

ACERCA DE LAS FUNCIONES DEL *ADAB* EN LA SOCIEDAD
ANDALUSÍ DEL S. V/XI. CÓDIGO CRÍPTICO
Y ELITE CULTURAL

JOSÉ MOHEDANO BARCELÓ

Barcelona

Las reflexiones que siguen tienen su origen en las investigaciones que realizamos sobre la personalidad y la obra de Ibn ‘Abdūn de Évora¹. En su curso, se nos han ido presentando elementos de análisis que nos parecen relevantes para el conocimiento de aspectos esenciales de la sociedad andalusí, en el contexto definido cronológicamente por el s. V/XI, un momento crucial, desde muchos puntos de vista, de la historia de toda la Península Ibérica.

Entre dichos elementos destacan aquellos donde se produce una conexión definida y cotejable, desde el punto de vista teórico y metodológico, entre peripecia individual o biográfica del personaje, coyuntura histórica en el contexto y estructura del entorno de la sociedad de referencia. Dentro de esos engarces, podemos resaltar la adscripción del personaje a un grupo social que fue testigo privilegiado y protagonista de excepción de la historia de su tiempo. Nos referimos a la élite que ocupa un primer plano en la vida política y cultural de al-Andalus al socaire de los *mulūk al-tawā’if*, sobreviviéndoles durante la dominación almorávide. Caracteriza al grupo una cierta opacidad, que ha dificultado su observación, provocando confusiones, por su relativo enmascaramiento en el marco del tejido social andalusí, reduciendo su capacidad de significación conceptual para la explicación histórica de dicha sociedad. Hay, pues, que afinar los instrumentos analíticos y los recursos teóricos². La exploración de aparato

¹ Para una instantánea de su figura, ver Mohedano, J., “Ibn ‘Abdūn de Évora, poeta, erudito y hombre de Estado, y la crisis espiritual de al-Andalus en el s. XI”, en Díaz Esteban, F., (ed.) *Bataliús II. Nuevos estudios sobre el reino taifa de Badajoz*. Madrid, 1999, 61-106, “Ibn ‘Abdūn al-Yāburī”, en Lirola, J. y Puerta, J. M. (dirs.) *ENCICLOPEDIA DE AL-ANDALUS. Diccionario de autores y obras andalusies*, I [DAOA] Granada, 2002, 337-43.

² Un paso adelante hacia una mayor clarificación del objeto lo ha dado en su tesis Soravia, B., *Les fonctionnaires épistoliers (kuttāb al-inshā’)* en *Espagne musulmane à*

Al-Qanṭara XXV, 2 (2004) 503-537

teórico de las ciencias sociales, si no se utiliza de manera rígida, sino dentro del ámbito de la sugerencia que abre caminos, mantiene plena validez para despejar los horizontes de la investigación humanista³. De hecho, una de nuestras sugerencias sería esforzarnos por no encerrar el pensamiento en el espacio conceptual propio, abriendo al máximo el espectro teórico, analítico e intelectual, y aprovechar, con toda la precaución necesaria, los préstamos de otras disciplinas o pensamientos, a fin de fabricar «ganzúas conceptuales»⁴ para abrir las puertas cerradas de nuestro ámbito de conocimiento.

Con el fin, no de hallar alternativas a categorías analíticas de validez contrastada, sino de reflexionar acerca del objeto común e intentar arrojar más luz sobre su realidad histórica, mantendremos aquí, para referirnos a miembros de dicha elite, una denominación específica que ya hemos utilizado en otras ocasiones⁵: *al-ijwān [fī l-'ilm wa-l-siyāsa]*; pues creemos que dicho punto de vista, asumiendo una cierta falta de precisión técnica, aporta un enfoque pertinente para su caracterización, en el período comprendido por la segunda mitad del s. V y la primera del VI, marco cronológico del estudio en el que dicha acepción está vigente. Aunque muchos de los rasgos estructurales persistan, incluso para el conjunto de las sociedades del Islam medieval, existen diferencias notables —como la extracción social efectiva de sus miembros—

l'époque des roitelets (Ve. S.H./Xie. S.), U. de Paris III, 1998. Ver, además, "Aspetti della letteratura arabo-andalusa nel regno di Badajoz all'epoca dei *Mulūk al-Ṭawā'if*", *Studi Magrebini*, 21 (1989) 93-123; "Al-Muzaffar Ibn al-Aṭṭas, signore di Badajoz. Un protagonista dell'epoca delle 'Taifas' Andalusè", *JSC*, 31- IX, 2 (1990) 109-19 y 32-IX, 3 (1990) 179-9 y "Les 'ulamā 'andalous au Ve siècle de l'Hégire, antagonistes ou courtisans des *mulūk al-Ṭawā'if*", *Saber religioso y poder político en el Islam*. Madrid, 1994, 285-301. Agrupa a los miembros de dicha elite en la clase de los *kuttāb*, concepto con categoría analítica, apoyada en la referencia explícita a un modelo de raíz weberiana. Dicho modelo se correlaciona, consecuentemente, con las perspectivas teóricas definidas en los estudios acerca de las burocracias estatales en las sociedades tradicionales, entre las que cabe considerar a la islámica medieval, y con conexiones formales acusadas con la idea de «sociedad de corte».

³ Ver, p. ej., la exploración teórica, enriquecida con aportaciones, entre otras, de la escuela sociológica francesa de Durkheim y Mauss en el análisis sobre la idea de Destino y su papel en el sistema cultural árabe, en Mohedano, J. "Du Destin au 'fait social total'. Réflexions sur les mécanismes de cohésion sociale et la condition humaine", Chassay, J.-F. et Gervais, B. (dirs.) *Les lieux de l'imaginaire*, Montréal, 2002, 145-59.

⁴ En el sentido en que utiliza el término Barceló, A. *Filosofía de la economía. Leyes, Teorías y Modelos*, Barcelona, 1992.

⁵ Mohedano, "Ibn 'Abdūn de Évora, poeta, erudito y hombre de Estado", "Ibn 'Abdūn", en *DAOA I*, y «El *tarsil* de Ibn 'Abdūn de Évora. Una aproximación», en *Actas del Simposio Internacional «Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus»*, Lisboa 13-15 de mayo de 2000 (en prensa).

entre las elites político-culturales, de las diferentes épocas de la historia andalusí siendo a la época final de los Taifas —cuyas características esenciales postularemos se prolongan hasta fines de la dominación almorávide— a la que nos referiremos aquí y la única para la cual tienen validez plena los parámetros que vamos a utilizar.

El grupo de *al-ijwān* se define por su carácter restringido y solidario, lo que no impide, al contrario, las rencillas personales y la competitividad profesional y política, sirviendo de acicate a la emulación y a la competencia. Sus conexiones personales forman un auténtico nexo, por encima de las actividades literarias realizadas o los cargos públicos desempeñados. Es, además, verificable la complejidad de las relaciones entre el desempeño de cargos y la realización de actividades públicas de sus miembros y la estructura profunda de la elite.

En lo que refiere a la actividad intelectual, uno de los elementos más significativos del grupo es el uso del *adab*, entendido como modelo literario y como sistema comunicativo, pero, también, como sistema normativo, incluso ético ⁶. Y, aunque no todos aquéllos que son susceptibles de utilizar dicho código pueden considerarse miembros del grupo, las relaciones entre esa elite usuaria y el *adab* como instrumento y/o vehículo constituirán el núcleo de nuestras reflexiones. Podemos hallar, en los ámbitos terminológico y funcional, otros factores de opacidad en las ideas habituales acerca de los elementos constituyentes de la historia cultural andalusí ⁷, pues suelen agruparse indiscriminadamente figuras que participan en la historia política y cultural desde posiciones muy diferentes. Así sucede, con las categorías, asumidas mecánicamente, de los *šū'arā'*, *'ulamā'* ⁸ o *fuqahā'*. Desde una perspectiva contraria, lo mismo sucede en el enfoque político, entendido en sentido amplio: no todos, aunque sí la inmensa mayoría de los *ijwān*, desempeñaron cargos en la burocracia estatal al servicio cortesano de los *mulūk al-ṭawā'if* o, con posterioridad, de los almorávides. Cabe añadir la categoría de los *quḍāt*, cuya funcionalidad no está referida al servicio del soberano, aunque éste los designe, sino al de la Comunidad en su conjunto.

⁶ Así lo resalta también Soravia en su Tesis.

⁷ Ver el enfoque del problema en Mohedano, "El *tarsīl* de Ibn 'Abdūn de Évora".

⁸ Cf. Benaboud, M., "El papel político de los *'ulamā'* en al-Andalus durante el período de las taifas", *CHI*, 11 (1984) 7-52; Soravia, "Les *'ulamā'*" y Urvoy, D., *Le monde des ulémas andalous du V/XIe siècle au VII/XIIe siècle: étude sociologique*, Ginebra, 1978.

Por otra parte, no debe obviarse la extraordinaria importancia del sistema de enseñanza en la configuración de la elite. La enseñanza constituye un elemento significativo en la formación del grupo y en la adquisición de las claves ideológicas que dotan de cohesión a sus miembros. En todo sistema social elitista, la reproducción es esencial y el nivel alto solamente puede ser detentado por miembros destacados del grupo, conocedores de las claves y capaces de transmitirlos e iniciar a los neófitos. Además, es probable que sea en la etapa formativa cuando se anudan, codificando la manera de establecerlos, los lazos personales esenciales para definir el fondo y la forma en que se delimita sistémicamente la solidaridad distintiva: el «espíritu de cuerpo» que caracteriza a quien pertenece al grupo.

Así, si tenemos en cuenta que no se trata de una aristocracia de sangre, sin ser la familia ajena al modelo, fijar el punto de mira en las relaciones entre sus miembros no es irrelevante. Y, desde ese punto de vista, la «amistad» —que enmascara lazos políticos, disfrazados de sentimientos personales— puede proporcionar un enfoque válido para el estudio, pues, convertida en género literario, lo que nos devuelve al *adab*, polariza, en cierto modo, la producción intelectual. Convendrá observar, asimismo, hasta qué punto puede ayudar a entender la evolución de dicha literatura y sus características formales el tratarse del instrumento de un grupo elitista.

Paso obligado para el estudio de cualquier elite ⁹, es identificar a sus miembros y observar las características específicas de los lazos que los unen. Así, para cotejar la estructura y solidez del edificio conceptual, proponemos la realización de una cata en una de sus vigas. Consiste en extraer dos personajes, de quienes postulamos, *a priori*, su pertenencia al núcleo de la elite, ligados por un lazo de «amistad» demostrable, o sea, atestiguado en las fuentes, a través de sendas misivas *Ijwāniyyatayn* ¹⁰ y cada uno de ellos muy representativo del momento histórico que cubre su precurso vital: Ibn ‘Abdūn e Ibn Abī

⁹ Consideramos innecesaria, por prolija, la referencia a la ingente bibliografía relativa al estudio de las elites. Solamente, ha de señalarse que las bases metodológicas y las precauciones que hay que adoptar para el estudio de un grupo de elite no difieren de manera sustancial, o al menos no tanto como podría suponerse, para contextos sociales o históricos muy diversos y alejados; como puede comprobarse en Mohedano, J., “La formación del distrito de Zaragoza, 1890-1913. Un modelo de organización empresarial en la coyuntura finisecular”, *Cuadernos Aragoneses de Economía*, 7, 2 (1997) 455-72.

¹⁰ Ver Apéndice 1 y 2.

l-Jiṣāl¹¹. Ofrecemos un listado de los personajes con los que mantuvieron algún tipo de relación social que conste en las fuentes. El objetivo es comprobar la existencia efectiva de la elite y obtener, mediante la observación de dichas relaciones, una radiografía puntual, pero fidedigna, del funcionamiento del sistema.

Los *ijwān*. Radiografía de una elite

Las relaciones sociales de Ibn ‘Abdūn de Évora (m. 527/1132)

1. Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn ‘Abdūn, tradicionista. De Évora. En Évora. (m. ?). Su tío. Maestro.
2. ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Abdūn. De Évora. En Évora. (m. a. 500/1107, Évora). Su hermano. *Riṭā’*.
3. Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Dābiṭ, filólogo y literato. Profesor en la escuela de al-Muzaffar. De Almería. En Badajoz. (m. d. 454/1062?). Maestro. Anécdota de niñez, precocidad de talento.
4. Abū Bakr ‘Āsim b. Ayyūb, filólogo y literato. *Ṣāhib al-mazālim*. Director de la escuela de al-Muzaffar, preceptor de príncipes. De Badajoz. En Badajoz. (m. 494/1101, Badajoz). Maestro.
5. Abū l-Haṣṣayyūs Yusuf al-A‘lam al-Šantamarī, filólogo y literato. (*Wazīr*) Preceptor de príncipes. De Santa María de Algarve. En Sevilla. (m. 476/1083, Sevilla). Maestro.
6. Abū Marwān ‘Abd al-Malik Ibn Sirāy, filólogo, literato y tradicionista. (*Wazīr*). De Córdoba. En Córdoba. (m. 489/1095, Córdoba). Maestro. *Riṭā’*.
7. Abū l-Husayn Sirāy Ibn Sirāy, filólogo y literato. *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Córdoba. (m. 508/1047, Córdoba?). Maestro.
8. ‘Umar b. Muḥammad Ibn al-Aṭṭas al-Mutawakkil, literato y poeta. Señor de Badajoz. De Badajoz. En Évora y Badajoz. (m. 488/1095, afueras de Badajoz). Patrono (Panegíricos). Anécdota, *Ijwāniyya* y *Riṭā’*.
9. Sīr Ibn Abī Bakr, Príncipe y general almorávide, *Wālī* de Sevilla y Badajoz. De Agmāt. En Santarem y *jidma* almoravide (m. 507/1113, Sevilla). Patrono (Correspondencia oficial).
10. ‘Alī b. Yusuf Ibn Tāšufīn, Emir almorávide. De Marrakech. En *jidma* almorávide (m. 538/1143, Marrakech). Patrono.

¹¹ Para una panorámica del personaje, ver la “Introducción” a *Rasā’il* de Ibn Abī l-Jiṣāl Abū ‘Abd Allāh al-Gāfiqī, ed. M. R. al-Dāya, Damasco, 1987, 9-16 y Aguirre, F. J., “Ibn Abī l-Jiṣāl, Abū ‘Abd Allāh”, *DAOA*, I, 361-4.

11. Abū Bakr ‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Qabṭurnuh, literato y poeta. (*Dū l-wizāratayn*) *Wazīr-Kātib*. De Badajoz. En Badajoz y *jidma* almorávide (m. d. 527/1126,?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
12. Abū l-Ḥasan Muḥammad Ibn al-Qabṭurnuh, *Wazīr-Kātib*. De Badajoz. En Badajoz. (m. ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
13. Abū Muḥammad Ṭalḥa Ibn al-Qabṭurnuh, *Wazīr-Kātib*. De Badajoz. En Badajoz. (m. a. 520/1126, ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
14. Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Hūd. Príncipe. *Wālī* de Lisboa. De Zaragoza. En Badajoz/Lisboa. (m. d. 465/1072, Lisboa?). *Ijwāniyya*.
15. Abū l-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Dabbāg, literato. *Wazīr-Kātib*. De Zaragoza, En Badajoz. (m. c. 476/1083, Zaragoza). *Ijwāniyya* y *Riṭā’*.
16. **Abū Bakr Muḥammad Ibn Quzmān**, literato y poeta. *Dū l-wizāratayn*, *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Badajoz. (m. 508/1047, Córdoba). *Ijwāniyya*.
17. Abū l-Ṭayyib Sa‘īd Ibn Zaraqūn, tradicionista. De Badajoz. En Badajoz. (m. d. 520/1126, Badajoz). Anécdota.
18. **Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Bassām**, literato. De Santarem. En Lisboa, Córdoba y *jidma* almorávide (m. 524/1147, ?). Anécdota.
19. Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn al-Ŷadd al-Fihri, literato y alfaquí. *Wazīr-Kātib*. De Niebla. En Sevilla y *jidma* almorávide (m. 515/1121, ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
20. Abū Bakr Muḥammad Ibn Zaydūn, *Dū l-wizāratayn*, *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Sevilla (m. d. 479/1086, ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
21. Abū Muḥammad Ibn Jaldūn, *Dū l-wizāratayn*. De Sevilla. En Sevilla (m. 479/1086, Batalla de Sagradas). *Riṭā’*.
22. Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Milḥ al-Lajmī, alfaquí y poeta. *Wazīr*. De Silves. En Sevilla. (m. 500/1107, Sevilla). Anécdota e *Ijwāniyya*.
23. Abū l-Ḥakam ‘Amr Ibn Maḍḥiŷ Ibn Ḥazm, *Wazīr*. De Sevilla. En Sevilla. (m. d. 500/1107, Sevilla?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
24. **Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Murjī al-Lajmī**, literato, poeta y tradicionista. *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 536/1141, ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
25. **Abū Naṣr ‘Ubayd Allāh al-Faṭḥ Ibn Jāqān**, literato. *Wazīr*. De Ṣajrat al-Walad (Granada). En Badajoz y *jidma* almorávide. (m. 535/1141, Marrakech). Anécdota e *Ijwāniyya*.
26. Abū Muḥammad ‘Abd al-Gafūr Ibn ‘Abd al-Gafūr al-Kalā‘ī, literato y poeta. *Wazīr-Kātib*. De Sevilla. En Sevilla y *jidma* almorávide. (m. d. 531/1137, Sevilla?). Anécdota e *Ijwāniyya*.

27. Abū l-‘Alā’ Zuhr Ibn Zuhr, médico, tradicionista y poeta. *Wazīr*. De Denia. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 525/1130, Córdoba). Anécdota e *Ijwāniyya*.
28. Abū l-Qāsim Aḥmad Ibn Ḥamdīn, alfaquí y literato. Cadí de Córdoba. De Córdoba. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 521/1127, Córdoba). *Ijwāniyya*.
29. **Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī l-Jiṣāl al-Gāfiqī**, alfaquí, literato y poeta. *Dū l-wizāratayn, Wazīr-Kātib*. De Furgulīṭ (Jaén). En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 540/1146, Córdoba). *Ijwāniyya*.
30. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Zarqūn, literato y tradicionista. De Badajoz. En Évora/Badajoz. (m. 586/1190, ?). Discípulo. Anécdota.
31. Abū l-Fadl ‘Iyād b. Mūsā, alfaquí y tradicionista. Cadí de Ceuta y Granada. De Ceuta. En Ceuta. (m. 544/1149, Marrakech). Discípulo. Anécdota.

Las relaciones sociales de Ibn Abī l-Jiṣāl (m. 540/1146)

1. Abū Marwān ‘Abd al-Malik Ibn Abī l-Jiṣāl al-Gāfiqī, literato, *Wazīr-Kātib*. De Furgulīṭ (Jaén). En *jidma* almorávide. (m. 539/1144, Marrakech). Su hermano. *Riṭā’*.
2. Abū Ÿa‘far Aḥmad Ibn Abī l-Jiṣāl al-Gāfiqī, alfaquí. De Furgulīṭ (Jaén). (m. ?). Su hermano.
3. Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Muḥammad Ibn Abī l-Jiṣāl al-Gāfiqī, literato. De Córdoba. (m. 530/1135, Almería). Su hijo. *Riṭā’*.
4. Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Malik al-Ya‘marī, alfaquí. Cadí de Úbeda. De Úbeda. En Úbeda. (m. d. 475/1082, Úbeda?). Maestro. Anécdota de niñez, precocidad de talento.
5. **Abū l-Ḥusayn Sirāy Ibn Sirāy**, filólogo y literato. *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Córdoba. (508/1047, Córdoba?). Maestro. *Ijwāniyya*. (*59)
6. Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Attāb al-Ÿuḍamī, alfaquí y tradicionista. De Córdoba. En Córdoba. (m. 520/1126, Córdoba). Maestro. (*11)
7. Abū Baḥr Sufyān Ibn al-‘Āsī al-Asadī al-Murbaytirī, alfaquí, literato y tradicionista. De Sagunto. En Córdoba. (m. 520/1126, Córdoba). Maestro. (*60)
8. Abū Bakr Gālib Ibn ‘Aṭiyya, alfaquí y tradicionista. De Granada. En Granada. (518/1125, Granada?). Maestro. (*27)

9. Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn al-Bāḍiṣ al-Anṣārī, almocrí, filólogo y tradicionista. (m. 528/1133, Granada). Maestro. Discípulo.
10. Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī l-Daws, filólogo, literato y tradicionista. Preceptor de príncipes. De Murcia. En Sevilla, Fez o Marrakech. (m. 511/117, Marrakech). Maestro.
11. Abū ‘Alī l-Ḥusayn Ibn Fīrrū Ibn Sukkara al-Ṣadafī, alfaquí y tradicionista. Cadí en diversas poblaciones. De Zaragoza. En Almería y *jidma* almorávide. (m. 514/1120, en la batalla de Cutanda). Maestro. Anécdota y cartas de su parte al príncipe almorávide Abū Ishāq. (*31)
12. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Hāỵỵ, alfaquí. Magnate almorávide, *Wālī* de Córdoba, de Fez y de Valencia. (Correspondencia oficial). De Marrakech. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 529/1134, Marrakech?). Patrono. Anécdota. (*43)
13. Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf Ibn Tāšufīn, Príncipe almorávide. *Wālī* de Ceuta, Murcia, Valencia y Sevilla. De Marrakech. En *jidma* almorávide. (m. d. 515/1121, Sevilla?). Patrono (Correspondencia oficial). Anécdota e *Ijwāniyya*.
14. ‘Alī b. Yūsuf Ibn Tāšufīn, Emir almorávide. De Marrakech. En *jidma* almorávide. (m. 538/1143, Marrakech). Patrono (Correspondencia oficial).
15. **Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Murjī al-Lajmī**, literato, poeta y tradicionista. *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 536/1141, ?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
16. Abū Bakr Aḥmad Ibn Muhallab al-Asadī, tradicionista. De Murcia. (m. ?). *Ijwāniyya*.
17. Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Ruṣd, alfaquí. Cadí de Córdoba. De Córdoba. En Córdoba. (m. 520/1126, Marrakech?). *Ijwāniyya*. (*44)
18. Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn al-Qāsim al-Fihri Nizām al-Dawla, Señor de Alpuente. Literato, *Wazīr-Kātib*. De Alpuente. (m. 530/1136, Salé). Anécdota e *Ijwāniyya*.
19. Abū Bakr Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī, alfaquí, tradicionista y filólogo. Cadí de Sevilla. De Sevilla. En Sevilla. (m. 543/1148, Magīla o Ra’s al-Mā’ (al-Magrib)). *Ijwāniyya*. (*38)
20. Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn Malik al-Ma‘āfirī, literato y poeta. *Wazīr*. De Granada. En Granada. (m. 518/1124, Granada). Anécdota, *Ijwāniyya* y *Riṭā’*.
21. Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Durrī, almocrí, filólogo y alfaquí. De Toledo. En Granada. (m. 520/1126, Granada). *Riṭā’*. (*26)

22. **Abū Muḥammad ‘Abd al-Maʿīd Ibn ‘Abdūn al-Fihri**, literato y poeta. *Wazīr-Kātib*. De Évora. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 527/1132, Évora). *Ijwāniyya*. (*7)
23. Abū Bakr Muḥammad Ibn Azrāq, poeta. *Wazīr-Kātib*. De Guadix. En Granada. (m.?). *Ijwāniyya*.
24. Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Raffā’, alfaquí. *Wazīr-Kātib*. (m. ?). *Ijwāniyya*.
25. Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. Aḥmad Ibn Tāhir, Señor de Murcia, *Ṣāhib al-mazālim*, *Kātib*. De Murcia. En Murcia/Valencia. (m. 507/1113, Valencia?). *Ijwāniyya*.
26. Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ḥāȳy (de linaje diferente del n.º 12), literato. *Ḍū l-wizāratayn*, *Wazīr-Kātib*. De Lorca. (m. ?). *Ijwāniyya*.
27. Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Qaṣīra al-Kalā’ī, literato. *Ḍū l-wizāratayn*, *Wazīr-Kātib*. De Huelva. En Sevilla y *jidma* almorávide. (m. 508/1114, Marrakech?). *Ijwāniyya*.
28. Abū Bakr Muḥammad Ibn Raḥīm, *Ḍū l-wizāratayn*. De Sevilla. En Sevilla. (m. d. 515/1121, Sevilla?). *Ijwāniyya*.
29. **Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Bassām**, literato. De Santarem. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 542/1147,?). Anécdota e *Ijwāniyya*.
30. Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Jafāya, literato y poeta. *Kātib*. De Alcira. En Játiva/Valencia y *jidma* almorávide. (m. 533/1138, Alcira). *Ijwāniyya*.
31. **Abū Naṣr ‘Ubayd Allāh al-Faṭḥ Ibn Jāqān**, literato. *Wazīr*. De Ṣajrat al-Walad (Granada). En *jidma* almorávide. (m. 535/1141, Marrakech). Anécdota.
32. Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn Abī Ÿamra al-Umawī, alfaquí. Cadí de Granada. De Murcia. En Granada. (m. d. 538/1124, Granada?). *Ijwāniyya*.
33. **Abū Bakr Muḥammad Ibn Quzmān**, literato y poeta. *Ḍū l-wizāratayn*, *Wazīr-Kātib*. De Córdoba. En Córdoba y *jidma* almorávide. (m. 508/1047, Córdoba). *Ijwāniyya*.
34. **Abū l-Hasan Yūnus Ibn Mugīt Ibn al-Saffār**, alfaquí filólogo, literato y tradicionista. De Córdoba. En Córdoba. (m. 532/1138, Córdoba). *Riṭā’*. (* 64)
35. **Abū l-Qāsim Jalaf Ibn Baṣkuwāl**, tradicionista. De Córdoba. En Córdoba. (578/1183, Córdoba). Discípulo.
36. **Abū Bakr Muḥammad Ibn Jayr**, filólogo y tradicionista. De Sevilla. En Córdoba. (575/1179, Córdoba). Discípulo. Anécdota.

NOTA: Para cada personaje listado, hemos procurado delimitar: un identificador onomástico suficiente para su identificación individual y familiar

inequívoca; elementos de su formación y/o actividad intelectual más significativa y de los cargos públicos o títulos honoríficos detentados; lugar de origen o procedencia inicial según las fuentes, para ver la movilidad; los lugares donde las fuentes indican, de forma directa o indirecta, que se produjo el encuentro (postulamos «*jidma* almorávide», dada la itinerancia de dicha cancillería, como un ámbito, indeterminado geográficamente, pero definido socialmente, donde pudieron producirse los encuentros); fecha de muerte y lugar, cuando se conoce o puede deducirse (?) por aproximación; su relación social concreta: de tipo familiar, de enseñanza o de patronazgo-clientela, o sea, una relación social específica, no regida por la «amistad»; la forma recogida en las fuentes que atestigua una relación de «amistad», o sea, la existencia de, por lo menos, una anécdota que les relaciona o de un texto de *Ijwāniyya*, en prosa o verso (incluimos, también, en este apartado, las elegías pues, en el círculo que pretendemos describir, la composición de un elogio fúnebre suele indicar un alto grado de intimidad entre el difunto y el personaje de referencia).

No contemplamos de forma exhaustiva las relaciones sociales de ambos personajes, pues nuestra información depende de fuentes en estado fragmentario, que no siempre permiten reconocer a los personajes a que refieren. Así, si bien no están todos los que fueron, sí son, de manera suficientemente significativa para permitir un análisis pertinente, todos los que están. En el único aspecto en el que nos hemos permitido no explotar de manera sistemática los datos de las fuentes, ha sido en la relación de discípulos de Ibn Abī l-Jiṣāl, mucho más numerosa que la que puede verse en el cuadro, y con otros representantes de relieve, como Abū l-‘Abbās Ibn Maḍā’ o Abū l-Qāsim Ibn Ḥubayš (ver Aguirre, *DAOA*, 361). Sin embargo, los citados resultan suficientemente representativos de su generación y bastan para seguir el hilo conductor de nuestra reflexión.

Hay que entender, además, que muchos personajes no pueden ser interpretados, solamente, en clave individual, sino que evocan colectivos familiares. El entramado de relaciones de los *Ijwān* es interpretable como una red difusa de aportaciones entre clanes familiares (siempre dentro de la lógica de lo observable en las fuentes, y que nos parece perfectamente congruente, respecto al funcionamiento difuso de las redes familiares en el tejido social andalusí, con los materiales, de orden diverso, aportados por el grupo de investigadores de los *EOBA* desde 1988), y dichas relaciones, como una fórmula de reproducción y supervivencia de dicha elite. Así sucede, lógicamente, en los casos de los grupos familiares, como los propios Banī ‘Abdūn o Abī l-Jiṣāl, o dentro de las relaciones de ambos, los Banī Sirāy, al-Qabṭurnuh, Zarqūn, al-Ŷadd, Zaydūn, Maḍḥiyy Ibn Ḥazm, ‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Murjī, Quzmān, ‘Abd al-Gafūr, Zuhr, Ḥamdīn, Rušd, Yūnus Ibn al-Šaffār.

Hemos resaltado, en negrita, los personajes coincidentes (7 del total); no demasiados, pero muy significativos en el plano individual. Y, para acentuar la perspectiva de la transmisión en la configuración de la elite, hemos marcado con asterisco aquellos personajes del entorno de Ibn Abī l-Jiṣāl que figuran en la relación de maestros andalusíes contenida en *al-Gunya* de al-Qāḍī ‘Iyāḍ [cf. Hermsilla, M.^a J., “Los maestros andalusíes en la *Gunya* del Qāḍī ‘Iyāḍ (476-544/1084-1149)”, *AF*, 7 (1981) 309-25], siendo 11 de 66 maestros citados en esa obra; el 16,6 parece un porcentaje suficientemente contrastado, pese a la aparente distancia de los objetos relacionados. Además, dichos personajes constituyen la mayoría de los maestros con auténtica relevancia, en territorio andalusí, para la formación del célebre alfaquí de Ceuta, como Abū ‘Alī Ibn Sukkara al-Ṣadafī. Desde la transmisión, puede ser, también, interesante observar las coincidencias con personajes mencionados en Mohedano (1999: v. nota 1): Apéndice y Cuadro, sobre la recepción de Ibn Qutayba en al-Andalus. Los hemos subrayado; con una notable presencia, en ambos casos, que aún podría aumentar si se contemplara desde el punto de vista de los clanes familiares y no de los individuos. Existe una coincidencia accidental, que acentúa el paralelismo entre ambos personajes y descubre la huella, por veces casi imperceptible, del tópico literario; tópico agazapado tras muchas de las anécdotas que conforman las biografías de esos personajes, cubriéndolas con una pátina que ensombrece sus perfiles individuales, pero dotando, al mismo tiempo, al grupo de una unidad que señala su coherencia y pertinencia para el análisis social y antropológico: nos referimos a la referencia compartida de una anécdota de niñez en la que el personaje muestra la precocidad de su talento frente a un maestro, en ambos casos secundario en el proceso de formación intelectual del personaje.

Para cualquiera que conozca la historia de al-Andalus en esa época, resultará claro que en los listados se halla representada una porción muy significativa de la elite andalusí, tanto si la enfocamos desde el punto de vista político, como desde el intelectual¹², del jurídico¹³ o del literario¹⁴.

¹² La flor y nata de los filólogos y de los tradicionistas de la época, con Abū Marwān Ibn Sirāy y Abū ‘Alī Ibn Sukkara al-Ṣadafī a la cabeza.

¹³ Cabe observar una mayor presencia de alfaquíes entre las relaciones de Ibn Abī l-Jiṣāl, 12/36, frente a 5/31 en el caso de Ibn ‘Abdūn, explicable por el hecho contarse el *fiqh* entre las disciplinas que cultivó por sí mismo. Pero se observa, más allá del horizonte meramente individual, una alteración tendencial, sutil pero significativa, para la elite en tiempos de los almorávides, avance que contrasta con el, también sutil, retroceso del gremio de los literatos, poetas y/o *kuttāb*: 19/36 frente a 20/31.

¹⁴ Como detalles, para no detenernos en la cuestión literaria que luego abordaremos más detenidamente, puede verse que ambos frecuentaron a los grandes antólogos de la

En definitiva, asoma ante nuestros ojos la reluciente punta de un iceberg del que, a tenor de lo observado, podemos intuir los contornos esenciales y los elementos estructurales definitorios. Se puede sostener, creemos, con un margen de error aceptable que, si investigásemos el ámbito de relación social correspondiente para cada uno de los personajes que aparecen en los listados, el sistema de red difusa que forma su entramado social se definiría para un porcentaje muy elevado de la elite en conjunto. Así, proyectando especulativamente los resultados, puede postularse que el colectivo estaría formado por un grupo de personas del orden de entre 500 y 800 miembros.

Por otra parte, son muchas las cuestiones relevantes a levantar alrededor del grupo. Por ejemplo, la de su situación socio-económica, que nos parece otro de los elementos que inducen a confusión. No tenemos datos fidedignos sobre las condiciones económicas de su origen, ni del desempeño de sus cargos, y los escasos de los que disponemos están cubiertos con una pátina literaria que los torna muy equívocos, en el marco de un modelo cultural donde se tiende a deformar la realidad para adecuarla al ideal literario¹⁵. Resulta difícil de creer que realizando una importante inversión, por lo menos de tiempo no remunerado, en educación, y viajando constantemente –en una época en que la mayoría de la población fallece en el lugar de nacimiento–, se puedan medir, como grupo social, con la vara de la pobreza –para la que toda sociedad tiene sus estándares–. O transmutarse en pícaros o advenedizos –otro tópico literario–. Porque las fuentes suelen señalar a los individuos cuyo origen no se adecua al patrón establecido, como en los casos de Ibn ‘Ammār o Ibn al-Labbāna. La difícil condición del literato itinerante y su miseria es un lugar común, presente en casi todos los tiempos, sin contexto específico efectivo, hasta que el texto se analiza en el marco de la realidad histórica y/o biográfica de los autores. Sin dicha perspectiva crítica, son posibles

época Ibn Bassām e Ibn Jāqān, y que en los listados figuran los cuatro grandes, que el primero, en socorrida anécdota, distinguía en el desempeño del *adab* y la *kitāba* de su tiempo: al-Kalā‘iyān, o sea, Abū Muḥammad Ibn ‘Abd al-Gafūr y Abū Bakr Ibn al-Qaṣīra, y al-Fihriyān, es decir, Abū l-Qāsim Ibn al-Ŷadd y el propio Ibn ‘Abdūn, cf. Ibn Bassām al-Šantarīnī, *al-Ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-Ŷazīra*, ed. I. ‘Abbās, Túnez-Libia, 1978, II, 2, 668 n.3 e Ibn ‘Abd al-Gafūr al-Kalā‘ī, *Iḥkām ṣan‘at al-kalām*, ed. M. R. al-Dāya, Beirut, 1966, 110.

¹⁵ Marcando distancias muy definidas con el modelo literario occidental. Cf. Auerbach, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, 1979.

deconstrucciones en que hacemos hablar al texto, por exceso o defecto, fuera de la lógica literaria e histórica en que fue creado ¹⁶. Así, parece que queda mucho por revisar en el marco de la literatura andalusí, llena de aspectos aceptados y repetidos de manera mecánica, como «valores» establecidos ¹⁷. Por otra parte, la pista del análisis social conduce de nuevo, en este caso por defecto, a la literatura y sus parámetros específicos.

El *adab*, modelo literario, retórico y estilístico contiene, como veíamos, en sus fundamentos un doble planteamiento ético y estético; prosa artística, en cuyo seno se produce esa transmutación alquímica de la realidad histórica en literatura. Existen diversos problemas abiertos al análisis y a la discusión teórica:

A) Las dificultades de fijar la nomenclatura y la base conceptual del modelo literario. El uso indiscriminado de los términos *risāla*, *maqāma*, *kitāb*, etc., ha impedido definir de manera clara los límites entre literatura creativa, erudición, desempeño burocrático y comunicación. Darle vueltas a la cuestión de si Ibn Jāqān o Ibn Bassām son «buenos» o «malos» historiadores, no sitúa de manera adecuada los cuestionarios para enfocar los problemas planteados por el *adab*. Entre sus célebres obras y los materiales aportados en el Apéndice no hay diferencia de objeto, aunque sí de sujeto, siendo los elementos formales y los recursos estilísticos los mismos, o sea, que la lente para su observación crítica debe ser muy parecida.

B) La multiplicidad de temas, géneros, que dificulta el estudio sistemático que no se conforme con la pura acumulación de materiales. Sin negar la utilidad de los estudios descriptivos, el modelo taxonómico, propio de los enfoques de la crítica tradicional, tanto árabe como occidental, experimenta progresivos rendimientos decrecientes. Por respetuosos que sean con las fuentes, o, tal vez, por ello, se encierran en un modelo repetitivo de sí mismo, donde los intentos de clasi-

¹⁶ Eso nos lleva a la idea matriz, explícita y subyacente, en Frye, N., *La estructura inflexible de la obra literaria. Ensayos sobre crítica y sociedad*, Madrid, 1973, con dos aspectos esenciales para referir al orden mental idóneo para enfocar los problemas planteados: la visión de toda literatura como producto específico de una sociedad determinada y las íntimas relaciones de la crítica con la producción de esa literatura.

¹⁷ P. ej., a la luz de lo dicho, y teniendo en cuenta los listados aportados, creemos que valdría la pena sentarse a pensar de nuevo acerca del sentido efectivo del *Cancionero* de Ibn Quzmān y de la posición social de su autor. Sugerimos una observación comparativa sistemática de los personajes a quienes dedica sus poemas, que podría modificar en parte el objetivo «excepcionalista» con que se ha enfocado dicho texto, su autor y su contexto.

ficar los materiales no aclaran el panorama, porque la sistemática no es sistémica en ese modelo cultural.

C) La yuxtaposición de dichos campos temáticos en un modelo formal y estilístico, marcado por el uso de la prosa rimada, de los tropos y otros recursos estilísticos, que ha determinado un «punto de vista» para la crítica moderna, empeñada en ver como «pecado» lo que para los creadores fue virtud¹⁸. La perspectiva, aunque las observaciones no sean inciertas, está lastrada por un juicio de valor «apriorístico» que obvia la necesaria moderación del acto valorativo¹⁹ y «asfixia» el desarrollo del análisis. Problema no resuelto en lecturas preocupadas por justificar, tímidamente, las supuestas carencias del objeto. Para romper el círculo, nuestra propuesta pasa por una revisión autocrítica de los valores culturales y los modelos literarios implícitos que autorizan la descalificación²⁰.

C) La emulación, base del sistema, donde los autores muestran una preocupación casi obsesiva en presentar dentro de su obra un ejemplo de los modelos de prestigio, intentando superarlos. Es el enfoque más pertinente tanto para el estudio de antologías literarias y obras con modelos de *adab*, como el de los diversos géneros: 1) *al-Maqāmāt, infra*; 2) *al-Mufāḍalāt, al-Munāẓarāt* o *al-Mufājarāt*, con su diversidad de debates temáticos y encubiertamente ideológicos; 3) *al-Zarzurīyyāt*, único modelo original de al-Andalus, cuyo fu-

¹⁸ Vbgr., en Granja, F. de la, *Maqāmas y Risālas andaluzas*, Madrid, 1976, XIV: «... cualquier ejercicio retórico, en prosa rimada, con intercalación o no de versos, inspirado por cualquier motivo: felicitar a un recién nombrado juez de provincia, acompañar a un azafate de fruta temprana que se envía de regalo, describir un paisaje, narrar un suceso de mínima importancia, o los azares de un viaje; con ánimo de disculparse, elogiar o denostar, o simplemente para solaz del escritor o para matar el tiempo. Cualquier motivo será válido, y esa composición, arrojada hasta la asfixia por todas las galas del lenguaje, de la erudición y la pedantería, al punto de resultar indescifrable...».

¹⁹ Sugerida por Shumaker, W., *Elementos de Teoría Crítica*, Madrid, 1974.

²⁰ En una exploración impresionista de la complejidad del problema, proponemos una «lectura interesada» de las consideraciones acerca de la cultura de masas contemporánea en Eco, U. *Apocalípticos e integrados*, Barcelona 1981, 118-9, utilizado como caja de resonancia en diferentes niveles del análisis. Reflexión que parte del problema de los tres «niveles» de cultura, o mejor, de apreciación de los «productos culturales», para adentrarse en los razonamientos acerca del «Kitsch» y del mensaje poético que «no se constituye únicamente como un sistema de significados, derivado de otro sistema de significados, sino también como el sistema de las relaciones sensibles e imaginativas estimuladas por la materia de que están hechos los significantes». Ver, asimismo, las diferencias que Jakobson establece, en *Ensayos de Lingüística general*, entre «modelo de verso y ejemplo de verso».

gaz desarrollo, a partir de su alumbramiento por Abū l-Ḥusayn Ibn Sirāy, en la segunda mitad del s. V, ofrece un excelente ejemplo de emulación «compulsiva». Su cultivo, además, está íntimamente ligado al entorno concreto de los *ijwān* (Abū l-Qāsim Ibn al-Ŷadd, Abū Muḥammad Ibn ‘Abd al-Gafūr, Abū Bakr Ibn al-Qabṭurnuh, Abū ‘Abd Allāh Ibn Abī l-Jiṣāl); 4) Sátira o ironía; 6) Opiniones literarias, cercanas a las de debate en muchos aspectos, aunque en otros se relaciona con la crítica literaria; como la *Epístola de los Genios, Masā’il al-intiqād* de Ibn Šaraf o la *Risāla* de Ibn Fatūḥ; etc.

Todo disuelto en un soporte formal superpuesto, de forma irregular y asimétrica, con el epistolario de comunicación o correspondencia²¹, ya sea oficial, dominada, no exclusivamente, por *al-sultāniyyāt*, o privada, asimismo, definida en torno a *al-ijwāniyyāt*.

D) Las cuestiones, temáticas y formales, planteadas en torno al género de la *maqāma*. Los estudios más recientes, aunque han hecho avanzar mucho el conocimiento del género, han centrado, en la citada línea de «justificación», excesivamente el punto de mira en la búsqueda de elementos de cercanía con estructuras narrativas de corte occidental, proponiendo, para el análisis del objeto, un cuestionario al que éste responde de manera forzada y con sesgos que no ayudan a la claridad²².

El enfoque más adecuado a nuestro objeto se relaciona con la literatura de comunicación, es decir, con aquellas misivas, de carácter diverso, que reciben el nombre genérico de *al-ijwāniyyāt*. En la segunda mitad del s. V en al-Andalus, el modelo literario de los *ijwān* extiende su alargada sombra temática y formal llegando a contaminar, incluso, a la correspondencia oficial de las taifas de la segunda generación.

Para centrar la cuestión, proponemos examinar un ejemplo concreto, sacado, en la secuencia lógica de nuestra exposición, de la relación epistolar entre los dos personajes que nos han servido para deli-

²¹ Ver al-Qaysī, F. *Adab al-rasā’il fī l-Andalus fī l-qarn al-jāmis al-ḥiṣrī*, Amman, 1989.

²² De entre la copiosa bibliografía, cf. Fanjul, S., “Las *Maqāmāt* de al-Hamaḍānī: Una revisión”, en *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, II, Granada, 1991, 699-727; Ferrando, I. *Abū ṭ-Ṭāhir, el Zaragozano, Las sesiones del Zaragoza. Relatos picarescos («maqāmāt») del s. XII*. Zaragoza, 1999; Kilito, A. F., “Le genre ‘seance’: une introduction”, *SI*, 43 (1976), 25-51, *Les séances. Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri*, París, 1983 y *al-Gā’ib: Dirāsa fī maqāma li-l-Ḥariri*, Casablanca, 1987; El-Outmani, I., “La *maqāma* en al-Andalus”, en *La sociedad andalusí y sus tradiciones literarias, Foro Hispánico*, Amsterdam-Atlanta, 1994, 105-26.

mitar el objeto²³. Se trata, además, de una muestra perfectamente representativa y constituye un círculo cerrado de demanda/respuesta.

De la observación de ambos textos, nos interesa extraer, por creer pertinente su posible generalización, los siguientes elementos: 1) No hay otro tema generativo para el discurso que la relación en sí²⁴, y éste se desenvuelve entre parámetros específicos en parte contradictorios: reciprocidad frente a jerarquía. 2) La enorme diferencia de tamaño relativo entre demanda y respuesta, incidiendo nuevamente en la citada contradicción. 3) No son apreciables diferencias formales o de estilo de un autor a otro, al contrario, una clave esencial está en la voluntad expresa de «andar sobre las huellas» del otro. Con todo, el de Ibn ʿAbdūn nos parece más ágil, no por más conciso, sino por un mayor dominio de las transiciones temáticas internas en el hilo del discurso, las respuestas por bloques de su corresponsal se articulan de forma más mecanicista, y una capacidad para contrarrestar la «humillación autoimpuesta» con una ironía que partiendo del, también reglamentario, tema del reproche por la demora en la respuesta, repone un cierto equilibrio en el texto.

En un marco en el que ambos coinciden en ese rebajarse mientras ensalzan al otro, revelando, además de artificiosidad, una alambicada «etiqueta» cortesana, con el panegírico incrustado en el núcleo del sistema, si consideráramos aisladamente la epístola de Ibn ʿAbdūn, parecería que éste se dirige vergonzosamente a un superior de quien espera sacar provecho, especialmente de sus conocimientos y su ejemplo como artífice literario. Y podría hasta llegar a interpretarse en el plano de la realidad histórica que el «viejo», venido a menos, busca la protección del «joven», en la cresta de la ola del nuevo régimen. Y, sin embargo, cuando observamos el exagerado tamaño de la respuesta, no podemos dejar de preguntarnos, ¿desde cuándo la simple cortesía conduce al superior a tamaña acumulación de razones? ¿Se le habrá ido la mano, o se trata, al fin, de una expresión paradigmática del caprichoso gusto por lo exagerado, lo rebuscado y lo artificioso? Creemos que no, que una observación más detenida permite definir un mapa bastante preciso de la situación. El referente de pres-

²³ Ver Apéndice 1 y 2.

²⁴ El mensaje, en apariencia, se reduce estrictamente a: IA/Demanda: «Aceptas corresponder a mi amistad (aunque yo no lo merezca)» - IAJ/Respuesta: «Acepta tú la mía (pues la mereces más que yo la tuya)».

tigio es Ibn ‘Abdūn, pues no hay que olvidar que, aunque encubierto tras la modestia de sus protestas, en su misiva hay el recuerdo explícito de que quien buscó al otro fue Ibn Abī l-Jiṣāl. El tamaño de la respuesta se explica por la vía emulación-superación, con un implícito reconocimiento previo del emulado como autoridad y guía. Además, la manera de acumular los diversos elementos de la respuesta, permite entrever la escenificación literaria de un «ritual» de iniciación, una especie de examen de entrada en el grupo, que el «viejo» propone como un cuestionario de temas habituales al que el joven contesta, procurando no olvidar ninguno, e intentando esgrimir todos los recursos a su alcance, en primer término, y con el horizonte lógico de superarlo si es posible. Así, el sentido de la mencionada jerarquía es más bien retórico, pues ese tipo de comunicación implica una aceptada igualdad potencial entre los miembros del grupo. La noción de autoridad se atribuye por una suerte de cooptación, donde cada quien aporta su propia idea. Así, se definen ciertos consensos que solamente se tornan rígidos con el paso del tiempo.

En este contexto, es evidente que, dado el modelo de creación textual/comunicación, extensible, sin forzar, al núcleo fuerte del *adab* andalusí de la época, el motivo o tema es de por sí aleatorio, eso que tanto choca a la crítica moderna, pues los textos parecen orientarse a un objetivo que está más allá del horizonte temático. Pero ya veíamos cómo el desbordamiento de ese límite era tan poderoso que llegaba a posesionarse, incluso, del plano de la realidad concreta en las fuentes consideradas históricas. Y esa literalidad poderosa no puede por más que referir a la producción de una literatura en estado puro ²⁵ que termina por afectar a la inteligibilidad del contenido.

Pues, uno de los puntos de arranque de las inquietudes que nos han llevado a plantear las presentes reflexiones, es la contradicción ²⁶ existente entre el progresivo incremento del peso específico de dicha literatura de comunicación y la «disminución substancial de su valor comunicativo general», a causa del carácter extremo, en su artificiosidad, del *tarsīl* de la época. No esperamos resolver aquí el problema,

²⁵ A la que ya nos hemos referido en Mohedano, “El *tarsīl* de Ibn ‘Abdūn de Évora”. Resulta, también, cierto que ese proceso de producción se sitúa, pese a su artificiosidad o precisamente por ella, exactamente en las antípodas del «kitsch», definido por Eco, dado que, además, es el vehículo de un grupo elitista.

²⁶ Planteada certeramente por Soravia en las conclusiones de su Tesis.

agotando sus posibilidades, sino sugerir posibles direcciones de investigación para una ulterior solución.

Una observación inmediata es que el grado de inteligibilidad inherente a un texto no depende de éste, sino de la capacidad de desciframiento de sus códigos por parte del destinatario/receptor. Lo que nos devuelve de manera inmediata al modelo elitista ²⁷, por un lado, y a la intensificación de *al-Badī'*, por otro.

Añadamos un nuevo marco de reflexión a través de análisis de una de las obras significativas de *adab al-kātib* en el contexto andalusí. El capítulo de la obra de Ibn 'Abd al-Gafūr ²⁸ refiere —de forma más es-

²⁷ La existencia de un código críptico interno inaccesible a los no iniciados es condición imprescindible del sistema. El problema no es diferente para la sociedad «global» actual, con comunidades científicas, agrupadas por especialidades, donde la ocultación de las claves del lenguaje es parte esencial de las «estrategias de laboratorio», cf., Woolgar, S., *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, 1991. Usando un ejemplo que hallamos significativo, en el índice de McCloskey, D. N., *La Retórica de la economía*, Madrid, 1990:

«... 4. **El carácter literario de la ciencia económica.** A) *La ciencia utiliza métodos literarios.* B) *Las pruebas de la ley de la demanda son fundamentalmente literarias.* C) *La lingüística es un modelo adecuado para la ciencia económica.* D) *El pensamiento literario puede mejorar la economía aplicada.*

5. **Las figuras retóricas de la economía.** A) Incluso un modernista utiliza, y debe utilizar, recursos literarios: el caso de Paul Samuelson. B) *La mayoría de los recursos sólo se reconocen con dificultad.* C) Los modelos son metáforas no ornamentales: el caso de Gary Becker. D) En economía, tanto el razonamiento matemático como el no matemático descansan en la metáfora. E) Los tropos principales dominan la economía: el caso de Robert Solow.

6. **La retórica del cientifismo: cómo convence John Muth.** A) El artículo de Muth *estaba mal escrito pero era importante.* B) *Los argumentos principales de Muth se pueden expresar en inglés.* C) El artículo de Muth *utiliza las llamadas habituales al método científico.* D) *La llamada que hace Muth es, de hecho, a la comunidad de eruditos.* E) *Los argumentos explícitos son complejos retóricamente.* F) La retórica de Muth no se puede distinguir de la de otros campos.

7. **El problema del público en la economía histórica: Robert Fogel como retórico.** A) *El texto era importante.* B) El libro de Fogel *plantea un problema retórico.* C) El libro de Fogel *es conscientemente retórico.* D) *La densidad retórica explica sus éxitos y sus fracasos.* E) El libro de Fogel *utiliza intensamente los tópicos comunes.* F) El libro *también utiliza los tópicos especiales de la economía.* G) *El texto inventó un público.*

... 10. **Lo bueno de la retórica en economía.** A) *La retórica puede mejorar la prosa económica.* B) *La retórica puede mejorar la enseñanza.* C) *La retórica puede mejorar el razonamiento económico.* D) *Y mejorar el carácter de los economistas.»*

Las cursivas son nuestras, el resto funciona dentro del entramado contextual imprescindible para la comprensión, y pretenden constituir el esqueleto y el hilo lógico y argumentativo de nuestro discurso.

²⁸ Ver Apéndice 3. Sobre Ibn 'Abd al-Gafūr y su obra, ver Soravia, B., "Les nouvelles voies de la prose littéraire dans le Gharb al-Andalus au VIe H.: une analyse comparée

pecífica que la habitual entre los estudiosos cuando explican en que consiste *al-Badī'*— a una modalidad del proceso de creación textual que podríamos definir como «la innovación mediante el uso de recursos estilísticos especiales que hacen que prosa y verso se confundan», sin que se las pueda distinguir formalmente y que, además, parecen convertir el contenido en un código críptico que debe ser descifrado por el usuario.

La mención introductoria a *al-Mufaṣṣal* envía al capítulo inmediatamente anterior del libro. Se refiere a un modelo de *al-Bayān* consistente en alternar de manera homogénea *prosa y verso* en un mismo fragmento, a la manera como se alternan en un collar, para crear un efecto estético, perlas y piedras preciosas de diferentes características. De ahí procede la idea de la raíz árabe *fsl*, pues, en el sistema cultural árabe clásico, la creación literaria se asimila con la idea de confeccionar un collar con diferentes técnicas²⁹. La diferencia entre *al-mubtadda'* y *al-mufaṣṣal* estriba, pues, en que, en el primer caso, no debe poder distinguirse, según el texto, si el formato es en prosa o en verso, mientras que, en el segundo, hay una amalgama en que prosa y verso se intercalan de manera correlativa, siendo la distinción bien marcada entre ambas lo que embellece el estilo.

La lógica del *laqab*, en la alusión al creador del estilo, crea una relación de polisemia, cuyo uso es, en sí mismo, un recurso. Así, de he-

de l'*Ihkām* d'Ibn 'Abd al-Gafūr et de la *Ḍaḥīra* d'Ibn Bassām”, en *Una Mesa Redonda sobre Crítica literaria andalusí* (Lisboa 15 de mayo de 2000), *Qurtuba*, 6 (2001) 217-24, “Ibn 'Abd al-Gafūr”, *DAOA* I. 293-7 y “Un traité andalou de l'*adab al-kātib* du VIe siècle de l'Hégire: l'*Ihkām ṣan'at al-kalām* d'Ibn 'Abd al-Gafūr de Séville”, en *Actas del Simposio Internacional “Literatura e Cultura no Gharb al-Andalus”*, Lisboa 13-15 de mayo de 2000 (en prensa). La propia autora italiana tiene preparada la traducción francesa del libro de la que se espera próxima publicación, lo que contribuirá, sin duda, al conocimiento de fuente tan importante para la literatura de su tiempo.

²⁹ Ver Apéndice, n. 74. Buen ejemplo de esta concepción en una digresión acerca de modelo literario al inicio de una *Risāla* de Ibn 'Abdūn dirigida a al-Faṭḥ Ibn Jāqān de género *al-ijwāniyyāt 'alā adab al-ṣāhib*. Ibn Jāqān, al-Faṭḥ, *Qalā'id al-'Iqyān*, ed. M. al-Tahir Ibn Asur, Túnez, 1990, 352-4. Parece que aquél le pidió que revisara un texto —que habría recibido crítica negativa en contraste con el elogioso parecer del evorense— dedicado a un tal Abū Yaḥyā, identificable con Abū Yaḥyā Muḥammad b. Ma'n b. Ṣumādīh al-Mu'taṣim, señor de Almería (443/1052-484/1091). No parece que la epístola se refiera al epígrafe sobre dicho monarca incluido en *Qalā'id* —como sugiere el editor—, pues se deduce del contexto que la que se comenta sea una *risāla* específica dedicada al monarca; podría tratarse de la *maqāma*, atribuida a al-Faṭḥ, en la que se critica a Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī, que motivó varias respuestas polémicas, cf. Nemah, C., “Andalusian *Maqāmāt*”, *JAL*, 5 (1974), 87.

cho podría interpretarse —y conviene a nuestra reflexión la exploración de dicha idea, difusa en el juego de palabras implícito— que *al-Badī'* no fuera sino el recurso literario utilizado con perfección, no inventado, por Badī' (al-zamān), o sea, «el mejor en el uso de *al-Badī'* de (todos?) los tiempos». Como observábamos, y como se puede comprobar en el propio texto, la percepción del concepto se asume en un contexto cultural y literario mucho más restringido y definido que el sugerido por la idea genérica de innovar o crear imágenes nuevas. O, incluso, por la idea de utilizar con profusión los recursos estilísticos o tropos, definitoria de un determinado estilo literario, rebuscado y florido, opuesto al estilo conciso y directo³⁰. Esta perspectiva, y la reflexión correspondiente, conduce directamente a la observación, nada original, de que *al-Badī'* es una manera de hacer literatura o enfrentarse al hecho literario que opone el estilo de al-Ŷāḥiẓ (m. 255/868) y el del propio al-Hamaḍānī³¹.

Una vez situados en la mención de Ibn 'Abdūn, que centra el capítulo, la alusión al *taḍmīn*, que da pie a la anécdota, sugiere diversas posibilidades de procedimiento estilístico. La de mayor interés, el caso de *al-taḍmīn al-mazdūy*, de uso en el *saŷ'*, que es el empleo de palabras que riman entre sí a continuación de las que ya han cargado la rima exigida por la norma. Es decir, sería un resultado sónico y rítmico, en base a un recurso en la línea de *al-Luzūmiyyāt*. No obstante, se deduce que el efecto buscado por Ibn 'Abdūn sería la creación de un texto del que *no se pudiera distinguir si se trata de prosa o poesía*, donde se utilicen los sonidos procedentes de las palabras romances o hebreas, como base de un sistema rítmico, rimando con palabras ára-

³⁰ Para un referente conciso del modelo explicativo, cf., la caracterización en la literatura andalusí, en Schippers, A., "Les 'Anciens' et les 'Modernes' dans l'histoire littéraire andalouse", *Una Mesa Redonda sobre Crítica literaria andalusí (Lisboa 15 de mayo de 2000)*, *Qurtuba*, 6 (2001) 237-47.

³¹ Así se entiende en la crítica literaria andalusí del s. v, p. ej., en la *Epístola de los Genios*, *DAJ*, I,1, 274-5, cf., del mismo autor, sobre al-Ŷāḥiẓ, en Ibn Bassām, *Ḍajīra*, I,1, 243-4. Sin embargo, fue el propio al-Ŷāḥiẓ uno de los primeros en mencionar *al-Badī'* en su *al-Bayān wa-l-Tabyīn*. Cf. Heinrichs, W., "The Hand of the Northwind. Opinions on Metaphor and the Early Meaning of *Isti'āra* in Arabic Poetics", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XLIV, 2 (1977), donde observaba la relación que se establece entre *al-Badī'* y *isti'āra*, en el sentido de «vieja» metáfora, en la obra de al-Ŷāḥiẓ, así como en las de Ibn al-Mu'tazz, al-Qāḍī l-Ŷurŷānī, Abū Hilāl al-Askarī o Ibn Rašīq. En todo caso, consideramos que resultaría imprescindible una revisión y puesta al día del sentido efectivo del concepto de *al-Badī'* entre los autores de la Retórica y la Crítica literaria árabe clásica anteriores al s. vi.

bes y añadido a un patrón estable de rima, digamos, habitual. Dicho procedimiento daría un texto con características diferentes a las de la poesía estrófica en árabe culto o dialectal que conocemos.

Y esto nos conduce a la cita del texto críptico que constituye el modelo en que el autor de *Ihkām* apoya su argumentación. El texto constituye una especie de jeroglífico o enigma para el que caben muy diversas posibilidades de solución, tan amplias como las posibilidades de lectura, como después confirma Ibn ‘Abd al-Gafūr en sus explicaciones. La parte reconocible, leída en vertical a dos columnas, formaría, en prosa rimada, el siguiente texto, cuyo sentido resulta bastante evidente:

Wa-lā budda min at-tanā’ ‘alā Banī Tāšfīn giyāt al-malhūfīn wa-giyāt al-mu’tafīn.

Es inevitable el elogiar a los Banī Tāšfīn, amparo de los cuitados y de los que solicitan favores.

Sin embargo, para una correcta interpretación, hay que atribuir valores a la serie de letras de la parte central, lo que debe permitir, duplicando la intercalación, leerlos en horizontal, formando dos líneas de verso, ajustado, por tanto, a metro y rima. Las posibilidades de solución son diversas ³².

Cabe añadir la idea, expuesta a continuación, de que, además, las letras contienen una clave críptica, principal o secundaria, de orden onomástico o biográfico, que el autor de *Ihkām* remite al estudio ge-

³² Nos limitamos a aportar alguna de las variantes posibles. Las dos que presentamos pueden leerse, con las correspondientes licencias algo forzadas pero de uso común en la poética árabe clásica, como versos de metro *Wāfir*

*Wa-lā budda min at-tanā’ wa-man min // munawwarin giyātu l-malhūfīn
‘alā Banī Tāšfīni wa-min man // munawwarun wa-gyāt al-mu’tafīn.*

«Es inevitable elogiar —¿quién de entre lo que hay de ilustre dará amparo a los cuitados?— a los Banī Tāšfīn pues se cuentan entre quien es ilustre y da amparo a los que solicitan favores».

*Wa-lā budda min at-tanā’ wa-man man- // na min warā’ giyāti l-malhūfīn
‘alā Banī Tāšfīn wa-man min // munawwarin wa-gyāt al-mu’tafīn.*

«Es inevitable elogiar —¿quién otorga favores de entre quien se halla más allá del amparo de los cuitados?— a los Banī Tāšfīn pues son quien hay de ilustre y amparo de los que solicitan favores». La segunda versión la tomamos de una de las interpretaciones de Bruna Soravia.

nealógico. Se trataría de encontrar un nombre susceptible de contener las letras citadas, teniendo en cuenta que pueden caber en ellas las variantes anteriormente mencionadas. Sin embargo, nos parece que la perspectiva definida por Ibn ‘Abd al-Gafūr es más bien una cortina de humo, de quien desea más jugar con el equívoco que resolver el enigma³³. Sin embargo, no solamente porque lo diga el autor de *Iḥkām*, sino porque resulta totalmente lógico y congruente en el modelo literario, hay que aceptar la existencia de una clave de personaje oculto tras el laberinto del texto, tan velado, por su vez, como esos almorávides a los que se refiere³⁴.

A la vista de este curioso texto jeroglífico y de una *ijwāniyya*/paganéirico dirigida a uno de los Banū Ḥamdīn³⁵, cabe valorar el auténtico significado, dentro del contexto vital e intelectual de Ibn ‘Abdūn, del abandono del verso como fórmula literaria aislada, planteado a partir del esfuerzo de construcción de la *‘Abdūniyya*. Dicha valoración debe plantearse dentro de un análisis crítico del conjunto de la obra del evorense que tiene muy poco que ver, aunque en apariencia parezca coincidente, con el llamado «eclipse de la poesía» en la época almorávide³⁶.

No por repetido, el tópico literario e histórico de los almorávides, presentados como enemigos de la poesía, por causa de su rudeza e incultura, deja de aparecérsenos como nada más que eso, un tópico más³⁷, que se suele apoyar, además, en otro, existente en textos de to-

³³ Así, ese Yāmin (?) b. Waqār (incluida la vacilación del editor respecto a la lectura), literalmente: «Recto hijo de Dignidad (seriedad en el respeto a las costumbres)», aun resultando muy evocativo, carece, o, al menos, no hemos sido capaces de encontrarlo, de un mínimo fundamento de verosimilitud, que sepamos, ni en el ámbito genealógico efectivo de los almorávides, ni en el de los *ajbār* de los dorados tiempos pretéritos, en esa dirección no tiene mucho sentido acumular nombres alternativos, como Amīn o Ma’mūn b. Munawwar o Munīr.

³⁴ De hecho, si no nos encontráramos en dicho contexto, nos resultaría muy difícil soportar la tentación de interpretar la clave oculta, no tanto como el nombre de un personaje efectivo, sino como el anagrama oculto de *Amīr al-Mu’mīnīn*. Aunque existe otra línea de lectura posible que tampoco se resolvería en clave onomástica, sino conceptual: *Umūr al-Manūn*, por ejemplo.

³⁵ Con la mayor probabilidad Abū l-Qāsim Aḥmad. Recogida en Ibn ‘Abd al-Gafūr, *Iḥkām*, 146-8, en el capítulo «Lo alternado» (*al-mufaṣṣal*), que, como veíamos, tiene conexión formal con el capítulo «La creación original» (*al-mubtada’*), que estamos estudiando.

³⁶ Cf. una argumentación crítica de esa imagen en Mohedano, “El *tarsīl* de Ibn ‘Abdūn de Évora”.

³⁷ Solamente adquiere sentido en el ámbito de la anécdota cortesana de los taifas, en el marco de la lógica oscilación de una conciencia escindida entre la lógica islámica del

das las épocas que hablan de las dificultades de los literatos para encontrar mecenas. Cabe entender, con todo, una configuración algo diferente del fenómeno literario, en el marco de la sociedad andalusí, con la llegada de los almorávides, respecto a la etapa anterior. El carácter confesional, aunque sin un carácter decididamente represivo, del modelo de estado y de sociedad preconizado por los africanos, atestiguada, como veíamos, por el incremento de la presencia de los alfaquíes en el centro de la vida política, social y cultural plantea otra dirección analítica. Y ésta conduce a la cuestión, esencial desde nuestro punto de vista, de la relación sistémica entre la noción de legitimidad y el modelo cultural y literario, clave explicativa del funcionamiento de dicho sistema. Se parte del progresivo deterioro de la idea de legitimidad, construida, con muchas dificultades, durante el emirato y el califato; visto desde la perspectiva del histórico fracaso de las sucesivas tentativas de asentamiento de un modelo estatal, en el marco de la sociedad islámica clásica, ahogadas de forma endémica por respectivas *fitan* y abocadas al surgimiento de respectivas fórmulas de poder local o taifas, desprovistas de dicha legitimidad y demandantes, por tanto, de fórmulas sustitutivas. Así, el incremento progresivo del peso específico de la poesía y de la *kitāba* en la configuración del Estado islámico, desde el s. II, se enlaza con la búsqueda de argumentos legitimadores del poder, frente a opciones alternativas y rivales ideológicos. Y, además, con la fijación del papel del literato cortesano como mediador ético entre soberano y comunidad que, mediante el panegírico leído desde el plano ético del *adab*, define los parámetros deseables de la soberanía ideal. La época de los *mulūk al-ṭawā'if* representa un extremo de dicha evolución afectada por la debilidad del poder efectivo y de sus sistemas de legitimación, lo que obliga a matizar la visión tópica del «esplendor cultural» a pesar de la decadencia política. Por otra parte, es claro que el poder almorávide bebía su legitimidad de otras fuentes; no se trata de que entendieran o no esa literatura, sino de que la necesitaban de forma menos sustancial; su posición es de adaptación utilitaria al sistema.

Así, una primera percepción se basaría en la confusión generada entre la elite por un primer momento de expectativa, acerca de la pro-

yihād frente a la amenaza cristiana y el temeroso recelo del poderío africano; recelo que, en ocasiones, conectaba con la fobia antibereber, que en tantas ocasiones ha servido, a veces forzándola de más, de hilo conductor a las interpretaciones de la historia andalusí, desde los propios historiadores coetáneos hasta los estudiosos actuales.

pia posición, respecto a cuál iba a ser la actitud de los africanos, en el momento inmediato de la destrucción de los taifas. Pero dicha confusión dura relativamente poco tiempo en el contexto, y nunca más allá de la década de los 90 del s. V, y no creemos que el efecto traumático fuera más significativo que el de la *fitna*. Aunque las peripecias personales pueden variar y, por tanto, la presencia almorávide pudo significar el fin de más de una carrera literaria y/o política, si lo vemos desde la perspectiva del grupo, como lo muestra la cata realizada, la continuidad, como tal, de los *ijwān* en el papel de funcionarios al servicio del poder es evidente. Los elementos esenciales del modelo cultural y literario: figuras relevantes, características formales y estilísticas..., se mantienen incólumes. Y esto desplaza de nuevo el punto de mira hacia la evolución de la posición intelectual de la elite. Resulta interesante observar que las obras esenciales para rescatar el monumento de la literatura andalusí de los siglos IV y V, *al-Dajira e Iḥkām*, entre otras, sean producidas en época almorávide y contando con la protección oficial del régimen. No obstante, se desprende de ellas una voluntad explícitamente testimonial de «salvar lo salvable», de herencia para la posteridad, que remite a un proceso adaptativo de las ideas y las formas en un contexto de transformaciones sociales y culturales, lo que introduce nuevos factores en el análisis.

Pues, retomando nuestro hilo argumental, hemos podido detectar, en el marco de nuestras investigaciones, sutiles variaciones formales en la línea evolutiva de la literatura de Ibn ‘Abdūn, que pueden sintetizarse en la condensación del estilo, referido tanto a la evolución ligada a su peripecia vital, en el entorno del desengaño de los ideales primeros, como a la perspectiva teórica que informa su producción, una de cuyas claves podría estar en una aplicación coherente, aunque sesgada, hasta sus últimas consecuencias del cliché de la «supremacía de la prosa sobre la poesía».

Si nuestro análisis no es erróneo, uno de los propósitos esenciales de su producción más celebre, la *‘Abdūniyya*, sería el de convertirla en un modelo paradigmático de poema, capaz de fundir la sutileza del sentido que permite el verso con la riqueza de contenido que posibilita la prosa³⁸. Su evolución posterior reconvertiría ese objetivo en la

³⁸ Sentido último que ya no será entendido tras su desaparición. Ibn Badrūn, no demasiados años más tarde, no sólo reconoce de manera retórica que el motivo para escribir el *Comentario* era la incapacidad de sus contemporáneos de entender el poema, sino que

dirección que hemos visto. Y, dados los parámetros del análisis, la dirección no podía ser otra que una búsqueda desesperada, por la presión amenazadora de los tiempos, del secreto de la lengua perfecta que, si en *al-Bayān* persigue el ideal de la claridad, se enriquece paradójicamente con el crisol alquímico de *al-Badī'* convirtiéndose en un cristal multifacetado de posibilidades significantes.

Pero nuestro autor no anduvo solo en ese camino. La hipótesis que dejamos planteada para su investigación y debate posterior es que esa búsqueda es la clave explicativa de la producción literaria de ese tiempo y que el círculo de los *ijwān* es el depositario de su secreto, en un marco ideológico que se nutre tanto de los referentes primigenios de la cultura árabe e islámica, como de elementos tomados del esoterismo de raíz neoplatónica ³⁹.

Dicha hipótesis se completa con una observación, conducente a otra hipótesis complementaria, que apunta a transformaciones efectivas, no solamente en el entorno social, sino en el ámbito específico del sistema de enseñanza. Pues tras la desaparición física de los personajes que han centrado nuestra atención, no solamente se eclipsa de manera definitiva el modelo social que encarnaban, sino que también parece apagarse el fuego vivificador de la cultura árabe clásica, del cual serán los últimos representantes ⁴⁰, desaparecido el secreto para mantenerlo vivo, asumiendo sus sucesores un papel consciente de conservadores del rescoldo e instalando a sus admirados espejos en el inútil decorado del modelo de prestigio de una edad de oro perdida e irrecuperable.

Apéndice

1. *Risāla* de Ibn 'Abdūn a Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī l-Jiṣāl al-Gafiqī solicitando su amistad.

Género: *al-ijwāniyyāt* ('alā l-wadd, al-jiṭba wa-dalīl al-ihtidā). Fuentes: al-Marrākuṣī, Abū Muḥammad 'Abd al-Wāḥid, *Kitāb al-mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib*, ed R. Dozy, Leiden, 1881, 119-21 e Ibn Abī l-Jiṣāl, *Rasā'il*, 300-5.

él mismo, pese a poseer el sustrato efectivo de los *ajbār*, se muestra, en muchas ocasiones, incapaz de interpretar adecuadamente el sentido de sus versos.

³⁹ Si se nos permite retomar el préstamo del argumento de Eco, nuestros *ijwān* serían apocalípticos, por tradición y convicción, que en el marco de su existencia llegaron a percibir la llave que permitía abrir una puerta secreta al mundo de la mítica *parousia*.

⁴⁰ Así, si bien creemos que los almorávides no son los responsables de su desaparición, también es cierto que no lo salvaron.

Trads.: Fagnan, E., *Histoire des Almohades*, Argel, 1893, 143-6; Huici Miranda, A., *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, Colección de Crónicas Arabes de la Reconquista, IV, Tetuán, 1955, 124-7.

[Cuando estoy] junto a mi pilar, el más grande Dios conserve su gloria— [me siento] como aquel exilado que se halla lejos del hogar, al que dobla el penoso esfuerzo de vivir solitario y [encuentra] cobijo en una vaguada de [las de] Tihāma librándose de padecer su viento estéril⁴¹ y su calor imperante y duradero que lo arrojara —desde su espejismo que, ahogador, sumerge y la poción abrasadora [en que se convierte el sudor que provoca su sed]— en un baño termal desde donde se alzara el infierno y lo quemara hasta la muerte, de no ser por el consuelo del Misericordioso⁴², en su divina bondad. O bien, puede buscar refugio en una de sus colinas y preguntarles a los montes de Farān⁴³ por la procedencia de su airecillo, para recibir de sus bocanadas, por mediación del Naʿyḍ, un frescor que lo entregue al éxtasis emocionado⁴⁴, le preserve la vida con la brisa refrescante, desde su suave céfiro, y lo vivifique tras aliviarle.

No tengo la intención, al pedir [tu amistad] en esponsales [con esta carta], de usurpar el mérito [que te pertenece] de haber sido el primero [en iniciar la relación]. Me limito, solamente, a seguir la vía de la imitación y supe-ditarme al guía que muestra la buena senda, pues aspiro a ser alumbrado por tus luces y observar cómo se alzan desde tu cielo estrellas que me sirvan de guía en la oscuridad de las tinieblas o cometas que me defiendan de quien escuche furtivamente [lo que te digo]⁴⁵.

Si mi pilar se mostrara magnánimo en conceder una respuesta y enviarla de vuelta, yo podría —gracias a lo que, hacia mí, de ella procediera y a mí

⁴¹ *al-Rīḥ al-ʿaqīm* se identifica con el viento aquilón, o con el poniente, que destruyó al pueblo de Ād, merecedor de diversas citas coránicas, pues el viento que Dios envía para castigar a los hombres suele ser un viento helado que marchita las cosechas y, por eso, se le llama estéril.

⁴² *Al-Raḥīm*, n.º 3 de los nombres de Dios, en la versión de Abū Hurayra, mencionada por Wālid b. Muslim al-Dimašqī (m. 195/810), conocidos como *al-Asmāʾ al-Ḥusnā*.

⁴³ Uno de los escarpados que se alzan frente a Tihāma, cerca de la Meca.

⁴⁴ Alusión a un verso de ʿAbd Allāh b. ʿUbayd Allāh b. Aṭmad al-Juʿamī, conocido como Ibn al-Dumīna, poeta de la época de Hārūn al-Rašīd, en *Dīwān*, 85, que dice [Ṭawīl]:

*ʿA lā yā-ṣabā Naʿyḍin matā hiyṭu min Naʿyḍin // la-qad zādānī masrāka waʿydan
ʿalā waʿyḍi*

¡Oh brisa de Naʿyḍ!, siempre que desde Naʿyḍ me he alzado,

¿acaso tu nocturno viajar, emoción sobre emoción, no me ha proporcionado?

⁴⁵ Alusión a *Corán*, LXVII, 5, y el uso que hace Dios de las estrellas fugaces para apedrear a los demonios que quieren acercarse al cielo y fisgar lo que hay en él. Así el tema coránico se mezcla con el tópico del fisgón escuchando furtivamente el diálogo íntimo de los amantes.

llegara— tratar de inducir al error ⁴⁶ [haciendo trastabillar] a las palomas en su zureo ⁴⁷, a los Anšār respecto de su Ḥassān ⁴⁸, a las épocas del año respecto a su Abril ⁴⁹, a los Tayy' respecto de su Walīd y su Ḥabīb ⁵⁰, a los Sa' d acerca de su Jālid y su Šabīb ⁵¹, y sería capaz —merced a lo que prestase ⁵² de albergue y lo que provocase de reposo— hasta de sorprender la bolsa de Mujārik ⁵³, si se tratase de arrobo estético. Así, no otorgaría mis bendiciones, [tomándolo] como objetivo, a Abū l-Atāhiyya ⁵⁴, en sus excelentes versos solemnes, ni en sus melodiosos versos ligeros. Desdeñaría los cantos de °Abīd ⁵⁵ y rechazaría los himnos de Labīd ⁵⁶. Y exigiría a los hombres elo-

⁴⁶ La idea implícita es que la carta con la respuesta de Ibn Abī l-Jiṣāl dotaría a Ibn °Abdūn con nuevas palabras, con nuevo sonido y nuevos contenidos, que harían que los «antiguos», representados por algunas de sus tribus, dejasen de entender y apreciar a los vates que les representaban y cantaban, es decir, el estilo tradicional, prefiriendo el nuevo estilo.

⁴⁷ Como las demás que vienen a continuación, se trata de una alusión literaria, pues *say'* es la palabra que, además del zureo de la paloma, expresa, como es sabido, la prosa rimada.

⁴⁸ Ḥassān b. Tābit (m. 54/674), poeta medinés que fue el principal panegirista de Muḥammad; por eso, representa al grupo de los Anšār, los defensores asociados de Medina, compañeros directos unidos a él por un pacto personal.

⁴⁹ El mes de Nisān, nuestro mes de abril, es la época del año donde se canta, especialmente a la naturaleza.

⁵⁰ Abū Tammām Ḥabīb Ibn Aws (m. 231/845) y Abū 'Ubāda al-Walīd b. 'Ubayd Allāh al-Buḥturī (m. 284/897), paradigmas del modelo neoclásico y recopiladores de *al-Ḥamāsa*.

⁵¹ Jālid b. Šafwān b. 'Abd Allāh b. 'Amrū b. al-Ahtam al-Tamīmī (m. 135/752) y su amigo Šabīb b. Šabba podrían identificarse, como representantes de las letras en la época de los omeyas. Aunque el editor de Ibn Abī l-Jiṣāl, *Rasā'il*, los identifica hipotéticamente con Jālid b. Yazīd b. Mazīd al-Šaybanī, *qā'id* renombrado al que dedicó poemas Abū Tammām, y Šabīb b. Yazīd b. Na'im al-Šaybanī, *jāriyī* de tiempos de los abbasíes. Eran ambos del clan de Murra b. Hummām b. Murra b. Ḍuhl de la tribu de Šaybān; según esto su relación con los Banū Sa'd b. Murra b. Ḍuhl a los que se atribuye la alusión se trataría de una conjetura de Ibn 'Abdūn.

⁵² Nueva alusión indirecta al tema literario, pues *sa'ara* es la raíz que recoge el sustrato alegórico del lenguaje literario. Tanto el préstamo que la literatura hace a la realidad y toma de ella, implícito en la noción de *al-isti'āra*, metáfora, como los préstamos, los llamados «plagios», que los literatos se hacen entre sí.

⁵³ Mujārik al-Mādir, Abū l-Muḥanna' b. Yaḥyā al-Ŷazzār (m. 231/845), de bolsillo inalcanzable, por su enorme riqueza y proverbial avaricia.

⁵⁴ Abū Ishāq Ismā'il b. al-Qāsim b. Suwayd, conocido como Abū l-Atāhiyya (m. 210/825), quien vivió en Bagdad, es considerado uno de los grandes poetas árabes. La alusión a los diferentes tipos de verso, es por la fama acreditada por sus versos ascéticos, *al-zuhdiyyāt*, y por los amorosos, *al-gazal*, que se cantaban con música de su amigo Ibrāhīm al-Mawsulī.

⁵⁵ °Abīd b. al-Abraš al-Asdī (m. c 554), poeta áulico de la corte de al-Ḥīra, lugar que compartía con al-Nābiga. Tiene una *qaṣīda* considerada *mu'allaqa* por algunos autores.

⁵⁶ Abū 'Aqīl Labīd b. Rabī'a al-'Āmirī (m. 39/662), autor de una *mu'allaqa*, que vivió, ya musulmán, bastante tiempo tras el advenimiento del Islam, habiendo abandonado la práctica poética por motivos religiosos.

cuentas de nuestro tiempo ⁵⁷ [que se aplicaran] el refrán que suele citarse acerca de los camellos de Egipto, diciendo: «He aquí a los Qāra ⁵⁸, [en lo que se refiere a ellos] desafiadles en el tiro con arco mas tratadles con justicia [tomádoles en su justo medio], pero ahí esta el blanco ⁵⁹, perseguid alcanzarlo con anhelo o acertadle en medio» ⁶⁰.

Sin embargo, su sarta de perlas delicadas todavía no se ha soltado relajadamente en mi cofrecillo, ni sus astros rutilantes han ingresado en domicilio en mi signo ⁶¹. Como mi mano se halla, por tanto, vacía de la recolección de sus frutos y mi vista se halla privada del brillo de sus luminares, yo —respecto de su cicatería en hacerme llegar una perla desde su mar ⁶² o un mágico soplo desde su hechizo ⁶³— me debato entre dos suposiciones cuya certeza no puedo verificar más que respecto de su sombra y no de su visión ⁶⁴.

En el primer caso, me digo: «Él habrá traído mi nombre a su mente, mas, no hallándome entre sus iguales ni entre la gente de su país, se habrá dicho:

⁵⁷ Hay que recordar la relación intrínseca entre *al-bayān* y *al-balāga*.

⁵⁸ La relación semántica entre *qār* (colectivo)/*qāra* y los camellos (dromedarios) se debe a la forma de la joroba semejante a una montaña o colina aislada, significado efectivo de *qāra*. Así, tomando formalmente el modelo de los nombres tribales prototípicos, los camellos se asimilarían los Banū Qāra. Por otra parte, la raíz *qāra* indica el acto de andar sobre las puntas de los dedos (de puntillas) para evitar el ruido, y, como las pezuñas de los camellos carecen, naturalmente, de dedos, ello da pie a la ironía implícita en la relación entre los camellos y el refrán aludido. Un camello no puede, por lo dicho, tender un arco, lo que hace imposible la competición. Así, el refrán aludiría a algo muy fácil, ganado de antemano y que no tiene mérito. Y así es, el refrán, en *al-Maydānī, Maʿymaʿ al-amṭal*, 2 vols., Cairo, 1959, n.º 3360, reza: *qad anṣafa al-Qāra man ramāhā*, «hacia justicia a los Qāra quien les desafiaba al tiro». Los Banū Qāra son el clan de al-Dayš ʿAdal b. al-Hūn b. Jarīma (o Juzayma); se les conoce como los Qāra por la manera como se congregaron, igual que un rebaño de camellos (*qār*) cuando Ibn al-Šaddāj pretendió dispersarlos entre los Banū Kināna. Los Banū Qāra eran famosos por su habilidad en el tiro con arco y vencían en todos los torneos en que participaban, lo que refuerza el significado irónico y voluntarista del aserto de Ibn ʿAbdūn.

⁵⁹ El objetivo a perseguir. Por analogía con límite o extremo, puede entenderse que la competición literaria consiste en alcanzar la excelencia, o sea, el extremo de la elocuencia.

⁶⁰ El significado específico no es evidente. Puede ser restrictivo, como sugiere la traducción de Fagnan, o exigente, que nos parece más acorde al contexto. Sin embargo, en ambos casos el sentido general queda bastante claro.

⁶¹ Alusión astrológica.

⁶² Representa la estructura física del discurso, pues *baḥr* es, asimismo, el metro en prosodia.

⁶³ Representa al contenido y a las virtudes «emotivas» de la elocuencia.

⁶⁴ Alusión al proverbio: *lā aṭlubu aṭaran baʿda ʿaynin*, «no debo perseguir una sombra tras haber tenido o visto la cosa real». Dicho proverbio está, además, en la base de la construcción de *al-maʿānī* del primer verso y, por ende, de toda la primera parte, de la *ʿAbdūniyya*, constituyendo su clave de interpretación inicial. En el presente contexto significa que no pudiendo obtener el elemento material sólo puede especular sobre lo imaginario.

¿Qué relación puede haber entre fulano y yo? ¿Acaso no es más que uno de al-Garb, por mucho que se pretenda entre lo más auténtico de los árabes?, ¿y este Occidente es, por ventura, otra cosa, entre los países, que el ajeno añadido entre líneas de un texto?».

En el otro, tal vez él se diga, cosa que no puede aceptar el sentido común: «En verdad, veo —con mayor agudeza que la vista de al-Zarqā’⁶⁵— de fulano que la suya es una importancia de mayor calado que la del grifo ‘*anqā*’». Y recite de Abū- l-‘Alā’ b. Sulaymān, el poeta de Ma^earrat al-Nu^emān⁶⁶, el decir [Wāfir]:

Veo al ‘*anqā*’ demasiado grande para ser cazado⁶⁷.

Juro, por la lluviosa primavera y sus íntimos momentos, por los floridos vergeles y sus abigarrados colores, por la juventud galana y su soberano poder, por el plectro y su fuerza, por las cuerdas segundas del laúd cuando son pulsadas armónicamente, por los pomos de perfume y lo que contienen, aunque jure respecto de algunas de esas cosas con un jurar que no alcanza a recibir su enseña señal de ellas ni con la izquierda ni con la derecha⁶⁸. [Juro, pues,] que mi nombre, entre los hombres elocuentes y sagaces, es como el nombre del grifo ‘*anqā*’ entre los otros nombres: un nombre que no coincide con nada que tenga sentido real, una palabra que carece de significado.

¿Dónde voy a ponerme para estar a la altura de lo que tú quieres? Mi carta, ante la alabanza o el reproche que de ti ha de corresponderme, es un correo que agitará lo conjetural de mis sospechas y disipará los restos de mis tinieblas y gozará del parecer de un jurista eminente respecto a la respuesta

⁶⁵ Zarqā’ al-Yamāma, proverbial por su agudeza visual, pese a la cual no pudo evitar la ruina de su clan, Yādīs.

⁶⁶ Abū l-‘Alā’ Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Ma‘arrī al-Tanūjī (m. 449/1057). Aunque en poesía no es inusual que los poetas ciegos puedan ver, no podemos evitar pensar que, en este caso, la ironía preside la cita del excelso ciego que puede «ver» el enorme tamaño de lo que no existe, reforzando la ironía de la que no está exento el conjunto de la reflexión, toda ella basada en la dialéctica entre lo que se puede ver y lo que se imagina.

⁶⁷ *Šarḥ Saqṭ al-Zand*, II, 553.

‘Arā l-‘*anqā*’a tubkiru ‘an tuṣādā // fa-‘ānid man taṭīqu lahu ‘inādā

Veo al ‘*anqā*’ demasiado grande para cazarlo.

A quien crea en él, oponte, con la mayor obstinación.

⁶⁸ Es decir, «que apenas conozco y no me parecen ni bien ni mal, no forman parte de mí». Alude al verso del poeta contemporáneo de al-Ḥuṭay’a, al-Šammāj b. Ḍurār al-Ḍubyanī, en *Dīwān*, 336, que dice [Wāfir]:

‘iḏā mā rāyatun rufi‘at li-mayḏin // talaqqāhā ‘arābatu bi-l-yamīni

Cuando una bandera se alza para la gloria,
el árabe de pura raza la recibe con la diestra.

sobre la falsedad en que me halle en mis presunciones o sobre la certeza [de éstas].

Dios —suyos son el poder y la gloria— quiera que mi saludo a mi pilar excelso e *imām*, sea el más copioso y más ágil, el más elocuente y eminente, que lo congregue y lo apesure, que lo colme de presentes y los haga llegar. Y que sea la paz más completa y universal con él y sobre él recaiga la misericordia y la bendición de Dios.

2. Respuesta de Ibn Abī l-Jiṣāl a Ibn ‘Abdūn

Género: *al-ijwāniyyāt al-murāya‘a* (‘*alà l-wadd, al-jiṭba wa-dalīl al-ihtidā*).

Fuente: Ibn Abī l-Jiṣāl, *Rasā‘il*, 305-30.

Al señor más importante. Le colme Dios perfeccionando su excelencia y devolviéndole duplicada la añadidura de su piedad y su grandeza, haciéndolo extensivo en dicha y retorno de los dones de sus buenas acciones tanto a lo que abarca su partida al atardecer y su regreso en la mañana [es decir, su afanarse cotidiano, mediante la habitual referencia al viaje nocturno], el intervalo de su precurso [vital] y alcanzándole, incluso, más allá de donde llegue su fama.

Pues [esa reputación suya] no se la puede negar [pues se hace evidente], tal el indómito garañón de tranco poderoso que se encabrita alzando brioso su patas delanteras, es reacia a ser ceñida por la escasez, por causa de la altura de las montañas, y saborea deleitosamente chascando la lengua, por causa de la mayor dulzura que dota a la saliva de gotas de miel.

Ya que sonreía desde la esplendorosa primicia que ofrece la hermosura sin par del grana oscuro de sus labios, para luego guardarse con el borde exterior de su protección. Y juró por el honor de la ilustre ascendencia a la que se remonta que, en lo referente al hiperbólico carácter de su exageración, puede extenderse, en ascendente, hasta el firmamento, manifestar, con fundamento, el ondear de las puntas de sus estandartes sobre las alzas que los sostienen, y que pueden rivalizar con el cielo, por causa de sus racimos de lozanos dátiles frescos, las rayadas túnicas, finas y delicadas, y de sus dos semejantes, los repletos de abundantes arroyos de aguas puras y cristalinas, y los astros de racimos de uva generosos. Hasta el punto que desearía la corta de sus noches, última del mes, arder con sus fuegos y quisiera aquello que alzándose de las alturas se derrama de ellas afligirse por la puesta de sus estrellas y ser sometido a la prueba de que sus estrellas fugaces se derritieran.

Pues, cuando se prolongó la totalidad de lo que hacía alzar sus manos y se mostró generosa la medida de lo que se redujeron sus límites, se volvió orgullosamente hacia el pie de la montaña y se extendió humildemente en una tierna mirada del ojo lozano.

Así, pudo ver y comprender lo que acontece con los peligrosos desiertos, por quien posee la coloquintida, parándose en medio del impresionante abis-

mo que se abre en el lejano precipicio entre dos alturas y extendiendo los brazos en toda la llana extensión de la escarpada meseta. Mientras, se detenía rectamente en su impotencia y se adormecía injustamente en su seductora ilusión; los días de la coloquintida amarillenta.

Tú eres el adalid que enarbola el estandarte: muéstrate, en el esplendor de tu magnificencia, ante un semejante, date a conocer en tu visita a mi morada y mírame; luego sé benevolente con los frutos de mi cosecha, que dirían: ¡Dios sea loado!, ¡cuán excelso resulta que ensalces con el honroso panegírico!, pues tú, en verdad, elogias, y ¡cuán grave resulta que satirices con la ultrajante befa!, pues tú, en verdad, censuras.

En cuanto a lo que a ti se refiere:

Eres raíz que firmemente hunde sus fundamentos en los confines de la tierra, inquebrantable; una rama que germinando alza sus derivaciones entre las estrellas primigenias del universo, fértil; tu fruto es provechoso alivio y tu agostamiento, dolorosa pena por la pérdida del íntimo amigo a quien la muerte se lleva.

Llegó la epístola ⁶⁹ con la amabilidad que otorga tu favor y se mostró única en otorgar seguridad por el hecho de tu representación, pues se había sacudido un tronco de tu palmera para el Hijo de la Virgen ⁷⁰ y cayó desplomándose el rico fruto para su alimento, y de nuevo un segundo lugar donde se alzaba el Enviado para dirigir la oración se sintió desplazado y susurró y gimió ⁷¹.

Ciertamente, eres ornato del mundo por lo que te ha sido confiado de entre las preclaras inteligencias, y por lo que te enriquece de entre la fuerza de persuasión del penetrante discurso que conquista y convence; en verdad te elevas por encima del común de la humanidad, pues has recibido con todo aquel que aún en su natural carácter el ánimo esforzado, la gentileza del alma y la sabiduría de mente que le otorgan un poder carismático sobre los demás y, por ese poder de liderazgo lanzaste grupos generosos sobre otros grupos ilustres.

En cuanto a lo que a mí respecta ⁷²: ...

⁶⁹ En el texto, *al-kitāb*.

⁷⁰ Es decir, Jesucristo. Alusión a *Corán*, XIX, 25.

⁷¹ Alude a un *ḥadīṭ* mencionado por al-Qāḍī 'Iyāḍ en *al-Šifā*, 1, 581: «Estaba la mezquita cubierta por un techo de troncos de palmera, y el Profeta cuando decía la plegaria se alzaba sobre uno de esos troncos. Y cuando fue construido el mimbar, escuchamos que ese tronco producía un sonido que era como la queja melancólica de las camellas preñadas».

⁷² Por cuestiones de espacio no podemos reproducir el texto íntegro debido a su enorme extensión. La continuación mantiene una estructura de párrafos, paralela al establecido hasta aquí, separados, como los precedentes, por la fórmula *wa- 'ammā* que articula la respuesta a la epístola de Ibn 'Abdūn, dividida en diversas partes: 1) Referido a él mismo donde exagera sus deméritos para contrarrestar los elogios de Ibn 'Abdūn. Contiene al final la mención de personajes, 6 en total, que tienen como denominador común

... Y dije:

Lozana nueva de un espíritu, ¡cuán tenues los hilos rayados de su manto!, pues lo alejó, en su momento, la soberanía de su protección y salvaguarda. ¿Cómo me va a resultar sospechosa la sequía de Occidente, si él es Levante donde se alzan los astros de los árabes?...

3. Capítulo «La Creación original» (*al-Mubtada'*)

Fuente: Ibn 'Abd al-Gafūr, *al-Ihkām*, 157-60.

Las Creaciones originales [mediante el recurso al *Badī'*] — Dios te guarde — tienen alguna conexión con el capítulo «Lo alternado» (*al-Mufaṣṣal*), anteriormente mencionado, por la manera que en ellos se amalgama «lo ordenado según modelo» [i.e., lo compuesto en verso, *al-manzūm*] y «lo diseccionado» [i.e., lo compuesto en prosa, *al-manṭūr*] ⁷³.

El primero en seguir esa dirección fue *Badī'* al-Zamān ⁷⁴. Y también llamó a esa puerta, [i.e., siguió ese modelo,] *al-wazīr al-kātib* Abū Muḥammad Ibn 'Abdūn, y se dice que no se le podía comparar en ello ninguno de los *kuttāb* [de esa época].

Pues así acontecía, sucedió, por aquel entonces, que se opuso a él [uno de dichos *kuttāb*] en la opinión, referida a unas palabras no-árabes ⁷⁵, sobre si era posible aplicarles el recurso del *taḍmīn*.

ser paradigmas de la *kitāba* clásica oriental. 2) Referido a Abū l-'Alā' al-Ma'arrī, en que alude a versos de éste, cita a Ibn 'Ammār, y recoge 4 alusiones a versos de Kuṭayyir 'Azza. 3) Referido a al-Mutanabbī, con alusiones a versos suyos. 4) Vuelve sobre el elogio del destinatario en el que intercala la mención de 37 personajes, en su mayoría poetas de renombre y 13 alusiones y/o citas de versos de diferentes poetas. 5) Concreta finalmente con las esperanzas que deposita en la amistad del ilustre personaje donde sale al paso de la irónica referencia la oscuridad de su condición, de la que si reproducimos el fragmento en que contrarresta el famoso denuesto de su papel de occidental. 6) La epístola finaliza con las tradicionales fórmulas de despedida.

⁷³ El arte de la perfección del discurso bien construido, *al-Bayān*, debe incluir la distinción en la expresión y en la cosa expresada, o sea, el uso de hermosas y adecuadas palabras para expresar bellos y elevados conceptos. Así, *al-iḥsān* recoge la doble acepción para el dominio técnico del literato y la corrección de su estilo; aquí, lo traducimos por «excelencia literaria». El *'ilm al-bayān* se manifiesta tanto en el discurso organizado y sistematizado por metro y rima: perlas ensartadas, del *naẓm* (poesía), como en el disperso y no sujeto a orden: perlas sueltas unidas por piedras preciosas, del *naṭr*, prosa, con rimas internas o no. Por otra parte, recordar que *al-mufaṣṣal*, refiere, asimismo, a la parte final del Corán, con diferente extensión y contenido de azoras, según las versiones de los exegetas.

⁷⁴ El célebre secretario, Abū l-Faḍl Aḥmad al-Hamaḍānī (m. 398/1008).

⁷⁵ Es más que probable que se esté refiriendo a la *jaryā* en el seno de una *muwašṣaḥa*, o de una canción o poema en romance o hebreo.

Se obsesionó y empecinó Abū Muḥammad, de no parecer ser quien era, hasta conseguirlo. Se afaná, trabajando asiduamente y «cabalgó montado en su camella en aquella senda» [es decir, consiguió lograr su objetivo].

Y cuando hubo concluido y terminado definitivamente, antes de comunicárselo y enviárselo, creó un segundo portento de *al-Badī'* con el cual «se puso de pie y se sentó, relampagueó y tronó, prometió y superó lo prometido» [i.e., alcanzó la perfección] ⁷⁶.

Pudo presumir de que se trataba de [algo tan excelente como] un fragmento de 'Abd al-Ḥamīd ⁷⁷, de Abū l-Faḍl al-'Amīd ⁷⁸ o de cualquier *kātib* elogiado de la época [es decir, de los tiempos del propio Ibn 'Abdūn].

La línea 4.^a del escrito tenía la forma siguiente ⁷⁹:

<p><i>Wa-lā budda min aṭ-ṭanā'</i></p> <p><i>'alà Banī Tāšfīn</i></p>	<p><i>w / mn / mn / mn / w / r</i></p>	<p><i>giyāt al-malhūfīn</i></p> <p><i>wa-giyāt al-mu'tafīn</i></p>
--	--	---

Se han omitido en esa línea 4 [los puntos diacríticos y/o mociones de] ciertas letras, sin que se indique el significado en lo que viene a seguir. ¿Quién será capaz de hallar la perla entre lo desprovisto de joyas [es decir, descifrar el enigma escondido en su texto hecho de letras sin puntos diacríticos ni mociones y que son, por tanto ambiguas y susceptibles de interpretaciones diversas]? No seré yo, en la destreza necesaria, quien muestre esa capacidad. ¿Quién será aquel cuyo elogio pueda alcanzar la altura de la grandeza de su rocío [es decir, descubrir la clave que se oculta en las letras]? Pues, en lo referente a esa excelencia, no alcanza mi dignidad.

Así, cuando llegó este [texto] a mi conocimiento, me limité a anotar lo transcribiendo lo que decía, evitando ponérmelo en boca (para no incurrir en falsedad o error de interpretación), ni lo quise perfilar más que con la des-

⁷⁶ Se trata de un conjunto de alocuciones que por contener la idea de ciclo cerrado y concluido, sugieren, especialmente así repetidas, por acumulación, la idea de perfección.

⁷⁷ Abū Gālib 'Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā al-Aṣḡar (m. 132/751), el prestigioso *kātib* de la época omeya, quien se ocupaba de la correspondencia con los persas, fundador arquetípico del género de *adab al-kātib* con su *Risāla ilā al-kuttāb*

⁷⁸ Abū l-Faḍl Muḥammad Ibn al-'Amīd (m. 360/970), *wazīr kātib* de los Daylamies.

⁷⁹ Las w en posición 1 y 5, de las siglas del centro, reproducen la transcripción directa más inmediata de un signo que, dependiendo de los diacríticos, ofrecería las siguientes posibilidades de lectura consonántica: ' , b, t, ṭ, f, q, w, y; las variantes posibles para la posición 6 son: r, z.

cripción, ni aclarar sus tinieblas excepto con lo que es revelación. Y dije: ... [Ver fig. 1. Nota del editor]

Pues es necesaria la reflexión acerca del linaje genealógico de aquellos nobles ilustres. Y si se encontrara en él Yāmin (?) b. Waqār o alguno de entre los nombres que sea semejante a éste se diría:... [Ver la parte central de la fig. 1. Nota del editor]

Cuando hubo engalanado la mención de estas palabras lo que adornó y hubo revelado el pensamiento de entre sus tinieblas lo que reveló, me escribió uno de los *ijwān* explicándome lo que había hallado de la evidencia [sentido literal de lo oculto] y de la transparencia [ajuste formal que cubre con el velo el sentido] respecto de la ordenación versificada [del sentido efectivo] de esas letras. Y respondí al escrito recriminándole su poco veraz aserto:

«Ha llegado tu escrito —Dios te guarde y te otorgue la prosperidad por causa de cuanto le complaces—. Se menciona en él que Abū Fulān ⁸⁰, transgrediendo el natural límite de la categoría de su literaria excelencia (*ihsān*), hasta el punto de desplomarse la estrella en su horizonte [incurrir en soberano error], al soltar las puntas de su lengua hasta el punto de despeñarse en el precipicio de sus dificultades, contando respecto de él, como si de mí viniera, lo que, si de mí ha de venir, no puede más que desconocer.

Tranquilízate —Dios tenga misericordia de ti— pues no he hallado, en lo que a mí respecta, ni transparencia ni evidencia pues Abū Muḥammad [o sea, Ibn ‘Abdūn], en respeto e importancia, supera en mucho los míos, y mi excelencia literaria se inclina ante la suya.

Mas así suele ser costumbre en quien a su amigo fraterno censura, siendo admirable lo que le daría si Dios le revelara su incapacidad respecto de él. Pues ¿no había ya realizado algo insólito «El que preserva» ⁸¹, con algo semejante a esas letras?, y para nosotros las dispuso ordenadas en líneas [en forma de verso], tal como ese poema se ha escrito en versos [según la descripción].

Mas en nada mengua, con esto, Abū l-Faḍl [o sea, al-Hamaḍānī] el rango excelso de alcanzar el primero la meta, ni lo superior de su creación ⁸²; muy al contrario, suyos son el derecho de la primicia y la literaria excelencia, y, al fin, para los demás quede el romo hierro de la contera de la lanza de ese arte y él retenga para sí el aguzado hierro de la punta. Y ésta es la imagen de su escrito: ...

Y lo había dispuesto en orden de versos y recordaba de él lo que recordaba; así recuerda el hombre el vino sin sentir la quemadura de la lengua... Y, en verdad, recorrí en su compañía su camino y fui capaz de extraer el centro

⁸⁰ Se refiere al propio destinatario, autor del escrito citado, en tercera persona, lo que acentúa la ironía y el tono ácido de la crítica.

⁸¹ *al-Hāfīz*, n.º 39 de *al-Asmā’ al-Husnā*

⁸² Juego de palabras en que la *kunya* de al-Hamaḍānī se contrapone a *al-faḍl*, debiendo entenderse que el padre de algo es su creador que es el sentido esencial de esta parte del texto.

de su collar [es decir, desentrañar el núcleo del enigma] a partir de la manera de alinearse su perla y su cornalina [o sea, de la manera en que están situadas las piezas de verso y prosa]. Y dije, pues es Dios quien da socorro: ...

Así pues —Dios te fortalezca—, esto es lo que aconteció. Mas resulta frustrado y fracasa quien prefiere el crepúsculo a la aurora. Dios nos proteja de toda infatuación y orgullo, y que aprendan nuestros actos y nuestras palabras acerca de la intención por lo que les arroja en el olvido, con su poder. Y la paz sea contigo».

Pues el arte de las creaciones originales —Dios te fortalezca— es de asunto inusual y extraordinaria de ser oída, y en ellas sucede que las palabras pueden leerse de dos, tres e incluso hasta de cuatro maneras diferentes.

Y la razón por la que no aseguro nada sobre ellas en esta *risāla* es porque la primera resulta excesivamente limitada respecto a la totalidad de las posibilidades de interpretación, ni se consigue la manera de reconocerlas de forma segura en las páginas. No obstante, creo que aconsejé sobre ellas en este escrito para que se afane en la búsqueda quien anhela alcanzar el arte sobre ellas suficientemente como para ocuparse de ellas por sí mismo. Si Dios quiere.

Y ya nos habían referido —Dios te fortalezca— lo que se viene a la mente del literato con facilidad de entre las clases de *tarsīl*, confirmándonos lo sencillo que puede resultar verlas y reproducirlas mediante otras análogas. Pero yo contaré de entre parecidas palabras en este libro lo que ya contamos y expusimos detalladamente a principios de este capítulo, y en Dios reside la conciliación de los contrarios [es decir, dar a cada cual su parte de razón].

RESUMEN

En el presente artículo pretendemos reflexionar acerca de algunos de los parámetros que determinan la producción de literatura (*adab*) en al-Andalus en la segunda mitad del s. V/XI y, más concretamente, levantar algunas hipótesis acerca de las relaciones entre un modelo literario cargado de códigos encriptados, dando especial relieve a la correspondencia personal (*al-rasā'il al-ijwāniyyāt*), y la adopción de dicho sistema como lenguaje particular por parte de una elite político-cultural cuyo entorno histórico procuramos definir.

ABSTRACT

In this paper we seek to think about some of the factors that bring about the literary production (*adab*) in al-Andalus during the second half of the 5th/11th century and, more specifically, to put some questions about the relationships between a literary model full of cryptic codes – pointing out the special prominence of the private correspondence (*al-rasā'il al-ikhwāniyyāt*)– and the adoption of this system as a private language on the part of a political and cultural elite which historical context we try to delimit.