ṭī Ḥiṡāzī (n.1937), cuando llega al Cairo procedente de su aldea, encontrándose solo y desprotegido. Esta circunstancia la expresa en su primer diván que titula *Madīna bilā qalb* (Una ciudad sin corazón) que publica en 1959. Ocurre lo mismo en su otro diván *Kā'ināt mamlaka al-layl* (Seres del reino nocturno). Sigue el mismo camino el egipcio Muhammad Ibrāhīm Abū Sinna (n.1937) en su poemario *Qalbī wa gāzila al-ṭawb al-azraq* (Mi corazón y la tejedora del vestido azul).

Buland al-Ḥaydarī (1926- 1996) a su vez se cansa de la ciudad, a pesar de haber nacido y vivido en una gran ciudad. Este sentimiento lo expresa y lo representa en su poemario *Agānī al-Madīna al-Mayyita* (Canciones de la ciudad muerta).

Lo mismo podemos decir del libanés Jalīl Ḥāwī en su famoso poema *al-Maʿyūs fī Awrūba* (Los magos en Europa) de su primer diván *Nahr al-ramād* (El Río de la ceniza) (1958) en el que describe la ciudad de Beirut como un lugar de encuentro falso de dos civilizaciones unidas por un matrimonio artificial y que todo lo que hay en esa ciudad está adulterado sin distinción.

Y por último y en los años setenta plantea Adonis una visión más universal en su poema *Qabr min aʿl New York* (Epitafio para Nueva York), en el que considera a esta ciudad como centro del mal de todo el mundo.

#### **D- La resistencia**

Mientras la mayoría de los poetas árabes estaban ocupados con temas como el exilio y la desesperación, la situación en Palestina era distinta. Allí los poetas se enfrentaban con una ocupación y un enemigo y agresor al que tenían que combatir con su poesía. Una poesía valiente y llena de decisiones. Para aquellos poetas el mal no estaba en los propios árabes, sino en el otro, el agresor y usurpador.

Poetas como Maḥmūd Darwīš, Samīḥ al-Qāsim y Tawfīq Ziyād se han convertido en símbolo de la resistencia palestina y han dedicado prácticamente toda su producción poética a esta causa tan noble y trascendental.

Fuera de Palestina surgía una autocrítica muy profunda, porque se pensaba que el infierno lo llevaban dentro de ellos y cada uno de los árabes tenía parte de la culpa. Esta sensación se plasmó en varios poemas como:

*Hawāmiš `alà daftar al-naksa* (Apuntes en el cuaderno de la derrota) de al-Qabbānī; *Haḍā huwa ismī* (Este es mi nombre) de Adonis y *Bukāʿiyya li-šams huzayrān* (Llanto al sol de junio) de al-Bayātī.

Dice al-Bayātī en este poema:

*La guerra de las palabras, / las espadas de madera, / las mentiras, / los jinetes de aire / en los cafés del Oriente / nos machacaron. / Nosotros no matamos nunca un camello, / ni siquiera una perdiz. / No practicamos deportes sangrientos, / no jugamos con los caballeros / ni apostamos por un alazán hasta la muerte. / No hacemos de la herida tintero / ni de la tinta sangre. / Cualquier bagatela nos distraía / en los guijarros de la calle, / mientras unos a otros nos matábamos: / Ya somos migajas en los cafés de Oriente. / Cazamos moscas, / nos disfrazamos de seres vivos / en el muladar de la historia. / Hombres apenas, / no le ponemos el cascabel al gato / o al burro. / Ni hemos podido decirle al tuerto impostor: / ¿por qué saliste con el rabo entre las piernas? / Somos la generación de la muerte gratis, / la generación de las limosnas. / En los cafés del Oriente / nos vencieron la guerra de las palabras / y los grandes pavos reales que se contonean / por las plazas donde ha muerto el orgullo. / Nos vencieron los editoriales bastardos / de los periódicos. / ¡Ah, ladrón del pan de los pobres, / zapato del emir! / Escancia con la sangre de la verdad / esa página, esa falsa noticia. / ¡Muere cual burbuja de aire! / No podemos ya tragar más mentiras, / ni escribir elegantemente cosas sin sentido / ni rumiar estupideces...*

A partir de finales de los sesenta el tono de la poesía árabe empieza a cambiar. La resistencia le da una libertad y una autoestima. Esto lo vemos por ejemplo en Nizār Qabbānī, en su poema *Kitābāt fidā'i 'alà yudrān Isrā'īl* (Escritos de un guerrero sobre los muros de Israel). Sin embargo, no todos los poetas manifiestan este optimismo hacia el mundo árabe que intenta conseguir su libertad. La postura del iraquí Muẓaffar al-Nawwāb (n. 1934) se caracteriza por su ataque violento a toda la política y los políticos árabes. Su poesía consiguió tener un público inmenso en todo el mundo árabe.

*Alabado seas, / he aceptado todas las cosas / excepto la humillación / y que encierren mi corazón / en una jaula en el palacio del sultán. / Me conformo con que mi fortuna de vida / sea igual que la de un pájaro. / Mas, alabado seas, / hasta el pájaro goza de una patria, / a la que regresa. / Pero yo sigo volando / porque esta patria extendida del mar al mar, / no es sino unos calabozos unidos, / donde un carcelero sujeto a otro.*

Este tono pesimista invade de nuevo a los demás poetas árabes que no ven ninguna esperanza en el futuro próximo. En las últimas décadas, muchos de los poetas árabes vienen planteando temas basados en sentimientos de rechazo y furia por la cruda realidad de la vida árabe. Su poesía se caracteriza por su deterioro en su aspecto artístico y estético, además de su profunda ambigüedad.

## **V- Conclusión**

Resumiendo, nuestra exposición y análisis del tema en cuestión, podemos afirmar que en primer lugar la poesía moderna en su modalidad conocida por el verso libre no aparece de forma repentina, porque cuenta con varias referencias anteriores. Los antecedentes más relevantes podrían apreciarse en la poesía de autores como Amīn al-Rīḥānī, Aḥmad Zakī Abū Šādī y 'Alī Aḥmad Bākaṭīr.

En segundo lugar, este cambio o transformación paulatina viene como reacción o respuesta a las nuevas circunstancias culturales y sociales y porque la sociedad árabe comienza a percibir el soplo de aires nuevos que exigen a viva voz un cambio en las estructuras y condiciones de la vida y en definitiva en la mentalidad en general, cuyo primer y más inmediato efecto se detecta normalmente en las manifestaciones artísticas, especialmente en la literatura.

Un grupo de poetas iraquíes llevan la bandera de la renovación y conducen el movimiento de la nueva poesía hasta unos extremos diríamos que bastante maduros. Esta poesía se libera de varias condiciones formales que son imprescindibles para la clásica. La nueva poesía se extiende a lo largo y ancho del mundo árabe y nacen dentro de ella tendencias y orientaciones que se diferencian entre sí por el uso del lenguaje, los recursos estilísticos y la temática. Esta última empieza a hacer hincapié en asuntos como el paso del tiempo y la muerte, la revolución y el exilio, la ciudad moderna y sus problemas, la resistencia a las fuerzas del mal...

A pesar de la aparición de buenos poetas en las últimas generaciones, podemos observar una especie de ambigüedad que tiñe la producción poética de la gran mayoría de estos autores, motivo que origina las objeciones de no pocos críticos, estudiosos y lectores. Esta nueva poesía merece un estudio exhaustivo y serio que no tenemos la intención de hacer aquí.

## 5. ENTRE EL COLLAR DE LA PALOMA Y EL LIBRO DE BUEN AMOR

### I. Introducción

Después de tantos estudios, libros y críticas dedicadas al privilegiado y polémico libro de Juan Ruiz resulta difícil, al hablar de él, no caer en la repetición y más aún aportar algo nuevo sobre el mismo. Pero existe la esperanza de que siempre queden puntos oscuros en alguna parte del libro, que nos brinden la posibilidad de enfocar una luz sobre ellos o de corregir alguna interpretación equivocada de algún investigador.

Nuestro objetivo, en este trabajo, es señalar algunos elementos musulmanes y árabes en el *Libro de Buen Amor* y el posible paralelismo entre éste y el *Collar de la Paloma* del cordobés Ibn Hazm; tarea complicada después de los dos estudios exhaustivos de Américo Castro y Sánchez Albornoz

No cabe duda de que todos los que han estudiado el *Libro de Buen Amor* de una manera objetiva, han encontrado en él abundantes elementos musulmanes y árabes, debido a la presencia de esta cultura en al-Andalus y gran parte de la Península Ibérica durante la Edad Media.

Juan Ruiz convive con esta cultura sobre todo durante el periodo que ejerció como Arcipreste en Toledo, una ciudad muy marcada e influida por la variedad de su población: etnias, culturas, costumbres, conceptos de vida... todo esto le dio una dimensión política y cultural incomparables: "*Toledo en aquella época, no sólo era el centro político de Castilla, sino también a partir de Alfonso X el Sabio, el cultural de toda España*" (Reynal, 1982: 68)

Como sabemos, es imposible separar cualquier obra de su entorno sociocultural, por lo que es indispensable tener en cuenta los datos geográficos, históricos y culturales a la hora de estudiar el *Libro de Buen Amor*.

Criado del Val piensa que "tanto mozarabismo como mudejarismo actúan en primerísimo lugar durante todo el periodo de formación del *Libro de Buen Amor*" (Actas del I Congreso, 1973: 447). Val distingue también dos clases de mozarabismo; el primero es el que vive en al-Andalus, durante los primeros siglos de la conquista islámica, pero que desaparece absorbida por el islam. Y el otro que vive social y culturalmente reincorporándose a la cultura cristiana-románica. Este último "Vivo, con capacidad de acción y renovación respecto a la nueva España cristiana se encuentra en Toledo y en su comarca" (Actas del I Congreso, 1973: 449)

No debemos olvidar, por otra parte, a los mudéjares que formaban parte de la estructura sociocultural de aquella Castilla a la cual aportaron experiencias de una manera muy directa. Todo eso nos hace pensar que la vida en la Castilla del siglo XIV, donde vivió el Arcipreste de Hita era una mezcla de culturas y experiencias que no puede negar ningún estudioso.

Esta mezcla, sin la menor duda, no se encuentra únicamente en la unión de lo musulmán con lo cristiano, sino que, se encuentra como afirma Rodríguez Puértolas: "Juan Ruiz integra de modo genial todo elemento cultural de su momento histórico, sea clásico y europeo, sea cristiano, musulmán o judío, en una acumulación vitalista jamás lograda en la literatura medieval, peninsular o no" (Ruiz, 1978: 62)

## II. Elementos árabes en el *Libro de Buen Amor*

Las teorías árabes sobre el amor surgen en torno a la abundante poesía amorosa, intentando sistematizar sus temas y comentar sus aspectos psicológicos y espirituales. Un gran número de tratados de amor fueron redactados en árabe entre los siglos IX y XVII, dedicados a hablar del nombre del amor, su esencia, causas y clases y las circunstancias de los amantes, su conducta y sus asuntos amorosos.

Uno de los primeros tratados es el de al'Jara'iti (m.938), titulado *l'tilal al-qulub (La enfermedad de los corazones)*. La obra comienza con una loa a la razón, como introducción a la consideración moral de la pasión amorosa. Sin embargo, a esta pasión rechazada y condenada en la primera parte del libro, se muestra el autor complacencia y comprensión en la segunda parte, alejado de la mentalidad religiosa estricta, de modo que el lector aprecia una especie de contradicción.

Un segundo tratado es obra de Ibn al-Yawzi (m. 1200) titulado *Damm al-Hawa (Vituperio de la pasión amorosa)*, cuyo título refleja fielmente el contenido de la obra, aunque existe también una exaltación hacia este sentimiento.

Ibn al-Yawzi sigue el modelo de su anterior alabando la razón y oponiéndola a la pasión. Por otro lado, este autor como la mayoría considera la sexualidad como algo positivo dado por Dios al hombre, aunque suelen mostrar las consecuencias de sus excesos.

Un tercero es Ibn Qayyim al-Yawziyya (m. 1350), autor de *Rawd al-muhibbin wa nuzhat al-mushtaqin (El jardín de los amantes y la delicia de los nostálgicos)*. Su visión hacia la pasión amorosa es más positiva en comparación con los anteriores y solamente en el último capítulo muestra cierta censura hacia el amor, aunque su fin es conseguir unas metas espirituales acordes con la fe.

En el prólogo de cada uno de estos tratados encontramos básicamente los siguientes temas:

Una loa a la razón.

Una valoración positiva de la pasión amorosa.

Un consejo respecto a que no siempre hay que estar serio y ceñudo, sino que hay que estar alegre y abierto a la vida.

Un aviso de que el libro que tiene el lector entre manos puede usarse para bien o para mal.

Y todo ello lleno de abundantes citas religiosas extraídas del Corán y la Sunna (Tradición Profética)

Ibn Qayyim en su prólogo cita un dicho de 'Ali b. Abi Talib, primo y yerno del Profeta que dice:

*Estarán en primer lugar en los jardines del Edén unas gentes que no serán las que más hayan rezado, ayunado o más peregrinaciones hayan hecho, sino aquellos que aplicaron la razón a las amonestaciones de Dios y cuyos corazones le temieron, confiaron en Él sus almas y se humillaron ante Él. Estos superarán a la gente en la calidad de sus moradas y en la altura de grado en este mundo a ante Dios en el otro.*

Dice el Arcipreste en su prólogo:

*Y ruego y aconsejo a quien lo oyere y lo viere, que guarde bien tres cosas del alma: lo primero, que quiera bien entender y bien juzgar la intención por lo que lo hize, y la enseñanza de lo que aquí se dice, y no el feo sonido de las palabras; pued, según el Derecho, las palabras sirven a la intención y no la intención a las palabras. (Arcipreste, 1983: 14)*

Tanto Ibn al-Yawzi como Ibn al-Qayyim insisten en su obra que la pasión amorosa no debe ser vituperada de forma total, porque es constitutivo esencial del hombre, indispensable para la vida y la pervivencia del ser humano y, como tal ineludible. Solo es vituperada su exceso.

Dice Ibn Qayyim: *En el amor y para el amor se ha dado existencia a los cielos y a la Tierra y en él han sido creadas las criaturas. Por él se mueven las esferas circulares y llegan a su fin los movimientos.*

Dice el Arcipreste: *Si Dios, cuando formó al hombre, comprendiera / Que era mala cosa la mujer, no la diera / Por compañera al hombre y de aquel no hiciera; / Si para bien no fuera, tan noble no saliera (109).*

Las obras amorosas árabes destacan también la importancia de estar alegre y no mantener la seriedad como regla en la vida. Afirma Ibn al-Yawzi a un supuesto interlocutor:

*Porque uno como tú necesita algo con lo que distraerse en las tertulias nocturnas, dejando de pensar en asuntos graves, de manera que pueda convertirse este libro en un contertulio.*

El mismo concepto aparece en el Libro de Buen Amor: *“Es palabra e sabio, y díjolo Catón, / Que el hombre a los cuidados, que tiene en corazón, / Entremezcle placeres y risueña razón, / Pues en mucha tristeza muchos pecados son” (44)*

Son abundantes los elementos arábigos en la obra de Juan Ruiz: palabras, costumbres, instrumentos...

Y como apunta Américo Castro:

*Compone cantares para moras y judías; hace hablar en árabe a una muchacha; es el primero en emplear en castellano el zéjel con rima interna, tan familiar a los poetas árabes y tan frecuente en Aben Guzmán. (Castro, 1948: 387)*

No queremos entrar en discusiones, como han hecho varios investigadores, sobre si el Arcipreste de Hita sabía el árabe o no, pero sí nos interesa señalar que Juan Ruiz, por lo menos, sabía algo sobre la forma de la vida árabe, las costumbres y algunas expresiones o palabras dialectales que utilizaba la clase social árabe popular o media. Buena prueba de ello es lo que vemos en uno de sus personajes, aquella mora visitada por Trotaconventos enviada por el Arcipreste pretendiendo sus favores, pero ésta rechaza la propuesta, (estrofas 1508-1512). Estas estrofas no sólo demuestran que el Arcipreste estaba en relación directa con la vida árabe, sino que es sorprendentemente genial su capacidad de entender esta vida y utilizar las palabras árabes en su contexto exacto, hasta el punto de que estas palabras se utilizan dialectalmente, hoy día, en la mayor parte del Mundo Árabe.

*Por olvidar la coita, tristeza e pesar / rogué a la mi vieja que me quisiese casar  
fabló con una mora, non la quiso escuchar: / ella fizo buen seso, yo fiz mucho cantar".  
(1503) / "Por olvidar mi cuita, mi tristeza y pesar, / Rogué yo a la mi vieja me intentase  
casar, / Habló con una mora, non la quiso escuchar; / Ella obró cuerdamente, yo hice  
mucho cantar (1508)*

Y como ya hemos dicho el Arcipreste no se conforma solamente con la mención de su aventura con esa mujer mora, sino que penetra en los fenómenos sociales:

*"¡Ya amiga, ya amiga, cuánto á non vos vi! / on es quien ver vos pueda, ¿y cómo  
sodes ansi?" (1509 b,c)*

En estos dos versos ¿no es probable que el Arcipreste aluda a la forma de vida de la mujer árabe en aquella época? Sabemos que el control sobre las mujeres cristianas ha existido, hasta cierto punto, durante muchos siglos, pero el control de la mujer árabe-musulmana siempre ha sido mucho mayor, por lo que era difícil para una persona ajena al entorno familiar ver o ponerse en contacto con una de estas mujeres.

En estas estrofas y respecto a la expresión árabe "Legualá" (1510 d) parece que no lo han interpretado los editores y estudiosos (Ruiz, 1983) de una manera completa. Lo han entendido "no por Alá (Dios)" y para ser más exactos tenemos que señalar la posibilidad de que esta expresión está formada por tres palabras: Le-gu-Alá. -Le- es signo de negación "no", -gu- es del verbo "gul" en dialecto significa "decir" y Alá Dios. Por lo tanto la traducción sería "que no lo diga Dios" o "que no lo acepte, no lo quiera".

Otro dato por destacar es la presencia de la música morisca, los bailes, los instrumentos árabes... etc. Esto tampoco es un producto de la casualidad, sino ciertamente un producto de la convivencia con lo árabe.

*Dice el Arcipreste: / Allí sale gritando la guitarra morisca, / de las bozes aguda e de los puntos arisca; / el corpudo laúd, que tiene punto a la trisca. (1228 a,b,c)*

Y en otro lugar dice:

*Después fiz muchas cantigas, de dança e troteras, / para judías e moras e para entendederas". (1513 a,b)*

Esto aparte de los numerosos nombres de instrumentos árabes que aparecen en las estrofas siguientes a las mencionadas anteriormente como: rabel, panderete, albogón, timbal... En otra ocasión el Arcipreste insiste en el sentido social árabe, o el control social que hemos mencionado antes, y que deja a las mujeres árabes en un círculo cerrado que no admite ciertas relaciones con los hombres ajenos:

*"Ella fizo mi ruego, pero con antipara / dixo: "Non querría ésta que me costase cara / como la marroquía que me corrió la vara". (1323 a,b,c)*

Tampoco faltan en la obra del Arcipreste dichos populares referentes a los árabes:

*Los cabrones valientes, muchas vacas e toros, / más vienen çerca d'ella que en Granada ay moros. (1215 a,b)*

Otro elemento que ha sido un punto polémico para muchos autores por las diferentes interpretaciones es el tema del ataque al exceso de beber vino, al que el Arcipreste dedica las estrofas 528 hasta la 549: *Buenas constumbres debes en ti siempre aver, / guárdate sobre todo mucho vino beber. (528 a,b)*

Américo Castro estudia este tema relacionándolo con otros textos musulmanes (Actas del I Congreso, Juan Martínez Ruiz, 1973, 196 y Rodríguez P. 1978, 75) viendo la posibilidad de que tales textos pueden ser una pista posible para el Arcipreste de Hita. Podemos añadir aquí un factor que puede apoyar la tesis de Castro partiendo de la base anteriormente mencionada, la convivencia del Arcipreste con los musulmanes y la influencia de tal convivencia de la que buenas muestras nos dio en su obra. Entonces la prohibición religiosa del vino para los musulmanes lo ha convertido en un mal rechazado, aunque siempre hubo en la sociedad islámica quien lo tomaba. Pero es rechazado con más firmeza el beberlo en exceso. Basta saber que en la tradición islámica lo llaman "la madre de los pecados" y sobre él y sus perjuicios cuentan numerosas historias.

Los rasgos físicos de la mujer y de la descripción de la belleza femenina aparece, en más de una ocasión, en la obra:

*Busca muger de talla, de cabeça pequeña; / ancheta de caderas; ésta es talla de dueña. (432 a,b) / La nariz afilada, los dientes menudillos / eguales, e bien blancos, poquillo apartadillos. (434 a,b) / Si diz que los sobacos tiene un poco mojados. (445 a)*

Este gusto lo atribuye Américo Castro a la tradición musulmana, aunque no niega, al mismo tiempo, su presencia en el latín: "La descripción de los rasgos físicos de la mujer



preferida (444,445) procede no sólo de patrones poéticos, en latín, sino de la tradición musulmana". (Castro, 1948: 414)

En realidad, es un poco difícil aceptar esta tesis al pie de la letra, debido a que los rasgos mencionados por el Arcipreste no son un punto clave dentro de la belleza femenina preferida en la tradición musulmana o árabe; y quizá sean otros rasgos como: los ojos grandes, el cuello largo, el cabello negro... etc. más significativos dentro de esa tradición, de los que hay abundantes ejemplos en la poesía árabe, tanto preislámica como islámica.

Las coplas o cantares de ciegos que compone Juan Ruiz (1710- final) los compara Castro con al-*maqama* árabe y ésta, en realidad, es una alternativa entre verso y prosa. Al-*maqama* es un género literario parecido al cuento, escrito en un lenguaje elegante y un estilo muy rebuscado, elocuente... Narra algunos sucesos que le ocurren al protagonista, que siempre es el mismo en todas las *maqamas*, y generalmente están relacionadas con la vida de los mendigos y la mendicidad en general. Estas *maqamas* tienen una dimensión didáctica, aparte del ambiente jovial que las envuelve. Al-Hamadani (s. X d.C., 358-398 de la Hégira) fue el escritor más destacado de estos "cuentos".

Este género literario árabe, aunque, en realidad, tenga algunos puntos comunes con los cantares de ciegos del Arcipreste, vemos que más bien son coincidencias en cuanto a la forma, es decir, en la elección del tema y no en la manera de tratarlo; porque el propósito de la *maqama* es, según los críticos, didáctico, ya que los escritores intentaban enseñar a las jóvenes ciertas normas morales a través de estos "cuentos" atrayentes y simpáticos. Esta "imitación" por parte de Juan Ruiz a las *maqamas* como lo ve Castro, si la hay, pues no sería más que una imitación formal que no llega, de ninguna manera, a la profundidad, esencia y espíritu de la *maqama*. Y podemos decir también que existen factores didácticos tanto en esas *maqamas* como en el Libro de Buen Amor. Menéndez Pidal destaca esa faceta didáctica del libro diciendo: "otra faceta de época en el Libro de Buen Amor es su situación dentro de la literatura cuentística y narrativa dedicada a fines didácticos". (Menéndez, 1957: 207)

### III. El hijo del rey moro Alcaez

El Arcipreste narra (estrofa 123-139) lo que aconteció al hijo del rey moro Alcaez. Al nacer el niño, cinco astrólogos hacen un horóscopo para ver su signo y su suerte. Cada uno de los cinco da un juicio distinto, uno ve que el niño muere apedreado, el segundo dice que morirá quemado, el tercero que morirá despeñado, el cuarto adivina que morirá colgado y el último ve que morirá ahogado.

Al ver el rey el desacuerdo y diferencia entre sus juicios ordenó encarcelarlos. Pero la fatalidad hizo que se cumplieran las predicciones. Al hacerse mayor el niño, un día sale de caza y muere apedreado, quemado, despeñado, colgado y ahogado. Por lo tanto, el rey manda liberar a los astrólogos por haber acertado en sus predicciones.

De esta historia podemos deducir que el Arcipreste cree firmemente en la astrología y en los signos y la considera como una ciencia cierta: *Los antiguos astrólogos dicen en la çinçia / de la astrología, una buena sabiençia. (123 a,b)*

Estas creencias las atribuyen algunos estudiosos a las creencias islámicas. Rodríguez Puértolas piensa que: "con respecto al libre albedrío, frente al tomismo, el Arcipreste no parece andar en este asunto muy lejos de ciertas creencias vulgares que no son estrictamente de origen cristiano, sino musulmán". (Ruiz, 1978: 70)

Esta tesis aprobada por otros estudiosos como Luce López Baralt que cree que el Arcipreste tenía unos conocimientos íntimos y de "primera mano" de la cultura islámica. Y para Luce López Baralt "nuestro clérigo, por más letrado que fuese, se movería en ambientes populares islamizantes en la España del s. XIV y se dejó influir poderosamente por ellos". (López Baralt, 1985: 49)

Y por lo tanto cree que los conocimientos astrológicos del Arcipreste no proceden de obras como El Tetrabiblos de Ptolomeo, porque ésta fue introducida en Europa a través de las traducciones árabes.

Pero aunque todo esto puede ser cierto, no tenemos que olvidar que esas creencias populares de los musulmanes medievales en los signos y la astrología, no es tan absoluta como piensan algunos estudiosos, sino que en muchas ocasiones es al contrario, y tenemos sobre este aspecto una historia muy conocida que se atribuye al califa abbasí al-Mu'tasim (833-842 d.C.), hijo del célebre califa de Bagdad Harun al-Rasid. Este califa decidió conquistar la ciudad bizantina de Amoriyya en el año 838, pero antes consultó a los astrólogos, y éstos después de levantar el horóscopo le aconsejaron dejar el asunto, porque la derrota era segura. El califa no les hizo caso y emprendió su aventura; conquistó la ciudad y logró una gran victoria.

Este suceso lo eterniza en un poema largo el célebre poeta abasí Abu Tammam (788-845d.C.) que dice: *Las noticias de los sables son más verdaderas que / las de los libros (se refiere a los libros de astrología) / Los filos de los sables separan la seriedad del juego. (Al-Fajuri, 1986: 732)*

Este rechazo a la astrología forma otra corriente dentro de las creencias musulmanas, aunque sean de carácter culto. Y con mucha seguridad estos poetas eran conocidos en los ambientes andalusíes, porque los poetas famosos, como Abu Tammam, tenían un gran eco en al-Andalus, y muchos poetas andalusíes adquirirían los apodos de famosos poetas orientales como: al-Mutanabbi, al-Buhturi... etc.

#### **IV. Entre el Libro del Buen Amor y el Collar de la Paloma**

Es sin duda, una tarea arriesgada intentar establecer un paralelismo entre dos libros, de tan magnífica importancia, como son el Buen Amor y el Collar de la Paloma. Sabemos que son varios los siglos que separan a ambos; Ibn Hazm, autor del Collar vive entre el 994-1064 d.C.; y Juan Ruiz entre 1295-1333? d.C. Los dos libros tratan el tema del amor, y coinciden en varios puntos; los dos son producto de una experiencia personal, y la "alternancia del verso y la prosa (en el Collar) es equivalente al Libro de Buen Amor a la

alternancia entre lo lírico y lo narrativo, la falta de límites precisos entre amor espiritual y amor físico, la presencia de intermediarios y terceros...". (Rodríguez, 1978: 63)

Todo ello contribuye a construir un puente de fuertes relaciones entre las dos obras.

Cualquier obra literaria o manifestación cultural debe tener sus raíces en otras anteriores, porque uno no puede crear de la nada. Por lo tanto, estas dos obras deben tener su fuente de inspiración en otras ya existentes.

*Es sumamente interesante estudiar las analogías y semejanzas del libro de Ibn Hazm con otros de idéntico o parecido contenido. Ya el Ratnavali o Collar de Perlas, probablemente del siglo VII d. C., podría ser, entre otros, un antecedente del libro de Ibn Hazm. El Ratnavali es un drama sánscrito de contenido erótico sentimental. (Rodríguez, 1969: 12)*

Hay otras obras que tienen el mismo contenido, como el Libro del Collar incomparable o *El Collar único...*

También el tema del amor fue tratado de una manera parcial por muchos autores y poetas árabes; pero hay que reconocer que Ibn Hazm en su Collar lo trató de una manera completa, global y le dio una dimensión filosófica muy rica, y de ahí cobra El Collar su gran importancia dentro de la creación literaria que trata este tema.

Por otra parte, *el Libro de Buen Amor*, a su vez, debe tener también sus fuentes de inspiración, y aquí no queremos repetir lo que muchos estudiosos han resaltado, buscando fuentes en la producción literaria latina, occidental u oriental y sobre todo en el Collar.

Antes de hablar de las semejanzas que guardan los dos libros, nos gustaría hacer una alusión a una opinión, que nos parece gravemente equivocada, de José Ortega y Gasset en el prólogo del Collar de la Paloma, traducido al castellano por Emilio García Gómez. Ortega y Gasset al defender la tesis de Sánchez Albornoz, apoyada por el traductor García Gómez, procura hacer hincapié en la diferencia que existe en el concepto del "amor" entre los árabes medievales y los occidentales.

Ibn Hazm menciona un poema que había escrito a un amigo suyo Ubayd Allah ibn Abd al-Rahman ibn al-Mugira, en el que dice:

*Te amo un amor inalterable, / mientras tantos amores humanos no son más que espejismos. / Te consagro un amor puro y sin mácula: / en mis entrañas está visiblemente grabado y escrito tu cariño... (Ibn Hazm, 1985: 94)*

Estos versos, aunque se los dedica un hombre a otro hombre no tienen nada de homosexualidad como cree Ortega y Gasset que dice: "baste hacer constar que esos versos van dirigidos a un hombre. Bien sé que también entre nosotros se da con alguna frecuencia el amor homosexual de varón a varón...", (Ibn Hazm, 1985: 20)

Esta expresión de amor más bien significa cariño, estimación, respeto... que se da mucho en la poesía árabe, sobre todo cuando está dedicado a un califa o a un rey...

buena muestra de ello es el poema de al-Mutanabbi (915-965 d.C.) dedicado al emir de Alepo Sayf al-Dawla al-Hamadanni:

*¿Por qué oculto un amor que me enflaquece?  
y todo el mundo pretende amar a Sayf al-Dawla. (Al-Mutanabbi, s. d.: 341)*

Todavía no se ha demostrado que haya una relación directa entre el Collar de la Paloma y el Libro de Buen Amor, y es lógica la opinión de E. García Gómez al respecto, dice:

*no podemos dar de ella una plausible explicación. Negar la analogía no es científico y, además, hacerlo sería exponerse a quedar en mala posición el día, muy posible, en que aparezca el nexa. (Ibn Hazm, 1985: 81)*

Pero lo que no nos resulta lógico es que E. García Gómez establezca sólo unas cuatro semejanzas entre los dos libros, y dice: "éstas son, a mi juicio, salvo quizá otras vaguísimas y nada probantes, las únicas semejanzas auténticas entre el Collar de la Paloma y el Libro de Buen Amor". (Ibn Hazm, 1985: 81) Porque otros estudiosos destacados han visto muchas semejanzas auténticas entre las dos obras.

No queremos repetir aquí las semejanzas que han mencionado casi todos los que han estudiado los dos libros, entre ellos E. García Gómez, como por ejemplo: los pasajes de las señales de amor, la de los intermediarios, alcahuetas...

## V. Entre Américo Castro y Sánchez Albornoz

Como hemos visto anteriormente Américo Castro afirma que Juan Ruiz en el *Libro de Buen Amor* había dado un contenido cristiano a lo que está expresado en el *Collar de la Paloma* de Ibn Hazm. La combinación de lo alegre y lo moralizante en el *Libro de Buen Amor*, lo atribuye Castro a la familiaridad del Arcipreste con la vida islámica, de los que se conocen muchos casos. También califica la obra de Juan Ruiz como didáctica, diciendo: "es didáctica, porque es también didáctica y sermoneadora la literatura islámica".

La combinación de lo narrativo y lo lírico en el Libro de Buen Amor, para Castro, no es más que el eco de obras árabes que alternan entre el verso y la prosa, como es el caso de Las Mil y Una Noches o la obra de Farazdaq, un poeta del siglo VII. Es islámica la idea central del libro del Arcipreste para Castro, diciendo: "es islámica la idea central del libro, o sea, la experiencia erótica en doble vertiente, impulso sensual, freno ascético". En resumen, Castro piensa que el libro del Arcipreste se mueve de una manera clara, en un ambiente moruno o mudéjar. En cambio, Claudio Sánchez Albornoz tomó una postura totalmente opuesta a la de Castro, negando muchas de las influencias árabes en el libro y rechazando totalmente cualquier vinculación entre el Buen Amor y el Collar. (Sánchez, 1983). Albornoz adopta la tesis del traductor del Collar E. García Gómez que califica de muy discutibles las influencias del Collar en el Buen Amor.

El concepto del amor para Ibn Hazm es un motivo de polémica para Albornoz que rechaza la tesis de Castro, este último califica el amor de Ibn Hazm de exquisito, diciendo

de él: "convierte la experiencia sentimental en un ocaso irisado de bellezas". En cambio, Albornoz pone en duda que Ibn Hazm haya sido un adepto de la teoría *udrí* sobre el amor, y piensa que "el asceta cordobés tiene del amor la ambigua idea de los andaluces de su generación; que no excluía las "amistades particulares"... se proyecta desde la poligamia al lícito coito con esclavas".

Pero se puede apreciar a través de la obra de Ibn Hazm que el amor es para él, casi siempre, un sentimiento noble y elevado, es la unión de los seres, una unión espiritual antes de ser corporal.

Por otra parte, Albornoz afirma que "ninguno de los pasajes del Buen Amor, que Castro cita, tiene en verdad vinculación directa con los del Collar por él alegados". Esta afirmación carece de base y fundamento porque esta supuesta relación directa, quizá, se revele algún día.

Y pone Albornoz en duda el enraizamiento del *Libro de Buen Amor* en la tradición hispano-islámica, y la frecuente aparición del tema de la tercería amorosa, punto que todos los estudiosos resaltaron y vieron en él una influencia clara de la vida popular y la tradición islámica. "Es indudable que no pudo dejar de tener influencia en Juan Ruiz la literatura y autores árabes... Juan Ruiz no necesitaba mencionar en su libro a los autores árabes y a sus trabajos para que reflejaran tal influencia, como tampoco se desprende que los citados por él le hayan marcado un sello distintivo, pues su obra es una auténtica creación con contenido popular y significación de lo social de España". (Raed, 1975: 59-60)

## VI. Conclusión

Existen una cantidad elevada de elementos y huellas árabes en el *Libro de Buen Amor*, que se manifiestan en el léxico y en la cantidad de arabismos que el Arcipreste usa en sus estrofas, los cantares, bailes, etc. Algunos de sus personajes como la mora visitada por Trotaconventos y algunos conocimientos del Arcipreste se deben a las fuentes árabes, o por lo menos a la convivencia con la cultura popular como, por ejemplo, sus conocimientos astrológicos... etc.

Estas influencias no son de extrañar, si tenemos en cuenta la época en que fue escrito el libro y las circunstancias que rodearon a su autor. En el siglo XIV Castilla y especialmente Toledo, donde realizaba el Arcipreste sus actividades religiosas, fueron lugares donde convivieron la cultura cristiana y la musulmana y se fundieron y mezclaron, dando lugar a unas influencias mutuas que encontramos en la lengua, las costumbres y la forma de vida.

Sobre las influencias del *Collar de la Paloma* de Ibn Hazm en el *Libro de Buen Amor*, si no tenemos pruebas suficientes de que el primero fue una fuente fundamental para el segundo, sí tenemos bastantes pruebas de influencias, huellas, paralelismos, coincidencias, etc. entre las dos obras. En resumen, encontrar influencias musulmanas o árabes o algún elemento de lo musulmán o lo árabe en el *Libro de Buen Amor*, no le resta valor, como lo han interpretado y comprendido algunos investigadores y estudiosos que

han intentado alejarlo de cualquier clase de tales influencias, negando ciegamente toda relación con lo árabe y lo musulmán. Esta negación no es más que un rechazo racial a la cultura árabe que se manifiesta con estos tipos de tesis.

La presencia de tales elementos debe ser un motivo de orgullo y una señal positiva que demuestra que los cristianos y los musulmanes han convivido y han intercambiado experiencias en una época de la historia.

### LECTURAS RECOMENDADAS

- Bramón, Dolores (2002), *Introducción al islam*, Ed. Booket, Barcelona.
- Gabrieli, Francesco (1971), *La literatura árabe*, Ed. Losada, Buenos Aires.
- Maalouf, Amin (2019), *El Naufragio de las civilizaciones*, Alianza Editorial, Madrid.
- Pappe, Ilan (2008), *La limpieza étnica de Palestina*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Saleh, Waleed (Varias ediciones), *Curso práctico de lengua árabe I y II*, Ed. Ibersaf, Madrid.
- Saleh, Waleed (2016), *Librepensamiento e islam*, Ed. Tirant Humanidades, Valencia.
- Saleh, Waleed (2019), *Islam político – génesis y evolución*, Ed. Universidad Autónoma de México.
- Saleh, Waleed (2022), *Feminismo e islam – una ecuación imposible*, Ed. El Paseo, Sevilla.
- Vernet, Juan (2001), *Los orígenes del islam*, Ed. Acantilado, Barcelona.



## ÍNDICE

<b>1. Ciudadanos, élites y sistemas políticos en el mundo árabe .....</b>	<b>1</b>
I.    Introducción .....	1
II.   Características de la sociedad árabe .....	2
III.  Componentes de la sociedad árabe .....	3
IV.  Los sistemas políticos.....	4
V.    Los intelectuales y la ética .....	6
<b>2. El Islam Político y la laicidad en Oriente Medio .....</b>	<b>8</b>
I.    Introducción .....	8
II.   Ideología, objetivos y estrategias.....	10
III.  Islam, laicidad y librepensamiento.....	11
IV.  ¿Comunidad musulmana o ciudadanos procedentes de Oriente Medio y el Norte de África? .....	16
<b>3. La primavera árabe ¿ha minado los derechos de la mujer? .....</b>	<b>19</b>
I.    Introducción .....	19
II.   Mujeres en la Primavera Árabe.....	20
III.  ¿Antecedentes? .....	21
IV.  Mujeres e islamistas .....	22
V.    Pasos prácticos .....	22
VI.  ¿La secularización es el remedio? .....	22
<b>4. El movimiento de la poesía árabe moderna y contemporánea .....</b>	<b>23</b>
I.    Los comienzos.....	23
II.   Características generales .....	27
III.  Estilo .....	27
IV.  Temas .....	30
<b>5. Entre el Collar de la Paloma y el Libro de Buen Amor .....</b>	<b>34</b>
I.    Introducción .....	34
II.   Elementos árabes en el <i>Libro de Buen Amor</i> .....	35
III.  El hijo del rey moro Alcaez .....	39
IV.  Entre el Libro del Buen Amor y el Collar de la Paloma .....	40
V.    Entre Américo Castro y Sánchez Albornoz .....	42
VI.  Conclusión .....	43
<b>Lecturas recomendadas .....</b>	<b>44</b>

**Causam**

**Club de Amigos de la Unesco de Madrid**