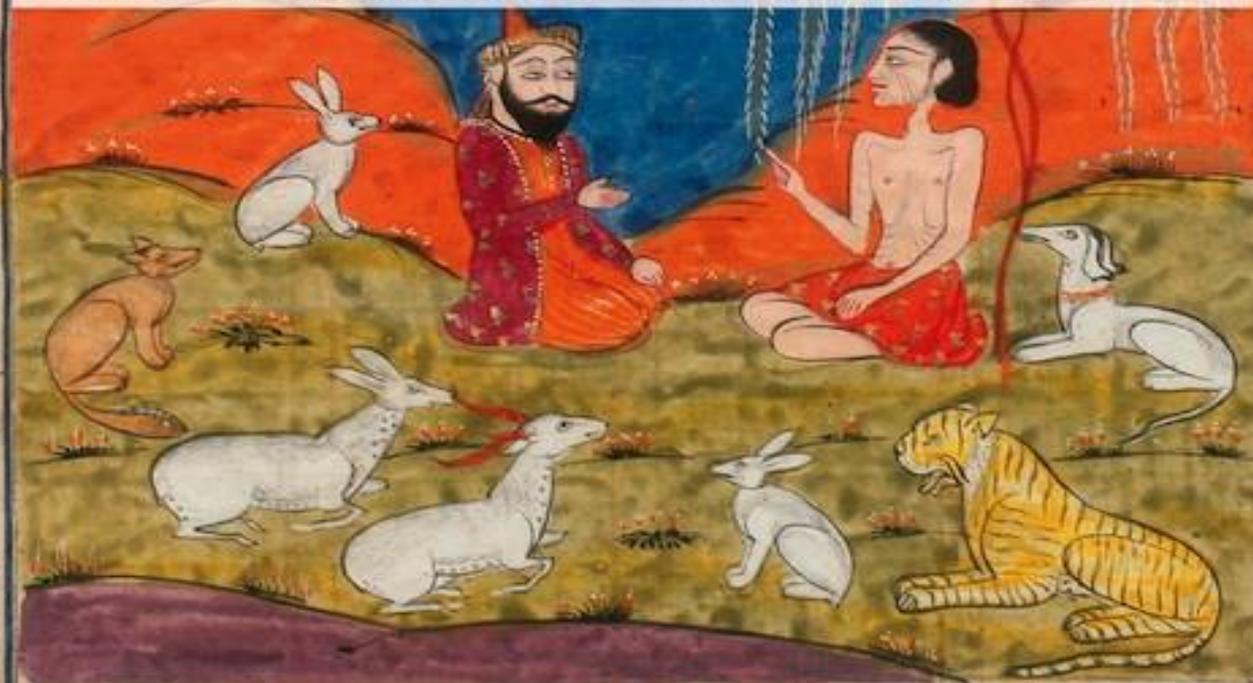


اقبال مطع و نخب مستفاد | آمد بقرار که ه سعاد | امشب بزر نخل منظور
 پر آمد وز آنچه کرد و ناید | با آن بت خراکی خبر داد | همچون بیان برید از آن کوی



TEORÍAS SOBRE EL AMOR
EN LA CULTURA ÁRABE MEDIEVAL
Emilio Tornero

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA



ز انو بر بار خود بد که ام | آرام گرفت و رفت ز آرام | و نمود به پیر که می چو نزد
 زین پیش مرانما فرود

Índice

Cubierta

Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval

Preámbulo

Capítulo 1. Tratados árabes sobre el amor

Capítulo 2. Nas'b y gazal

Capítulo 3. Naturaleza del amor

Capítulo 4. Sujeto y objeto del amor

Capítulo 5. Causas y proceso del enamoramiento

Capítulo 6. La unión amorosa

Capítulo 7. Efectos y señales del amor

Capítulo 8. Personajes en torno a los amantes

Capítulo 9. Vicisitudes y final del amor

Capítulo 10. Remedios contra el amor

Capítulo 11. Negadores de la pasión amorosa

Anexo I

Anexo II

Anexo III

Notas

Bibliografía

Créditos

Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval

A mi esposa

Preámbulo

«No hay en toda la topografía humana paisaje menos explorado que el de los amores. Puede decirse que está todo por decir, mejor, que está todo por pensar.»¹

Es mi intención, ante esta topografía humana tan poco explorada, según el sentir de Ortega, ofrecer datos para la reflexión procedentes de las teorías que sobre el amor se han emitido en el mundo árabeislámico medieval, presentando abundantes traducciones, mías y de otros, de textos árabes.

Este trabajo no es un estudio histórico o sociológico acerca del amor en el mundo árabe, sino un estudio estrictamente literario de las teorías que aparecen en los textos que luego presentaré. Estos textos versan sobre el amor, al que tratan desde un punto de vista teórico, pero no son tratados de erotología.

Tampoco pretende ser este un estudio del conjunto total de los abundantes textos que versan sobre el amor, pero sí he utilizado los más importantes, con mucho, de entre los que conocemos.

Respecto a estos textos, me limito a analizar, extraer y traducir los planteamientos teóricos, dejando de lado los numerosos poemas y relatos que ilustran sus teorías, y, en general, no considero los razonamientos de tipo religioso y moral.

El amor del que aquí se habla es el amor profano y heterosexual, no el amor en sentido religioso o místico.

Sobre las concepciones acerca del amor hay que tener en cuenta lo que señala Octavio Paz respecto a que, por un lado, el sentimiento amoroso es un sentimiento universal, pero, por otro, las ideas, las concepciones del amor, son múltiples y variadas:

La atracción erótica hacia una persona única es universal y aparece en todas las sociedades; la idea o filosofía del amor es histórica y brota solo allí donde concurren ciertas circunstancias sociales, intelectuales o morales².

Y sobre estas concepciones amorosas puntualiza el mismo autor lo siguiente:

No son construcciones lógicas: son la expresión de profundas aspiraciones psíquicas y sexuales. Su coherencia no es racional sino vital. [...] Añado que, si no son una filosofía, son una visión del mundo y, así, son también una ética y una estética: una cortesía³.

Señala asimismo O. Paz la deuda que tiene Occidente, en cuanto a su concepción del amor, con el mundo árabe⁴, destacando que la concepción occidental del amor muestra mayor y más profunda afinidad con la de los árabes y persas que con las de la India y el Extremo Oriente⁵.

Por otro lado, este tipo de amor, el amor occidental, el que conocemos desde Provenza, como también observa el autor mencionado, no ha sido conocido en la Grecia antigua⁶, pues si bien Platón es el fundador de nuestra filosofía del amor, el amor de Platón no es el nuestro [...], no es realmente una filosofía del amor, sino una forma sublimada (y sublime) del erotismo⁷.

La diferencia fundamental entre el amor occidental y el griego es, sin duda, la heterosexualidad, ya que en la Grecia antigua solo aparece Eros en la relación homosexual. El amor heterosexual en Grecia es tardío, puesto que, según observa F. Rodríguez Adrados, se trata de una innovación helenística, que refleja un modelo distinto de sociedad⁸.

En la Grecia antigua, en cambio, sobre el amor heterosexual, en concreto el del hombre hacia la mujer, nos dice este mismo investigador que, de existir, es antitradicional y está especialmente vetado por la sociedad. Seducir, implorar, añorar, sufrir no está dentro de los esquemas de conducta del hombre: al contrario⁹.

En el mundo griego habrá que esperar a Plutarco¹⁰, quien hacia el año 120 planteará el tema del amor heterosexual y, en pugna con el amor homosexual griego, tratará de mostrar que Eros no puede existir sin Afrodita y que el amor heterosexual no solo es igual, sino superior al homosexual¹¹.

Desde estas premisas, pues, la filosofía griega no ha podido hacer objeto de

su especulación al amor heterosexual, ya que, como vemos, no estaba presente en su sociedad, o al menos, si lo estaba, no era algo significativo.

Tampoco la filosofía occidental, a lo largo de su historia, y como se deduce de la cita de Ortega, ha hecho objeto de sus análisis la temática amorosa. Será más bien en otro ámbito, en el literario, donde comenzará a plantearse el tema del amor y de su estudio teórico.

Los filósofos del mundo árabe, en la estela de los griegos, tampoco se han ocupado propiamente del amor¹². Es más, se advierte en uno de ellos, en al-Rāzī, como veremos, la conciencia explícita de que esa realidad humana no es digna del filósofo, y por tanto, de ninguna manera puede convertirse en objeto de sus preocupaciones intelectuales.

Será en otro ámbito del mundo árabe donde aparecerá el estudio teórico del amor. En concreto, hallaremos tratados dedicados a dicho estudio en un ámbito literario-religioso.

Fue Stendhal, quien tanto sabía del amor, el primero en fijarse en el mundo árabe, apreciando el sentimiento amoroso allí manifestado y calificándolo de «verdadero amor» y de «modelo»:

El modelo y la patria del verdadero amor hay que buscarlo bajo la tienda gris del árabe beduino¹³.

Aludiendo a los libros que sobre el amor han producido los árabes, Stendhal hace esta observación:

Estos libros tan curiosos son muy poco conocidos; al pequeño número de sabios que podrían leerlos, el estudio y los hábitos académicos les han secado el corazón¹⁴.

Tal vez por ello, para remediar esa situación, el escritor francés se preocupó de darnos noticia de algunos de estos libros y de extractarnos varias historias de amor 'ur¹⁵, sobre las que posteriormente, inspirándose en ellas, compuso H. Heine su poema «Der Asra»¹⁶.

De entre los libros árabes que versan sobre el amor, el más conocido es el de Ibn azm de Córdoba titulado *El collar de la paloma*¹⁷. Pero no es este el único tratado sobre el amor en el mundo árabe. Hay todo un filón de obras dedicadas al

tema a lo largo de varios siglos y desde muy temprano, como vamos a ver, lo que demuestra la seria preocupación que el amor constituía para la cultura árabe.

La concepción del amor de estos tratados versa fundamental y exclusivamente sobre el amor heterosexual. Ciertamente se menciona en ellos, aunque muy de pasada, el amor homosexual, y hasta cierto punto parece reconocerse su realidad, pero en todo caso como algo excepcional y derivado, que sigue las pautas del amor heterosexual¹⁸, pues hay una total unanimidad en el rechazo del amor homosexual, rotundamente condenado por el islam.

El punto de partida de la reflexión de estos libros teóricos árabes es, sobre todo, la experiencia amorosa vivida, encarnada y expresada en la poesía árabe, de ahí las abundantísimas citas de poemas de que están plagados dichos libros así como las también abundantes historias en prosa de amantes, que constituyen igualmente un inmenso acervo de experiencias, ideas y conceptos.

El amor apasionado, romántico y heterosexual que exhalan estos poemas e historias amorosas procede de lo más profundo de la Arabia preislámica, sin que los investigadores hayan podido averiguar su origen último, de dónde y por qué surgen estos apasionados, exquisitos y sublimes amantes que parecen hacer una religión de su sentimiento amoroso y de su adoración a la mujer, pues el amor, en su grado máximo, es concebido, literalmente, como una adoración, *taabbud*, concurriendo y rivalizando con la religión y llegando en el caso del amor *'ur* hasta la muerte y el suicidio por amor¹⁹.

Con la aparición del islam no se pierde, sin embargo, ni ese sentimiento amoroso ni los poemas e historias de amor. Todo lo contrario, será en su seno donde se tratará de integrar la herencia árabe amorosa preislámica.

Precisamente lo más llamativo de los tratados árabes sobre el amor que vamos a estudiar es que muchos de ellos han surgido dentro de ambientes caracterizados por su religiosidad, incluso dentro de la más estricta de las escuelas religioso-jurídicas islámicas, la *anbalí* ²⁰.

J. C. Vadet muestra su extrañeza, y con razón, ante esta singular literatura amorosa mezclada con sentimientos religiosos, señalando la dificultad «de hacerse una idea del estado de espíritu que anima a estas síntesis disparatadas»²¹.

Sin embargo, no podemos considerar estos libros como «síntesis disparatadas» si tenemos en cuenta que su objetivo es, ciertamente, desde el islam, censurar el amor, el amor apasionado, romántico, *'iq*. Este término no

aparece en el Corán, pero sí el más general de *hawà*, que significa «deseo», y que incluye entre sus varios sentidos el de la pasión amorosa. Este término de *hawà* sí es condenado reiteradamente en el Corán²², y por ello uno de estos tratados sobre el amor tiene el significativo título de *Vituperio de la pasión* (amm al-hawà).

Así pues, este amor es condenado desde las instancias religiosas, pero hay que precisar que la condena que concretamente se hace es la del amor ilícito, el no permitido por la ley islámica, o la del amor excesivo y enfermizo, el amor que lleva a la muerte. Observemos, por tanto, que se condenan sus excesos, pero no el amor en sí, y tampoco propiamente se censura la pasión amorosa, ya que esta es considerada un sentimiento positivo y bueno, instituido por Dios para la pervivencia del hombre. Por consiguiente, no son tan disparatados los libros donde se mezcla la religión con el amor.

En cualquier caso, no deja de sorprender encontrar en los tratados a que aludimos cierta delectación y morosidad en la descripción de la pasión amorosa, acompañadas y explicadas a través de innumerables poesías e historias de amantes, algunas de ellas un tanto escabrosas.

Es más, en alguna ocasión llega incluso a decirse al principio de un libro, de un modo muy similar a como lo hace el Arcipreste de Hita al inicio de su *Libro de buen amor* –obra que surge también dentro de un ambiente religioso–, que el libro, aunque está concebido para el rechazo del amor ilícito, puede servir también de estímulo para esa clase de amor.

Ante tal afirmación, como tendremos ocasión de ver, es posible hablar de una ambigüedad básica similar a la expresada por el Arcipreste, y dichas obras podrían ser igualmente caracterizadas como «Libros de buen amor»²³.

De esta manera, para no hablar de disparate en esa peculiar síntesis de religión y amor profano, y para entender un tanto esa cierta «ambigüedad» de tratamiento, conviene tener en cuenta el gran aprecio del matrimonio que se da en el islam. Lo que estos autores pretenden con sus tratados es, en el fondo, rescatar la pasión amorosa, por la plenitud de vida que lleva en sí, y, una vez despojada de sus excesos ilícitos fuera del matrimonio legal, y de sus terribles efectos mortíferos, inculcarla en el matrimonio legal islámico.

Prueba de ello es que nos encontraremos a menudo con exhortaciones a la pasión amorosa dentro del matrimonio. Sin duda, nuestros autores manifiestan, en el fondo, un gran aprecio por el amor apasionado, *'iq*, aspecto este totalmente

opuesto al cristianismo, donde dicha pasión es considerada pecaminosa incluso dentro del matrimonio canónico.

En los capítulos que siguen, antes de comenzar propiamente el estudio de la teoría amorosa árabe, presento los tratados objeto de mi investigación, para a continuación explicar, brevemente, el género poético amoroso árabe, punto de partida de la reflexión de la teoría amorosa.

Tras esos dos capítulos paso a exponer las teorías amorosas de los tratados, estructurándolas según los aspectos más significativos y exponiéndolas de la manera más ordenada posible, tratando de evitar repeticiones, tareas no siempre fáciles debido a la complejidad del tema y al carácter pionero de este estudio²⁴.

Como anexos, presento, en primer lugar, un capítulo dedicado al amor *'ur* en el que incluyo mi traducción de la leyenda de amor más conocida del mundo árabe: «La leyenda de Maÿnūn y Laylā». En el siguiente anexo expongo y traduzco un simposio sobre el amor celebrado en la Bagdad del califa Hārūn al-Raī d, el califa presente en *Las mil y una noches*. Un tercer y último anexo está dedicado al controvertido tema de las posibles influencias de estas teorías amorosas en el amor cortés y en algunos aspectos de la literatura europea.

Nota: Son traducciones mías las de aquellos tratados citados de los que no existe traducción en castellano. En los tratados de los que sí tenemos traducciones, me remito a ellas en las citas. El sistema de transcripción de los términos árabes es el utilizado en las revistas *Al-Andalus* y *Al-Qanara*.

Capítulo 1

Tratados árabes sobre el amor

Los tratados que hablan sobre el amor desde un punto de vista teórico son bastante numerosos, lo cual indica el enorme interés que este asunto ha suscitado en el mundo árabe²⁵.

Constituyen propiamente un género muy coherente con una unidad esencial y una continuidad. Sus autores son conscientes del nuevo género que introducen y se sienten eslabones de una misma cadena, citando los posteriores, con profusión, a los anteriores²⁶.

En buena medida son recopiladores de fuentes orales y escritas sobre dichos y sentencias acerca del amor y de poesías e historias de amantes. Estas fuentes son, por un lado y mayoritariamente, las propiamente árabes, pero, por otro lado, han tenido un cierto acceso a fuentes griegas²⁷, de las que exponen y citan doctrinas también.

Suelen aparecer esta clase de obras estructuradas en torno a dos puntos²⁸:

1. Discusión acerca de la naturaleza, esencia, causa, nombres y clases de amor.
2. Las circunstancias (*aḥwāl*) de los amantes, es decir, todos los asuntos que atañen a las variadas situaciones de su amor, ilustrado con numerosos ejemplos de poesía y de historias.

Estos tratados se extienden ampliamente en el tiempo, desde el siglo IX hasta el XVII, distinguiéndose aproximadamente tres periodos en su desarrollo²⁹:

1. Siglos IX-XI: en este periodo se inicia la reflexión sobre el amor con al-Ŷāḥiẓ, y, entre otros autores, destacan Ibn Dāwūd, al-Waššā' y, sobre todo, Ibn Ḥazm, con un libro absolutamente singular y único.
2. Siglos XII-XIV: es la época de los grandes autores *ḥanbalies* como Ibn al-Ŷawzī e Ibn Qayyim.

Los autores basan sus obras en la tradición ya acumulada en el primer periodo; con los *ḥanbalies*, las consideraciones ético-religiosas pasan a un primer plano.

Llama la atención que en un medio tan riguroso y puritano como es el de la doctrina *ḥanbalī* se trate el tema del amor. En principio, el objetivo de estos

autores es poner en guardia frente a sus peligros, e incluso condenarlo, tal como se apunta ya en el título del libro de Ibn al-Āwzī: *Vituperio de la pasión*. Pero a la vez hay en este autor un tratamiento benévolo del amor, pues su intención, en el fondo, es más bien rescatar los valores positivos que en él descubre.

Ibn Qayyim será, en cambio, desde su mismo título, *El jardín de los amantes y el esparcimiento de los nostálgicos*, totalmente positivo con relación al amor, y solo como de trámite, o por obligación, dedicará su último y breve capítulo a la condena de la pasión amorosa.

3. Siglos XV-XVII: periodo de grandes antologías y de recopilación de los contenidos anteriores buscando entretener a base de versos y anécdotas y dejando de lado las cuestiones teóricas³⁰.

Autores y obras

al-Āḥiẓ (m. 868)

El gran literato al-Āḥiẓ³¹ dedica dos tratados al tema del amor, iniciando así este género. Son *Epístola sobre el amor apasionado y las mujeres* (Risāla fī l-ʿiṣq wa-l-nisāʾ)³² y *Epístola sobre las esclavas cantoras* (Risālat al-qiyān)³³.

Estos tratados están presididos fundamentalmente por la consideración moral y legal de discernir si el amor apasionado, romántico, *ʿiṣq*, es lícito o no.

En el primer tratado, este amor apasionado, *ʿiṣq*, es considerado como algo que sobrepasa el amor permitido y lícito, *ḥubb*. Esta clase de amor apasionado solo puede darse entre un hombre y una mujer no lícita, es decir, una mujer libre que no es su esposa ni la de otro, o una esclava que no es de su posesión, de acuerdo con el sistema del matrimonio islámico, donde el hombre puede tener cuatro esposas legales y las concubinas, mujeres esclavas, que pueda poseer, sin limitación de número.

A las mujeres legítimas solo se les puede profesar *ḥubb* y no *ʿiṣq*, pues este es un amor excesivo, una de las clases del amor apasionado, *hawā*, que conlleva el deseo sexual, la lujuria, *ṣahwa*, que va más allá de lo razonable y esclaviza al hombre.

El segundo tratado está dedicado a valorar el amor apasionado, *ʿiṣq*, hacia las esclavas cantoras³⁴, y en él se avisa a los amantes ingenuos, poniéndolos en

guardia contra sus tretas, pues ellas, dado su oficio, no son sinceras ni fieles en el amor y, aunque quisieran, no podrían seguir el buen camino, ya que han vivido siempre en malos ambientes sin respeto ni religión.

Esta obra no defiende a los dueños de estas esclavas como sugería C. Pellat, sino que más bien los ataca con sutil ironía³⁵.

En este primer autor, pues, predomina una cierta visión negativa respecto al amor apasionado, *'išq*, que, según él, y a diferencia de autores posteriores, solo es el que se experimenta ante esas esclavas cantoras. Sucumbir a dicho amor supondría rebajarse y hacerse esclavo de ellas, lo cual va contra el orden activo y señorial del varón y subvierte la escala jerárquica social de una élite que se somete al imperio de estas esclavas³⁶.

Ibn Dāwūd (m. 910)

Es el autor de *El libro de la flor* (Kitāb al-zahra)³⁷, que es, casi exclusivamente, una antología de versos que recogen muy poca reflexión teórica y escasas y breves anécdotas en prosa. El libro consta de dos partes, con cincuenta capítulos cada una. En cada capítulo inserta el autor cien versos sobre el tema elegido. Todos los capítulos de la primera parte versan sobre el tema amoroso, y aunque la reflexión teórica es mínima, el epígrafe de cada uno de ellos indica una voluntad clara de clasificación, constituyendo en este sentido un primer intento de reflexión sobre los versos amorosos. Por ello, merece la pena consignar el título de esos capítulos, pues dicha enumeración de temas amorosos y las breves reflexiones que, a veces, se insertan entre los versos, de una manera u otra serán tenidas en cuenta por los autores posteriores:

1. Aquel cuyas miradas son muchas, largamente durarán sus aflicciones.
2. El intelecto en la pasión amorosa permanece cautivo mientras que la nostalgia amorosa mandará sobre ambos.
3. Quien trata de curarse con su enfermedad no alcanzará su cura.
4. No es inteligente el que no descubre su mal al médico.
5. A quien obtiene una victoria clara le sobrevienen cambios.
6. Humillarse ante el amado es una de las cualidades del hombre pulido.
7. Se le hace corto el tiempo a quien le dura la alegría.
8. Sea casto quien es refinado.
9. No es propio del refinado cansar al amado con la descripción (de su carácter).

10. El pensar mal viene del mucho egoísmo.
11. A quien el amado es fiel no se preocupa del espía.
12. Quien es privado de la unión frecuente queda satisfecho con pocos favores.
13. Quien es privado del encuentro con el amado se humillará ante los mediadores.
14. Quien es privado de la unión se contentará con el mensajero.
15. Aquel a quien aman sus amigos será calumniado por sus coetáneos.
16. Quien no censura una falta no puede proteger a sus amigos.
17. Quien censura todas las faltas de su amigo hará que este se canse de él o que lo odie.
18. Corazones distanciados y moradas cercanas es peor que moradas lejanas.
19. Quien perdona no censura, y quien se excusa no comete falta.
20. Cuando aparece la traición es fácil apartarse.
21. A quien le asusta la separación, se apoderará de él la nostalgia.
22. ¡Qué pocos son aquellos que encuentran consuelo y que no les domine la pasión!
23. Aquel al que su pasión le domina por encima de su paciencia, tendrá paciencia ante la traición de aquel al que ama.
24. Quien soporta el alejamiento se expone al sufrimiento.
25. En el adiós antes de la separación, se llega al momento del reencuentro.
26. La separación solo existe para castigo de los amantes.
27. A quien se le ausenta su compañero, sentirá mucha nostalgia de él.
28. Quien no se une a la caravana, llorará ante los campamentos abandonados³⁸.
29. Quien se priva de la compañía del vecino, de nada le sirve buscar casa.
30. Quien es privado de moverse de su lugar tiene nostalgia de los vientos³⁹.
31. En los brillos de los relámpagos hay solaz para el melancólico y nostálgico.
32. En la llama del fuego hay consuelo para el enfermo lleno de perplejidad.
33. En el zureo de la paloma hay solaz para el amante solitario.
34. Quien ha sido afligido con la separación y el abandono ocupa su pensamiento en augurios y conjuros.
35. En el gemido del camello que ha sido separado hay solaz para el amante enamorado.

36. A quien ha perdido la unión le reanima la imaginación.
37. Quien está privado de ver (a la amada) se consuela con las huellas (que quedan en los campamentos abandonados).
38. Quien está privado de estas huellas se consuela con el recuerdo.
39. Vigilias de imaginaciones y deseos son la causa de la completa debilidad y languidez.
40. Aquel cuyo sueño es corto, es larga su noche.
41. Aquel cuya resignación es vencida, abunda en lloros.
42. La delgadez del cuerpo es una de las señales de la tristeza.
43. El camino de la paciencia es largo y el ocultamiento del amor es duro.
44. A quien pierde su paciencia se le hace evidente su secreto.
45. A quien el amor no le ha venido por adquisición voluntaria no se le debe reprochar⁴⁰.
46. Será grande la tristeza de aquel cuya pasión le viene desde hace mucho.
47. A quien sus guedejas se le ponen grises, le tratarán desabridamente sus amantes.
48. Quien desespera de su amor no encontrará consuelo en su tiempo.
49. El fiel al pacto solo se conoce en la separación o en la distancia.
50. Poca fidelidad tras la muerte es más excelso que mucha durante la vida.

La segunda parte de *El libro de la flor* tiene, sin embargo, un aire muy distinto de la primera, destacando en ella las consideraciones de tipo religioso y moral sobre el amor. Con ello, el autor parece estar justificando la primera parte, pues tal vez a un alfaquí, como era su caso, no se le perdonaría el dedicar un libro exclusivamente al tema del amor⁴¹; de ahí, al parecer, su intento de justificación de la primera parte.

En este sentido nos dice al final de la primera parte⁴² que, siguiendo el modo de composición de los poetas árabes, ha comenzado por citar poesía amorosa como una introducción para el asunto importante que se tratará después⁴³, es decir, en el segundo libro. En este insiste en que no hay pecado en tratar del amor, pues no es reprobado por la ley islámica sino todo lo contrario, ya que en el Corán y en las noticias de los profetas hay argumentos a favor de ello, si bien él no las cita para no dar lugar a malentendidos. Asimismo, señala que también algunos profetas han sido seguidores de la pasión y que nadie ha llegado en el amor a la altura de estos, etc.

En resumen, parece que el hecho de adjuntar a la primera parte esta segunda tan distinta⁴⁴, cuando ambas partes podían haber sido concebidas como dos libros autónomos, no tiene otro objetivo que justificar la primera y esta justificación de las obras dedicadas al tema del amor, inaugurada por Ibn Dāwūd, será continuada por los tratadistas posteriores.

al-Waššā' (m. 936)

El libro del brocado (Kitāb al-muwaššà) de al-Waššā'⁴⁵ no es un libro de teoría amorosa, sino de teoría de la elegancia, *Zarf*, propia de un grupo social conocido por el nombre de los elegantes o refinados, *Zurafā'*⁴⁶, pero entre cuyas características se incluye el estar enamorado.

Por este motivo pasa el autor a tratar del amor y, sin ser sistemático ni formular una teoría coherente, dedica bastantes páginas a este asunto⁴⁷. Los títulos de los capítulos dedicados al amor son los siguientes:

14. Leyes de la elegancia.
15. De aquellos que murieron al perder al amado o que enfermaron por la fuerza de su pasión.
16. De la descripción del amor y de la intensa amargura y agonía que hay en él.
17. De cómo se define la pasión y qué nombre le dieron al principio en el desierto.
18. Que trata de la perfección de los afectos del amor por la que se pregunta a los hombres veraces.
19. Que trata de quienes son castos en el afecto y guardan los lazos de sus pactos de amor.
20. Que trata de la indignidad de las esclavas y de la eficacia de sus tretas con los jóvenes.
21. Que trata de la ruptura con los que traicionan y lo que se debe hacer ante el aburrimiento y el abandono del amado.
22. Que recomienda abstenerse de la pasión y del riesgo de los sufrimientos.

De una manera similar a la de al-Ŷāhiz, al-Waššā' está en contra del amor por las esclavas cantoras y pone en guardia contra sus tretas.

al-Jarā'itī (m. 938)

Su tratado sobre el amor, titulado *La enfermedad de los corazones* (I'tilāl al-qulūb)⁴⁸, a diferencia de los tratados anteriores, es el primer libro dedicado al tema del amor desde consideraciones total y exclusivamente religiosas islámicas, iniciándose, pues, con él lo que podríamos llamar «libros de buen amor árabes».

Faltan en este autor consideraciones desde el punto de vista de la razón y citas de autores no árabes, por ejemplo de griegos, aspectos que aparecerán posteriormente.

Así, todo el libro está profusamente lleno de tradiciones islámicas⁴⁹, citas coránicas y consideraciones piadosas. Sin embargo, también figuran en él, tanto o más que los aspectos religiosos, abundantes poemas de amor y relatos de amantes; es decir, que dichos poemas y relatos son materia de análisis desde el prisma religioso, y de esta manera se van acrecentando y enriqueciendo este tipo de tratados, creando escuela.

Subraya J. C. Vadet⁵⁰ este contraste y amalgama de temas profanos y religiosos, observando que la pasión es condenada sin reservas en la primera parte de la obra mientras que en la segunda hay un cambio de actitud al respecto, mostrando complacencia hacia una moral y un ideal que se alejan de los valores islámicos.

Se oponen, pues, en al-Jarā'itī, según Vadet, una moral de la ley islámica y una estética de la pasión amorosa difíciles de conciliar, de manera que, aun utilizando los mismos términos en la primera y en la segunda parte de la obra, pertenecen dichos términos a registros muy diferentes, teniendo lugar entonces el choque entre dos concepciones morales opuestas.

En consecuencia, nos topamos en al-Jarā'itī con la ambigüedad del tratamiento del amor a la que ya hemos hecho referencia en el «Preámbulo», ambigüedad que se incrementará en los autores posteriores.

Vemos, pues, en este autor el intento por salvar dentro del islam el valor del amor apasionado heredado de la tradición más puramente árabe, pues ya en el inicio de la obra se transmite una tradición sobre Mahoma que afirma que el primer amor que hubo en el islam fue el del Profeta hacia su esposa 'Ā'iša, la esposa a la que más amaba, con lo que está situando al Profeta como el modelo de los amantes.

El título de esta obra, *La enfermedad de los corazones*, alude, naturalmente, a la enfermedad del amor, pero propiamente no encontramos en ella una teoría

amorosa explícita. Nos aparece dividida en ocho partes que podemos describir así:

En la primera parte las consignas religiosas son las más abundantes y se dedica un capítulo al vituperio de la pasión, de donde tomará el título una obra posterior.

En la segunda parte se exalta la castidad, se condena el adulterio y se pone sobre aviso con respecto a las mujeres.

En la tercera parte, además de poner sobre aviso contra las mujeres, se condena el amor a los efebos y se dedican varios capítulos al asunto de guardar la mirada. Su último capítulo está dedicado a la belleza.

En la cuarta parte se insta a situarse en el punto medio del amor, huyendo de los extremos, y se exalta, sobre todo, la fidelidad de los amantes.

En la quinta parte se tratan la infidelidad, la traición, las calumnias y la compasión que hay que tener para con los afligidos por causa del amor.

En la sexta parte se habla del apuro del amante al ver a su amado, del rechazo del amado hacia el amante, de las visitas de los amantes y de su separación.

En la séptima parte, entre otros temas, se habla del secreto y de los celos.

Finalmente, en la parte octava se recoge alguna breve definición de la pasión, de sus deseos, de la ayuda y del correo de los amantes y de remedios contra la pasión.

Ijwān al-Ṣafā' (s. X)

Incluida en la obra *Epístolas* (Rasā'il) del grupo de autores Ijwān al-Ṣafā'⁵¹ se encuentra una epístola dedicada al tema del amor que lleva el título de *Epístola sobre la esencia del amor* (Risāla fī māhiyyat al-'išq)⁵².

Este tratado versa, según observa su traductor al castellano R. F. Albert, sobre el amor profano y abarca también el amor platónico y el amor a Dios.

Por pertenecer a la primera época, sus análisis no son muy completos y se contenta con definiciones teóricas sin estar ilustrado con historias y anécdotas de amantes, aunque sí aparece esmaltado de breves citas poéticas.

Después de exponer definiciones varias sobre el amor, se destaca como la mejor aquella que dice que el amor es un vivo anhelo de unión. El amor comienza por la mirada, y la causa de su nacimiento, así como de su fin, se debe a los astros.

Por otro lado, como donde verdaderamente se puede dar la unión es en las cosas espirituales, se pasa a hablar del amor platónico y del amor divino, destacándose que la finalidad de los otros amores es despertar al alma para este último y definitivo amor que nunca pasa.

Mas' ūdī (m. 956)

Nos ha transmitido este autor un simposio celebrado en la Bagdad del califa Hārūn al-Rašīd dedicado al tema del amor, en el que sabios de diferentes tendencias y sectas exponen, brevemente, sus opiniones⁵³.

La presentación y traducción del tratado la ofreceremos al final de este estudio, en el Anexo II.

al-Daylamī (m. ca. 1000)

Aunque el tratado de Daylamī *El libro de la inclinación del alif unido con el lām inclinado* (Kitāb 'aṭf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām alma'tūf)⁵⁴ es fundamentalmente un tratado de amor místico⁵⁵, merece, sin embargo, ser citado aquí por sus aportaciones respecto al amor profano, pues este amor no es condenado, sino considerado por el autor como la base y el principio indispensable para poder elevarse al amor místico, ya que, comenta⁵⁶, si las almas no están preparadas para recibir el amor natural, no lo estarán para recibir el amor divino, porque el amor divino es la plenitud a la que se accede a partir de los estadios anteriores.

En su prefacio afirma que el amor es el estado más estimado y extendido, pero que, sin embargo, es ampliamente mal entendido, y por ello ha pensado reunir en este libro las opiniones de sabios y de hombres cercanos a Dios, a fin de obtener una idea clara del amor, de manera que este no sea condenado de modo indiscriminado, teniendo en cuenta que ha habido profetas y personas virtuosas que han sido afligidos por la pasión amorosa.

Nos transmite también al-Daylamī en este tratado abundantes opiniones de filósofos y de hombres de letras sobre el amor profano, así como diversas historias de amantes y algunos versos amorosos.

Igualmente el autor se plantea si el término *'išq*, «amor apasionado», se puede aplicar al amor del hombre a Dios y de Dios al hombre, concluyendo de una manera positiva y alineándose con los místicos que admiten este uso.

Avicena (m. 1037)

Avicena es autor de una *Epístola sobre el amor* (Risāla fi l-'išq)⁵⁷ cuyo tratamiento es exclusivamente filosófico. Sin embargo, aunque propiamente no se puede considerar un tratado de amor en el sentido en que aquí lo estudiamos, su *Epístola* es significativa por cuanto algunos de sus conceptos han tenido una cierta trascendencia y son citados por los autores que analizamos⁵⁸.

Ibn Ḥazm (m. 1065)

Su libro *El collar de la paloma* (awq al-ḥamāma)⁵⁹ es, en palabras de Ortega, «el más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana»⁶⁰.

Sobresale, con diferencia, entre los restantes libros de teoría amorosa por la profundidad de sus análisis teóricos y la veracidad de las historias de amor que narra.

Es en esos análisis donde se muestra plenamente la originalidad de Ibn Ḥazm, pues no proceden, en general, de ninguna de las obras anteriores que estudiamos. Ciertamente, pueden observarse en él algunas influencias, por ejemplo de Ibn Dāwūd, pero se trata de elementos muy concretos y breves, y no podemos afirmar con propiedad que el *Libro del brocado* (Kitāb al-muwašša) de al-Waššā' haya influido en él como sugería E. García Gómez⁶¹.

A diferencia de todos los otros autores, Ibn Ḥazm tiene el propósito consciente de ofrecer historias reales, suyas o de su entorno cercano, que contraponen a las empleadas por otros autores:

En lo que me has encomendado he de hablar por fuerza de lo que he visto con mis propios ojos o de lo que he sabido por otras personas y me han contado las gentes de fiar de mi tiempo⁶².

Perdóname, pues, que no traiga a cuento las historias de los beduinos o de los antiguos, pues sus caminos son muy diferentes de los nuestros. Podría haber usado de las noticias sin número que sobre ellos corren; pero no acostumbro a fatigar más cabalgadura que la mía, ni a lucir joyas de prestado⁶³.

El libro está concebido a modo de epístola en la que el autor contesta desde Játiva a un amigo suyo que le ha escrito desde Almería, por tanto hacia el año 1022, cuando Ibn Ḥazm tendría unos 25 años, edad muy temprana para un libro tan perfecto como este. No se descarta, pues, que haya sufrido retoques posteriores que mostrarían la gran sabiduría y madurez del autor⁶⁴.

La psicología femenina está muy bien descrita por Ibn Ḥazm, y ello se debe,

entre otras posibles razones, a su infancia en el harem, según destaca E. García Gómez⁶⁵.

He aquí los capítulos en los que agrupa sus análisis e historias:

1. Sobre la esencia del amor.
2. Sobre las señales del amor.
3. Sobre quien se enamora en sueños.
4. Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado.
5. Sobre quien se enamora por una sola mirada.
6. Sobre quien no se enamora sino con el largo trato.
7. Sobre quien habiendo amado una cualidad determinada, no puede amar ya luego ninguna cosa contraria.
8. Sobre las alusiones verbales.
9. Sobre las señas hechas con los ojos.
10. Sobre la correspondencia.
11. Sobre el mensajero.
12. Sobre la guarda del secreto.
13. Sobre la divulgación del secreto.
14. Sobre la sumisión.
15. Sobre la contradicción.
16. Sobre el que saca faltas.
17. Sobre el amigo favorable.
18. Sobre el espía.
19. Sobre el calumniador.
20. Sobre la unión amorosa.
21. Sobre la ruptura.
22. Sobre la lealtad.
23. Sobre la traición.
24. Sobre la separación.
25. Sobre la conformidad.
26. Sobre la enfermedad.
27. Sobre el olvido.
28. Sobre la muerte.
29. Sobre la fealdad del pecado.
30. Sobre la excelencia de la castidad.

Américo Castro suscitó la tesis de una posible influencia de *El collar* en el

Libro de buen amor del Arcipreste de Hita, pero E. García Gómez limitó mucho el alcance de esta⁶⁶.

Volviendo sobre este punto, he considerado recientemente⁶⁷ que hay que descartar toda influencia, pues se trata de coincidencias que se refieren a aspectos muy generales y comunes, de manera que no se puede hablar con propiedad de influencia.

Aparte de *El collar*, contamos con otro libro de Ibn Ḥazm: *El libro de los caracteres y las conductas* (Kitāb al-ajlāq wa-l-siyar)⁶⁸, que trata asimismo, en algunas ocasiones, del amor y de la belleza.

Ibn al-Sarrāy (m. 1106)

En su tratado *Los campos de batalla de los amantes* (Maṣāri' al-'uṣṣāq)⁶⁹, coleccionó abundante poesía e historias de amantes, sin incluir apenas la reflexión teórica sobre el amor. Su mayor importancia radica en haber sido fuente de poesías y relatos de amor, muy frecuentada por el siguiente autor, Ibn al-Ŷawzī⁷⁰, quien sí reflexionó abundantemente sobre el amor.

Ibn al-Ŷawzī (m. 1200)

El tratado de Ibn al-Ŷawzī *Vituperio de la pasión* (amm alhawà)⁷¹, compuesto entre los años 1165 y 1171, *El collar de la paloma* y la obra de Ibn Qayyim, que citaremos a continuación, constituyen los tres verdaderos tratados de teoría sobre el amor, debido a que, junto a las poesías e historias de amantes, ofrecen abundantes teorías y reflexiones sobre el hecho amoroso, sobresaliendo en este aspecto por encima de los restantes tratados que mencionamos.

El objetivo del tratado de Ibn al-Ŷawzī, siguiendo a al-Jarā'itī, es, en principio, fundamentalmente religioso, e incluso dedica un capítulo, el 10, a insistir en que el amor a Dios es exclusivo e incompatible con cualquier otro tipo de amor. Esto no es óbice para que el autor se regodee ampliamente en las descripciones del amor profano y de ahí que resulte tan contradictorio, pues pese a sus intenciones de partida luego se ocupa sin reparo del amor humano.

Aunque Ibn Ḥazm es citado en el *Vituperio* nominalmente, no hay, sin embargo, influencia de su obra en esta, como tampoco la hay de al-Waṣṣā'. Ibn al-Ŷawzī sigue fundamentalmente a otros autores: al-Jarā'itī, a quien cita en numerosas ocasiones, si bien no se refiere en concreto al título de su libro, y al-Sarrāy, al

que no cita explícitamente pero del que transmite con abundancia versos e historias, aunque sin coincidir en todo con la obra que de este nos ha llegado⁷².

El libro echa mano, como hemos visto en algún que otro caso anterior, al recurso retórico de una contestación epistolar a un interlocutor, en este caso enredado en el amor, y para el que compone este tratado con el objeto de sacarle de tal peligro.

La obra se divide en 50 capítulos. El primero está dedicado a la razón; en el segundo se vitupera la pasión amorosa. En los siguientes capítulos, hasta el 11, el autor trata de la lucha contra la pasión. Del 12 al 20 discute ampliamente sobre la mirada: si es lícita o no, de las consecuencias del mirar, etc. A continuación, hasta el capítulo 34, pasa revista a diversos temas, como la necesidad de ponerse en guardia frente a los encantos de las mujeres, y se pronuncia en contra de la homosexualidad.

Desde el capítulo 35 hasta el 48 trata del amor apasionado, romántico, *'išq*, definiéndolo primero para vituperarlo después. Muestra las malas consecuencias de este amor a través de historias de amantes a los que el amor les hizo apostatar de su religión, cometer toda clase de crímenes o suicidarse, entre otras cosas; y, como muestra de la locura e infelicidad a que da lugar, relata ampliamente las historias de las principales parejas de amantes *'udries*. Sin embargo, pese a la condena de este amor apasionado, es descrito, en el fondo, con una cierta simpatía por el entusiasmo y la felicidad que origina en los amantes.

El capítulo 49, el más largo, recoge los remedios del amor, y finalmente el 50, de apenas dos páginas, incluye amonestaciones y consejos generales que nada tienen que ver con el amor.

En la obra de Ibn al-Ŷawzī, la estructuración de los capítulos se esboza del siguiente modo: expone en primer lugar argumentos de razón, *'aql*, explicando el título o lema del capítulo; a continuación se aducen argumentos y citas de tradiciones islámicas, *naql*; y, finalmente, se ilustra con poesía, *šī'r*, e historias de amantes.

La estructura de los capítulos sigue el orden iniciado por alJarā'itī, con la diferencia de que añade los argumentos de razón, aspecto no contemplado por aquel autor. Esta estructuración será llevada a su culmen, de una manera más sistemática y perfecta, en la obra de Ibn Qayyim.

Inicia, pues, Ibn al-Ŷawzī su tratado con una loa a la razón, pero no acentúa su

aspecto cognitivo, sino el control que puede ejercer sobre las pasiones, y, así, opone la razón, la ciencia religiosa y la laboriosidad a la pasión.

No condena la sexualidad en sí, pues en el islam esta es siempre considerada algo positivo dado por Dios al hombre; tan solo se limita a mostrar las consecuencias de los excesos de la pasión amorosa, a la vez que intenta persuadir de que la curación de dichos excesos es posible.

Distingue entre un amor puramente sensual y carnal y un amor apasionado, romántico y casto, pero infeliz, pues suele terminar mal, a menudo incluso con la muerte, y lo ilustra con muchas historias de amor, que tienen así una doble función. Por un lado vienen a ser un aviso moral de los peligros a los que puede arrastrar la pasión amorosa, pero, por otro, estas historias testimonian que la vivencia del amante es un suceso fascinante y valioso que vale la pena describir y transmitir⁷³. Prueba de ello es el amplio espacio que dedica a las historias de los amantes *'udriés*.

Aunque propiamente la pasión amorosa es condenada, se percibe, sin embargo, un cierto regusto y delectación en su descripción, que igualmente se pone en evidencia en la narración de algunas de las historias amorosas subidas de tono. La moralidad que se desprende del libro está mezclada con una discusión simpatética con la pasión⁷⁴.

En este sentido, no debemos olvidar la anécdota que cuenta el viajero andalusí Ibn Ŷubayr⁷⁵ sobre este autor, que era a la vez un gran predicador. Ibn Ŷubayr narra que Ibn al-Ŷawzī empleaba en sus sermones versos amorios a fin de conseguir conmover a sus oyentes, con tal pericia que los hacía llorar de emoción.

Tal procedimiento en los sermones era bastante usual en los predicadores de la época; tanto es así que incluso Ibn al-Ŷawzī lo critica en una de sus obras, lo cual parece una contradicción, puesto que él mismo lo practica. S. Leder, sin embargo, interpreta este detalle como una *ambigüedad no problemática*⁷⁶.

Parece, en resumen, que Ibn al-Ŷawzī, aun considerando incompatible este tipo de amor con la vida conyugal, se esfuerza por hacerlo admisible, una vez depurado de sus excesos, pues percibe en él un caudal de vida intensa que puede revivificar la institución matrimonial y ponerla así a salvo de otros peligros mayores.

Ibn Qayyim al-Ŷawziyya (m. 1350)

Este autor ha compuesto el tratado que mejor sintetiza la doctrina del amor de la escuela *hanbalī* y que viene a ser su culmen, tratado que titula de un modo muy positivo: *El jardín de los amantes y el esparcimiento de los nostálgicos* (Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn)⁷⁷.

El libro está dividido en 29 capítulos. Los tres primeros están dedicados a los nombres con que es designado el amor. El cuarto explica cómo el amor es la causa del mundo y de los movimientos que en él se dan. El quinto versa sobre los motivos del amor. Hasta el capítulo 9 se discute sobre la mirada, acerca de si es lícita o no.

Del capítulo 10 al 16 se habla del amor apasionado, romántico, *'iṣq*. A diferencia de Ibn al-Ŷawzī, Ibn Qayyim no se centra en el vituperio y la condena de este tipo de amor, sino que expone, por separado, las opiniones de aquellos que lo condenan y aquellos que lo aprueban, para zanjar finalmente, en otro capítulo, la cuestión de una manera positiva, llevándola hacia el terreno religioso.

Los dos siguientes capítulos versan sobre la unión amorosa. El 19 trata de la belleza; el 20, de las señales del amor; el 21, de la exclusividad del amor; el 22, de los celos; y el 23, de la castidad. Los siguientes, hasta el capítulo 29, se ocupan de la precedencia de los amores castos y permitidos, y el 30 aborda el vituperio de la pasión, *hawā*, siguiendo el título del tratado de Ibn al-Ŷawzī.

Organiza Ibn Qayyim su material siguiendo el esquema inspirado y ya prefigurado en Ibn al-Ŷawzī, pues el tema de cada uno de sus capítulos es analizado, en primer lugar, desde la razón, *'aql*, aportando argumentos racionales en pro o en contra. Cita a continuación textos del Corán y tradiciones islámicas, *naql*, en el mismo sentido de defensa o ataque del tema presentado, y se añaden finalmente testimonios poéticos, *šī'r*, así como historias amorosas en prosa, con el objetivo de defender o atacar las tesis presentadas.

Ibn Qayyim no es solo un buen compilador de los análisis anteriores de otros autores sobre el tema del amor, sino que es también un verdadero autor que sabe manejar su material y contribuye con sus propias aportaciones y conclusiones.

Su orientación es más positiva que la de anteriores autores, y sus análisis racionales más largos, haciendo menos hincapié en las tradiciones del Profeta. Llama la atención, frente a Ibn al-Ŷawzī, que propiamente no haga una condena del amor apasionado ni dedique capítulos a mostrar las consecuencias a que podría llevar dicho amor (muertes, suicidios, apostasías, etc.), como hacía aquel,

dejando solo para un capítulo final la censura de los excesos de la pasión amorosa; su propósito fundamental es más bien llegar a unas componendas, a un compromiso con la pasión. Su interés se centra en movilizar las afecciones humanas a fin de conseguir metas espirituales positivas⁷⁸.

Características generales de estos tratados

Como características comunes y generales en los tratados objeto de estudio podríamos señalar las siguientes, que se hallan presentes en bastantes obras:

Justificación de los tratados

Los autores tienden a guardarse de la acusación de frivolidad por dedicar su atención al tema del amor mediante la justificación de que tal dedicación es un mero pasatiempo o distracción, conveniente y sana, a fin de no estar siempre serios y ocupados, o preocupados, con asuntos graves, coincidiendo en esto con la justificación que expone el Arcipreste de Hita para tratar del amor en su *Libro de buen amor*⁷⁹.

Hemos visto al hablar de *El libro de la flor* de Ibn Dāwūd cómo la segunda parte del libro, de tema más religioso, parecía estar presidida por la intención de justificar el tema del amor de la primera parte, tratando de adelantarse a posibles ataques respecto a que un alfaquí, como era su caso, dedicase sus esfuerzos a temas tan frívolos y profanos.

El collar de Ibn Ḥazm presenta la misma situación, esta vez declarada de modo explícito al principio del libro, en su «Prólogo», donde el autor asegura que, sobre este asunto del amor, de no haber sido por complacer a su interlocutor epistolar no lo hubiera tomado a mi cargo, por tratarse de asunto liviano y ser nuestra vida tan corta, que no conviene que la usemos sino en aquello que esperamos ha de hacer más llevadera nuestra existencia futura y más placentera nuestra eterna morada el día de la resurrección⁸⁰.

No obstante, para defender su entrega a estos asuntos, alega que se trata de una mera distracción o pasatiempo, ya que el mismo Profeta del islam decía según una tradición a él atribuida:

«Dejad que las almas se explayen en alguna niñería, que les sirva de ayuda para alcanzar la verdad». Asimismo se cita entre las sentencias de los hombres piadosos de otros tiempos la siguiente: «Quien no sepa echar alguna vez una cana al aire, no será un buen santo». Y, por fin, una tradición del Profeta reza: «Dejad descansar a las almas, porque, si no, toman mohó como el hierro»⁸¹.

Al comenzar a analizar la esencia del amor, lo primero que nos advierte Ibn Ḥazm es que el amor no está reprobado por la fe ni vedado por la ley islámica, ya que entre los amantes hay no pocos califas, rectos imames, hombres piadosos y alfaquíes⁸².

Finalmente, en el «Epílogo», todavía defiende esta dedicación suya:

Bien sé que alguno de mis encarnizados enemigos condenará que yo haya compuesto una obra como esta y dirá: «Echóse fuera de su camino» o «Se salió de su campo»; mas no he de consentir que nadie me cuelgue lo que no me he propuesto⁸³.

En el tratado de Ibn al-Ŷawzī, *Vituperio de la pasión*, y también en contestación a un pretendido interlocutor epistolar, dice el autor:

Sabe que, por tu causa, con lo que aporó en este libro he descendido del altozano de la gravedad hasta el fondo de la relajación a fin de contribuir a tu salvación y procurar tu salud, dándote con él un respiro, porque uno como tú necesita algo con lo que distraerse en las tertulias nocturnas, dejando de pensar en asuntos graves, de manera que pueda convertirse este libro en tu contertulio⁸⁴.

Pero además de la justificación de no estar siempre serios y atendiendo a asuntos graves, los autores justifican sus tratados por cuanto la pasión amorosa es, en sí, buena, natural, creada por Dios y necesaria para la pervivencia del mundo; solo su exceso es nocivo.

De ahí que los tratados sean cada vez más positivos, culminando con el de Ibn Qayyim, que frente a los títulos más bien negativos de al-Jarā'itī, *La enfermedad de los corazones*, y de Ibn al-Ŷawzī, *Vituperio de la pasión*, se sitúa en un clima totalmente positivo ya desde su título: *El jardín de los amantes*, y solo dedica el capítulo final de su obra a poner en guardia frente a la pasión, titulándolo, en la estela de Ibn al-Ŷawzī: «Vituperio de la pasión». Este detalle parece responder

más a una obligación, o concesión a la tradición de su escuela, que a una intención clara y voluntaria del autor.

El comienzo del libro de Ibn Qayyim es una alabanza, una loa sincera al amor:

En el amor y para el amor se ha dado existencia a los cielos y a la Tierra y en él han sido creadas las criaturas. Por él se mueven las esferas circulares y llegan a su fin los movimientos⁸⁵.

A este tema dedicará un capítulo de su obra, el cuarto, que lleva el siguiente título: «Sobre que el mundo superior y el inferior solo existen por causa del amor y que los movimientos de las esferas, del Sol, de la Luna y de las estrellas, así como los movimientos de los ángeles, de los animales y de cualquier motor, solo existen por motivo del amor»⁸⁶, y lo califica como uno de los más excelsos capítulos de su libro.

Apelación a la razón

Se apela a la razón en estas obras no en cuanto a su función noética, sino en cuanto a su función de control de las pasiones, en general, y de la pasión amorosa, en particular, coincidiendo en este sentido con la obra del Arcipreste.

Ibn al-Āwzī examina la superioridad de la razón apoyándose en argumentos sacados de las tradiciones islámicas, y, además de destacar su función para demostrar la existencia de Dios, añade que la razón es a veces superior a la mucha piedad puesto que incita a las virtudes, evita los vicios y ayuda al hombre a resistirse a la pasión⁸⁷.

Ibn Qayyim, asimismo, considera la razón más importante que el cumplimiento de las normas religiosas:

Estarán en primer lugar en los jardines del Edén unas gentes que no serán las que más hayan rezado, ayunado o más peregrinaciones hayan hecho, sino aquellas que aplicaron su razón a las amonestaciones de Dios y cuyos corazones le temieron, confiaron en Él sus almas y se humillaron ante Él. Estos superarán a la gente en la calidad de sus moradas y en altura de grado en este mundo y ante Dios en el otro⁸⁸.

Ambigüedad

Otra característica común a los tratados es la ambigüedad en cuanto a la consideración de la pasión amorosa, que, en algunas ocasiones, o bajo ciertos

aspectos, es considerada buena y en otras mala. Es más, aun considerando la pasión amorosa mala y vituperable, se introduce una más o menos disimulada aceptación y hasta «incitación» a ella, de una manera muy parecida a la ambigua actitud del tratamiento del amor por parte del Arcipreste de Hita en su *Libro de buen amor*⁸⁹.

Esta ambigüedad iniciada ya en el tratado de al-Jarā' iṭī se acentúa todavía más en los tratados de los *hanbalíes* Ibn al-Ŷawzī e Ibn Qayyim, y el texto más expresivo al respecto se encuentra en el *El jardín de los amantes* de Ibn Qayyim, donde este dice:

Aprovecha este libro para todo tipo de gentes, pues sirve de ayuda para la religión y para el mundo y es un peldaño para el placer de este mundo y del otro. Se mencionan en él las distintas clases de amor, sus leyes y relaciones, el amor lícito y el pecaminoso, sus males y desgracias, sus causas e impedimentos y las correspondientes anécdotas explicativas, tradiciones proféticas, cuestiones jurídicas, tradiciones de los antepasados piadosos, testimonios poéticos y sucesos reales, lo cual será agradable para el que lo lea y relajante para el que lo considere.

Si quiere, le enriquecerá mucho y le proporcionará estímulo y temor, y si quiere tomará su parte de sus bromas y donaires. Unas veces le hará reír y otras le hará llorar. En algún momento le alejará de las ocasiones del placer precedero y en otro le estimulará y le acercará a ellas. Si quieres, encontrará en él aviso y amonestación, y si quiere, lo encontrará condescendiente con tu parte de placer, lujuria y unión con el amado⁹⁰.

Por todo ello asegura que ha compuesto su libro «como un compromiso entre la razón y la pasión»⁹¹.

Heterosexualidad

El amor del que se trata es exclusivamente heterosexual. El amor homosexual es rotundamente condenado siguiendo las directrices islámicas, como hemos tenido ocasión de ver. Ibn al-Ŷawzī dedica varios capítulos de su tratado a su condena⁹², aludiendo al tema solo de manera secundaria, tal como vimos en el caso de Ibn Ḥazm, quien, por supuesto, también lo condena.

Capítulo 2

Nasīb y gazal ⁹³

El punto de partida de la reflexión sobre el amor, como dijimos en el «Preámbulo», es la experiencia amorosa vivida y encarnada primeramente en la expresión poética.

La expresión poética amorosa árabe se realiza a través del *nasīb* de los poemas árabes preislámicos y de los poemas llamados *gazal*, términos que, aunque a veces son usados indistintamente para referirse a la poesía amorosa árabe, tienen unas características muy distintas. Sin embargo, con el tiempo se ha producido un entrecruzamiento de ambos términos, que se solapan y pueden ser usados indistintamente para designar la poesía amorosa árabe sin más.

Nasīb

Los primeros poemas árabes que han llegado hasta nosotros son anteriores al nacimiento del islam, las llamadas casidas árabes preislámicas, poemas politemáticos de un número indeterminado de versos monorrimos y de métrica cuantitativa, que constan de tres partes: *nasīb*, una especie de preludeo o introducción amorosa; *rahīl*, o viaje a través del desierto en pos de la amada, siguiendo las huellas dejadas por su tribu; y finalmente el *madīh*, o elogio de la tribu del poeta, autoelogio del propio poeta o elogio del mecenas a quien va dirigida la casida. En ocasiones puede ser esta última parte una elegía o una sátira contra otras gentes o tribus⁹⁴.

Esta parte final es el verdadero motivo de la casida, lo más importante, estando supeditadas a ella las partes anteriores. Propiamente, la función del *nasīb* es solo la de una introducción, de manera que pueden existir casidas imperfectas, sin la primera parte, el *nasīb*, pero nunca hay *nasīb* sin casida. La unión en un mismo poema de estas tres partes, a primera vista tan dispares entre sí, tiene, sin embargo, una coherencia y un sentido muy preciso y bien trabado.

La raíz árabe *n-s-b*, según los lexicógrafos árabes, significa «hacer versos amatorios a las mujeres». Observemos esta implicación heterosexual desde el mismo inicio de la poesía amorosa árabe.

Si bien no hay un principio absoluto de explicación o de clasificación de los

temas del *nasīb*, se suelen distinguir en él tres temas principales:

Quejas ante los restos del campamento abandonado

Generalmente el poeta aparece quejándose ante sus amigos, en concreto, y según el estereotipo, exactamente ante dos amigos, al contemplar las huellas y restos del campamento abandonado por la tribu a la que pertenece su amada.

En un medio tan desértico y seco como es la península arábiga, ha surgido una sociedad nómada que va con sus rebaños de camellos y ganado menor tras los pocos pastos que proporcionan las irregulares y escasas lluvias. Esta situación proporciona el marco del campamento abandonado donde se lamenta el poeta y amante.

Los amantes han tenido ocasión de conocerse en algún momento al haber acampado juntas sus respectivas tribus, pero posteriormente cada tribu ha seguido su camino.

La mañana de la separación

Según este tema, el poeta describe la marcha de la tribu con su amada tras haber estado acampados juntos y haber tenido ocasión, pues, de conocerse.

El poeta contempla con tristeza cómo se alejan los camellos por el desierto y, a continuación, se lanza en pos de la amada siguiendo el rastro dejado por la tribu, e iniciando así el viaje, *rahīl*, que constituye la segunda parte de la casida.

La aparición del *jayāl*, o imagen de la amada

Bien en sueños, o bien en la imaginación, ante el poeta aparece la imagen de la amada, que despierta en él recuerdos llenos de melancolía y de nostalgia de los alegres tiempos pasados a su lado.

El retrato de la amada pintada en el *nasīb* es un estereotipo⁹⁵, pues esta no posee rasgos individuales. Sin embargo, se inicia aquí una especie de culto a su figura al esbozarse un retrato ideal. Se trata siempre de una gran dama, de ilustre cuna, hija de hombres libres, beduina pura, pero de piel blanca no curtida por el sol, signo de que no ha tenido que trabajar. Tampoco ha conocido la adversidad ni las penas, y su esencia está adornada de tantas cualidades morales y físicas que la hacen punto menos que sobrehumana, de manera que casi hay que prosternarse ante ella, si bien el poeta no llega nunca a la adoración. Hay en ella

pudor a la vez que coquetería. Esta coquetería la empuja, a veces, a ser caprichosa y cruel, alternando con otras ocasiones en las que puede hacer pequeñas concesiones al amante, pero raramente en el *nasīb* preislámico aparece la amada embarcada ella misma en la relación amorosa.

El ideal de belleza física de la amada es comparado al de una palmera sobre una duna del desierto, y así, la duna representa las caderas; la palmera, el talle; los racimos de dátiles, los pechos. El rostro se asemeja a la luna y los ojos a los ojos de la vaca, etc.⁹⁶

El concepto de amor que se desprende del *nasīb* no es el de un amor romántico, pues para ello es imprescindible la conciencia de *individuo*, cosa que no existe en la sociedad tribal. Se trata, ante todo, de un amor sometido a los intereses de la tribu. El poeta se siente orgulloso del amor que siente por esta gran dama, así como de sus pequeñas concesiones, de las que se vanagloria y que interpreta como un triunfo personal, y por tanto de su tribu, con lo que consigue prestigio ante los suyos.

A veces parece el poeta mostrar ciertas exigencias y pretender fidelidad por parte de la amada, como si hubiera habido un pacto amoroso previo, pero del que, en definitiva, nada se nos dice.

Con frecuencia, el objeto de este amor son mujeres casadas, siendo por tanto ilícito, pero parece gozar de una cierta tolerancia. En ningún caso se menciona que esto sea un desprestigio para la mujer, lo cual indica, por otro lado, el poder y la altura de esta en la sociedad beduina preislámica.

Sobre la libertad de la mujer en las tribus árabes preislámicas dice al-Ŷāhiz:

Entre los beduinos no había ningún impedimento entre hombres y mujeres. Sin embargo, a pesar de no haber impedimento alguno, no les agradaba a ellos que, aparte de cuando se reunían para conversar, pasar la velada en tertulia, charlar o competir en sutilezas, hubiera miradas en secreto o a hurtadillas. Al hombre aficionado a esto se le llamaba visitador [de mujeres] (*zīr*).

Todas estas cosas tenían lugar ante los ojos de los tutores de las mujeres y en presencia de los maridos, quienes no desaprobaban lo que no era detestable cuando estaban a salvo de lo detestable, hasta el punto de que el hermano de Buṭayna se irritó contra Ŷamīl por considerar demasiada la familiaridad con que la trataba y que se salía de lo excusable en su relación con ella. Por esto, se quejó a su marido, quien se sintió abochornado.

Entonces, una vez que Ŷamīl vino a ver a Buṭayna se escondieron para matarle. Cuando se aprestaron ellos a escucharlos, le oyeron decir a Ŷamīl, quien trataba de

poner a prueba a Buṭayna: «¿Accederías a aquello que calma la sed de la pasión amorosa y apaga el fuego del deseo?».

A lo cual ella contestó: «No».

Él le preguntó a su vez: «¿Y por qué no?».

Respondió ella: «Si el amor llega a la unión sexual, se corrompe».

Sacó entonces él una espada que llevaba oculta bajo su vestido y le dijo: «Si hubieras accedido a lo que te pedía, te la hubiera clavado».

Cuando oyeron aquello, se fiaron de él aunque no estuvieran ellos presentes, confiaron en su castidad, desecharon la idea de darle muerte y le permitieron verla y conversar con ella.

Continuaron los hombres conversando con las mujeres en la época preislámica y al llegar el islam, hasta que fue impuesto el velo, como una cosa especial, a las esposas del Profeta. Este tipo de conversaciones fue la causa de la unión entre ʿAmīl y Buṭayna, ʿAfrā y ʿUrwa, Kuṭayyir y ʿAzza, Qays y Lubna, Asmā y Muraqqīs y ʿAbd Allāh Ibn ʿAṣṣān y Hind⁹⁷. Las mujeres nobles se sentaban a conversar con los hombres y la mirada entre ambos no era considerada una cosa vergonzosa en la época preislámica ni estaba prohibida en el islam⁹⁸.

El amor, además de implicar prestigio, es entendido en los poemas árabes preislámicos como un elemento de una época gozosa de la juventud en la que ha proporcionado goce y placer. La amada no es amada por otra cosa que por los goces sexuales de los que se acuerda el poeta. El dolor que siente por la separación solo significa la tristeza por la pérdida de una situación agradable y en consecuencia, cuando esa situación ya no es posible, hay que abandonar esos recuerdos sin más. Nunca es el *nasīb* la celebración de un amor único ni de un amor eterno, y tampoco se indica en él cómo ha sido propiamente ese amor, esto es, qué ha ocurrido entre los amantes.

No se trata, pues, de profesar fidelidad y perseverar después de la separación, ya que esta actitud implicaría un menoscabo para el amante y su tribu, una humillación. La función de los amigos ante los que se queja el poeta es, precisamente, disuadirle, aconsejarle que sea sobrio en su pena y la supere ateniéndose a un comportamiento razonable. Por tanto, el amor se halla en todo momento subordinado a las normas e intereses de la tribu, hasta tal punto que la personalidad de la amada, en ocasiones, se encuentra totalmente supeditada a la voluntad de su clan. En ningún caso, ni aun en los momentos en que pudiera hacer alguna concesión al amante, huiría con él.

El *rahīl* o viaje por el desierto da ocasión al poeta para describir el paisaje,

elogiar a su caballo o camella, recordar cacerías y hazañas en la lucha contra otras tribus, etc. La función de todo ello es servir de compensación frente a los amores contrariados, haciendo ver al amante que su salvación está en el seno de la tribu y no en dejarse llevar por un sentimiento de melancolía en el que se disolvería su individualidad y que terminaría por amenazar la armonía tribal.

La poesía sería, pues, un instrumento para mostrar que, frente al individualismo del amor, que, en definitiva, solo produce tristeza por la separación, la única salvación está en asumir los valores sociales de la tribu. Los conflictos siempre vienen motivados por el enfrentamiento sociedad/individuo, y su solución consiste en erradicar esos gérmenes de individualismo naciente.

El poeta se lamenta en un tiempo presente de amores del pasado; su atención está dirigida exclusivamente al pasado. Predomina el recuerdo sobre la presencia real de la amada. La amada aparece sublimada por el recuerdo, lo que se convertirá en una constante en la poesía amorosa árabe. No piensa el poeta en posibles reencuentros futuros, por más que vaya en seguimiento de su amada. Ya hemos dicho que este seguimiento es más bien un pretexto para exponer otros aspectos que le sirven de consuelo.

En el *nasīb* comienzan a esbozarse una serie de figuras en torno a los amantes que luego se afianzarán en el *gazal* y acabarán estando presentes en toda la literatura amorosa árabe: el calumniador (*alwāšī*), el espía (*al-raqīb*), el celoso (*al-gayūr*), el marido (*al-ba'l*), etc.

Los temas de amor del *nasīb* parecen haber existido desde siempre en el mundo beduino, aunque no se han conservado poemas amorosos independientes, fuera de la casida⁹⁹. Resulta difícil saber por qué se han recogido precisamente en la casida, cuando no parecen tener relación alguna con lo que se conmemora en su parte más importante, el *madīh*, la verdadera razón de ser de la casida¹⁰⁰.

Una posible explicación sería que, en definitiva, el amor, la belleza de la amada y su «conquista» son motivo de orgullo para el poeta y su tribu, según hemos mencionado. Por tanto, se estaría reforzando ya desde el inicio de la casida ese *madīh* o vanagloria del grupo propio. Esta sería la única razón de ser del *nasīb*.

Al mismo tiempo, el poeta, a través de la utilización del *nasīb* en la casida, podría estar tratando de atraer la atención del oyente hacia el poema mediante el

tema amoroso, asunto sugerente y grato al oído, para así conseguir una mayor eficacia¹⁰¹.

Gazal

Esta denominación podría estar relacionada con el término *gazal*, «gacela», animal grácil y hermoso, y designa una composición amorosa independiente, la canción de un hombre dirigida a una mujer. Como género nuevo se adscribe al poeta Abū ḡayb al-Hudālī¹⁰², a comienzos de la época omeya, es decir, en la segunda mitad del siglo VII, y se desarrolla plenamente con la escuela *ḡiḡāzī*¹⁰³.

No sabemos si proviene exclusivamente del *nasīb* o si han influido en su aparición otros modelos poéticos.

Las innovaciones en la poesía amorosa que tienen lugar en la época omeya se explican, ante todo, por el fuerte individualismo a que dan lugar las nuevas circunstancias históricas, al desaparecer las estructuras tribales como resultado de las transformaciones sociales debidas al fenómeno de las conquistas árabe-islámicas.

Surge ahora una verdadera e independiente poesía amorosa que no está en función y al servicio de otro elemento, como ocurría con el *nasīb* en la casida. Se trata de una poesía cuyo único tema es el amor por otra persona. El amor ha comenzado a cobrar un gran valor en la vida humana y se convierte así en el principal y único objeto literario.

Ya en las casidas del primer periodo islámico comienza a vislumbrarse en el *nasīb* la individualidad del poeta como fruto de tensiones nacientes en el seno de la tribu. Pero es luego, en el periodo omeya, una vez que las tribus árabes abandonan la península arábica y se establecen en las ciudades, cuando comienzan a disolverse, verdaderamente, los lazos tribales y como consecuencia de ello emerge el individuo.

El concepto de amor que surge entonces trata de ser una tabla de salvación para el individuo aislado que ya no puede acogerse a los vínculos de la tribu, lo cual, en principio, es sentido como una pérdida y da origen a un fuerte pesimismo. Prueba de ello la tenemos en el amor *ʿudrī*, que sigue radicado en el desierto y entre las tribus, y que, como veremos posteriormente, termina con la muerte del amante, tras la locura y múltiples sufrimientos, siendo la constatación,

una vez más, de que el amor, la unión individual con otra persona, no proporciona la salvación, pues esta solo se halla en la colectividad, en la tribu¹⁰⁴. El conflicto, por tanto, siempre procede del enfrentamiento sociedad/individuo.

En las ciudades, en cambio, donde los vínculos tribales pierden vigencia, la unión con la amada es experimentada positivamente, y no se hará mención en absoluto ni de la tribu ni de la genealogía de la amada.

Las características de la relación amorosa en el *gazal* se desvían y cambian con respecto a las del *nasīb*, pues incluso la amada, antes casi siempre esquiva e infiel, se muestra ahora dispuesta a hacer concesiones e incluso participa o se interesa por la relación amorosa. El poeta, lleno de agradecimiento, se permite actitudes diferentes, hasta el punto, en ocasiones, de llegar a aceptar a los enemigos de su propia tribu cuando estos son amigos de la amada, y ante la separación y desdenes de esta, en lugar de olvidar y consolarse por otros medios, soporta pacientemente la separación y se reafirma en su amor prometiendo amar siempre. Todo ello, pues, es diametralmente opuesto a lo que ocurría en el *nasīb*.

Hay también un cambio respecto a la experiencia del tiempo y una nueva actitud ante la realidad¹⁰⁵. En el *nasīb*, el tiempo es un factor objetivo y lineal y la realidad es contemplada como si existiera aparte del observador, ya que el poeta pinta lo que ve sin expresar sus propios pensamientos y sensaciones, considerándose a sí mismo como una parte de esa realidad. En cambio, en el *gazal*, el poeta considera el mundo, la realidad, como una parte de sí mismo, se expraya ampliamente expresando sus propios sentimientos y percibe el tiempo de otro modo, pues aunque tanto el poeta del *nasīb* como el del *gazal* hablan en presente, el primero mira exclusivamente al pasado mientras que el segundo mira al presente y al futuro, a una continuidad de relaciones. El movimiento de este último no es lineal ni cíclico, sino que atiende al flujo continuo de la emoción amorosa.

Según todo lo que hemos apuntado sobre el *gazal*, se ha dicho, con verdad, que en él «la poesía “lirica”, en la comprensión tradicional, romántica, del término, ha sido posible en la literatura árabe»¹⁰⁶.

Capítulo 3

Naturaleza del amor

Como hemos dicho en el «Preámbulo», el amor sobre el que hablan nuestros tratadistas es el amor apasionado, romántico, *ʿišq*, que distinguen perfectamente de la unión amorosa para la generación. Esta disociación entre Eros y generación es muy antigua y está muy extendida en la cultura árabe, como demuestra la abundantemente citada y conocida anécdota del beduino preguntado por el amor. En dicha anécdota se destacan la ternura y los coloquios amorosos como los componentes básicos del amor frente a la mera satisfacción de un instinto. Ibn Qayyim proporciona este mismo relato en dos versiones, en una lo pone en labios de un beduino y en la otra en los de una beduina, y en ambas contrapone la distinta concepción del amor que tienen los beduinos y los habitantes de la ciudad. Veamos la anécdota de la beduina, que es más completa:

Contó al-Asmaʿī¹⁰⁷: Dije a una beduina: «¿Qué pensáis entre vosotros qué es el amor, *ʿišq*». Contestó: «Abrazarse, estrecharse, acariciarse y conversar». Ella, a su vez, preguntó: «¿Y qué es para vosotros, habitantes de la ciudad?». Contesté: «Echarse sobre las cuatro extremidades de la mujer y forzarla». Dijo ella entonces: «¡Hijo mío!, eso no es amar, eso es tratar de tener un hijo»¹⁰⁸.

Incluso se precisa que es la mitad superior del cuerpo la que se permite acariciar:

Según algunos, la condición que deben tener el amante y la amada es que la mitad superior del cuerpo de ella hasta el ombligo puede él estrechar y besar cuanto quiera. Pero la mitad inferior le está prohibida¹⁰⁹.

Ibn Qayyim añade a continuación que esta peculiaridad es propia de la Arabia preislámica, pero no del islam, donde tal práctica no está permitida, ya que las dos partes pertenecen al marido.

Al-Ŷāḥiẓ distingue cuidadosamente entre el amor, *ḥubb*, en sentido general, y el amor apasionado:

El amor apasionado, *ʿišq*, es el nombre de lo que supera en cantidad a aquello cuyo nombre es el amor, *ḥubb*, pues no todo amor, *ḥubb*, es llamado pasión amorosa, *ʿišq*,

sino que este último nombre es el nombre de lo que supera a aquella cantidad, del mismo modo que derroche es el nombre de lo que supera en cantidad a generosidad, y mezquindad es el nombre de lo que es inferior en cantidad a lo que llamamos ahorro, y cobardía es el nombre de lo que se queda corto con relación a lo que llamamos valentía¹¹⁰.

Y en otro lugar nos dice el mismo autor, precisando lo anterior y completándolo, que la pasión amorosa, *'išq*, es una enfermedad que no es posible rechazar [...]. Afecta al espíritu y abarca también al cuerpo, dada su vecindad [...]. Está compuesta de amor, *ḥubb*, deseo, *hawà*, afinidad y trato íntimo [...].

El amor, *ḥubb*, es un nombre que se aplica según el significado que se le ha trazado y que no tiene otra explicación, porque se dice que el hombre ama a Dios y Dios ama al creyente; que el hombre ama a su hijo y el hijo ama a su padre; que se ama al amigo, al país, a la gente y a cualquier cosa que sea. Es sabido, pues, que el nombre de amor no es suficiente para significar la pasión amorosa si no se añaden a este nombre otros sentidos, si bien él está al comienzo de la pasión amorosa y a esta sigue el deseo.

A veces coincide la verdad con la elección que hace el apasionamiento y otras no, como ocurre con el apasionamiento que se siente hacia las religiones, países y otras cosas, y en donde nadie se aparta del argumento en que se basa o de la elección que ha hecho de aquello que le apasiona. Por esto se dice que el ojo del apasionamiento no reconoce la verdad y se dice también que el amor de algo ciega y hace sordo [...], y es que el amante, con frecuencia, ama a alguien que no es ni el colmo de la belleza ni de la perfección, ni tampoco tiene gracia alguna ni elegancia, y si se le pregunta por la razón de su amor, no es capaz de dar ninguna prueba.

A veces están reunidos el amor y el deseo y no reciben el nombre de pasión amorosa. Ocurre esto con el hijo, el amigo, el país, con algunos tipos de vestidos y de mobiliario y con las cabalgaduras, pero no se ve que en ninguno de estos se demacra su cuerpo o que pierda la cabeza por amor de su país o de su hijo, aunque se vea afectado por la pena y la desazón al separarse de estos, y en cambio, vemos y nos han llegado noticias de muchos que perecieron, sufriendo y consumiéndose durante largo espacio de tiempo con la enfermedad de la pasión amorosa¹¹¹.

Al-Waššā' dice del amor que,

aunque reúne en sí desdicha, grandes aflicciones y tristeza, parece agradable al que lo siente y bueno a quien lo padece; es dulce, y su dulzura no tiene igual, y es amargo, y su amargura inigualable¹¹².

Para los árabes del desierto, afirma al-Waššā', el amor supone fundamentalmente humillación y rebajamiento¹¹³; dice de al-Ašma'ī que preguntó a una muchacha qué era el amor y esta le contestó:

Es demasiado grande para ocultarlo y demasiado sutil para que se vea, puede ocultarse como se oculta el fuego en la piedra, si lo frotas da fuego y si lo dejas se esconde¹¹⁴.

Para los Ijwān al-Ṣafā' el amor es algo ineludible, porque efectivamente existe en el mundo, implantado en las naturalezas de las almas, permanente y que en absoluto dejará de existir mientras exista la creación¹¹⁵.

Ante tan contundente realidad, los poetas no pueden menos que investigarla, para lo cual pasan revista a lo que sobre ella han enunciado los anteriores. Para unos, dicen, el amor es un defecto, mientras que para otros es una virtud. Se apresuran algunos a decir que es una enfermedad del alma, a juzgar «por el insomnio, delgadez, ojos hundidos y continuas palpitaciones y suspiros», o una «enfermedad divina» o «locura divina»¹¹⁶, «porque no han encontrado remedio alguno con que tratarlos»¹¹⁷; o la preocupación de un alma ociosa. Pero esto último no puede ser, porque el amor deja el alma vacía de todo interés salvo por el amado, al que recuerda y en el que piensa continuamente; hace hervir el corazón y hace que el alma esté pendiente de aquel y de lo que le concierna. Pero eso no les ocurre a los ociosos y desocupados¹¹⁸.

Siguen los Ijwān aduciendo definiciones del amor:

Es un afecto excesivo y una inclinación intensa hacia un tipo de seres con exclusión del resto, y hacia alguien determinado más que a las demás personas, o hacia una cosa en vez de al resto de las cosas, recordándola mucho e interesándose vivamente por ella, más de lo conveniente. Si esto es el amor, entonces nadie se libra de él, pues todo el mundo quiere o se inclina por algo en mayor medida que por el resto de las cosas, más de lo conveniente. Muchos sabios y médicos llaman a este estado «melancolía»¹¹⁹.

Finalmente, citan una definición a la que ellos se adhieren: el amor «es un vivo anhelo de unión»¹²⁰. La unión, puntualizan, es algo propio y exclusivo del

alma y del espíritu, cosa que no puede suceder con los cuerpos, pues en ellos solo se puede hablar de acercamiento, mezcla y contacto¹²¹.

Ibn Ḥazm, quien asegura que sobre la naturaleza del amor hablan las gentes y no acaban, proporciona, en primer lugar, una definición del amor a partir del mito del andrógino citado por Aristófanes en el *Banquete*¹²², que recoge de Ibn Dāwūd¹²³ y del que lo toma Ibn Ḥazm, precisando lo siguiente:

Mi parecer es que consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a como primero eran en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Dāwūd cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que «son las almas esferas partidas», sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en la forma de su actual composición¹²⁴.

Ibn Ḥazm rechaza, pues, lo del andrógino y su división, pero admite una relación de las almas anterior a este mundo derivada de la doctrina de la preexistencia de las almas¹²⁵, doctrina que él profesa y que apoya en Corán, 7, 189, donde aparecen ecos del mito bíblico de la creación de Eva a partir de Adán, y en donde se introduce este mismo aspecto: «Él [Dios] es quien os ha creado de una sola alma, y de ella hizo a su pareja para que encontrase sosiego en ella». La razón del sosiego es, pues, según puntualiza Ibn Ḥazm, que Eva procedía de la misma alma que Adán¹²⁶; por tanto, el amor puede entenderse como un recuperar esa unión habida anteriormente al encontrarse almas afines, según veremos posteriormente.

Reconoce Ibn Ḥazm que el amor no es algo ordenado ni prohibido por la ley islámica¹²⁷, simplemente se trata de algo natural, como una segunda naturaleza sobre la que el hombre no tiene poder alguno¹²⁸:

El amor ejerce sobre las almas un efectivo poderío, un decisivo imperio, una autoridad irresistible, una fuerza contra la que no es posible rebelarse, una soberanía a la que no se puede escapar, y que impone una obediencia ineludible y una coacción a la que nadie puede hurtarse. Destruye lo más recio, desata lo más consistente, derriba lo más sólido, disloca lo más firme, se aposenta en lo más hondo del corazón y torna lícito lo vedado¹²⁹.

El verdadero amor no desaparece sino con la muerte. Es «una elección espiritual y una como fusión de las almas»¹³⁰.

Hay en el amor una veneración, una alegría y una sumisión tal respecto del amado, nos dice Ibn Ḥazm de una manera muy expresiva, que en su experiencia con el poder no ha encontrado nada parecido:

Yo he pisado las alfombras de los califas y he asistido a las audiencias de los reyes, y no he visto nunca una veneración comparable a la que el amante siente por su amado. Yo he contemplado el orgullo con que los vencedores tratan a los jefes enemigos, el engreimiento de los visires y la altivez de los que rigen los gobiernos, y no he visto nunca que ninguno de ellos sintiera en su estado alegría mayor ni más grande placer que el del amante, cuando está seguro de que el corazón del amado le pertenece y tiene confianza en su inclinación y en la sinceridad de su amor. Yo he estado presente cuando las gentes se excusaban ante los soberanos y he sido testigo de la conducta de quienes se veían acusados de graves crímenes contra los más grandes y temibles potentados, y no he visto nunca situación más humilde que la del amante apasionado ante el ser que ama cuando este se halla enojado, presa de la cólera y dominado por la soberbia¹³¹.

En definitiva, nada tiene tanta influencia en la vida, para Ibn Ḥazm, como el amor:

¿Hay, por acaso, entre las bellas cosas que fuerzan la admiración de las gentes, absorben los corazones, atraen los sentidos, fascinan las almas, se apoderan de los instintos, paralizan el entendimiento y arrebatan la razón algo que pudiera equipararse a la solicitud del amante para con su amado? Yo he visto muchos casos de esta situación, que es uno de los espectáculos más maravillosos y de los que producen una ternura más sutil, sobre todo si el amor es clandestino. Si tú vieras al amado cuando se insinúa preguntando la causa por la cual el amante está enojado, y la timidez con que este se disculpa para salir del mal paso en que se halla, y sus artes para desviar la cuestión, y sus mañas para encontrar una manera con la que quedar bien ante los presentes, verías una cosa maravillosa y un secreto placer al que ningún otro se asemeja. Nada he visto que atraiga el corazón, influya en la vida y penetre hasta los puntos más vitales como estas cosas¹³².

Sin embargo, el amor puede ser también una enfermedad¹³³, según Ibn Ḥazm, aunque una enfermedad consentida y deseada:

Es el amor una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar. Torna bello a ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le allana lo que antes le parecía difícil, hasta el punto de trastornar el carácter innato y la naturaleza congénita¹³⁴.

Se trata de una clase de enfermedad que puede llegar a la locura, y cuya causa nos explica:

El motivo de esta situación no es otro que la idea fija. Cuando el pensamiento está obseso, y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en los del desvarío y de la locura¹³⁵.

Ibn al-Āwzī dedica el capítulo 35 de su obra a dilucidar la esencia y la verdadera naturaleza del amor, *ʿiṣq*. Cita en primer lugar breves definiciones del amor tomadas de los filósofos griegos, y luego recoge definiciones de autores musulmanes. Según él mismo observa, se trata, más que de definiciones, de elucubraciones sobre las causas y los efectos del amor.

Las definiciones extraídas del mundo griego que aporta Ibn al-Āwzī son bastante más negativas que las de los musulmanes, como prueba la primera cita que recoge, de Platón, para quien el amor es el movimiento de un alma vacía de pensamiento. Para Aristóteles, se trata de una ceguera en el amante que le incapacita para percibir los defectos del amado. De Pitágoras destaca que el amor es un deseo creciente que solo trae desazón, aflicción y tristeza, y para Sócrates, finalmente, es solo una locura¹³⁶.

De entre las varias definiciones del amor por parte de los musulmanes que analiza, destacan las dos de *umāma*, y la definición de al-Aṣmaʿī, muy parecida a la anterior.

Veamos juntas las dos definiciones de *umāma*:

El amor es un contertulio agradable, un amigo sociable y un poderoso cuyos caminos son suaves, sus conductas ambiguas y sus juicios dudosos. Domina los cuerpos y sus espíritus, los corazones y sus ocurrencias, los ojos y sus miradas y los intelectos y sus ideas. Se le han dado las riendas de su obediencia y la guía de su proceder. Se oculta a los ojos su entrada y están ciegos los corazones respecto a su curso [...]. Cuando se mezclan las sustancias de las almas al unirse a lo semejante,

producen un rayo de luz brillante con el que se iluminan los ojos del intelecto y se forma en el alma a partir de ese rayo una luz especial unida a su sustancia que se llama amor, *'išq*¹³⁷.

La definición de al-Aşma'ī es similar:

Cuando caracteres semejantes se entrecrocán, cual eslabón con pedernal, y se mezclan los espíritus homogéneos, se produce entonces un rayo de luz brillante con el que se ilumina el intelecto y vibran con su irradiación los humores vitales. A continuación se produce de aquella luz una impronta especial en el alma unida a su sustancia que se llama amor, *'išq*¹³⁸.

Observemos, siguiendo la sugerencia de S. Leder¹³⁹, que en todas estas definiciones no se hace mención alguna del instinto, del apetito sexual. Se trata de una concepción del amor que considera este una pasión pura, en la línea de al-Ŷāhiz, al que se cita, y, en definitiva, siguiendo ambos autores las concepciones del amor *'udrī*. Por otro lado, la insistencia en el motivo de la luz parece reflejar una influencia de elementos gnósticos o tal vez neoplatónicos.

Las definiciones de *umāma* que hemos comentado se encuentran ya en Mas'ūdī, como tendremos ocasión de ver.

En otra definición de la naturaleza del amor nos dice Ibn al-Ŷawzī:

Es una intensa inclinación del alma hacia una figura que corresponde a su constitución. Si su pensamiento sobre ella se intensifica, se imagina entonces su consecución y se desea tal cosa, y en ese punto, por el mucho pensar se origina una enfermedad¹⁴⁰.

Más adelante, en el capítulo siguiente, atribuye a ū l-Riyāsatayn¹⁴¹ una nueva definición del amor:

Cuando se acercan las sustancias de las almas con la unión de lo semejante, fulgura un rayo de luz brillante en el mundo del espíritu y lo envía por las regiones iluminando con él las miradas del intelecto, y con su brillo vibran los componentes de la vida y se forma de esto una constitución especial en el alma que se une con su sustancia y que se llama amor, *wadda*. El amor es una simpatía mutua de los corazones, una afinidad de los espíritus, un anhelo de las almas por comunicarse los secretos y airear las cosas escondidas en los instintos, un entristecerse las personas

por la lejanía del encuentro, una manifestación de alegría por la mucha frecuencia de las visitas y, según la homogeneidad de la sustancia, será la coincidencia en las cualidades¹⁴².

Finalmente, nos cuenta lo siguiente:

Se ha transmitido de un enamorado que miró a una muchacha de la que estaba perdidamente enamorado que se estremecieron sus entrañas y se desmayó. Se preguntó a un sabio: «¿Qué le ha ocurrido?». Contestó: «Miró a quien amaba, se ha expandido su corazón y el cuerpo se ha conmovido por esa expansión». Se le dijo entonces: «Nosotros amamos a nuestros familiares y no nos ocurre eso». Contestó: «Porque este es un amor que procede del intelecto, *'aql*, mientras que aquel procede del espíritu, *rūḥ*»¹⁴³.

Para Ibn Qayyim el amor se sitúa en un marco cósmico sobre el que se destacan luego las distintas clases de amores, y de este modo titula su capítulo cuarto: «Sobre que el mundo superior y el inferior solo existen por y para el amor y que los movimientos de las esferas, el Sol, la Luna y los astros, así como los movimientos de los ángeles y de los animales y el movimiento de todo móvil solo existen por causa del amor», subrayando que este capítulo es uno de los más excelsos de su libro.

Tras explicar aquí las distintas clases de movimiento y afirmar que el amor y la voluntad son el origen y principio de todo movimiento, dice sobre el amor:

La verdadera naturaleza del amor es el movimiento del alma del amante hacia su amado, pues el amor es un movimiento sin reposo.

La perfección del amor es la servidumbre, la humillación, el sometimiento y la obediencia al amado. Esta es la verdad por la que y para la que han sido creados el cielo y la Tierra, este y el otro mundo¹⁴⁴.

El amor, sin embargo, consiste ante todo en la fusión de los espíritus:

El amor es la mezcla del espíritu con el espíritu por la correspondencia y semejanza que hay entre ellos, pues si se mezcla agua con agua ya no se puede separar una de otra, y de ahí que el amor entre dos personas pueda llegar hasta dolerle a uno el dolor del otro y enfermar con la enfermedad del otro sin que se sea consciente de ello¹⁴⁵.

Pero es en el capítulo 10 donde Ibn Qayyim se adentra en la naturaleza del amor, tomando prestado gran parte de lo que ya consideró Ibn al-Āwzī. Atenderemos aquí únicamente a las nuevas aportaciones de Ibn Qayyim, quien recoge definiciones de médicos, filósofos y eruditos musulmanes.

Dicen todos los médicos que se trata de una enfermedad de sugestión parecida a la melancolía y que se acarrea el hombre a sí mismo al imponer a su pensamiento la buena estima de algunas figuras y cualidades. Su causa anímica es ese pensamiento y esa estimación y su causa física es la elevación desde el semen retenido de un vapor malo hacia el cerebro. Por ello sobreviene mayormente a los solteros, mientras que la unión sexual frecuente lo hace desaparecer rápidamente¹⁴⁶.

De los filósofos extrae lo que ya citó Ibn al-Āwzī de Platón y de Aristóteles, añadiendo una opinión más:

Dicen algunos filósofos: el amor, *īshq*, es un deseo que nace en el corazón, evoluciona, crece, se hace mayor y se le unen características de la avidez. A medida que se fortifica aumenta en el que lo padece la agitación y la aflicción y se prolonga el deseo y la avidez por conseguirlo, hasta el punto de que esto le lleva a la tristeza y al desasosiego.

La combustión de la sangre que se produce con esto hace que esta se transforme en atrabilis, e igualmente por la inflamación de la bilis. Así, al predominar la atrabilis, se origina una corrupción del pensamiento y con ello cesa este. Se espera entonces lo que no puede ser y se desea lo que no se puede realizar, de manera que esto le lleva a la locura. En este punto, en ocasiones, el amante se mata a sí mismo, en otras se muere de pena y en otras, al mirar a su amado, se muere de alegría. Alguna vez emite un estertor y se ahoga su aliento, de modo que se queda veinticuatro horas en las que se le cree muerto y se le enterra estando vivo, y hay otras veces en que da un profundo suspiro y su aliento se le ahoga en las entretelas de su corazón, aprisionándolo allí el corazón sin que pueda salir, hasta que se muere. Por eso verás al amante que, cuando se le menciona a quien ama, se queda sin sangre y se le demuda la color¹⁴⁷.

A continuación Ibn Qayyim cita opiniones de eruditos musulmanes tomadas, de nuevo, de Ibn al-Āwzī.

Otra cuestión que se plantea Ibn Qayyim a propósito de la naturaleza del amor es si es un fenómeno voluntario o más bien surge de una manera necesaria,

involuntariamente, sin que se pueda hacer nada para evitar su génesis. A dilucidarlo dedica el capítulo 11 de su obra.

Para unos, dice, el amor es necesario e inevitable, como el deseo que experimenta el sediento por el agua o el hambriento por la comida. Por tanto, es algo involuntario, que no se puede dominar o controlar, y comenta que un médico decía que era como las enfermedades graves y que censurar a los amantes sería lo mismo que censurar a los enfermos.

Para otros, en cambio, el amor es totalmente voluntario, que solo brota cuando el hombre quiere.

La solución a este dilema es la siguiente:

Los principios y las causas del amor son voluntarios, están dentro de la capacidad humana de decisión, pues el mirar, pensar y exponerse al amor es un asunto voluntario. Pero cuando se pasa de las causas, el disponer de lo que desatan esas causas, eso está ya fuera de la voluntad¹⁴⁸.

Se compara esta situación con la borrachera, que al principio es libre y voluntaria pero una vez desatada se torna involuntaria e incontrolable, solo que, observa Ibn Qayyim, la borrachera del amor es mucho más intensa y mayor que la del vino.

El tema de la embriaguez da pie al autor para acabar considerando el amor una auténtica borrachera en la que se aúnan amor, bebida y canto, lo que produce el máximo placer que pueda experimentar el hombre:

Una de las causas más fuertes de la borrachera y que a ella lleva necesariamente es la audición, *samā'*, de voces melodiosas. Esto ocurre por dos cosas. Una es que estas voces producen necesariamente un fuerte placer con el que se anega el entendimiento y la otra es que mueven al alma hacia lo que ama, sea esto lo que sea, pues se origina con aquel movimiento la nostalgia y la búsqueda junto con la imaginación de la cosa amada y el acercamiento de su imagen al corazón.

Este apoderarse estas voces melodiosas del pensamiento es un gran placer que somete al entendimiento, y se reúnen entonces el placer de los cantos con el placer de la nostalgia. Por ello, los preocupados por estos placeres unen frecuentemente la audición de cantos con la bebida para que les sea perfecta la embriaguez por medio de la bebida, el amor y las voces melodiosas. De este modo encuentran en este estado de placer, de embriaguez y de unión con la amada lo que no podrían encontrar en otras situaciones.

El vino es la bebida de las almas y los cantos son la bebida de los espíritus, especialmente cuando se unen a ello la mención del amado y la pintura del estado del amante, según exija la situación en la que estén, pues se junta la audición de las voces exquisitas con la percepción de los conceptos correspondientes, lo cual es más fuerte, con mucho, que el placer que se pueda conseguir con cada una de estas cosas por separado, ya que el placer se adueña perfectamente del alma, del espíritu y del cuerpo, originando una extrema embriaguez¹⁴⁹.

Este placer tan intenso del amor se da siempre en el amante, incluso cuando no es correspondido, según Ibn Qayyim, quien se pregunta:

¿Cuál es el motivo de que el amante goce de su amor aunque no consiga a su amado?

A lo cual responde:

El amor obliga al alma a moverse y a intensificar la búsqueda del amado, pues el alma ha sido creada móvil por naturaleza, como el movimiento del fuego. El amor es su movimiento natural. Todo el que ama algo encuentra en su amor un placer y un sosiego, de manera que si queda totalmente libre de su amor se para el movimiento del alma y esta se hace pesada y perezosa, abandonándole la presteza de la diligencia.

Encuentras por ello que los perezosos son la gente más apenada, triste y mohína, sin alegría ni contento, a diferencia de las personas diligentes y esforzadas en sus tareas, sean estas cuales sean. Si hay diligencia en un trabajo y son estos sabedores de sus buenos resultados y de la dulzura de su fin, es entonces mayor el placer en su amor y mayor su diligencia¹⁵⁰.

Propio de la naturaleza del amor es que el amante y el amado sean uno, y que nadie más pueda participar en esa relación. Insisten los tratadistas en que dicho fenómeno es una exigencia del mismo amor, que por su naturaleza no puede ser de otra manera.

Llaman poderosamente la atención estos acentos monógamos en una sociedad en la que la poligamia está permitida por la religión.

Para Ibn Hāzīm, por ejemplo, no se puede amar a la vez a dos personas con un verdadero amor. Esta confusión solo es posible como producto de una atracción

sexual que no llega a la unión espiritual, y por tanto no se puede calificar a este sentimiento de verdadero amor:

El amante verdadero tiene su alma tan absorta en su inclinación, que no hay en ella ningún exceso que pueda consagrar a los restantes negocios, ni religiosos ni mundanos. Por consiguiente, ¿cómo podría ocuparse en un segundo amor?¹⁵¹

Ibn Qayyim recoge este tema de Ibn Ḥazm y dedica a ello un capítulo, el 21, en el que cita distintas opiniones sobre la compatibilidad o no de más de un amor, para decantarse él también por el amor único: «El amor, por su esencia, no puede ser más que único», y cita asimismo el siguiente refrán: «No puede haber dos amores en el corazón, del mismo modo que no puede haber dos señores en el cielo»¹⁵².

Sin embargo, la exclusividad de la pasión amorosa hacia una única y determinada persona, la persistencia de este sentimiento cuando es imposible su consecución, es condenada rotundamente por Ibn al-Āwzī como una actitud que sitúa al hombre por debajo de los animales en cuanto a sometimiento a la pasión, pues ellos satisfacen sus impulsos sexuales sin buscar una determinada pareja¹⁵³.

Capítulo 4

Sujeto y objeto del amor

Por lo general en la relación amorosa, el hombre es el sujeto, el amante, y la mujer el objeto, la amada, aunque en algunas ocasiones la mujer puede representar el papel de amante y de sujeto. Hay que tener en cuenta que se trata de una literatura escrita por hombres¹⁵⁴.

Lo que los autores que estamos considerando condenan tajantemente es que el objeto del amor sea un hombre, dado que, siguiendo la ley islámica, reprueban la homosexualidad. Ya hemos visto cómo en la poesía árabe primera se trata siempre de un amor heterosexual. El amor homosexual solo aparecerá en la poesía posterior.

Ha llegado hasta nosotros una anécdota muy significativa de la que se deduce que los árabes antiguos veían en el amor por los jóvenes una procedencia persa. Según dicha anécdota, el poeta árabe ulayḥa, en una visita a la corte sasánida, no puede entender por qué el monarca persa se siente excitado ante la descripción de un joven que lleva una rosa y, sin embargo, es incapaz de comprender la razón de los lloros y lamentos de los poetas árabes ante los restos del campamento abandonado por la amada¹⁵⁵.

Al-Ŷāḥiẓ afirma que el amor homosexual no se puede calificar de amor apasionado, como el que inspira la mujer al hombre, pues solo entre hombre y mujer se da la afinidad, como veremos en este mismo apartado.

Para al-Waššā' amar a los efebos no es elogiado, mientras que amar a las mujeres es una buena elección. Es decir, el amor hacia la mujer es presentado como el amor bueno y natural, en contraposición a la homosexualidad. El Profeta, nos dice, animaba a oír versos sobre la belleza de las mujeres, lo cual significa que dicha práctica no era reprobable; en cambio, sí eran reprobables las poesías dedicadas a los efebos¹⁵⁶.

Subraya al-Waššā' esta heterosexualidad del siguiente modo:

No he visto a nadie entre los árabes antiguos ni entre los poetas excelentes que en sus versos no se dirija solo a las mujeres, y solo han dedicado el preludeo de sus

poemas a celebrar la belleza de las mujeres [...]. Si mencionar a las mujeres en la poesía fuese algo reprobable, el Profeta hubiera sido el primero en reprobarlo, y si mencionar a otras criaturas en vez de a las mujeres fuese más adecuado para el comienzo de la casida que mencionarlas a ellas, el Profeta hubiera sido el primero en mandar que se hiciese aquello y en encontrar feo esto¹⁵⁷.

Y termina asegurando que solo en la poesía de los modernos se dirigen los poetas a los hombres, nunca en la de los antiguos¹⁵⁸.

También al-Jarā' iṭī condena severamente el amor y el mirar a los efebos¹⁵⁹.

Ibn Ḥazm condena la homosexualidad, tanto en hombres como en mujeres, en el penúltimo capítulo de su obra¹⁶⁰. Su tratado es, ante todo, un libro de amor heterosexual, carácter que domina la mayoría de las historias que cuenta y solo esporádicamente alude a otro tipo de amores, como, por ejemplo, cuando tras hablar del amor entre hombres y mujeres que se origina solo de oídas, comenta: «Estas situaciones ocurren también entre amigos y compañeros»¹⁶¹. Por tanto, se refiere a este otro tipo de amor como a una derivación que sigue el modelo del amor heterosexual.

Ibn al-Ŷawzī se plantea este punto en los capítulos que dedica al tema de la mirada, como demuestra el capítulo 14, que lleva por título «Sobre la prohibición de mirar y estar con los jóvenes imberbes»¹⁶², y más adelante en otros tres capítulos en los que se ocupa de condenar la sodomía¹⁶³. Del mismo modo, Ibn Qayyim dedica un capítulo al tema¹⁶⁴. Ambos autores relatan en esas páginas el amor apasionado hacia un joven por parte de Ibn Dāwūd, el autor de *El libro de la flor*, quien practicando el ideal de castidad de los 'udriēs¹⁶⁵ acabó por consumirse en la enfermedad y la muerte.

Sujeto

Comenta al-Waššā'¹⁶⁶ que solo los amantes son personas, es decir, que solo ellos son verdaderos seres humanos. Por su parte Ibn al-Ŷawzī, en esta misma línea, declarará posteriormente que es un burro aquel que no ha conocido el amor:

Si no te has enamorado y no sabes lo que es la pasión, *hawà*, no hay diferencia entre ti y un asno del desierto.

Y ante la pregunta de si hay alguien libre de amor, responde:

Sí, el rudo y el grosero, que no tienen virtud ni entendimiento ni hay en sus naturalezas el menor ápice de elegancia¹⁶⁷.

Los hombres de naturalezas rudas y groseras, subrayan nuestros autores, no son aptos para el amor. En todo caso, si a alguno de ellos le adviene el amor, este transformará su naturaleza en una naturaleza fina y elegante. Este es, precisamente, uno de los efectos del amor, según veremos.

Ibn Qayyim recoge la siguiente noticia:

Cuenta al-Marzubānī que se preguntó a Abū Nawfal: «¿Existe alguien libre de amor?». Contestó: «Sí, el grosero y el seco de carácter, que no tienen virtud ni entendimiento. A aquel, en cambio, en cuya naturaleza hay la más mínima elegancia o posee la suavidad de los hiyazies¹⁶⁸ o la elegancia de los iraquíes no le ocurre eso»¹⁶⁹.

Y señala asimismo que quien no gusta del sabor del amor no gusta del sabor de la vida¹⁷⁰.

Al-Ŷāḥiẓ precisa que hay dos clases de personas que, dada su condición social, no pueden acceder al amor:

Hay dos hombres que no pueden amar con el amor apasionado de los beduinos. Uno es el pobre de solemnidad, pues su corazón está ocupado con otros intereses y no puede sumergirse y llegar a fondo en el amor; y el otro es el rey majestuoso, ya que con su gran autoridad, con hacer efectivas las leyes y vigilar a los pueblos, tiene ocupadas la mitad de sus energías, de manera que no se puede embarcar a fondo y arder en las llamas del amor¹⁷¹.

En esta misma línea, asegura al-Waššā' que las riquezas son indispensables para conseguir el amor, puesto que los medios de alcanzar el amor no se separan del bienestar, de la abundancia, de la riqueza y de la generosidad de los dones, de los gastos abundantes, de los favores frecuentes, de los regalos deliciosos y de los presentes generosos, y el necesitado, el indigente, el pobre que vive en dificultades, no tiene medios para hacer nada de eso, y a quien se expone a la pasión y se interesa por el amor no le conviene hacerlo con penuria, escasa fortuna y pobreza¹⁷².

Al-Waššā' declara, igualmente, que hay cuatro tipos de hombres susceptibles de enamorarse, e insiste de nuevo en que esa clasificación no incluye al pobre:

El amor solo conviene a cuatro clases de hombres: el de virtud manifiesta, el de intención pura, el que tiene riquezas abundantes o el que tiene una cortesía superior. Y está mal en todos los demás. En el pobre está mal salirse de sus posibilidades y querer ir más allá de lo que puede, de la misma manera que está mal en el rico dejar de hacer lo necesario para obtener la pasión, pues eso se debería a la mezquindad de su alma despreciable y a la bajeza de su vil ambición, y no es la escasez de su hacienda ni la inutilidad de su fortuna lo que le impide buscar el amor, sino la imperfección de su carácter, la insensibilidad y la más absoluta ausencia de talento¹⁷³.

El tipo de hombre susceptible de enamorarse es para al-Waššā', ante todo, el último enumerado, el hombre de cortesía superior, dotado de finura y elegancia, *Zarf*. Constituyen este tipo de hombres una clase especial, los llamados elegantes, *Zurafā'*, a quienes les conviene poseer riquezas para conseguir a sus amadas, según acabamos de ver, lo cual no quiere decir, comenta atemperando sus afirmaciones anteriores, que el pobre no sea capaz de mostrar elegancia¹⁷⁴.

Los hombres elegantes deben estar enamorados, porque el amor es un requisito esencial de su elegancia; deben practicar, además, un amor casto. Siguen las líneas, como si de una moda se tratase, del amor idealizado y romántico de los *'udriēs*, a los que ya hemos aludido, solo que este amor no se dirige tanto a las mujeres libres cuanto a las esclavas cantoras, *qiyān*, de las que hablaremos en este mismo capítulo.

Sin embargo, en lo que se refiere al amor hacia las esclavas cantoras se aconseja, frente al ideal del amor *'udrī*, cierta moderación¹⁷⁵. Si bien al-Waššā' afirma que son lícitos el amor y la pasión e invita a probarlos a los hombres corteses y elegantes¹⁷⁶, los prudentes, no obstante, deben estar en guardia frente a esta concreta pasión amorosa, debido a las tretas y caprichos a que les pueden someter dichas esclavas cantoras:

Al hombre cortés, discreto y sensato no le conviene someterse cuando está enamorado y dar a alguien el dominio de su alma, ser siervo de su corazón y prisionero de su amor, especialmente al considerar cómo han cambiado los tiempos y cómo traicionan los amados y los amigos, pues no encontrará entre todos un amigo sincero, ni se tratará más que con amigos interesados. Así que el colmo de la

ignorancia, la más grave de las equivocaciones, es que el muchacho cortés soporte con paciencia la traición de quien ama, pues tener paciencia ante la perfidia y la traición rebaja la virtud y la dignidad¹⁷⁷.

Ibn al-Āwzī recoge y transmite la noticia de que la pasión amorosa solo se da entre los poetas y los beduinos¹⁷⁸.

El amante, por ser el sujeto, el iniciador del amor, tiene más obligaciones que el amado, y entre ellas destaca la fidelidad debida al amado, tema al que Ibn Ḥazm dedica el capítulo 22 de *El collar de la paloma*¹⁷⁹, donde apunta, entre otras cosas:

Has de saber que la lealtad obliga más y es de cumplimiento más inexcusable para el amante que para el amado.

En efecto, el amante es el que entabla la aproximación; el que propone la estipulación de las obligaciones; el que pretende consolidar el amor; el que postula la sinceridad de las relaciones; el primero en hacer peticiones de amor sin mácula; el que se adelanta en la obtención del placer, buscando la intimidad; el que se pone a sí mismo las riendas del amor, atándolas de la manera más recia y sujetándolas del modo más firme. ¿Quién le obligaba a hacer tales cosas, si no quería llevarlas a término? ¿Quién le forzaba a ocasionar una afección, si no estaba decidido a perfeccionarla guardando lealtad a la persona a quien había hecho concebirla?

El amado, en cambio, es quien se deja llevar, y el objeto de los deseos. Libre queda para aceptar o rehusar: si acepta es el colmo de las esperanzas del amante; pero si rehúsa, no por eso merece reprensión [...].

Debe el amante guardar el pacto de amor hecho con el amado, respetar su ausencia, tratarle igual en público que en privado, encubrir lo malo que tenga, dar aire a lo bueno, pasar por alto sus tachas, alabar sus hechos, disculpar los menudos errores que pueda cometer, contentarse con las cargas que le imponga, no hacer a cada paso lo que pueda alejarlo y evitar ser un visitante tedioso y un contertulio aburrido.

Por su parte, el amado, si le iguala en afecto, tiene los mismos deberes; pero si la intensidad del suyo es menor, no debe obligarlo el amante a que ascienda a su grado de amor, ni porfiar en forzarlo a que se le equipare en nivel de pasión, sino que, en este caso, ha de limitarse a guardar secreto el negocio; a no llevar la contraria a su amado en lo que a este le repugne y a no intimidarle con ello.

Y si ocurre, por último, un tercer caso, a saber, que el amado no le corresponda en absoluto, debe el amante darse por pagado con lo conseguido y con sacar del asunto lo que sea posible, sin imponer condiciones ni guardar rencor. Resígnese con

lo que le depare la buena suerte, o lo que, a su debido tiempo, le procure su esfuerzo¹⁸⁰.

Objeto

La mujer, dice al-Ŷāḥiẓ sirviéndose de alusiones coránicas, es el objeto del amor del hombre por ser el elemento más próximo y afín del universo a él:

El firmamento y todo lo que contienen y sostienen las regiones y los ámbitos de la Tierra constituyen para el hombre un patri- monio y un disfrute por un tiempo¹⁸¹, si bien lo más próximo a su espíritu de lo que le ha sido encomendado y lo más exquisito para su alma es la mujer, pues ha sido creada para él, para que encuentre sosiego en ella¹⁸², y se ha puesto entre ambos amor y piedad¹⁸³. Es preciso, pues, que esto sea así, ya que él es más digno y más merecedor de ella que del resto de las cosas que se le han otorgado porque ha sido creada de él y es una parte y un trozo suyo, y lo que es parte de algo es más similar y más próximo a eso que a las partes de otra cosa¹⁸⁴.

Por ello, afirma en otro lugar el mismo autor, también haciendo exégesis del Corán:

No hemos encontrado a nadie que ame a sus padres, a su hijo, a su cabalgadura o a su casa, como hemos visto a los que se mueren de amor por la mujeres con las que no están casados. Dios ha dicho: «El amor de lo apetecible aparece a los hombres engalanado: las mujeres, los hijos varones, el oro y la plata por quintales colmados, los caballos de raza, los rebaños, los campos de cultivo...»¹⁸⁵.

Ha mencionado Dios aquí un conjunto de variadas cosas que su generosidad y favor les ha concedido y donado, pero no vemos a nadie que ame estas cosas con el amor con que ama el hombre a las mujeres. Por eso es por lo que Dios en esta aleya coránica ha situado en primer lugar la mención de las mujeres, de acuerdo con la prioridad que tienen estas en sus corazones¹⁸⁶.

Este objeto de amor, continúa al-Ŷāḥiẓ, es algo que no se comparte. El enamorado no es generoso con la persona amada, a diferencia de otros bienes con los que suele ser generoso y que comparte¹⁸⁷.

El amor a la mujer, por otro lado, es un tipo de amor distinto de los otros,

pues puede convertirse en un amor apasionado, *'išq*, según puntualiza el mismo autor:

Si se añade al amor, *ḥubb*, el deseo y la afinidad natural, y me refiero con afinidad natural al amor de los hombres a las mujeres y de las mujeres a los hombres, tal como está establecido en todos los machos y hembras de la especie animal, se convierte entonces este amor en una verdadera pasión amorosa. Si se habla de pasión amorosa de macho a macho, esto no es así, sino que solo se dice como derivado de este apetito sexual, ya que no se le puede llamar pasión amorosa si le falta el apetito sexual¹⁸⁸.

Compara al-Ŷāḥiẓ el canto de las esclavas cantoras al del hombre, advenedizo en estas artes, y subraya la superioridad de la emoción que produce el canto de una bella muchacha frente al de un varón, sobre todo cuando se trata de cantos de poesía amorosa, *gaza*¹⁸⁹.

Sobre la voz femenina, dice al-Waššā' a propósito de varios poetas que la ensalzan en sus poemas:

Todos estos pretenden que la palabra de las mujeres da luz a los ciegos, hace oír a los sordos, resucita a los muertos, mueve a los seres inanimados, abre las tumbas antes del día de la Resurrección.

Un beduino dijo: Es propio de la palabra de la mujer sustituir al agua y saciar la sed.

Otro dijo: La dulzura del acento de la mujer es al oído más placentera que la fuente de agua dulce para el sediento¹⁹⁰.

Este mismo autor comenta que para los elegantes el amor a la mujer es un amor preferible al amor de los efebos:

Entre las cosas elogiadas del comportamiento de los elegantes está la tendencia a cortejar a las mujeres y bromear con las cantoras; amar a las mujeres es una buena elección y lo más semejante a la conducta de los hombres de alto rango, mientras que el amor por los efebos no es elogiado ni es propio de su comportamiento, pues prefieren amar a las mujeres antes que a los efebos, y las alaban con elocuencia por su graciosa distinción, su perfecta belleza, por su figura extraordinaria y sus modales admirables. Hay en ellas también cualidades dignas de elogio y gracia, y si carecen de belleza, tienen inteligencia, y si les falta esta, tienen coquetería; su perfume es

penetrante y amarlas hace sufrir a los corazones; enamorarse de ellas es lo adecuado, pues son lo más conveniente para los hombres¹⁹¹.

Insiste al-Waššā' en que la poesía de los antiguos está dirigida solo a mujeres¹⁹², porque es en ellas donde están reunidas todas las gracias:

No he visto a nadie entre los árabes antiguos ni entre los poetas excelentes que en sus versos no se dirija solo a las mujeres [...].

Si mencionar a las mujeres en la poesía fuese algo reprobable, el Profeta hubiera sido el primero en reprobarlo, y si mencionar a otras criaturas en vez de a las mujeres fuese más adecuado para el comienzo de la casida que mencionarlas a ellas, el Profeta hubiera sido el primero en mandar que se hiciese aquello y en encontrar feo esto. Y si mencionar a las mujeres en poesía fuese algo obsceno, indecente e indecoroso, habría merecido que desapareciese toda alusión a algo inmoral de los elogios compuestos en honor del Enviado de Dios¹⁹³, de la misma manera que mencionar a hombres y describir el amor por ellos desapareció de esos poemas y de otros similares, escritos en elogio de hombres graves. Yo no he encontrado nada de esto en los poemas de los antiguos, y es un tema que solo se conoce ahora en la poesía de los modernos.

Y ¿dónde encontrar, fuera de ellas, la elegancia y belleza de las mujeres? ¿Dónde la gracia¹⁹⁴ de su saludo, la dulzura de sus palabras, su agradable bromear, sus amables reproches y su elegante correspondencia, especialmente si unen a su pasión los celos de sus amantes y sus coqueteos con los enamorados? Y los dejan sin que hayan cometido ningún desliz, los abandonan sin que hayan dado muestras de cansancio y en todos los casos, por Dios, matan con sus acciones; su amor es traición, su desdén muerte; poseen los corazones, roban las inteligencias; cuando se retiran, bromean; cuando aparecen, miran y matan con la mirada de sus ojos; hieren si bajan los párpados y dan vida con sus palabras mentirosas y sus promesas falsas. No hay nada más hermoso que sus dilaciones en cumplir la palabra, ni más dulce que sus vanos ofrecimientos. Y a los poetas les ha parecido bien este comportamiento y lo alaban en muchos de sus poemas¹⁹⁵.

Inspiradora de un amor apasionado, *'išq*, es, según al-ŶāḥiZ, ante todo, la mujer no permitida, esto es, no la esposa o las esclavas propias sino las mujeres libres no casadas¹⁹⁶, o las esclavas que pertenecen a otro dueño. Entre ambos tipos de mujeres, son las esclavas las que se presentan más accesibles:

Dijo uno de los que argumentan a favor del asunto de que la mayoría de las esclavas son más apropiadas para los hombres que la mayoría de las mujeres libres y con dote que el hombre, antes de poseer una esclava, ha tenido ocasión de observarla y ha podido conocer todo sobre ella, exceptuando el hecho de no haber estado a solas con ella, y que luego, tras comprobar que es adecuada para él, es cuando se adelanta a comprarla.

En cambio, respecto a la mujer libre solo puede consultarse sobre su belleza a otras mujeres, pero las mujeres no son capaces, ni poco ni mucho, de percibir la belleza de las otras mujeres, ni las necesidades de los hombres, ni si les son adecuadas, pues la mujer solo ve de la mujer su aspecto exterior, pero en cuanto a las particularidades de su adecuación a los hombres no saben nada¹⁹⁷.

Similares consideraciones hace al-Wašša' al referirse a un amigo suyo que argumentaba que el amor por las cantoras, a pesar de los defectos que tienen, afecta más rápidamente a las almas, llega más a los corazones, se encierra mejor en los espíritus y está creado para que se desarrolle satisfactoriamente. Las cantoras ofrecen más esperanzas y tienen menos excusas; conseguirlas es más rápido que conseguir a las damas que viven en sus pabellones ocultas detrás de cortinas, pues se puede visitar a aquellas mientras que estas nunca están a la vista¹⁹⁸.

Las esclavas a las que aluden al-Ŷāḥiẓ y al-Waššā' son las famosas esclavas cantoras, *qiyān*. Existían ya en la época preislámica y procedían de fuera de Arabia, abundando entre ellas las de raza negra y mulatas. Estas esclavas cantaban en su idioma nativo, o bien en árabe, a medida que lo aprendían. Se componían poemas, en un principio en un árabe fácil, para que ellas los cantasen. Sus dueños podían llegar a realizar grandes gastos en su educación con el propósito de obtener pingües beneficios al alquilarlas para cantar, o a través de los regalos que les hacían sus admiradores o al venderlas a sus entusiastas seguidores y enamorados, que a veces llegaban a pagar grandes sumas, e incluso a arruinarse, según relatan las fuentes árabes¹⁹⁹.

Por la importancia que estas esclavas cantoras han tenido en el desarrollo del amor apasionado, *'iṣq*, conviene analizar las noticias que de ellas nos da al-Ŷāḥiẓ y luego al-Waššā', que en parte sigue sus informaciones.

En general, la visión que sobre estas esclavas tienen estos dos autores es fundamentalmente negativa, dado que su objetivo primario, según dicen expresamente, es poner en guardia frente a las tretas y engaños de estas mujeres.

Sin embargo, si atendemos a la prolijidad con que refieren las noticias relativas a ellas, parece subyacer en sus ideas un tácito entusiasmo por la clase de amor, *'išq*, que suscitan. Veamos, con una cierta extensión, parte de los textos que a ellas dedican.

Comenta al-Ŷāḥiẓ, a propósito de la accesibilidad de las esclavas, que de la misma manera que está permitido mirar un campo o un jardín y aspirar sus aromas, refiriéndose con ello a algo de lo que no se es propietario, también está permitido hablar con las esclavas cantoras, bromear, requebrarlas, saludarlas con una caricia y darles una palmadita para que se vuelvan. Mirarlas está permitido mientras no se junte a esto algo prohibido²⁰⁰.

Acerca del grado de relación con ellas, observa lo siguiente:

Dios ha exceptuado los pecados leves, pues ha dicho: «Quienes evitan los pecados graves y las deshonestidades y solo cometen pecados leves... Tu Señor es inmensamente indulgente»²⁰¹ [...]. Dice un Compañero del Profeta: [estos pecados leves son] el beso y el contacto físico, y otros Compañeros dicen que son todo lo que no sea la unión sexual. Así se expresó el beduino que, preguntado acerca de lo que había obtenido de su amada, contestó: «¡Qué cerca está lo que Dios permite de lo que prohíbe!»²⁰².

Explica al-Ŷāḥiẓ las razones de la intensa atracción que ejercen las esclavas cantoras, destacando en primer lugar su belleza²⁰³.

Pero si a la belleza se unen además otras cualidades, la atracción y el hechizo de estas esclavas alcanza entonces unas cotas difícilmente superables:

La pasión amorosa por las esclavas cantoras no deja de ser una enfermedad a pesar de sus muchas buenas cualidades y de la quietud de alma que ellas proporcionan, ya que reúnen para el hombre una cantidad de placeres que no se hallan reunidos en ninguna otra cosa de las que pueda haber en la superficie de la tierra.

Todos los placeres vienen a través de los sentidos [...], pues bien, en el caso de las esclavas cantoras participan tres sentidos más el corazón, que vendría a ser un cuarto sentido.

A través del ojo se tiene la visión de la hermosa y atractiva esclava cantora, ya que la gracia para realizar un trabajo y la belleza pocas veces se dan juntas en un mismo objeto de gozo y de disfrute.

A través del oído se obtiene, al escucharlas, algo que no se podría obtener de otra parte y cuyo órgano de audición no se estremecería de emoción más que en esto.

A través del tacto adviene la lujuria y la apetencia de la unión sexual.

Todos los sentidos pues espían y aportan su testimonio al corazón, de manera que cuando de la garganta de la esclava cantora se levanta su voz cantando, quedan las vistas fijas en ella, la escuchan silenciosamente los oídos y el corazón le entrega las riendas de su poder. La vista y el oído compiten por ver cuál de ellos lleva antes al corazón lo que cada uno ha obtenido hasta que finalmente llegan al meollo del corazón y vierten lo que percibieron. De aquí, junto con el alborozo del momento entra en escena el sentido del tacto, de modo que en un mismo punto se reúnen tres placeres que nunca se han dado juntos y que, por otro lado, los sentidos jamás han llegado a algo similar.

Se origina, por consiguiente, en estas sesiones de las esclavas cantoras la más grande seducción, porque como se dice en la Tradición del Profeta: «Guardaos de la mirada, pues esta siembra en el corazón los deseos lujuriosos, y esto es suficiente prueba para el que la sufre». Entonces, ¿cómo será cuando además de la mirada y de los deseos lujuriosos se una a esto la audición y le ayuden a ello los requiebros amorosos?²⁰⁴.

En consecuencia, debido a la irresistible atracción que ejercen, el enamorado gastará grandes sumas para conseguirlas de una manera lícita, aun cuando ello pueda suponer su ruina absoluta:

El prestigio y la estima por la que alcanzan las esclavas cantoras grandes precios es debido al deseo, *hawà*, pues si se compraran al precio que se compra cualquier esclavo no pasaría ninguna de ellas del precio del esclavo normal.

La mayoría de los que pagan grandes sumas por una esclava cantora lo hacen por la pasión amorosa. Tal vez hayan intentado llegarse a ella por medios ilícitos, pensando que esto era un camino más fácil para satisfacer su ardiente pasión, pero al hacérseles difícil esta vía tienen que venir a los medios lícitos, aun sin haberlo pretendido y sin haber reconocido que esto era lo preferible, así que venden sus enseres, desatan su bolsa y se echan a la espalda el pesado fardo de la reprensión general [por realizar estos gastos], hasta que al fin compran a la esclava cantora.

No habrían hecho, pues, esta buena y lícita acción si no hubiera sido por esta incitación que sienten hacia las esclavas cantoras y que a ellas les conduce, ya que no habría surgido nada si no hubieran tenido por finalidad la pasión amorosa hacia ellas, pero como a esto se interponía la vigilancia de los dueños, la supervisión de los espías y las rígidas barreras de separación, se vieron obligados los amantes

apasionados a comprar, y así es como les fue ya lícita la unión con ellas y fue vencido Satanás²⁰⁵.

No obstante, insiste al-Ŷāḥiẓ en las tretas y falsedades que usan las esclavas cantoras para atraer a sus amantes²⁰⁶, tildándolas de pérfidas y extraviadas, y viene a decir que, dados los ambientes en que desarrollan su vida, es prácticamente imposible que salgan de ese estado.

Concede, sin embargo, como excepción, que alguna vez puedan ser sinceras en sus declaraciones de amor, aunque se apresura a decir a continuación que en la mayor parte de los casos no ocurre así:

A veces esta misma falsedad las lleva a rectificar y hasta participan en el sufrimiento de su amante, llegando a ir a casa de este, permitiéndole que las bese o que se tome otras licencias e incluso se meten en su cama si él lo tiene a bien. Otras veces niegan saber su oficio del canto para que el precio que tenga que pagar por ellas se abarate, o fingen estar enfermas, o se ponen ariscas con sus dueños y piden que las vendan, o pretenden, como una treta, ser libres, para que sea él su dueño o por compasión de que su alto precio lo arruine.

Esta situación se da especialmente cuando ellas encuentran que él tiene un carácter dulce, es elegante en sus expresiones, tiene palabras cariñosas, un sutil discernimiento, una exquisita sensibilidad y es simpático. Si además compone poesía y sabe recitarla y cantarla, esto es lo mejor según ellas.

Sin embargo, esta sinceridad se da poco en ellas²⁰⁷.

Al-Waššā', siguiendo a al-Ŷāḥiẓ, describe con amplitud las astucias y añagazas de las esclavas cantoras:

Ninguno de los hombres virtuosos y corteses, ni de los refinados e inteligentes, se ve afligido, ni el mejor de los jóvenes puesto a prueba con una tribulación mayor que enamorarse de las esclavas cantoras, porque el cariño de estas mujeres es falso, su amor, impuro, y su pasión, hija del aburrimiento, no es firme ni constante, sino que nace de la ambición y de lo accidental.

Las esclavas corren tras su interés; esto se infiere de sus viles acciones y de sus malas costumbres, pues solo buscarán a la gente con propiedades, evitando a los hombres de abolengo, y su cariño se muestra mientras se ven síntomas de bienestar y de riqueza y cambia de objeto ante la ruina y la escasez. No creen en su afecto los hombres corteses ni con su forma de mostrarlo se engañan los sensatos, pues todo

en ellas es engaño, fraude y falsedad y no hay dónde volverse, ni hay provecho alguno, pero los necios ignoran todo esto [...].

Un ejemplo de la maldad del corazón de las esclavas es que cuando una de ellas ve en una reunión a un muchacho que tiene dinero, bienes abundantes, bienestar y una buena posición, muestra inclinación por él para engañarlo, se interesa por él para enamorarlo, le permite mirarla y muestra que le mira, le hace guiños y señales, canta sobre la copa del joven, se preocupa de agradarle, bebe lo que él deja y hace gestos de besarle en la cabeza, hasta que el pobre cae en sus redes: entonces lo rodea con sus tretas, ata el corazón del muchacho a su amor, le hace desear estar cerca de ella, lo hechiza con su amable adulación, lo cautiva con admirable paciencia, habilidad y engaño, suplicándole que se reúnan, fingiendo llorar cuando se separa de ella, entristeciéndose cuando se va; luego le envía mensajeros, lo persigue con engaños, le informa de que pasa la noche en vela, le cuenta que piensa en él, que está inquieta y que padece insomnio, le envía su anillo, un mechón de pelo, los recortes de sus uñas, una astilla del plectro de su laúd, un fragmento del mondadientes, un poco de olíbano en lugar de un beso o de un mordisco para darle a conocer el aroma de su aliento [...].

Cuando, por fin, la esclava le ha sorbido el seso, se ha convertido en su ocupación dominante, se ha ganado los afectos de su alma, le ha robado el corazón, se ha hecho dueña de su intimidad, confía en su firme amor y sabe que el joven está hundido en el mar de la desgracia, empieza a pedirle regalos generosos [...], además se finge enferma sin estarlo, se queja sin dolor, se sangra sin padecer enfermedad ni dolencia y se somete a tratamiento médico sin necesitar remedios para recibir los regalos de los enamorados motivados por la enfermedad y la sangría [...].

Hasta que cuando se acaba el bienestar, desaparece la abundancia, se gasta el dinero y llega la escasez y la esclava siente la ruina y que se ha vaciado la bolsa, da muestras de aburrimento, manifiesta que ha cambiado, le disgustan las palabras del joven, se irrita si la saluda, le busca los defectos, examina sus deslices, persigue sus equivocaciones, pone la proa a sus tropiezos y empieza a mostrar dureza, deseos de censurarlo, odio y distanciamiento, aparta el amor que sentía por él, se aficiona a otro y, después de tanta intimidad, evita al joven y lo odia después de haberlo amado. Entonces el arrepentimiento llega al iluso y el dolor le alcanza, cuando ya no le vale ninguna argucia, ni le sirve de nada deplorarlo, y cae en decir «¡ojalá!...», «si hubiera...», «¡lejos de mí pensar...!»; pero es demasiado tarde para escapar y no puede recuperar los días pasados después de asomarse a las aguas de la muerte²⁰⁸.

Con todo esto los viejos no tienen ningún predicamento con ellas, ni los feos y los sin dinero deben aspirar a ellas, pues aunque soporan la fealdad y las canas unidas a la abundancia, las odian unidas a la pobreza y la estrechez, y cuando la fealdad y las canas se juntan con la pobreza en cualquier hombre, no hay nada que pedirles, ni medio de llegar a ellas²⁰⁹.

¿Misoginia?

Se advierte en los textos de al-Īhiz según acabamos de constatar, una cierta misoginia, dirigida solo o preponderantemente a las esclavas cantoras, *qiyān*.

En la obra de al-Waššā', por su parte, se revela una misoginia mayor, pues abarca no solo a las esclavas cantoras, sino a la mujer en general, como se deduce, además de por lo citado anteriormente, de los siguientes textos:

No le conviene a nadie humillarse ante su pasión de forma que sus enemigos se alegren con su desdicha, ni confiar en ninguna mujer, libre o esclava, pues todas son iguales en la traición y ninguna es fiel ni guarda sus compromisos²¹⁰.

Me ha llegado noticia de que en una de las ciudades de la India hay unas gentes que no se enamoran y piensan que el amor es un tipo de encantamiento y de locura, y eso se debe a que son filósofos y tienen sabiduría y experiencia: dicen que enamorarse es motivo para alejarse y que en el amor hay humillación y cuidados, y que de él proceden la enfermedad y el sufrimiento, pues entre las mujeres quien más fidelidad promete, antes traiciona y da muestras de crueldad, la más generosa en juramentos y promesas, antes olvida y da muestras de maldad. ¡Cuánta piedad siento por los hombres corteses! ¡Cuánta compasión por los elegantes! ¡Qué grande es su aflicción! ¡Cuánta su desdicha! ¡Qué ardiente el llanto de sus ojos! El hombre respetado es afligido por la mujer despreciable, el que tiene mucho mérito por la que no lo tiene, el alto por la baja, el noble por la vil; amándola se prolonga su insomnio, piensa mucho en ella; sus lágrimas se derraman en abundancia cuando ella se aleja, y, cuando se acerca, aumenta su sumisión; ella le manifiesta cariño, le muestra su deseo, le asegura con juramentos solemnes y firmes votos que él entre todos los hombres es su felicidad, su interés exclusivo por encima del resto del mundo; se entristece ante la separación y se alegra con el encuentro; llena su corazón de preocupaciones y le deja en herencia el sufrimiento y la enfermedad, escribe a otros y no da importancia a su pasión; en cada esquina tiene un amante y en cada campamento un compañero²¹¹.

Una de las cosas más absurdas y más estúpidas es decir que la mujer se contenta con un amigo solo y es constante en amarlo. La mejor de entre ellas, la que menos necesidades tiene, tiene un compañero en público, un amante en secreto, un enamorado con el que mantiene correspondencia y un amigo con el que se conduce observando las conveniencias, aunque no haga todo esto por dinero ni por ambición ni esperanzas.

Ya hemos dicho, en el capítulo sobre las cantoras y sobre la astucia y las traiciones inseparables de su carácter, que piden dinero por la pasión y por el amor y fingen halagos y amabilidad, pero que las jóvenes de buena familia, recluidas tras los velos, y las grandes damas que viven en los palacios no son como las cantoras,

nunca sinceras en el amor, ni como las hermosas que se acicalan y procuran ganar bienes, pues a estas se las conoce porque piden dinero y riquezas y se las acusa de que sacan provecho del amor de los hombres, que solo se acercan a ellas engañados, y solo los hechizados confían en ellas; mientras que a los hombres sensatos, refinados y corteses, se les escapa la astucia de las jóvenes recluidas lejos de las miradas de los hombres y de las hermosas ocultas tras los velos, a quienes los ojos no pueden ver, a quienes no se puede hablar mucho ni conocerlas, damas que hacen regalos de valor a quien aman, y dirigen reproches a aquel con quien mantienen correspondencia y al que escriben, y dicen que están siempre detrás de cortinas, más allá de cerrojos y puertas, que no tienen más alivio que escribir, ni otra alegría que la correspondencia, ni otro contento que mirar desde lejos, y que no pueden encontrar al amado más que cuando salen los días de fiesta; y esas son aquellas cuyos asuntos envuelven al amante y cuyos secretos causan inquietud. El ignorante las desea, se enamora de ellas el impetuoso y confían en su amor los jóvenes y los niños, y solo perseveran en amarlas los ignorantes, siendo así que sus engaños se esconden mejor que la fantasía y son más grandes que los montes imponentes, sus estratagemas superan los obstáculos que ponen los hombres y su astucia tiene poder sobre los héroes²¹².

Solo se guardará y se protegerá de las mujeres el hombre experimentado y advertido, pues el hombre avisado, cuando las conoce y sabe de ellas, toma lo mejor del amor y bebe las aguas límpidas de la pasión, pero su corazón no se ata a ellas, ni ellas lo dominan, y al que se encuentra bien y exento de cuidados no lo desvelan las inquietudes ni lo desbordan las penas, no le ocurre como a aquel a quien domina la desgracia y a quien está destinada la aflicción, que se inclina a amarlas y el deseo lo incita a quererlas, la pasión se apodera de él y no hace más que sufrir, mientras que la mujer no siente su vigilia, ni se preocupa de sus cuidados. Por Dios, juro con verdad, y si juro que las mujeres no saben nada de la fidelidad, no estoy tomando el nombre de Dios en vano; si quien se hace ilusiones respecto a ellas, engañado por su amor, hubiese buscado informaciones ciertas sobre las mujeres y hubiese investigado sus secretos ocultos, se habría detenido ante la imagen de su perfidia, habría visto claramente su astucia, le habría sido fácil dejarlas, después de haberlas estimado, y habría vuelto los reproches contra sí mismo²¹³.

Así, por vida mía, conviene que hagan los hombres corteses, y que de consejos parecidos se aprovechen los elegantes. A veces conviene que el hombre discreto y bien educado, y aquellos que poseen conocimiento del mundo y experiencia traten a la mujer como al arrayán con cuya lozanía disfrutan y con cuyas flores se recrean, hasta que cuando llega el tiempo en que se seca y se estropea en la época de cortarlo, lo arrojan, lo tiran, lo quitan de sus casas y lo odian, pues ya no queda nada en él ni ofrece deleite a quienes buscan disfrutar y recrearse con él²¹⁴.

En las mujeres la fidelidad es algo tan raro que no existe; por Dios, es así y son famosas por eso²¹⁵.

Teniendo en cuenta cualidades tan negativas, al-Waššā'²¹⁶ presenta después algunos relatos valiosos y singulares de fidelidad femenina, para acabar insistiendo de nuevo en su misoginia:

Casos de fidelidad como este y otros semejantes son escasos entre las mujeres y son una muestra extraordinaria de su fidelidad mientras que la deslealtad es lo que domina en ellas, puesto que así está impreso en su carácter y así es su constitución²¹⁷.

Tampoco los hombres salen bien parados en el asunto de la fidelidad, pues afirma:

También entre los hombres los hay que traicionan con más frecuencia que ellas, más dispuestos a la deslealtad, más inclinados a cambiar de afectos y a sustituir al ausente de forma más odiosa²¹⁸.

Al-Jarā'itī, asimismo, dedica varios capítulos de la tercera parte de su libro a poner en guardia contra las mujeres y sus tretas²¹⁹.

En cuanto a Ibn Hazm, sus planteamientos parecen en principio libres de misoginia, pues atribuye por igual a hombres y mujeres la debilidad de caer ante las tentaciones de la maledicencia y la concupiscencia:

Yo oigo decir a muchos: «La seguridad de domeñar los apetitos carnales se halla en los hombres y no en las mujeres», y me maravillo no poco de semejante declaración. Tengo dicho, y no me vuelvo de ello, que hombres y mujeres son iguales en punto a su inclinación por entrambos pecados de maledicencia y concupiscencia. No hay hombre a quien requiera de amor una mujer hermosa, e insista en hacerlo, sin que haya impedimento, que no caiga en las redes de Satanás y no se vea atraído por el pecado, encandilado por la lujuria y levantado por el deseo, del mismo modo que no hay mujer a quien requiebre un hombre en parecidas circunstancias que no se dé a él, por un decreto inexorable y una absoluta sentencia a la que nadie puede hurtarse²²⁰.

Igualmente reaccionan el hombre y la mujer ante las miradas y la presencia del

otro sexo, continúa diciendo Ibn Ḥazm:

Ahora te diré una cosa que tú puedes contemplar con tus propios ojos. Nunca he visto, en sitio alguno, una mujer que, al darse cuenta de que un hombre la mira o escucha, no haga meneos superfluos, que antes le eran ajenos, o diga palabras de más, que antes no juzgaba precisas, en contraste con sus primeros ademanes y razones. Notarás asimismo por modo claro, manifiesto e irrefutable, con qué esmero pronuncia las frases y de que forma se mueve. Otro tanto les pasa a los hombres cuando andan en presencia de mujeres. Arreglarse el atuendo, contonearse al andar y echar piropos, siempre que una mujer pasa junto a un hombre o un hombre cruza frente a una mujer, cosas son más claras que el sol en todas partes²²¹.

Sin embargo, Ibn Ḥazm muestra a la mujer pendiente siempre de los asuntos amorosos, y parece presentar este fenómeno con tintes peyorativos al explicar, a propósito de la colaboración y ayuda de las mujeres entradas en años en estos asuntos, la causa de este proceder:

Yo no sé cuál será la razón de que este modo de ser se apodere de las mujeres, si no consiste en que tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos, el martelo y sus causas y el amor y sus diferentes aspectos, pues no se ocupan en otra cosa ni han sido creadas para nada más. Los hombres, en tanto, andan repartidos en ganar dinero, en procurarse el favor del soberano, en allegar ciencia, en velar por su familia, en sufrir las penalidades de los viajes, en cazar, en ejercer los distintos oficios, en llevar a cabo la guerra, en hacer frente a las revueltas, en sufrir peligros y labrar la tierra, y todas estas cosas no les dejan andar ociosos y los apartan de las niñerías.

En la vidas de los reyes del Sudán he leído que el que tienen por rey coloca a sus mujeres bajo custodia de una persona de quien fian, la cual les impone a todas una tarea de hilar lana, en la que se ocupan de continuo, porque dicen que la mujer, cuando está ociosa, nada hace sino desear a los hombres y sentir deseos de la unión sexual²²².

Sin duda, debido a este interés,

las mujeres descubren quién siente inclinación por ellas con penetración mayor que la de un caminante nocturno que rastrea huellas²²³.

Y en este sentido hace Ibn Ḥazm la siguiente observación:

Creíamos que el amor se daba más frecuentemente en las mujeres fogosas y vehementes, pero hemos constatado que ocurre a la inversa, esto es, que se da más en las mujeres de carácter tranquilo, mientras no sea esa tranquilidad mera simpleza de carácter²²⁴.

Más claramente, comenta que tiene mala opinión de las mujeres y que lo dice con pleno conocimiento de causa, apelando al frecuente trato que con ellas ha tenido:

Yo he intimado mucho con mujeres y conozco tantos de sus secretos que apenas habrá nadie que los sepa mejor, porque me crié en su regazo y crecí en su compañía, sin conocer a nadie más que a ellas, y sin tratar hombres hasta que llegué a la edad de la pubertad, en que el vello comenzó a sombrearme las mejillas. Ellas me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron en tener buena letra. Desde que llegué a uso de razón, todavía en la más tierna niñez, no puse mayor empeño ni empleé mi ingenio en otra cosa que en saber cuanto les concierne, en estudiar cuanto les atañe y en allegar estos conocimientos. Luego no olvidé nada de lo que en ellas vi. Acaso por esto nació en mí una intensa desconfianza contra las mujeres, que ha llegado a ser connatural conmigo, y la mala opinión en que las tengo, que se ha hecho congénita en mi alma. A no pocos de sus secretos me he asomado, como declararé en los capítulos respectivos, si Dios Altísimo quiere²²⁵.

En esta misma línea, y basándose en leyendas islámicas, presenta a la mujer como la causante última de la primera sangre derramada en la Tierra:

La primera sangre que se vertió en la Tierra fue la de uno de los dos hijos de Adán y fue derramada a causa de una rivalidad por mujeres²²⁶.

Ibn al-Āwzī deja traslucir una verdadera misoginia de raíces religiosas. En apoyo de su opinión, cita varias tradiciones del Profeta, de entre las cuales entresacamos las siguientes, que serán citadas posteriormente por Ibn Qayyim:

No he dejado tras de mí una tentación peor para los hombres que las mujeres²²⁷.
Lo que más temo para mi comunidad son las mujeres y el vino²²⁸.

Ibn Qayyim cita también dichos misóginos, pero no encontramos, sin embargo,

en su obra un capítulo específico contra las mujeres o que ponga sobre aviso respecto a sus seducciones, como en el caso de Ibn al-Ġawzī. Es él, a diferencia de Ibn al-Ġawzī, quien cita la muy conocida tradición del Profeta:

Ha sido puesta mi delicia en la oración y se me han hecho amables las mujeres y el perfume²²⁹.

Es famoso el comentario de Ibn ‘Arabī a esta tradición, en el que asegura, entre otras cosas, que «la mujer es la suprema y más perfecta percepción que de Dios puede tener el ser humano»²³⁰.

Capítulo 5

Causas y proceso del enamoramiento

Causas del enamoramiento

Se destacan en los tratados dos causas fundamentales a partir de las cuales se origina todo el proceso del enamoramiento: la belleza y la afinidad.

Belleza

Sobre lo que se entiende por belleza dice al-Ŷāhiz:

Te voy a aclarar qué es la belleza: es perfección y proporción.

Por perfección no entiendo pasar más allá de la cantidad de lo proporcionado, como tener demasiada estatura o cuerpo delgado o extremidades largas u ojos o boca grandes, más allá de una constitución equilibrada, ya que cuando se dan estos excesos disminuye la belleza aun cuando se considere un aumento en el cuerpo, pues las cosas del mundo están constreñidas por unos límites y a los volúmenes establecidos se les ha impuesto una delimitación, y todo lo que pase de ahí, tanto en lo externo como en lo interno, o incluso en la religión y en la sabiduría, que son lo mejor de todo, se considera algo feo y detestable.

La proporción es el equilibrio de algo [...], y el equilibrio de la constitución del hombre es la proporción de sus encantos sin que en ningún caso le falle, como le ocurre al que tiene ojos grandes y nariz pequeña y chata, o nariz grande y ojos pequeños, o mentón escaso, cabeza gorda y cara ancha, con un cuerpo esmirriado y enclenque, o espalda larga con piernas cortas, o espalda corta con piernas largas, o frente ancha desmedidamente grande con relación a la parte inferior del rostro²³¹.

Y sobre la belleza femenina, a propósito de las esclavas cantoras, declara:

Sabe y conoce el poeta y el que se pone a describir que la esclava cantora de sobresaliente belleza es más hermosa que la gacela, la vaca y cualquiera otra cosa con que se la compare, pues estos, cuando quieren decir algo, la comparan con lo más hermoso que encuentran.

Así, dice alguno: «Es como un sol, o como una luna». Pero el Sol, aunque es

hermoso, se trata de una sola cosa, mientras que en el rostro y en la complexión de la esclava hermosa hay diversas clases de extraordinaria belleza y de maravillosa composición.

Quien duda de que los ojos de la mujer hermosa son más hermosos que los de la vaca y de que su cuello es más hermoso que el de la gacela tiene que tener en cuenta que se trata de cosas distintas y que los poetas, si no hubieran hecho estas comparaciones, no habrían tenido ocasión de mostrar su maestría retórica.

He visto a la mayoría de los entendidos y agudos en los asuntos de las mujeres que ponen por delante a la mujer de buen tipo, la que está entre la gorda y la flaca. Tiene esta que ser de talle generoso, de extremidades bien torneadas, de hombros equilibrados, de espalda recta, que no se le noten los huesos y entre prieta de carnes y delgada.

Con buen tipo se refieren también a la mujer de tendones marcados, de escasa flacidez y libre de sobradas y superfluas carnes. Asimismo dicen que se trata de una mujer más bien delgada y alta, como si fuera un genio o como si fuese una cuerda trenzada o una caña de bambú.

El contoneo en su andar es lo más hermoso que tiene y no es posible esto a la mujer grande y gorda ni a la que tiene sobradas y superfluas carnes.

Si bien la delgadez en la de buen tipo es lo más general, y por esta característica es mayormente conocida, es más apropiada para amar antes que las gordas y grandes y antes que las flacas y delgadas [...].

Describieron en prosa a la mujer de buen tipo diciendo: «Su parte superior viene a ser el talle de una rama y la inferior una duna»²³².

Los versos que celebraban la belleza de las mujeres, dice al-Waššā', no solo eran aprobados por el Profeta, sino que este invitaba a escucharlos²³³.

Aun así, al-Waššā' es consciente de que la belleza es una cualidad subjetiva, como sugiere la anécdota, muy conocida en el mundo árabe, que trae a colación a propósito de una famosa pareja del amor *'uḍrī*, en la que el amante consideraba muy hermosa a su amada y así lo proclamaba:

Buṭayna entró ante 'Abd al-Mālik ibn Marwān y este le dijo: «Buṭayna, por Dios, no veo en ti nada de lo que decía ŷamīl». Buṭayna contestó: «Emir de los creyentes, él me miraba con ojos distintos de los tuyos»²³⁴.

En todo caso, la belleza no es definitivamente necesaria para que el amor prenda, pues hay casos de enamoramientos a pesar de la fealdad²³⁵.

Al-Jarā'iṭi dedica un capítulo a la belleza donde glosa la famosa tradición

islámica que afirma que Dios es bello y ama la belleza²³⁶.

Al-Daylamī, a propósito de una tradición en la que se dice que Adán vio a Dios en sueños en la más hermosa y maravillosa de las formas, comenta que ante la exhortación de Dios a que le pidiera lo que quisiera, Adán, subyugado por tanta belleza, solo pidió a Dios poder amarle. La excelencia de la belleza, continúa, hizo que Adán no deseara pedir ninguna otra cosa²³⁷.

El mismo autor recoge la anécdota de un hombre que, al preguntarle por qué los beduinos amaban tanto que hasta podían morir de amor, contestó:

Porque nuestras mujeres son las más hermosas de las mujeres árabes y nuestros hombres los más castos de los árabes²³⁸.

Para Ibn Ḥazm, la causa del amor en la mayoría de los casos es la «forma bella», puesto que el alma, al ser bella, suspira por todo lo hermoso y siente una inclinación natural por las bellas figuras, no estando libres de su influjo ni los mismos profetas²³⁹.

Sin embargo, la belleza no es suficiente para despertar el verdadero amor. Este solo surge cuando se encuentra un alma afín, mientras que en los demás casos se queda en una mera atracción sexual²⁴⁰.

Sobre las «formas bellas» discurre sutilmente Ibn Ḥazm en *El libro de los caracteres y las conductas*, distinguiendo varias clases:

La gracilidad (*ḥalāwa*): es la delicadeza de rasgos, la gracia de movimientos, la ligereza de gestos y la conformidad del alma con la figura que le ha caído en suerte, aunque no existan allí cualidades visibles.

La corrección (*qiwām*): es la belleza de cada cualidad por separado. Pero cuántas veces ocurre que una persona de hermosas cualidades, por separado cada una de ellas, es de rostro frío, sin primor, sin belleza, sin hermosura y sin gracia.

La hermosura (*rawʿa*): es el esplendor de los miembros visibles con la belleza que hay en ellos. Es también la viveza y la excelencia.

La belleza (*ḥusn*) es algo para lo que no hay en la lengua nombre alguno que la exprese. Sin embargo, se trata de algo sentido en las almas y en lo que coincide todo el que lo ve. Es un velo que recubre el rostro y un resplandor al que se sienten inclinados los corazones, concordando las opiniones en considerarlo bello, aunque no se encuentren cualidades bellas, pues a todo el que lo ve le agrada, lo juzga hermoso y lo acepta hasta el punto de que si observas las cualidades por separado no verás nada provechoso. Parece como si fuera algo que está en el alma de lo visto

y que lo encuentra el que lo mira. Este es el grado más excelso de la belleza. Pero tras esto difieren los deseos, pues hay quien prefiere la hermosura y hay quien prefiere la gracilidad, pero no encontramos a nadie que prefiera la corrección sola.

La gachonería (*malāḥa*): es la conjunción de estas cosas que hemos mencionado²⁴¹.

La mujer rubia es el prototipo de belleza femenina para Ibn Ḥazm, quien, según cuenta, amó de joven a una esclava rubia y que, desde entonces, jamás había amado a una mujer morena, por muy hermosa que fuese²⁴². En este contexto observa que los califas omeyas de alAndalus eran todos rubios, por herencia de sus madres [...], y de ojos azules. Y lo mismo sus hijos, sus hermanos y todos sus allegados. Lo que no sé es si su gusto por las rubias era una preferencia connatural en todos ellos o una tradición que tenían de sus mayores y que ellos siguieron²⁴³.

La belleza masculina también es comentada por Ibn Ḥazm, quien relata igualmente enamoramientos de mujeres arrebatadas ante la belleza de los hombres. Comparando la belleza masculina con la femenina, nos dice que la primera es más firme y duradera:

Son las mujeres como plantas de olor que se agostan si no se las cuida, o como fábricas que se desploman de no entretenerlas. Por eso ha habido quien ha dicho que la apostura varonil es de realidad más auténtica, de arrimos más firmes y de mayor excelencia, por cuanto soporta cosas que, de sufrirlas no más que en parte los rostros de las mujeres, experimentarían los mayores trastornos; tales como el sol de mediodía, la brisa del desierto, los vientos, el cambio de clima y la vida al aire libre²⁴⁴.

Cita Ibn al-Ŷawzī como causa de la pasión amorosa la audición de poemas de amor y el canto, porque suscitan ciertas representaciones en el alma que posteriormente, cuando se tropieza con algo que se considera bello, hacen que el alma quede prendida al creer encontrar aquello que se le había representado a través de la audición y los cantos²⁴⁵.

Ibn Qayyim sintetiza el tema de la belleza distinguiendo entre la belleza interior y la exterior. Cuando se combinan ambos tipos de belleza a la vez, es entonces poderosísima su atracción²⁴⁶.

La belleza interior es la verdadera, la que Dios ve, pues ve los corazones, y es

el ornato de la belleza exterior, incluso si esta no existe. En cuanto a la belleza exterior, distingue dos clases: la figura hermosa y la voz hermosa²⁴⁷.

En su definición de la belleza se perciben ecos de Ibn Ḥazm:

[La belleza] consiste en la armonía, el equilibrio y la rectitud de la constitución, pero ¡cuánta constitución armónica hay que, sin embargo, no tiene hermosura! Hay quien dice que la hermosura reside en el rostro y la gachonería (*malāḥa*) en los ojos. También se dice que la hermosura está compuesta de varias cosas: luz, lustre, buena figura y epidermis sonrosada y bien delineada²⁴⁸.

En lo que se refiere al amante, distingue tres causas de amor²⁴⁹:

1. En primer lugar, la mirada a través del ojo, o del corazón cuando le es descrito el amado.

2. La apreciación de la belleza, pues si la mirada no engendrara una apreciación de la belleza, no habría amor.

3. El pensar y hablar a esa persona a la que se ha mirado, es decir, tener ocupada la mente en ella.

Respecto a la belleza femenina, destaca Ibn Qayyim la blancura en la mujer, aportando un dicho atribuido a 'Ā'īša, esposa del Profeta: «La blancura es la mitad de la belleza»²⁵⁰, y otro atribuido al califa 'Umar: «Cuando la blancura de la mujer se completa con la hermosura de su pelo, es total su belleza»²⁵¹. Para perfeccionar esa belleza, la mujer no debe ser baja ni gorda.

Asimismo, se recoge la tradición del Profeta que dice: «Dios es hermoso y ama la hermosura», y puesto que la belleza exterior es amada por las almas, Ibn Qayyim hace la siguiente observación a propósito del Profeta:

No ha enviado Dios a ningún profeta que no tuviera una hermosa figura, un bello rostro, un noble abolengo y una hermosa voz²⁵².

Partiendo de esta premisa, el autor incluye dos retratos del Profeta que, según dice expresamente, coinciden con el del José bíblico y coránico, quien pasa por ser el prototipo y modelo de belleza masculina en el mundo islámico.

He aquí el primer retrato, del que no nos dice su procedencia:

Encontró un compañero de Mahoma a un monje, el cual le dijo: «Descríbeme a Mahoma porque parece como si lo estuviese viendo, pues he encontrado su

descripción en la Torá y en el Evangelio». A lo cual contestó el otro: «No era muy alto ni tampoco bajo, estaba por encima del chaparro, de tez blanca tirando a rubicundo, de pelo ligeramente ondulado sin llegar a crespo, su cabellera le llegaba hasta el lóbulo de la oreja, de frente despejada, mejillas claras, ojos negros y grandes, nariz aguileña, de dientes separados²⁵³, su cuello parecía como una jarra de plata y su rostro era como la esfera de la luna».

[Tras esta descripción] el monje se hizo musulmán²⁵⁴.

El segundo retrato nos lo transmite de Hind b. Abī Hāla:

No era exageradamente alto ni muy bajo, de constitución robusta, no tenía el pelo crespo ni lacio, no era corpulento ni mofletudo, su rostro era redondeado, blanco, rubicundo, de ojos negros y grandes, de largas pestañas, de grandes hombros y omoplatos, de manos y pies callosos, de vello fino. Cuando caminaba oscilaba como si bajase por una pendiente y cuando se volvía hacia un lado, se volvía totalmente como si el sol marchase delante de él²⁵⁵.

Afinidad

La afinidad es la causa de amor que los autores destacan por encima de las demás.

Para al-Ŷāḥiẓ, la correspondencia o afinidad es decisiva para que se dé la pasión amorosa por ambas partes:

La pasión amorosa se da pocas veces por igual entre dos personas si no existe una correspondencia entre ambas en cuanto a semejanza de gustos o de carácter, referido este último a agudeza de ingenio, deseos, o a su propia naturaleza. Por ello, vemos a la persona hermosa enamorada de la fea y a la fea enamorada de la hermosa. Prefiere a la fea antes que a la hermosa, pero no tiene esta preferencia en otros aspectos, por lo cual se podría conjeturar que hay alguna equivocación en ello. Sin embargo, esto se debe al mutuo reconocimiento de los espíritus y a la paridad de los corazones²⁵⁶.

Y esta afinidad de la mujer con el hombre responde en último término al hecho de que la mujer ha sido creada a partir del hombre, según concluye al-Ŷāḥiẓ comentando varias aleyas coránicas²⁵⁷.

Para los Ijwān al-Şafā' la causa del amor es también la afinidad, la semejanza existente entre los amantes, pero se trata de una afinidad cuyo último origen radica en los astros:

Pero vamos a citar primero cuál es la causa del afecto de una persona hacia otra con exclusión de cualquier otra. Decimos que la causa de ello es que, al ser ambos engendrados, se ha dado una semejanza astral de un tipo tal que establece una armonía entre uno y otro. Esta puede ser de muchas clases, pero solo vamos a citar un extremo de ellas como muestra del resto. Por ejemplo, pueden haber sido engendrados bajo el mismo signo; o un mismo astro puede regir ambos signos; o estos pueden coincidir en algún ángulo, como el trígono; o pueden aparecer en lugares que se equilibren mutuamente; o pueden coincidir las horas de sus respectivos días; y cosas similares cuya explicación sería prolija²⁵⁸.

Ibn Ḥazm señala asimismo la afinidad como causa fundamental del amor. Dicha afinidad proviene de una comunidad de las almas anterior a su existencia en este mundo, como ya hemos visto²⁵⁹. Toda cosa busca siempre a su semejante, y en el caso del alma, que es una sustancia sutil, este fenómeno ocurre en mayor grado²⁶⁰; por esta razón, la belleza corporal no es una causa determinante para el amor:

Si la causa del amor fuese no más que la belleza de la figura corporal, fuerza sería conceder que el que tuviera cualquier tacha en su figura no sería amado, y, por el contrario, a menudo vemos que hay quien prefiere a alguien de inferior belleza con respecto a otros cuya superioridad reconoce, y que, sin embargo, no puede apartar de él su corazón²⁶¹.

Pero la afinidad de las almas no es lo mismo que la afinidad de caracteres, puntualiza Ibn Ḥazm, que descarta esta última como causa del amor:

Y si dicha causa consistiese en la conformidad de los caracteres, no amaría el hombre a quien no le es propicio ni con él se concierta. Reconocemos por tanto que el amor es algo que radica en la misma esencia del alma²⁶².

El autor reconoce que el amor puede responder a causas concretas y determinadas y que, en consecuencia, desaparece cuando dichas causas desaparecen; al contrario que el «amor irresistible», el de la afinidad de las almas, que no desaparece más que con la muerte²⁶³.

Sin embargo, si el origen último del amor es esa afinidad, ¿cómo es posible que algunas veces no se dé el mismo amor en el amante y en el amado?, ¿que no

haya correspondencia entre uno y otro? Para explicar esta incógnita, Ibn Ḥazm echa mano de nuevo de su doctrina de la preexistencia de las almas:

Ahora bien, el alma de quien no corresponde al amor que otra le tiene está rodeada por todas partes de algunos accidentes que la encubren y de velos de naturaleza terrenal que la ciñen, y por ello no percibe la otra parte que estuvo unida con ella, antes de venir a parar donde ahora está; pero si se viera libre, ambas se igualarían en la unión y en el amor. En cambio, el alma del amante está libre, y como sabe el lugar en que se encuentra la otra alma con quien estuvo unida y vecina, la busca, tiende a ella, la persigue, anhela encontrarse con ella y la atrae a sí cuanto puede²⁶⁴.

Ibn al-ʿYawzī insiste en la afinidad como causa principal del amor, siguiendo muy de cerca los planteamientos de Ibn Ḥazm²⁶⁵, hasta el punto de que admite una preexistencia de las almas para explicar la afinidad, si bien no alude al tema del andrógino:

Han mencionado algunos sabios que la pasión amorosa, *ʿiṣq*, solo tiene lugar con lo semejante y que se debilita o fortalece según la cantidad de la semejanza, y a ello hace alusión el dicho del Profeta: «Los espíritus son como ejércitos reclutados, en los que aquellos que se reconocen se hacen amigos y los que no se reconocen, se separan»²⁶⁶, pues los espíritus existían antes de los cuerpos, y como lo semejante se inclina hacia lo semejante, cuando se separaron los espíritus de los cuerpos quedó en toda alma el amor a lo que le era próximo, así que cuando contempla el alma en otra alma una clase de armonía, se inclina hacia ella pensando que esta era su compañera.

En ese caso, si la homogeneidad reside en las buenas cualidades, *maʿānī*, hay amistad y afecto, pero si reside en una buena cualidad relacionada con la forma exterior, aparece entonces la pasión amorosa, *ʿiṣq*²⁶⁷.

En lo referente a la no correspondencia del amor entre el amante y el amado, sin embargo, su argumentación difiere de la de Ibn Ḥazm:

Ocurre que hay en la naturaleza del amado algo que corresponde a la naturaleza del amante, mientras que en la naturaleza del amante no hay nada que corresponda a la naturaleza del amado²⁶⁸.

Será Ibn Qayyim quien, recogiendo las ideas de autores anteriores y

ampliándolas, sistematice el tema de las causas del amor.

Distingue dos clases de causas: una de ellas radica en el amante mismo, y es su percepción, a la que siguen la voluntad y la inclinación; la otra reside en el amado y son sus cualidades, propiamente, la causa por la que se origina y existe el amor.

A todo ello añade una tercera causa, la coincidencia (*muwāfaqa*) que hay entre el amante y el amado, que es el vínculo que une a ambos y que se llama también «correspondencia», *munāsaba*, y «acuerdo», *mulā`ama*.

Cuando las tres causas se dan en el más alto grado, se alcanza la suma perfección del amor. Y si a ello se añade la belleza, y su percepción como tal belleza, florece el amor inseparable y duradero²⁶⁹.

La correspondencia, a su vez, puede ser originaria, es decir, constitutiva. Y a este aspecto recurre Ibn Qayyim para explicar la atracción amorosa en lugar de considerar el mito del andrógino:

La correspondencia originaria consiste en el acuerdo de los caracteres, en la semejanza de los espíritus y en la nostalgia de cada alma por su semejante, pues la semejanza de la cosa arrastra por naturaleza y dos espíritus semejantes en el origen del carácter son arrastrados uno hacia el otro por naturaleza [...] como el hierro hacia la piedra imán²⁷⁰, y no hay duda de que la incidencia de este poder es más fuerte entre los espíritus que entre los minerales [...].

Esto ha llevado a decir a alguno que el amor no depende de la belleza y de la hermosura, ni se sigue de su carencia la ausencia de amor, sino que este reside en la semejanza de las almas y en su mezcla en las naturalezas creadas, y por eso dijo también alguien que la verdadera naturaleza del amor es que este es un espejo en el que el amante contempla su propia naturaleza y su espíritu sutil en la figura de su amado, de manera que realmente no se ama más que a sí mismo y a su propia naturaleza y semejanza²⁷¹.

En este contexto, rechaza explícitamente tanto el mito del andrógino como la preexistencia de las almas, declarando que esta opinión se levanta sobre una base corrompida y es que, para aquellos, los espíritus preexisten a los cuerpos, y así, al conocerse mutuamente y estar en vecindad allí, luego se reencuentran y se reconocen aquí. Pero esto es un error. Lo correcto, sin embargo, es lo que indica la ley islámica y la razón, o sea que los espíritus son creados con los cuerpos, pues el ángel encargado de insuflar el espíritu en el cuerpo insufla el espíritu cuando el feto tiene cuatro meses y ya ha entrado en el quinto. Esta es la primera

aparición del espíritu en el cuerpo. Quien diga que el espíritu es creado antes de esto está en un error, y peor aún es quien dice que los espíritus son eternos²⁷².

Además de la correspondencia originaria existe también una correspondencia accidental, debida a la cercanía o a la comunidad de intereses en algún asunto. Cuando dicha comunidad de intereses cesa, cesa la correspondencia²⁷³.

Proceso del enamoramiento

Una vez nacido el amor a través de las causas expuestas, siguen nuestros autores describiendo el proceso creciente del enamoramiento.

Comenta al-Ŷāhiz que la pasión amorosa no la verás establecida al primer encuentro, no antes de que se le adjunte la intimidad y la asiduidad de visitas la implante en el corazón. Así, crecerá como crece el grano en la tierra hasta desarrollarse, estar bien arraigada y dar fruto. En ocasiones, viene a ser como un tocón aplastado o como un duro y sólido tronco, y en otras, se dobla y termina siendo la ruina de la raíz, pero si abarca todos estos asuntos deviene una pasión amorosa completa.

Si en esos momentos los amantes se ven poco, esta pasión aumentará y se encenderá su fuego, y si se produce separación, el incendio llegará hasta el punto de perderse la razón, agotarse el cuerpo y vaciarse el corazón de toda cosa útil. La imagen de la persona amada está presente ante los ojos del amante, domina sus pensamientos y le adviene a su corazón en todo instante²⁷⁴.

Las vías y situaciones a través de las cuales se va desarrollando el amor son múltiples y diversas, y a ello dedica Ibn Ḥazm algunos capítulos, distinguiendo entre «Sobre quien se enamora en sueños» (cap. 3), «Sobre quien se enamora por oír hablar del ser amado» (cap. 4), «Sobre quien se enamora por una sola mirada» (cap. 5), y «Sobre quien no se enamora sino con el largo trato» (cap. 6).

Amor a través de un sueño

El amor, según Ibn Ḥazm, puede surgir a través de un sueño, aunque en el caso que él ejemplifica no se trata del amor hacia una persona conocida con la cual se

ha soñado, sino de una persona exclusivamente aparecida en el sueño, sin correspondencia alguna con una persona real. Puntualiza él mismo que se trata de un fenómeno extremadamente raro, y que no hablaría de ello de no haber tenido ocasión de constatarlo o presenciarlo²⁷⁵. Su explicación es la siguiente:

Es este, a mi parecer, un caso de sugestión anímica o de pesadilla, que entra dentro del campo de los deseos reprimidos y de las fantasías del pensamiento²⁷⁶.

Amor de oídas

Para Ibn Hāzīm, enamorarse de oídas²⁷⁷ es también un asunto un tanto peregrino, y afirma que se da con más frecuencia en las mujeres

por la prontitud con que sus naturalezas se entregan al amor y con que este se hace su dueño²⁷⁸.

Él, sin embargo, no confía en ese tipo de sentimientos. Dado que es inevitable que alguna imagen del amado tienda a configurarse en el alma del enamorado cuando está a solas, más tarde, al ver al amado, unas veces se confirmará ese amor y otras no²⁷⁹.

Ibn Qayyim, en apoyo de esta cuestión, cita el caso de los creyentes, que aman el Paraíso antes de haberlo visto:

El oír está antes que el ver, pues el oído a veces se enamora antes de ver. El ejército del amor a veces entra en la ciudad por la puerta del oído, de la misma manera que entra por la puerta de la vista. Los creyentes suspiran por el Paraíso y no lo han visto²⁸⁰.

Amor a través de la mirada y del trato

En el surgimiento del amor a través de la mirada distingue Ibn Hāzīm entre el amor que surge a la primera mirada y el que se origina tras largo trato.

En el amor tras la primera mirada todavía distingue si se trata de una persona conocida o no, pero en cualquier caso es un tipo de amor que no le inspira confianza. Al contrario, es indicio de poca constancia y de veleidad, y desaparece pronto²⁸¹. Se trata de un amor que no cala hondo y solo es, en definitiva, fruto del deseo sexual²⁸².

El verdadero amor es para Ibn Hāzīm el que se origina tras un largo trato. Si es

verdadero así ha de ser, pues el alma necesita tiempo, dadas las circunstancias del mundo presente, para poder conocer el alma afín del amante:

Sabemos todos que el alma está, en este mundo inferior, tapada por velos físicos, envuelta en accidentes, y ceñida por inclinaciones terrenales y mundanas, que encubren buena parte de sus cualidades y que, aun cuando no alteren su esencia, se interponen a lo menos entre ella y las demás almas. La unión verdadera no puede, por tanto, conseguirse sino luego que el alma está presta y dispuesta para ella; una vez que le ha llegado el conocimiento de aquello que se le asemeja y con ella coincide; después de haber contrastado sus propias cualidades naturales, ocultas en ella, con aquellas del amado que se le parecen. Solo entonces se producirá la unión verdadera con el amado, sin impedimento alguno²⁸³.

Este verdadero amor supera la sensualidad y conduce a una unión espiritual entre los amantes. Frente al amor pasajero, el originado por una sola mirada, este otro amor dura y permanece. Ibn Ḥazm confiesa que este es su caso:

Jamás amor alguno prendió en mis entrañas, sino tras mucho tiempo, luego de haber convivido largamente con una persona y de haber compartido con ella chanzas y veras. Y otro tanto me ocurre con el olvido y el deseo: jamás he podido olvidar ningún afecto, y la nostalgia que siento por cualquier antiguo pacto de amor me ahoga cuando bebo y me atraganta cuando como²⁸⁴.

También para los Ijwān al-Ṣafā' el amor comienza por la mirada:

Has de saber, hermano, que el amor empieza primero por una mirada o un volverse hacia una persona. Es como una semilla que se siembra, o como una rama que se planta, o como una gota de esperma que cae en un útero humano. El resto de las miradas y momentos actúa como la materia que se aportara allí, de forma que crezca y aumente con el paso de los días hasta convertirse en un árbol o en un feto. Lo que pasa realmente es que el enamorado anhela y desea aproximarse a esa persona. Si se le da la ocasión y no hay obstáculos, desea estar a solas con ella a su lado. Si no hay obstáculos, desea abrazarla y besarla. Si no hay obstáculos, desea entrar bajo la misma ropa, quedándose allí con todas sus fuerzas lo más que pueda. Y con todo eso el anhelo no mengua nada, antes bien crece y aumenta²⁸⁵.

Igualmente, Ibn al-Āwzī cree que el amor se inicia con la mirada, pero no a través de una mirada fugaz, sino a través de una mirada sostenida y repetida:

La causa de la pasión amorosa, *'iṣq*, es el encuentro fortuito con lo que corresponde a su naturaleza y que, al considerarlo hermoso, siente inclinación hacia ello.

La causa más frecuente es a través de la mirada, pero no a través de una mirada fugaz, sino a través de una mirada sostenida y repetida, de manera que cuando se ausenta de la vista el amado, el alma lo busca y desea acercarse y gozar de él, pues su pensamiento está en él y se lo representa presente en su ausencia ya que toda su ocupación está en él. Y de aquí se originan enfermedades, por dirigir el pensamiento a este asunto, ya que siempre que se intensifica el apetito corporal se intensifica el pensar en el amado²⁸⁶.

Cuando esta mirada encuentra agrado hay que desviarla, y si se insiste y se vuelve a mirar, se es merecedor de reproche, ya que el amor a la primera mirada es como el grano que cae en la tierra, que si se riega y se cultiva brota y crece, como dijo un beduino:

El amor es una planta cuya raíz es la mirada, su agua es la visita, su crecimiento es la unión, mientras que su escasez es la separación y su cosecha [su final] es la recriminación²⁸⁷.

La repetición de la mirada esculpe la imagen del amado en el corazón, y es como si el amante lo viese instalado en su pecho o como si lo abrazara en sueños y le hablara a solas²⁸⁸.

Por tanto, si se quiere domeñar el amor, habrá que tratar de hacerlo en la primera mirada y no permitir una segunda, pues entonces será ya imposible.

Ibn Qayyim se plantea si es lícito mirar a los jóvenes, y en dialéctica con Ibn Dāwūd e Ibn Ḥazm, que tenían por lícito tal mirar, lo niega rotundamente²⁸⁹. En sus razonamientos aduce la aleya coránica 7, 185: «¿Es que no han mirado el reino de los cielos y el de la Tierra y todo lo que Dios ha creado?», la misma que aducían estos autores a favor de la licitud de la mirada. Ibn Qayyim interpreta el Corán en sentido contrario, argumentando que lo lícito es mirar las cosas hermosas con el fin de alabar a Dios por ello, pero no mirar lo no permitido, como es el caso de los jóvenes.

Amor a través de la audición de los poemas amorosos y del canto

Es Ibn al-Ŷawzī quien afirma que la pasión amorosa puede desencadenarse a través de la audición de poemas de amor y del canto, porque estos suscitan unas

representaciones en el alma que, cuando posteriormente esta se tropieza con algo que considera bello, hacen que el alma quede prendada al creer encontrar aquello que se le había representado a través de la audición²⁹⁰.

Ibn al-Āwzī observa que el proceso del amor se va confirmando a través de la insistencia en la mirada, los frecuentes encuentros y la larga conversación, y si a todo ello se añaden los abrazos y los besos, se completa y se consolida el amor. La operación «química» que realiza es explicada a partir de doctrinas, dice, de los sabios antiguos²⁹¹. En efecto, recoge y resume dichas ideas de los Ijwān alṢafā', quienes dicen así:

Has de saber además que el espíritu de la vida es un vapor húmedo que se desprende de los humores y de la sangre y crece en todo el cuerpo. A él se debe la vida del cuerpo. La materia de este espíritu procede de la inspiración del aire al respirar de forma continua para aliviar el calor innato del corazón. Si amante y amado se funden en un abrazo y se besan, cada uno chupa y traga la saliva del otro y ese humor llega a sus respectivos estómagos, donde se mezcla con los humores del estómago. También llega hasta el hígado, donde se mezcla con los componentes de la sangre y se extiende a través de los vasos sanguíneos por los demás miembros del cuerpo, mezclándose con todos los componentes del cuerpo y convirtiéndose en carne, sangre, grasa, venas, nervios y otras cosas parecidas.

Y así también, si cada uno respira en el rostro del otro, de ese aliento sale una especie de brisa del espíritu respectivo, que se mezcla con los componentes del aire. Si inspiran ese aire les entran en las narices los componentes de esa brisa con el aire inspirado. Una parte llega a la zona anterior del cerebro, donde se propaga como la luz a través del cristal, y se deleitan en aquella exhalación. Otra parte de los componentes de ese aire inhalado llega también al pulmón en la parte superior del pecho, y de allí al corazón con el pulso a través de las arterias que lo impulsan a todas las partes del cuerpo, donde se mezcla con la sangre, la carne y otros componentes similares del cuerpo. Así se incorpora al cuerpo de uno lo que se ha desprendido del cuerpo del otro, y viceversa. [...] Por estas circunstancias y causas que hemos citado se engendra el amor y con el paso de los días crece y aumenta el afecto entre los amantes²⁹².

Gradación del amor

Los autores que estamos analizando distinguen en el desarrollo del amor una gradación que expresan a través de los numerosos nombres que a este se le han

adjudicado. La explicación de dichos nombres revela los minuciosos análisis de que ha sido objeto el amor a lo largo de generaciones. Sin embargo, el uso de los términos empleados no es totalmente unívoco y constante, pues nos encontramos con variaciones y se solapan a menudo las descripciones de unos términos y otros.

Ibn Dāwūd lleva a cabo una incipiente clasificación que es la base, una vez ampliada, para las posteriores clasificaciones que exponemos a continuación.

Ibn Ḥazm clasifica así los grados del amor:

Los cinco grados del amor:

El primero es la estima (*istiḥsān*), que consiste en que el que mira se representa la imagen de lo mirado como bella, o que considera hermoso su carácter. Esto entra en el tema de la amistad.

Viene luego la admiración (*i'ḡāb*), que consiste en desear lo mirado y en querer aproximarse a ello el que mira.

Tenemos a continuación la intimidad (*ulfa*), que es la soledad que se siente ante su ausencia.

Después está el cariño (*kalaf*), que es la ocupación imperiosa de la mente con el otro. Esta clase es llamada, en la poesía galante, pasión amorosa (*'iṣq*).

Finalmente se encuentra la pasión amorosa extrema (*šagaf*), que es la privación del sueño, de la comida y de la bebida, o quedándose con muy poco de estas cosas. A veces, lleva esto a la enfermedad, al delirio e incluso a la muerte. Más allá de esto no existe, en absoluto, un grado más extremo de amor²⁹³.

Ibn al-Ŷawzī, al hablar de la esencia del amor, dedica una sección de su capítulo 35 a los grados del amor y a sus distintos nombres²⁹⁴. Elabora hasta tres listas de grados del amor más o menos coincidentes, que sintetizamos aproximadamente:

Se inicia el proceso con el quedarse prendado, *'ilāqa*, al considerar hermosa a una determinada persona, *istiḥsān*, sintiendo una inclinación, *mayl*, motivada por la vista y el oído, lo cual origina un amor que se va intensificando, y para ello enumera varios términos sinónimos de amor, entre otros *maḥabba* y *ḥubb*, hasta llegar a las expresiones más álgidas y significativas, como son el amor apasionado, romántico, *'iṣq*, que puede llevar a la enfermedad y a la muerte. Ante la cuestión de por qué otro tipo de amor, como el que se profesa a los hijos y a los padres, no produce tales efectos, se responde que esta última clase de amor es un amor del intelecto, *'aql*, mientras que el otro es un amor del espíritu, *rūḥ*²⁹⁵.

El siguiente grado del amor es el amor-locura, *walah*, que se experimenta cuando el amante se vuelve loco de amor, y que finalmente puede alcanzar el grado más alto a que se puede llegar, que es el cautiverio de amor, *tatayyum*, un estado en el que el amante se convierte en el dueño total del amado y el amante en su esclavo, no existiendo en el corazón del amante otra cosa que el amado. Por ello, este término se aplica especialmente al amor que se debe profesar a Dios.

Ibn Qayyim dedica los tres primeros capítulos de su libro²⁹⁶ a exponer, explicar y comentar los nombres que se le han dado al amor. En ellos se percibe igualmente una cierta gradación, y si bien en el primer capítulo anuncia sesenta nombres, más tarde expondrá solamente cincuenta.

Sobre el amor apasionado romántico, *'iṣq*, dice que es el más amargo y vil de los nombres que se le han dado al amor, que los antiguos poetas no lo usaban, que no aparece en absoluto en el Corán y que apenas si hay alguna mención en las tradiciones que se remontan al Profeta²⁹⁷.

Sobre el cautiverio de amor, *tatayyum*, asegura que tiene el mismo significado que el término *ta'abbud*, esto es, consagración voluntaria al servicio divino en calidad de esclavo, y propiamente solo debe utilizarse para designar el amor a Dios, puesto que es el nombre más noble de los aplicados al amor. Si se utilizara en otros contextos significaría el estar adorando a algo o a alguien que no es Dios, lo cual sería un pecado imperdonable según la doctrina islámica²⁹⁸.

En este sentido, ya Ibn al-Ŷawzī, dentro de un pietismo extremo, mostraba a un Dios celoso que no admitía otros amores junto al suyo, y a ello dedicaba el capítulo 10 de su obra, titulado «Sobre el mandato de vaciar el corazón de todo lo que no sea el amor de Dios»²⁹⁹.

Capítulo 6

La unión amorosa

El amor tiende y busca la unión de los amantes. Este es su objetivo. Como hemos visto al comentar a los *Ijwān al-Ṣafā'*, esta era la definición del amor a la que ellos se adherían: «El amor es un vivo anhelo de unión». Para estos autores la unión, propiamente, solo puede tener lugar entre los espíritus:

Nosotros decimos que la unión es una particularidad de las cosas espirituales y de los estados del alma, pues en las cosas corporales no es posible la unión, sino solo el acercamiento, la mezcla y el contacto³⁰⁰.

Sin duda, nadie en la civilización árabe ha alcanzado la altura en la descripción de la unión de los amantes a la que llega Ibn Ḥazm en el capítulo 20 de *El collar de la paloma*, dedicado a este tema y titulado «Sobre la unión amorosa». Se inicia así:

Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalón, un feliz augurio; más aún: la vida renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. [...] La unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas³⁰¹.

Observa E. García Gómez, en nota a esa expresión de «la vida renovada», que desde que este texto fue conocido no ha dejado de llamar la atención «la semejanza de estas palabras con el título de la famosa obra del Dante: *La Vita Nova*», y en su introducción a la obra de Ibn Ḥazm, frente a las críticas de Gabrieli referentes a esa posible asociación con el título de Dante, se reafirmaba así: «Sin embargo, no puede evitarse que la comparación con la *Vita Nova* haya surgido y surja a cada paso»³⁰².

Continúa Ibn Ḥazm describiendo la unión amorosa y manifestando su

admiración por esa realidad humana:

Yo, que he gustado los más diversos placeres y he alcanzado las más variadas fortunas, digo que ni el favor del sultán, ni las ventajas del dinero, ni el ser algo tras no ser nada, ni el retorno después de una larga expatriación, ni la seguridad después del temor y de la falta de todo refugio tienen sobre el alma la misma influencia que la unión amorosa, sobre todo si la han precedido largos desabrimientos y ásperos desdenes que han encendido la pasión, alimentado la llama del deseo y atizado la hoguera de la esperanza.

Ni el esponjarse de las plantas después del riego de la lluvia; ni el brillo de las flores luego del paso de las nubes de agua en los días de primavera; ni el murmullo de los arroyos que serpentean entre los arriates de flores; ni la belleza de los blancos alcázares orillados por los jardines verdes, causan mayor placer que el que siente el amante en la unión amorosa [...]. Las lenguas más elocuentes son incapaces de pintarlo; la destreza de los retóricos se queda corta en ponderarlo; ante él se enajenan las inteligencias y se engolfa el entendimiento³⁰³.

No hay en el mundo condición que iguale a la de los amantes, cuando están libres de espías, a resguardo de murmuradores, a seguro de separación, a salvo de ruptura, lejos de toda inconsecuencia y sin censores; cuando se equiparan en gustos y se corresponden en amor; cuando Dios les ha dado holgados medios de sustentarse, una vida tranquila y un tiempo sosegado; cuando sus relaciones se acomodan al beneplácito de su Señor, y su compañía dura y se alarga hasta que viene la muerte, que nadie puede rechazar ni eludir. Pero es esta una gracia que muy pocos logran y un regalo que no se otorga a todo el que lo solicita³⁰⁴.

¿Hay, por acaso, entre las bellas cosas que fuerzan la admiración de las gentes, absorben los corazones, atraen los sentidos, fascinan las almas, se apoderan de los instintos, paralizan el entendimiento y arrebatan la razón algo que pueda equipararse a la solicitud del amante para con su amado? [...] Nada he visto que atraiga el corazón, influya en la vida y penetre hasta los puntos vitales como estas cosas³⁰⁵.

Introduce también Ibn Ḥazm en este capítulo una anécdota muy conocida y citada en múltiples fuentes, en la que ante la pregunta de quién es el hombre que lleva la vida más feliz, el gobernador de Iraq, Ziyād ibn Abī Sufyān³⁰⁶, responde:

Un hombre musulmán que tenga una mujer musulmana, con medios bastantes para vivir; que se gusten él a ella y ella a él; que no nos conozca y a quien no conozcamos³⁰⁷.

En *El libro de los caracteres*, habla también Ibn Ḥazm de la unión amorosa en

los siguientes términos:

El menor de los deseos del amor que tienes a aquel que amas es conseguir su estimación, elevarte en rango ante él y aproximarte a él, si es que no deseas más [...]. El deseo último del amante con respecto al que ama es la unión de sus cuerpos cuando hay posibilidad de ello. Por esto vemos que el amante exagerado en el amor a su compañera de lecho desea unirse a ella de distintas formas y en variados lugares, tratando de multiplicar sus posibilidades de unión. En este capítulo entran el contacto con el cuerpo y los besos [...]. Todo lo que hemos mencionado es solo según el deseo. Cuando este, por algún motivo que a ello obliga, desaparece, se inclina el alma a otro deseo³⁰⁸.

Y, corroborando el pensamiento expresado líneas antes sobre quién es el hombre más feliz, concluye:

Feliz en el amor es aquel que ha sido agraciado con alguien de cuyo amor pueda estar seguro y de cuya unión no se siga ninguna mala consecuencia por parte de Dios ni censura de las gentes. El estado óptimo aquí es que se profesen un amor recíproco, y para que este amor quede libre de trabas ha de estar a salvo del tedio, que es una situación nefasta y generadora de odios. La perfección de este amor estriba en que el destino se olvide de ellos durante el tiempo del goce de su amor, pero ¿dónde puede ocurrir esto sino en el Paraíso? La garantía cierta de ese amor no está más que allí, en la sede estable, pues de otro modo, aunque se obtuviera todo eso en este mundo, no se estaría a salvo de desgracias y se terminaría la vida sin haberse agotado las delicias del amor³⁰⁹.

Por su parte, Ibn Qayyim describe así la unión amorosa, tomándola de un dicho del Profeta:

En ella se encuentra el placer perfecto, la perfecta buena acción a la amada, la consecución del premio, la recompensa de la limosna, la alegría del alma, la eliminación de sus malos pensamientos, la levedad del espíritu, la supresión de su pesadez y rudeza, la ligereza del cuerpo, el equilibrio de los humores, la atracción de la salud y el rechazo de las malas sustancias.

Y si además se encuentra uno con un rostro hermoso, un carácter suave, un amor intenso, un deseo total y un poner en manos de Dios su recompensa, es este en ese caso un placer que no tiene igual y especialmente cuando se da en él su perfección, pues no es perfecto en tanto no tiene cada parte del cuerpo su cuota de placer, ya que entonces se deleita el ojo con la visión de la persona amada, el oído con la

audición de su palabra, el olfato con la aspiración de su olor, la boca con su beso y la mano con su tacto. Se esfuerza cada miembro del cuerpo en buscar su placer y su correspondencia del amado.

Si se pierde alguno de estos goces, no cesa el alma de tender a ellos y buscarlos con ahínco, ya que no está sosegada; por esta razón se ha llamado a la mujer «sosiego», porque esto es lo que encuentra el alma en ella, según ha dicho Dios: «Una de sus señales es que Dios os ha creado de vosotros mismos esposas para que encontréis sosiego en ellas»³¹⁰. Asimismo, es preferible la unión amorosa durante el día antes que por la noche, por otro motivo natural: la noche es el momento en el que descansan los sentidos y cuando demandan su parte de sosiego, mientras que el día es el momento del despliegue de los movimientos³¹¹.

Una pregunta que a menudo se hacen los tratadistas, motivada por la recalcitrante renuencia *'udrī* a alcanzar la unión amorosa, la consumación del amor, es si dicha unión acrecienta o más bien disminuye o incluso termina con el amor. Recordemos la definición beduina que afirmaba que el amor consistía en besos, abrazos, caricias, conversación y nada más.

Al-Waššā', influido por ese idealismo *'udrī*, se decanta por la respuesta negativa. La unión amorosa, para él, destruye el amor, según se deduce de su cita de la pareja de *'udrīes* Ŷamīl y Buṭayna:

De ahí proceden las palabras que Buṭayna le dijo a Ŷamīl, que le había propuesto: Buṭayna, ¿quieres que hagamos verdadero lo que la gente dice de nosotros? Y ella le contestó: Calma, deja a nuestro amor como está; el amor cuando se consume se corrompe³¹².

También al-Jarā'īf considera que la unión termina con el amor³¹³.

Los Ijwān nada dicen sobre esta cuestión, pues su orientación neoplatónica e islámica les hace concebir el amor tan solo como un punto de partida para elevarse, en definitiva, al amor de Dios.

Para Ibn Ḥazm, en cambio, la unión fomenta y acrecienta el amor y, aunque no lo explicita, pues propiamente no habla de la consumación del amor, parece referirse a una unión total:

Hay quien dice que la duración de la unión amorosa acaba con el amor; pero es

un parecer deleznable, pues tal cosa no sucede más que a las gentes inconsecuentes. Por el contrario, cuanto mayor es la unión entre los amantes, mayor es también su mutuo afecto³¹⁴.

Y a continuación nos remite a su experiencia personal:

De mí sé decirte que jamás he bebido del agua de la unión sin que se me acreciera la sed. Tal es la ley del que se medicina con su propio mal, aunque sienta en ello algún consuelo. He llegado en la posesión de la persona amada a los últimos límites, tras de los cuales ya no es posible que el hombre consiga más, y siempre me ha sabido a poco. Así he estado durante largo tiempo, sin sentir hastío ni experimentar tedio.

Una vez que me reuní con una persona a quien amaba, mi imaginación, al hacer recuento de los diferentes modos de unión amorosa, no encontró ninguno que no quedase por bajo de mi propósito, que no resultase insuficiente para remediar mi pasión e incapaz de calmar la más pequeña de mis ansias. Cuanto más me acercaba a mi amada, más crecía mi agitación, y el pedernal del deseo encendía con mayor fuerza el fuego de la pasión en mis entrañas³¹⁵.

Ibn al-Āwzī se muestra más bien partidario de la idea de que la unión hace cesar al amor:

Hay mucha gente a la que el amor apasionado les ha hecho adelgazar, pero cuando pudieron acceder a la persona amada, les volvió la salud rápidamente porque la unión hace que cese el amor³¹⁶.

A diferencia de los Ijwān, y al parecer en directa confrontación con ellos, Ibn Qayyim sostiene que los cuerpos, al ser los instrumentos y los vehículos de los espíritus, buscan también la fusión y la mezcla cuando las almas y los espíritus, por su afinidad, desean fundirse en uno; por eso, asegura, ha puesto Dios en los cuerpos el apetito de la unión entre los sexos³¹⁷. Es de destacar en este autor, más tradicional religiosamente que los Ijwān, tal reivindicación del cuerpo, de la materia, frente a la desvalorización platónica de otros autores.

Presenta Ibn Qayyim las posturas divergentes en torno al asunto de si la unión aumenta o disminuye y termina con el amor.

Los negadores de la unión siguen, dice, la costumbre de la Arabia preislámica, y piensan que la unión corrompe, anula y debilita el amor y lo

argumentan de diversas maneras. Dicen unos que como la unión sexual es el fin que se busca con el amor, que mientras dura la búsqueda del amante hay un amor firme, pero que cuando se llega a ese fin, se ha terminado su objetivo y entonces se enfría el ardor de la búsqueda y se apaga el fuego del amor. Esto es lo que ocurre cuando todo el que busca algo lo consigue, como el sediento, una vez ha satisfecho su sed, y el hambriento, una vez se ha hartado, pues ya no hay objeto de búsqueda cuando se ha conseguido lo que se buscaba.

Otra argumentación es que la causa del amor es propia del pensamiento, por ello, cuando se intensifica el pensar aumenta el amor, pero tras la unión ya no se piensa en ello.

Otra argumentación es que antes de conseguir la unión, se trata de algo prohibido, y el alma es aficionada a amar lo que se le ha prohibido³¹⁸.

Se cuenta que un beduino se enamoró de una mujer y durante años frecuentó su trato sin que entre ambos surgiera sospecha alguna de algo ilícito y contó lo siguiente: «Una noche oscura vi la blancura de la palma de su mano y puse mi mano sobre la suya. A lo cual ella me dijo: “¡Nada de eso!, no estropees lo que está bien, pues no hay consumación de un amor al que no siga su destrucción”»³¹⁹.

En el otro grupo, el de los que estiman que la unión acrecienta el amor, se inscribe Ibn Qayyim, cuando se trata, claro está, de una unión lícita. Cuando se saborea el placer y el gusto del amor, se genera otro deseo que no se tenía antes de haber saboreado ese placer, y el alma está tranquila y descansa tras haber obtenido lo que buscaba³²⁰.

De este modo, en el caso del matrimonio, el amor de los esposos es mayor después de la unión que antes, sobre todo en lo que respecta a la mujer, quien tras la primera unión ya casi no puede vivir sin la unión amorosa.

La lujuria del corazón se mezcla con el placer del ojo, pues cuando el ojo ve algo, lo desea el corazón, y si el cuerpo entra en contacto con otro cuerpo, se reúnen entonces la lujuria del corazón, el placer del ojo y el placer del contacto, y si se corta esta situación es entonces más fuerte y mayor la tendencia y la nostalgia del alma hacia ello³²¹.

La unión lícita pregonada por todos estos autores no es otra, en definitiva, que el matrimonio islámico hacia el que ellos enderezan todos sus esfuerzos. Su intención es precisamente encauzar la pasión amorosa hacia un matrimonio lleno de pasión, pero depurado de extremismos y excesos destructivos o que puedan

ser contrarios a la ley islámica³²². Se insiste, sin embargo, en que la pasión no solo es lícita, sino que debe estar presente en el amor lícito. Para afianzar esta recomendación se cita incluso la Torá judía:

Está escrito en la Torá que todo matrimonio sin pasión, *hawà*, es una aflicción y un pesar hasta el día del Juicio³²³.

En el cristianismo, por el contrario, la pasión es desechada no solo fuera del matrimonio canónico, sino expresamente dentro de él. Dice, por ejemplo, Andrés el Capellán:

Según enseña la ley de la Iglesia, el que ama a su esposa con demasiada pasión es considerado adúltero³²⁴.

Comenta Ibn al-Ŷawzī que cuando se concibe una pasión por una mujer debe el musulmán hacer todo lo posible por casarse con ella si le es lícito y factible³²⁵. Si esta unión lícita no es posible, en ningún caso puede recurrir a una unión ilícita, pues, como puntualiza Ibn Qayyim, no se trata de una necesidad vital como, por ejemplo, la necesidad de comer algo impuro cuando se está en peligro de morir de hambre, cosa que la ley islámica sí permite³²⁶.

En este contexto nuestros autores se apoyan en la laxitud de la institución islámica del matrimonio, que permite cuatro esposas legales y un número indefinido de concubinas, entendiendo esto como una amplia concesión frente a las limitaciones que forzosamente tiene que imponer la ley islámica. A esto parece aludir Ibn Ḥazm en el siguiente pasaje:

¡El hombre de entendimiento halla anchos caminos por los que apartarse del libertinaje! De otra parte, Dios nada ha vedado sin dar a Sus siervos, a cambio, cosas lícitas mejores y de mayor excelencia que las vedadas³²⁷.

Y de una manera más explícita, Ibn Qayyim subraya que se ha prohibido el adulterio y la sodomía, pero que Dios lo ha compensado con esta clase de matrimonio, del mismo modo que otras prohibiciones islámicas, a las que pasa revista, tienen también sus compensaciones legales³²⁸.

La exaltación del matrimonio legal y su recomendación es algo omnipresente en la civilización islámica, sobre todo en oposición al cristianismo y a grupos

gnósticos, negadores o devaluadores de tal institución. Como buenos musulmanes, los autores que estudiamos insisten en este punto. Así, Ibn al-Āwzī recoge algunas tradiciones en un capítulo dedicado al estímulo y fomento del matrimonio³²⁹:

–Sobre un hombre que era rico y no tenía esposas ni concubinas, apunta la siguiente tradición del Profeta:

Eres de los amigos de Satán. Si fueras cristiano, serías un monje. Nuestra ley es el matrimonio. Los peores de vosotros son los solteros y los más miserables de vuestros muertos son los solteros³³⁰.

–Otra tradición:

Ante todo joven que se casa en su juventud, grita Satanás: «¡Ay de él!, su religión lo ha protegido de mí»³³¹.

–Otra tradición:

La mujer es la mitad de la religión del hombre³³²,

más conocida como: «El matrimonio es la mitad de la religión».

–La soltería no es propia del Islam. Ibn al-Āwzī ofrece el ejemplo del Profeta, quien se casó con catorce mujeres, dejando a su muerte nueve.

–Manifiesta asimismo que si la gente dejara de casarse no habría guerra santa, ni peregrinación, etc., es decir, no habría islam, ya que no existirían musulmanes.

–Aduce la tradición puesta en labios del Profeta:

Se me ha hecho amar a las mujeres³³³.

–Y recuerda que el Profeta prohibió el celibato en el Islam, con lo que sin duda se está refiriendo a la siguiente tradición: «No hay monacato en el Islam»³³⁴.

Ya hemos observado anteriormente que llama la atención el hecho de que, en una sociedad en la que el divorcio siempre ha estado permitido, estos autores aconsejen fervientemente evitar su práctica, y en esta dirección, vituperan el

amar a otras mujeres por encima de la propia esposa, o esposas, y citan entre otras tradiciones la siguiente:

Quien antepone al amor de su esposa el amor a otra mujer no pertenece a nosotros³³⁵.

El adulterio, rígidamente condenado en el islam, es reputado por Ibn Ḥazm, siguiendo las enseñanzas islámicas, como el tercer pecado más grave, y en cierto sentido lo iguala o lo considera peor que la apostasía, puesto que al apóstata, en el islam, antes de darle muerte se le deja un tiempo para retractarse, mientras que al adúltero o adúltera se les castiga con la muerte sin dilación³³⁶.

Dedica Ibn al-Āwzī un capítulo entero a censurar el adulterio, al que califica, siguiendo una tradición, como el peor pecado tras el politeísmo³³⁷, el pecado por antonomasia en el islam.

Posteriormente Ibn Qayyim repetirá muchos de estos conceptos y argumentaciones, dedicando varios capítulos a la condena del adulterio. Cita, además, una tradición que reafirma el matrimonio frente al divorcio y que dice así:

Lo más odioso para Dios de entre las cosas permitidas es el divorcio³³⁸.

Este mismo autor añade, basándose de nuevo en una tradición, que la mujer que haya tenido varios maridos en esta vida, una vez llegada al Paraíso, podrá elegir y quedarse con el de mejor y más hermoso carácter, si así lo desea³³⁹, lo cual parece una alusión, y una contraposición, a la respuesta de Jesús cuando es preguntado sobre con quién se casará en la otra vida la mujer que en esta haya tenido varios maridos³⁴⁰. En este contexto cita también Ibn Qayyim otra tradición en la que entre otras cosas se afirma que en el Paraíso no hay solteros³⁴¹, en directa confrontación con esos mismos pasajes del Evangelio acabados de citar en la nota anterior. Finalmente, el autor sella este tema con una larga casida suya sobre las huríes del Paraíso³⁴².

Sobre el parentesco a la hora de contraer matrimonio y sus leyes en el islam nos transmite Ibn Ḥazm una curiosa página en la que hace comparaciones con las leyes vigentes en otras religiones:

Hemos visto que el que considera lícito el matrimonio entre parientes no se

contenta con aquello con que se contenta el que lo prohíbe, ni se detiene su amor donde se detiene el del que no lo desea. Así, hay quien considera lícito casarse con su hija o con la hija de su hermano, como los magos³⁴³ y los judíos; no se detiene el amor de estos donde se detiene el amor del musulmán, al contrario, los verás que aman a la propia hija o a la hija del hermano del mismo modo que el musulmán cuando desea tener relaciones sexuales. Pero no verás que un musulmán desee llegar a eso con estas, aunque sean más hermosas que el sol y sea él el más libertino y el más galante de los hombres. Si se da esto, aunque raramente, solo lo encontrarás en aquel que no cumple las prescripciones de la religión, que se ha quedado sin aquel freno, ha dado rienda suelta a sus deseos y se le han abierto las puertas a sus apetitos.

No está a salvo el musulmán de tener un excesivo amor a su prima hasta el punto de que llegue a convertirse en una pasión³⁴⁴, o de que su amor a ella sobrepase el amor a su hija o a la hija de su hermano, aunque estas sean más hermosas, porque desea él llegar a la unión con ella, cosa que no desea con su hija o con la hija de su hermano.

En el cristiano nos encontramos con que está a salvo de esto también con su prima, porque él no desea esto de ella, y, en cambio, no prescinde de eso con su hermana de leche, porque ello puede ser deseado en su religión³⁴⁵.

De este modo ha aparecido claramente lo que comentábamos de que el amor, todo él, es de un único género, pero sus clases difieren según la diferencia de sus fines, pues si bien la naturaleza del género humano es toda ella una, la costumbre y la creencia religiosa tienen una influencia evidente³⁴⁶.

Capítulo 7

Efectos y señales del amor

El amor produce unos efectos o cambios en la persona enamorada que pueden percibirse con mayor o menor claridad, y que son señales indicadoras de que dicha persona está enamorada.

Estos efectos, sobre los que los autores que estamos considerando se han explayado ampliamente, se dividen, grosso modo, en buenos o positivos y malos o negativos.

Efectos del amor

Efectos positivos

Dice al-Waššā’:

Un hombre cortés no puede estar libre de pasión ni desnudo de languidez, porque la pasión tal como la han descrito los sabios y como dicen los filósofos es la primera puerta a través de la cual se abren las mentes y se ensancha el espíritu, y tiene una intensidad en el corazón por la que vive el alma; a veces, da valor al cobarde, hace generoso al avariento y elocuente al mudo, da fuerza de decisión al indeciso; de manera que con el amor busca la compañía el amigo y se aleja el compañero; el poderoso se humilla ante la pasión y el orgulloso se le somete; por el amor aparecen los secretos ocultos y se dejan llevar los reticentes, pues es un príncipe obedecido y un jefe al que se sigue. Para los elegantes no es hombre cortés el que se aparta de la pasión³⁴⁷.

Ibn Ḥazm habla de los efectos del amor –capaz de cambiar el carácter de un hombre– en un texto muy famoso que en parte repite conceptos de al-Waššā’ y que luego es retomado por otros autores:

Por el amor, los tacaños se hacen desprendidos; los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se

pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian; los viejos se las dan de jóvenes; los ascetas rompen sus votos y los castos se tornan disolutos³⁴⁸.

Dice también en otro lugar, aludiendo a la poderosa fuerza del amor:

Uno de los más maravillosos lances del amor es la sumisión del amante a su amado y el cambio que sufre a la fuerza la condición del amante para acomodarse a la del amado. Así, ves que el hombre huraño, indómito, testarudo, fogoso, atrabiliario, incapaz de ceder, apenas sopla el más suave vientecillo de amor o se abisma en el golfo de la pasión y se anega en sus aguas, trueca su brusquedad en dulzura, su intransigencia en pasividad, su frenesí en aplomo y su ira en templanza³⁴⁹.

Ibn al-Āwzī declara que el amor esclarece los intelectos y clarifica las mentes cuando no es excesivo³⁵⁰, y transmite el siguiente consejo a los jóvenes:

Enamoraos, pues el amor suelta la lengua al mudo, abre el ingenio al simple y al perturbado, estimula a la limpieza, a vestir más elegantemente, a comidas más exquisitas e invita al movimiento, al donaire, a tener altura de miras y a guardarse de lo prohibido³⁵¹.

De parecida manera se pronuncia Ibn Qayyim al recoger algunas opiniones de otros:

Se ha dicho: El amor clarifica el intelecto, elimina las penas, estimula a vestir bien, a degustar buenos platos y a tener un carácter virtuoso. Asimismo eleva las miras, hace usar buenos perfumes, conduce a nobles compañías y a mantener la buena educación y caballerosidad. Es una aflicción para los buenos y una prueba para los piadosos. Es la balanza de los intelectos, la clarificación de las mentes y el buen carácter de los generosos³⁵².

Dijo Qudāma: Lo ha descrito uno de los retóricos así: «Hace valiente al cobarde, generoso al avaro, clarifica el entendimiento del simple, hace elocuente la lengua del tartamudo, infunde decisión al pusilánime, se le somete la gloria de los reyes y la furia del valiente se raja ante él».

El amor es una invitación a la buena educación, es la primera puerta con la que se abren las mentes y las inteligencias y a través de la cual se extraen las sutilezas y las astucias. Las preocupaciones encuentran descanso en él y paz los caracteres y naturalezas asustadizas. Hace gozar a su contertulio y le hace la vida agradable a su

allegado, pues tiene una alegría que se infunde en las almas y un contento que calma los corazones.

Se dijo a una persona principal: «Tu hijo se ha enamorado», y contestó: «Ahora se ha refinado y son sutiles sus pensamientos, simpáticos sus ademanes, elegantes sus movimientos, hermosas sus expresiones, excelentes sus misivas, se ha abierto su natural, se aplica a lo bueno y se aparta de lo feo»³⁵³.

El amor conlleva siempre, según Ibn Qayyim, un placer, de manera que siempre que es grande el amor, es grande el placer que se experimenta al percibir al amado³⁵⁴, y dedica un capítulo a este tema, el 13, que él mismo califica como uno de los más excelsos de su libro.

Efectos negativos

Uno de los efectos primeros del amor es que produce delgadez en el amante, y a ello le sigue toda una caterva de males, como manifiesta al-Waššā' al hablar de los *'udriés*.

Si uno se enamora y su cuerpo no adelgaza, ni la enfermedad se adueña de él, ni manifiesta abatimiento en sus ademanes y humildad en la voz, lo atribuyen a perversión del carácter, escasez de inteligencia, falta de entendimiento y muerte del corazón; quien se pretende enamorado debe estar delgado, pasar la noche en vela, llevar los ojos bajos, humillarse, someterse, soportar fatigas y calamidades horribles, y, por amor, desafiar dificultades, lanzarse contra cosas terribles y horrores imponentes en los que encuentra la muerte y la ve con sus propios ojos, tocar su perdición, arriesgar la vida y soportar con entereza la muerte, exponerse al peligro y llegar a aguadas donde se enfrenta a la muerte, y asomarse a terrores donde lo esperan la destrucción y la muerte, e incluso rebelarse por su pasión contra sus parientes e intentar maravillas [...].

Si no es así, no lo consideran enamorado, ni se afirma que siente la pasión, ni entra en el grupo de los elegantes, ni se le cuenta entre los hombres corteses, porque la pasión para ellos consiste en delgadez, en estar absorto, en languidez, preocupación, insomnio, agitación, en pasar la noche en vela, pensar, humillarse y someterse, sentir postración y abatimiento, llorar constantemente, no tener consuelo, gemir mucho, sollozar; no está enamorado quien se sale de esta descripción y se aparta de este estado, o presenta otros síntomas y se le conoce por otras señales³⁵⁵.

Al-Waššā' dedica un capítulo a los que murieron o enfermaron por causa del

amor³⁵⁶.

Ibn Ḥazm, por su parte, afirma que el amor puede originar una enfermedad, y a este tema dedica uno de los capítulos de su libro³⁵⁷. Dice así:

Todo amante, cuyo amor sea sincero y que no pueda gozar de la unión amorosa, bien por separación, bien por desdén de su amado, bien por guardar secreto su sentir, movido por cualquier circunstancia, ha de llegar por fuerza a las fronteras de la enfermedad y estar extenuado y macilento, lo cual a veces le obliga a guardar cama. Es cosa que sucede con harta frecuencia y que acontece casi siempre. Ahora bien: las dolencias de amor no son como las que vienen del asalto de las restantes enfermedades. El médico perspicaz y el hábil fisiognomista las distinguen bien³⁵⁸.

La enfermedad, continúa, puede progresar y convertirse en locura si no se la remedia con la unión amorosa:

El motivo de esta situación no es otro que la idea fija. Cuando el pensamiento está obseso, y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en los del desvarío y de la locura. Y si se descuida al principio el tratamiento que ha de ayudar al paciente, hácese la dolencia tan recia que ya no queda otro remedio que la unión³⁵⁹.

Es más, el amor puede terminar en la muerte, e Ibn Ḥazm dedica el capítulo 28 de su libro³⁶⁰ al tema de la muerte por amor y relata varias historias de personajes de los que tuvo conocimiento directo o indirecto, que murieron al no poder conseguir al amado o al haberlo perdido por uno u otro motivo:

Aumentan de tal suerte en ocasiones las cuitas de amor, flaquea tanto la naturaleza del amante y tanto crece la angustia, que pueden ser causa de muerte y de dejar el mundo³⁶¹.

Sin embargo, el autor que más subraya los efectos negativos que puede causar el amor es Ibn al-Ŷawzī, quien presenta en varios capítulos de su libro numerosas anécdotas, en ocasiones bastante truculentas, sobre los estragos que ha causado el amor. Estos capítulos, que van del 39 al 48³⁶², constituyen casi un tercio del libro, lo cual da una idea de la importancia que al tema atribuye este tratadista.

Las consideraciones teóricas, no obstante, están ausentes en estas páginas, que

recogen exclusivamente anécdotas y versos. Veamos sus títulos:

Cap. 39: Calamidades que sobrevienen al amante, como enfermedad, consunción, locura y otras.

Cap. 40: Tretas y peligros para las almas y cómo se precipitan a la perdición por causa del amado.

Cap. 41: Los que se han hecho proverbiales en el amor. Este capítulo está dedicado a los amantes *'udriés*.

Cap. 42: Aquellos a quienes el amor les llevó a cometer adulterio.

Cap. 43: Aquellos que dejaron el islam por causa del amor.

Cap. 44: Aquellos a quienes el amor los llevó a matar a la gente.

Cap. 45: Narraciones sobre quienes mataron a su amado.

Cap. 46: Narraciones de amantes que fueron matados por causa del amor.

Cap. 47: Aquellos a quienes mató el amor³⁶³.

Cap. 48: Narraciones de quienes se mataron a sí mismos por causa del amor.

Curiosamente, Ibn Qayyim, seguidor incondicional de al-Āwzī, no ha reproducido ninguno de estos capítulos.

Señales del amor

Los efectos producidos por el amor se manifiestan a través de comportamientos que constituyen señales claras para el hombre avisado.

Los distintos autores han compilado algunas de estas señales en capítulos expresos que dedican a este tema.

«Señales del amor» es el título del segundo capítulo de *El collar de la paloma*, el más famoso de la obra y que ya sea entero o por partes ha sido uno de los más divulgados. En él se advierte la finura de los análisis psicológicos de Ibn Ḥazm, así como su gran calidad literaria. Dada la importancia y transcendencia de este capítulo, veamos una parte según la traducción de E. García Gómez:

Tiene el amor señales que persigue el hombre avisado y que puede llegar a descubrir un observador inteligente.

Es la primera de todas la insistencia de la mirada, porque es el ojo puerta abierta del alma, que deja ver sus interioridades, revela su intimidad y delata sus secretos. Así, verás que cuando mira el amante, no pestañea y que se muda su mirada

adonde el amado se muda, se retira adonde él se retira, y se inclina adonde él se inclina, como hace el camaleón con el sol [...].

Otras señales son: que no pueda el amante dirigir la palabra a otra persona que no sea su amado, aunque se lo proponga, pues entonces la violencia quedará patente para quien lo observe; que calle embebecido, cuando hable el amado; que encuentre bien cuanto diga, aunque sea un puro absurdo y una cosa insólita; que le dé la razón, aun cuando mienta; que se muestre siempre de acuerdo con él, aun cuando yerre; que atestigüe en su favor, aun cuando obre con injusticia, y que le siga en la plática por dondequiera que la lleve y sea cualquiera el giro que le dé.

Otras señales son: que el amante vuele presuroso hacia el sitio en que está el amado: que busque pretextos para sentarse a su lado y acercarse a él; y que abandone los trabajos que le obligarían a estar lejos de él, dé al traste con los asuntos graves que le forzarían a separarse de él, y se haga el remolón en partir de su lado [...].

Otra señal es la sorpresa y ansiedad que se pintan en el rostro del amante cuando impensadamente ve a quien ama o este aparece de súbito, así como el azoramiento que se apodera de él cuando ve a alguien que se parece a su amado, o cuando oye nombrar a este de repente [...].

Otra de las señales es que el amante dé con liberalidad cuanto pueda de aquello que antes disfrutaba por sí mismo, y ello como si fuese él quien recibiera el regalo y como si en hacerlo le fuera su propia felicidad, cuando solo le mueve el deseo de lucir sus atractivos y hacerse amable. Por el amor, los tacaños se hacen desprendidos; los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian; los viejos se las dan de jóvenes; los ascetas rompen sus votos, y los castos se tornan disolutos.

Claro es que estas señales aparecen antes de que prenda el fuego del amor y el calor abrase y el tizón arda y se levante la llama, porque, una vez que el amor se enseñorea y hace pie, no ves más que coloquios secretos y un paladino alejamiento de todo lo que no sea el amado [...].

Otras señales e indicios de amor, patentes para el que tenga ojos en la cara, son: la animación excesiva y desmesurada; el estar muy juntos donde hay mucho espacio; el forcejear por cualquiera cosa que haya cogido uno de los dos; el hacerse frecuentes guiños furtivos; la tendencia a apretarse el uno contra el otro; el cogerse intencionadamente la mano mientras hablan; el acariciarse los miembros visibles, donde sea hacedero, y el beber lo que quedó en el vaso del amado, escogiendo el lugar mismo donde posó sus labios.

Hay, sin embargo, señales contrarias a las declaradas, que obedecen al imperio de las circunstancias, a los accidentes que andan en juego, a las causas del momento o a la excitación de los ánimos. Los extremos se tocan muchas veces. Las cosas,

exageradas hasta el colmo, producen efectos contrarios, y, llevadas al extremo límite de su discrepancia, acaban por parecerse, por un decreto de Dios Honrado y Poderoso que no podemos comprender. Así, la nieve, si se la aprieta mucho tiempo con la mano, quema como su contrario el fuego; la alegría excesiva mata, lo mismo que la pena desmesurada, y la risa muy continuada y violenta hace saltar las lágrimas. Todo esto acaece muy a menudo.

Pues del mismo modo hallamos que, cuando dos amantes se corresponden y se quieren con verdadero amor, se enfadan con frecuencia sin venir a qué; se llevan la contraria, apostan, en cuanto dicen; se atacan mutuamente por la cosa más pequeña, y cada cual está al acecho de lo que va a decir el otro para darle un sentido que no tiene; todo lo cual es prueba que evidencia lo pendientes que están el uno del otro.

La distinción entre estos enfados y la verdadera ruptura o enemistad, nacida del odio y de la animosidad enconada de la querrela, es la prontitud con que se reconcilian. A veces tú creerás que entre dos amantes hay tan hondas diferencias que no podrían arreglarse más que pasado mucho tiempo, si se trataba de una persona de alma serena y libre de rencor, o nunca, tratándose de persona vengativa. Sin embargo, no tardarás mucho en ver que han vuelto a la más amigable compañía, que los reproches se han desvanecido, que la rencilla se ha borrado y que en el mismo instante vuelven a reírse y a chancear juntos. Todo esto puede ocurrir varias veces, en un solo rato. Pues bien: cuando veas que dos personas proceden de este modo, no dejes lugar a la duda, ni permitas, en absoluto, que te asalte la incertidumbre, ni vaciles en pensar que entre ellas hay un oculto secreto de amor. Puedes afirmarlo en redondo, en la seguridad de que nadie podrá desmentirte. No te hace falta prueba más clara ni experiencia más fidedigna. Tal cosa no sucede más que cuando existe un amor correspondido y una afección sincera. Yo he visto mucho de eso.

Otra señal de amor es que tú has de ver cómo el amante está siempre anhelando oír el nombre del amado y se deleita en toda conversación que de él trate. Este tema es su muletilla constante y nada le divierte como él, sin que le retraiga de hacerlo el temor de que los oyentes adivinen su secreto y los circunstantes comprendan su inclinación. ¡El amor te vuelve ciego y sordo! Si el amante pudiera conseguir que en el sitio en que se halla no hubiera otra plática que la referente a quien él ama, jamás se movería de allí.

Acaece asimismo al verdadero amante que, a veces, se pone a comer con apetito, cuando de repente el recuerdo del ser amado le excita de tal modo que la comida se le hace un bolo en la garganta y le obtura el tragadero. Otro tanto le sucede con el agua. Tocante a la conversación, en ocasiones la inicia muy animado, cuando, de improviso, le asalta un pensamiento cualquiera acerca del ser que ama, y entonces se ve claro cómo se le traba la lengua y empieza a balbucear, y se observa ostensiblemente que se pone taciturno, cabizbajo y retraído. Hacía un momento su

fisonomía era risueña y sus ademanes desenvueltos; pero súbitamente se ha tornado hosco e inerte; su alma está perpleja; sus movimientos son rígidos; se aburre de hablar y siente tedio cuando le preguntan.

Otras señales de amor son: la afición a la soledad; la preferencia por el retiro, y la extenuación del cuerpo, cuando no hay en él fiebre ni dolor que le impida ir de un lado para otro ni moverse. El modo de andar es un indicio que no miente y una prueba que no falla de la languidez latente en el alma.

El insomnio es otro de los accidentes de los amantes. Los poetas han sido muy prolijos en describirlo; suelen decir que son «apacentadores de estrellas», y se lamentan de lo larga que es la noche [...].

Accidentes del amor son asimismo la violenta ansiedad y el mudo estupor que se apoderan del amante cuando ve que el amado le es- quiva o huye de él, y que se revelan en ayes, abatimiento, gemidos y profundos suspiros [...].

Otra señal de amor es que tú verás que el amante siente afecto por la familia del que ama, sus parientes y allegados, hasta el punto de que los aprecia más que a su propia familia, que a sí mismo y que a todos los suyos.

El llanto es otra señal de amor; pero en esto no todas las personas son iguales. Hay quien tiene prontas las lágrimas y caudalosas las pupilas: sus ojos le responden y su llanto se le presenta en cuanto quiere. Hay, en cambio, quien tiene los ojos secos y faltos de lágrimas [...].

También acaece en el amor que uno de los dos amantes recele y sospeche de cualquier palabra que el otro diga, y la eche a mala parte, lo cual suele originar frecuentes rencillas entre los enamorados [...].

Otras señales de amor son: que el amante espíe al amado, tome nota de cuanto diga, investigue cuanto haga, sin que se le escape cosa alguna ni chica ni grande, y le siga en todos sus movimientos³⁶⁴.

Ibn Qayyim también dedica un capítulo de su obra a este punto, con el título de «Señales y testimonios del amor», en el que recoge y glosa algunas de las pruebas enunciadas por Ibn Ḥazm a la vez que añade otras³⁶⁵. El capítulo se divide en apartados, y en él se destacan las siguientes señales:

Insistencia de la mirada: es el ojo la puerta del corazón, el que expresa sus interioridades y el que descubre sus secretos. El ojo es más elocuente que la lengua, porque sus señales están presentes sin que dependan de una elección, mientras que la señal de la lengua es una expresión verbal que sigue a una intención previa.

El que mira al amado se gira hacia donde se gira el amado y da vueltas con él por los lugares y sitios adonde este vaya. Más aún, el amante está en efigie en la

pupila del amado, de la misma manera que en su corazón están su persona y figura. La mirada del amante está posada en el lugar donde esté su amado³⁶⁶.

Apartar la vista y dirigirla hacia abajo cuando le mira el amado, como muestra de respeto, vergüenza y consideración ante su presencia³⁶⁷.

Mencionar continuamente al amado y entregarse con pasión a recordarlo y a hablar de él, porque quien ama algo está continuamente mentándolo en su corazón y en su lengua³⁶⁸.

Obedecer el mandato del amado y preferirlo al propio deseo. O incluso más, hacer uno el deseo del amante con el del amado, lo cual es señal del verdadero amor, ya que no es un verdadero amante aquel cuya voluntad contradice el deseo de su amado³⁶⁹.

La escasa paciencia del amante para estar sin su amado. Su paciencia reside, por el contrario, en obedecerle y en no desobedecerle nunca³⁷⁰.

Atender a la conversación del amado y prestarle toda su atención. Si le falta su conversación, lo que más le gusta entonces es hablar de él. No hay nada más agradable para los amantes y para sus corazones que oír la palabra de su amado, pues en ello se encuentra el colmo de lo que desean³⁷¹.

Amar la casa y el lugar donde se aposenta el amado³⁷².

Apresurar la marcha hacia el amado. Azuzar la montura, quemar las etapas, esforzarse en acercarse, eliminar todo impedimento que los separe, dar de lado, abstenerse y apartar las ocupaciones que le desviarían de él. Igualmente, despreciar todo lo que pueda ser motivo de su cólera y enojo, por muy estimable que pueda ser, y desear todo lo que le acerque al amado, por muy penoso que le pueda resultar³⁷³.

Amar a los amigos, vecinos y servidumbre del amado, es decir, amar todo lo que se relaciona con el amado, incluso su profesión, trabajo, la vajilla en la que come, sus comidas y vestidos, etc.³⁷⁴.

Considerar corto el camino cuando va a visitar al amado. Llegar a él como si no hubiera distancias, y, al contrario, considerar largo el camino, aunque sea corto, cuando de él parte³⁷⁵.

Al amante se le disipan las penas y preocupaciones cuando visita a su amado o este le visita a él. Por el contrario, le vuelven las penas cuando se separan. Para el amante no hay alegría, gozo ni delicia si no está con su amado, mientras que su separación es un dolor inmediato y posterior³⁷⁶.

La sorpresa y el miedo cuando se encuentra con el amado o cuando oye que se le menciona, especialmente cuando lo ve de improviso o se lo tropieza de pronto.

Hay diferentes interpretaciones en cuanto a la causa de este miedo, inquietud y agitación. Se dice que el amado tiene un poder sobre el corazón del amante mayor que el poder del sultán sobre sus súbditos, de modo que cuando el amante ve a su amado de improviso, le produce este un temor de la misma manera que teme quien ve de improviso a alguien que respeta, pues el corazón respeta a su amado y le está sometido, y a cualquier persona, cuando aquel al que respeta le sorprende de súbito, le entra temor.

Se dice también que su causa es la distensión en que está el corazón y que al encontrarse tan de pronto con el amado, al amante se le va la sangre, se enfría, tiembla, se pone amarillo y le entran escalofríos. A veces, incluso se produce la muerte.

En resumen, se trata de algo relativo al sentimiento y a la emoción, aunque no se sepa su causa³⁷⁷.

Celos por el amado y celos del amado. Explica Ibn Qayyim que «celos por el amado» significa detestar lo que él detesta y sufrir cuando su derecho es conculcado, mientras que tener celos del amado se refiere a que otros le amen y pueda él a su vez amarlos, pues el amante quiere tener a su amado exclusivamente para sí³⁷⁸.

Entrega por parte del amante de lo que pueda dar, de entre aquellas cosas que posee, para satisfacer al amado. Distingue tres clases de entrega según la voluntad con que se dé:

–Cuando la entrega se hace con dificultad, de tal manera que el amante tiene que imponérselo a sí mismo por la fuerza. Esto suele ocurrir al principio.

–Cuando el amor se fortalece, la entrega se realiza con satisfacción y de buen grado.

–Cuando el amor se adueña totalmente del corazón, el amante entrega suplicando que sus dones sean aceptados, como si fuera el propio amante el que los tomase del amado³⁷⁹.

Alegrarse el amante con aquello con lo que se alegra el amado. Sea lo que sea y aunque se trate de algo desagradable debe pensar el amante que es una medicina desagradable que, naturalmente, se detesta, pero que se acepta por la curación que de ella se espera³⁸⁰.

Afición a estar a solas con el amado, aislado de la gente. Nada hay más dulce para el verdadero amante que la soledad y el aislamiento cuando ha conseguido a su amado, pues no le gusta en absoluto que haya un tercero entre ambos³⁸¹.

Sometimiento, sumisión y humillación ante el amado. La base del amor es la

humillación, y el poderoso que ante nada se humilla no desdeña humillarse ante su amado, ya que no considera esto ni un menoscabo ni un desdoro, antes al contrario, es para muchos una gloria³⁸².

*La respiración entrecortada y rápida*³⁸³.

Dejar toda cosa que aleje del amado y que le haría odioso ante él y estar dispuesto a todo lo que le acerque al amado y le haga digno de alabanza ante él, si le llega noticia de ello. Hay casos de amantes que han dejado de alimentarse, vestirse, tierra o profesión que el amado odiaba, y otros que han adquirido méritos y virtudes que el amado amaba y honraba, o se han aplicado a cosas a las que el amado era aficionado con más ahínco que este, consiguiendo más y sobresaliendo más en ello³⁸⁴.

Verdadera coincidencia entre amante y amado. Se da especialmente cuando el amor es por semejanza y homogeneidad. A veces enferma el amante de la misma enfermedad que el amado y se mueve de igual modo, sin ser consciente de ello, o habla de la misma manera³⁸⁵.

Capítulo 8

Personajes en torno a los amantes

Pululan en torno a los amantes distintos personajes, cuyas figuras esquemáticas se han hecho típicas en la literatura árabe, como son los amigos, el espía, el censor, el calumniador, etc. Algunas de estas figuras, como hemos visto anteriormente, estaban ya presentes en la poesía preislámica³⁸⁶.

Ibn Ḥazm ofrece una clasificación de algunos de los personajes secundarios habituales.

El que saca faltas³⁸⁷

Señala Ibn Ḥazm dos tipos de «sacafaltas» o censuradores; uno es el gruñón que a todo saca faltas y que es una verdadera desgracia tener al lado, y otro es el amigo, cuya censura es muy valiosa debido a su amistad. Dicha censura es tanto mejor si quien la ejerce es comedido y sabe aprovechar los momentos oportunos y ser más o menos firme en su tono según las circunstancias.

El amigo

El estereotipo de los amigos del amante, ante los cuales este se desahoga y a los que cuenta sus cuitas, tiene una larga historia en la literatura árabe, pues ya en los poemas preislámicos aparecían, como vimos, los dos amigos ante quienes se queja el poeta contemplando las ruinas del campamento abandonado³⁸⁸.

Ibn Ḥazm dedica al amigo un capítulo de su obra, que titula «Sobre el amigo favorable»³⁸⁹, y en el que hace un repaso, en primer lugar, de las cualidades que debe tener un buen amigo, y destaca, a continuación, el consuelo que el enamorado encuentra en él, pues el corazón necesita desahogarse y comunicar sus sinsabores y cuitas.

Por otra parte, Ibn Ḥazm enfatiza el papel de la mujer en estos menesteres, asegurando que en la guarda de las confidencias amorosas son más fieles que el hombre, sobre todo las mujeres viejas, al no tener ya motivos de celos y poder ofrecer, por consiguiente, sus buenos oficios con total desinterés:

Y así, verás que las mujeres honestas, entradas en años y alejadas ya de los deseos de los hombres, nada hacen con mayor gusto, ni tienen por más acepto, que esforzarse por casar a las huérfanas y por prestar a las novias menesterosas sus propias ropas y alhajas³⁹⁰.

El mensajero

En cuanto al mensajero, comenta Ibn Ḥazm brevemente las cualidades que este debe tener³⁹¹, siguiendo la amplia literatura desarrollada sobre este tema en los «espejos de príncipes» árabes³⁹².

Pero lo verdaderamente interesante del capítulo dedicado al mensajero es la descripción que el autor hace de la figura de las mujeres viejas, mediadoras entre los amantes y que anticipan las futuras trotaconventos o celestinas. Por eso E. García Gómez las pone justamente en parangón con la Trotaconventos del Arcipreste de Hita³⁹³. Dada la importancia literaria del tema, veamos la descripción de Ibn Ḥazm:

Las personas más empleadas por los amantes para comunicarse con los que aman son, o bien criados en quien nadie para mientes y que no despiertan recelos, por su poca edad, por lo desastrado de su porte o por la zafiedad pintada en su rostro, o bien, por el contrario, personas respetables y fuera de toda sospecha, por la piedad que aparentan o por la avanzada edad a que han llegado. ¡Cuántas hay así entre las mujeres! Sobre todo, las que llevan báculo, rosarios y los dos vestidos encarnados. Yo me acuerdo que en Córdoba las mujeres honradas se guardaban de las que tenían estos atributos, dondequiera que las veían. También suelen ser empleadas las personas que tienen oficio que suponen trato con las gentes, como son, entre las mujeres, los de curandera, aplicadora de ventosas, vendedora ambulante, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilandera, tejedora y otros menesteres análogos. Por último también suelen ser empleadas las personas que tienen parentesco con aquel a quien son enviadas, que, por esta razón, no se retrae de ellas. Por estos procedimientos,

¡cuántas personas inabordables se han tornado blandas; cuántas difíciles, fáciles; cuántas lejanas, próximas; cuántas ariscas, afables! ¡Cuántas malaventuras han atravesado los velos más protectores, las cortinas más espesas, los gabinetes más reservados y los muros más sólidos, por las añagazas de estas gentes!³⁹⁴.

Asimismo, se advierte en otro lugar del peligro de que el mensajero se aproveche de la confianza que el amante ha depositado en él para traicionarle y robarle a su amada, siendo esta una de las traiciones más feas que puedan darse. Dicha circunstancia se ilustra con un caso conocido por el propio autor³⁹⁵.

El espía³⁹⁶

Distingue Ibn Ḥazm varias suertes de espías:

–El que espía sin intención, por permanecer precisamente en el lugar en el que habitualmente se comunican los amantes.

–El que, barruntándose algo, trata de comprobar la veracidad de su sospecha.

–El que intencionadamente ha recibido el encargo de custodiar al amado. Con este conviene estar en los mejores términos, y cuando ello no es posible, a los amantes no les queda más remedio que recurrir a las señas con los ojos o a un lenguaje alusivo para no ser desenmascarados.

De este último género de espías, dice el autor, es de quien hablan los poetas en sus versos.

El calumniador³⁹⁷

Son tres los tipos de calumniadores que presenta Ibn Ḥazm:

–El que solo quiere separar a los amantes, sin ninguna otra intención.

–El que quiere separarlos para apoderarse él del amado. Es el peor tipo porque es el que mayor empeño pone, dado su interés personal.

–El que ataca a los dos enamorados a la vez para descubrir sus secretos.

Normalmente el calumniador se dirige al amado, no al amante, y los temas principales de sus infundios suelen ser: «decir al amado que la persona que le ama no guarda el secreto de las relaciones»³⁹⁸, o «que el amor de que el amante

da muestras no es sincero»³⁹⁹, o «que el afecto del enamorado no es exclusivo»⁴⁰⁰. En este último caso, señala Ibn Ḥazm que si el amante es hermoso y dado a la diversión y la amada es una señora muy principal, hará esta lo posible por matar a ese amante⁴⁰¹.

A continuación el autor se extiende largamente en su condena contra la maledicencia y la mentira, los peores defectos de los calumniadores.

Con tantos personajes a su alrededor, los amantes se topan con la dificultad de cómo comunicarse entre ellos al abrigo de miradas y oídos indiscretos, en secreto o lo más discretamente posible.

En una sociedad cerrada y donde la separación de los sexos es muy rigurosa, como es el caso de la islámica, los amantes no pueden dialogar abiertamente, y con frecuencia se ven obligados a recurrir a alusiones y señas y a la correspondencia y los mensajeros.

Ibn Ḥazm dedica sendos capítulos a exponer los recursos de los amantes en sus intentos de comunicación. Así, señala las alusiones verbales como primer medio del que se valen los amantes, que a veces se sirven también de poesías. Mientras las demás gentes perciben un sentido aparente que no es el que ellos pretenden, solo los amantes, o tal vez algún buen fisonomista, entienden lo que entre ellos quieren decirse⁴⁰².

Sigue comentando Ibn Ḥazm en otro capítulo las señas que se hacen los amantes con los ojos, un recurso eficaz que da mucho juego:

Con la mirada se aleja y se atrae, se promete y se amenaza, se reprende y se da aliento, se ordena y se veda, se fulmina a los criados, se previene contra los espías, se ríe y se llora, se pregunta y se responde, se concede y se niega. Cada una de estas situaciones tiene un signo especial en la mirada⁴⁰³.

Exalta el autor la visión por encima de los restantes sentidos, y proporciona un elenco de algunas de las complejas señales que puede hacer el ojo, con sus correspondientes significados:

Una seña con el rabillo de un solo ojo denota veto de la cosa pedida. Una mirada lánguida es prueba de aceptación. La persistencia de la mirada es indicio de pesar y tristeza. La mirada de refilón es signo de alegría. El entornar los ojos da a

entender amenaza. El volver la pupila a una parte cualquiera y retirarla al punto es para llamar la atención sobre lo que se ha mirado. La seña furtiva con el rabillo de los dos ojos denota súplica. El mover la pupila con rapidez desde el centro del ojo hacia la comisura interna indica imposibilidad. Mover ambas pupilas desde el centro de los ojos es prohibición absoluta⁴⁰⁴.

En el capítulo reservado a la correspondencia subraya las excelencias de este medio, al que los amantes, pese a la facilidad de comunicación directa que podrían tener, no desean renunciar⁴⁰⁵. Ibn Ḥazm pondera la alegría que provoca tanto el escribir cartas como el recibirlas; cómo estas sirven de lengua a los amantes, cómo son impregnadas de lágrimas o saliva, e incluso afirma conocer el caso de alguien que, tras efectuar una incisión con un cuchillo en su mano, mojaba la pluma en su propia sangre para escribir al amado⁴⁰⁶.

Capítulo 9

Vicisitudes y final del amor

Las vicisitudes y los múltiples peligros por los que atraviesan las relaciones amorosas hacen que en ocasiones el amor se tambalee e incluso llegue a su fin.

Estas circunstancias son de muy variada índole: celos, maltrato, traición, tedio, ruptura, separación, muerte, olvido, etc.

Celos

Para Ibn Ḥazm los celos no son algo negativo, sino un constitutivo esencial del amor que no tiene por qué conducir a su final. En consecuencia, afirma:

[Si] se acaban los celos, puedes estar seguro de que se ha acabado el amor.

Los celos forman parte de un carácter virtuoso que está compuesto de coraje y de justicia, porque quien es justo detesta sobrepasarse con la mujer de otro o que este otro se sobrepase con la suya, y si de su constitución forma parte el coraje, se origina en él el honor, y el honor da origen al aborrecimiento de la opresión.

Uno de aquellos que en otro tiempo fue amigo nuestro me informó, acerca de sí mismo, de que él no había conocido jamás los celos hasta que fue afligido con el amor, y entonces sí que le entraron los celos⁴⁰⁷.

Ibn Qayyim, que dedica en su obra un capítulo al tema de los celos, declara que su origen está en la furia y el orgullo, distinguiendo dos tipos de celos: celo por la causa del amado y celos del amado⁴⁰⁸.

Sobre el primer tipo de celos manifiesta:

Celo por la causa del amado consiste en enfurecerse y en encolerizarse cuando su derecho es pisoteado, su honor es menoscabado y le afecta algo detestable por parte de su enemigo [...]; este celo lleva al amante a entregarse a sí mismo y a entregar su riqueza y su honor por su amado⁴⁰⁹.

Del segundo tipo de celos dice:

Los celos del amado consisten en el orgullo y la rabia de que otro pueda participar en su amor⁴¹⁰.

A su vez, estos celos se subdividen en dos clases:

Celos del amante de que otro participe en su amor al amado y celos del amado respecto a que su amante ame a otro además de a él⁴¹¹.

Llevando al extremo el asunto de los celos, comenta Ibn Qayyim que en ocasiones el amante siente celos de sí mismo, actitud que considera admirable y explica de esta manera: a veces el amante teme ser él mismo la clave que estimule el amor de otro, por ejemplo si al describir a su amada con elogios da pie a que otro se enamore:

Muchos ignorantes han descrito a su mujer y sus encantos a otro y ha sido esto motivo para que ella se separase de él y se uniera a ese otro⁴¹².

Finalmente, aporta el caso más extraño de celos:

Hay a quien el exceso de celos le ha llevado a ponerse a sí mismo en el grado de un extraño y tener celos de sí mismo respecto al amado.

Asunto este que no es desconocido, pues ocurren cosas peregrinas en el amor⁴¹³.

Maltrato

Ibn Qayyim presenta dos teorías contrapuestas en lo que respecta a si el maltrato, entendido como actitudes desdeñosas y despreciativas, puede o no acabar con el amor.

En una de ellas afirma que no es un amor sano y bueno aquel al que el maltrato puede eliminar. Al contrario, el amor bueno es aquel que no disminuye ni desaparece con el desdén y los malos tratos. Más aún, el amante goza con el maltrato de su amado.

La teoría contraria plantea que el maltrato elimina el amor, pues las

naturalezas han sido hechas para detestar a quien las maltrata, de la misma manera que los corazones han sido troquelados para amar a quien les hace bien.

Ibn Qayyim dirime la alternativa manifestando que en el corazón están reunidos a la vez el odio y el amor al maltrato del amado, y que según domine una u otra de esas tendencias se mantendrá o desaparecerá el amor.

No se trata, pues, puntualiza, de que se saboree con delectación el maltrato, pues dicha actitud es ajena a la naturaleza humana, excepto en los casos en que soportar ese maltrato sirva como medio para satisfacer y aproximar al amado. En esta circunstancia lo que se saborea propiamente es la finalidad y no el maltrato en sí, como en el caso de los medicamentos desagradables, que se aprecian en orden a la curación que se espera conseguir mediante ellos⁴¹⁴.

Traición

La traición es una conducta común en la persona amada, según Ibn Ḥazm, dado que no está obligada a la fidelidad, que solo atañe al amante:

Tan frecuente es que los amados sean traidores, que la lealtad se reputa en ellos cosa extraordinaria, y la poca que en ellos se halle vale tanto como la mucha que tengan los demás⁴¹⁵.

No pesa obligación alguna en el amado, al contrario, es el amante quien está obligado, puesto que se ha adelantado a buscar al amado por propia iniciativa; el amado, en cambio, es el objeto de los deseos, por ello es tanto más laudable la fidelidad del amado⁴¹⁶.

Tedio

Ibn Ḥazm parece ser el único de nuestros autores que ha reparado en el tedio o hastío en la relación amorosa. A la finura de sus análisis psicológicos sobre los distintos estados de los amantes no ha escapado esta afección. Hablando del amor perfecto comenta que para que este amor quede libre de trabas ha de estar a salvo del tedio, que es una situación nefasta y generadora de odios⁴¹⁷.

Sin embargo, continúa, se trata de algo innato en el carácter de algunos hombres, cuya característica más señalada es la inconstancia. Es propia de los amados y no de los amantes, pues sería contradictorio e inconsecuente que un amante se cansara y dejara de amar, ya que dejaría entonces de ser amante.

Pero ocurre, observa Ibn Ḥazm, que este tipo de gentes son las más prontas e inclinadas a enamorarse, a la vez que las más prontas y rápidas en cansarse y hastiarse del amor⁴¹⁸.

Cuando en las últimas etapas del amor se hacen falsas acusaciones, ello es señal de hastío, señala también Ibn Ḥazm en otro lugar⁴¹⁹.

Ruptura

Son varios los motivos que dan origen a la ruptura amorosa según el análisis de Ibn Ḥazm⁴²⁰:

–La ruptura para guardarse del espía.

«Es más dulce que la unión»⁴²¹, por el placer que produce a los amantes el disimulo cuando hacen y dicen cosas cuyo sentido es otro.

–La ruptura debida a la coquetería.

La suele provocar el amado para probar al amante, normalmente cuando se está plenamente seguro del amor de este. Pero la ruptura puede provocar en el amante una terrible angustia, ante la posibilidad de que degenera y origine otra peor.

–La ruptura por un reproche debido a una falta del amante.

Cuando la ruptura y el reproche vienen juntos tras un conflicto grave, son síntoma de mal agüero y nuncio de fatales consecuencias.

En cambio, si se trata de un asunto leve y el reproche es ligero, entonces, aun provocando cierto dolor en el amante, el placer posterior de la reconciliación compensará ampliamente dicho dolor, pues se trata de un placer inigualable e insuperable. Este gozo debido a la reconciliación es descrito magistralmente por Ibn Ḥazm:

¿Ha contemplado alguien, ha visto ojo humano o puede formarse en la imaginación cuadro más placentero ni deseable? Han desaparecido todos los espías, andan lejos todas las personas odiosas y están apartados los calumniadores. Los enamorados –después de la separación, originada por una falta cometida por el

amante y que ha durado un poco, ocasionando un principio de ruptura— han vuelto a reunirse. Ya no hay impedimento para conversar largamente. El amante comienza por dar excusas, por humillarse, por rebajarse, por desplegar pruebas palmarias de confianza, de sumisión y de reprobación de lo pasado. Unas veces hace protestas de inocencia, y otras pide perdón y suplica indulgencia, reconociendo la falta, aunque no la haya cometido. La amada, entre tanto, tiene la vista fija en el suelo y le dirige miradas de reojo, que, a veces, se prolongan. Luego acaba por sonreír furtivamente, correspondiendo a la sonrisa del amante. Esta es la señal de la reconciliación. A partir de aquí, todo se aclara entre los dos; se aceptan las excusas; se dan por buenas las explicaciones; se borran las faltas ocasionadas por las hablillas de las gentes; desaparecen las huellas del enfado y viene aquello de decir: «Sí, tu falta sería disculpable, aunque existiera. Y ¿cómo no ha de serlo, no existiendo?». El asunto se concluye con una sólida unión, con la desaparición de todos los reproches, y en plena felicidad; y así se separan los enamorados. Esta es una situación que no puede describirse y que las lenguas humanas son incapaces de definir⁴²².

—La ruptura debida a falsas acusaciones.

Según Ibn Ḥazm, si se produce al principio del amor es señal de sinceridad; si ocurre al final, entonces es señal de hastío.

—La ruptura provocada por los que hablan mal de los amantes, que a veces da origen a una separación definitiva.

—La ruptura ocasionada por el hastío.

Solo le sucede, como ya hemos visto, al amado⁴²³.

—La ruptura del amante cuando advierte que el amado lo trata mal, con extrema dureza, o que prefiere a otro.

—La ruptura ocasionada por el odio.

El amante debe hacer todo lo posible por agradar a su amado y evitar lo que no le gusta. Pero si el amado no responde a sus desvelos es mejor dejarlo y olvidarlo, pues es una situación imposible de arreglar.

Separación

La separación de los amantes es uno de los grandes tópicos de la poesía amorosa árabe desde el *nasīb*, como hemos tenido ocasión de ver. Según al-Ŷāḥiẓ, cuando la separación se alarga y pasan los días, disminuye la pasión y se

desvanece, aunque las huellas y las señales de sus heridas y cicatrices ni se borran ni desaparecen.

Pero igualmente ocurre esto con el hecho de poseer a la persona amada, que precipita la disolución del amor.

La causa de esto último es que algunas gentes son más rápidas que otras para el enamoramiento por las diversas naturalezas de sus corazones en cuanto a ternura o dureza, o por la presteza o tardanza para entrar en intimidad o por la escasa y débil pasión, menor que la que muestra la persona amada, a no ser que le contagie con su enfermedad, haga mella en su pecho o hiera su corazón, cosa que se debe a la semejanza y a la respuesta de unas naturalezas a otras, a la nostalgia de unas almas respecto de otras y a la mutua proximidad de los espíritus. Esto es lo que ocurre con el que duerme y al que está viendo otro que no tiene sueño, que a este último le entra el sopor del sueño, o como al que bosteza y que lo ve quien no está bostezando, que también este último se pone a bostezar forzado por la naturaleza⁴²⁴.

Por su parte, Ibn Ḥazm dedica a la separación el capítulo 24 de *El collar*⁴²⁵, y afirma que se trata de la peor desgracia que puede ocurrirle a un hombre:

Entre las malaventuras de este mundo ninguna hay que pueda medirse con la separación⁴²⁶.

Recuerda asimismo que la separación es el motivo que tantas lágrimas provoca en los poetas al contemplar los lugares abandonados por la amada, y que propicia la ocasión en que, por los sentimientos que origina, se revelan los amores ocultos.

En la separación tiene lugar la despedida de los amantes, asunto al que califica Ibn Ḥazm de terrible espectáculo y situación difícil, en la que se quiebra la firmeza del más resuelto y se anula la fuerza del más sagaz; en la que se anegan los ojos más reacios al llanto y sale afuera el amor escondido [...]. Es una hora en que se adelgazan los corazones más ásperos y se ablandan las más duras entrañas⁴²⁷.

Ibn Ḥazm distingue dos clases de despedida: aquella en la que no es posible manifestarse abiertamente y en la que hay que recurrir a las miradas y las señas, y aquella otra en la que «es posible abrazarse y estar juntos»⁴²⁸. Este segundo tipo de despedida es muy buscado y alabado por los amantes y los poetas. Sin embargo, el autor advierte sobre sus peligros:

El gozo de una hora no puede compensar la tristeza de tantas otras, y mucho menos si la separación ha de durar días, meses y hasta años. Se trata de una errada manera de pensar y de una analogía desatinada⁴²⁹.

Distingue a su vez varias clases de separación:

–La que dura escaso tiempo, sabiéndose, además, con certeza que terminará pronto y se volverá a producir el encuentro. No obstante, ocasiona desasosiego.

–La motivada por un obstáculo que impide el encuentro o por una posible consecuencia que amenaza al amado si este se reúne con el amante.

–La buscada adrede por el amante para prevenir las habladurías u otras dificultades.

–La ocasionada por diversas circunstancias que hacen necesaria la ausencia. Aquí distingue Ibn Ḥazm entre la separación que es inevitable y la que no lo es, elogiando el caso de un hombre que rechazó mejores perspectivas para su vida porque prefirió quedarse con la persona amada.

–La motivada por algún tipo de viaje del que no se sabe si habrá retorno. Esta situación es calificada de dolorosísima por Ibn Ḥazm, sobre todo cuando el que se aleja es el amado, y señala que es un tema recurrente entre los poetas. Si se produjera el retorno, la sorpresa que ocasionaría podría ser tan intensa que podría conducir incluso a la muerte.

–Finalmente, añade Ibn Ḥazm la separación que tiene lugar con la muerte, describiéndola como un mal irreparable. Sin embargo, teniendo en cuenta que para él la separación es la peor malaventura de este mundo, no duda en asegurar que la separación es todavía peor que la muerte. Así, recoge al principio del capítulo que estamos extractando la siguiente anécdota:

Cierto sabio oyó sostener a uno: «La separación es hermana de la muerte», y le contradijo: «Sería mejor afirmar que la muerte es hermana de la separación»⁴³⁰.

Es conmovedora la descripción con que Ibn Ḥazm relata su propia experiencia ante la muerte de su amada:

Nadie ha estado nunca tan perdido de amores ni ha sentido mayor pasión que la mía por una esclava que tuve en otros tiempos y que se llamaba Nu'm. Era todo cuanto puede desearse; el colmo de la hermosura en lo corporal y en lo espiritual y muy condescendiente conmigo. Fui su primer amor y nos correspondíamos en

afecto. Pero la suerte me la quitó; el paso de las noches y de los días me la arrebató, y vino a ser la tercera con el polvo y las piedras de la sepultura. Cuando murió no había yo cumplido todavía veinte años y ella tenía menos aún. Siete meses después de perderla permanecí sin desnudarme de mis ropas y sin que se enjugasen mis ojos, a pesar de lo reacio que soy al llanto y del escaso caudal de mis lágrimas. Aun ahora mismo, por Dios, que no la he olvidado. Si se admitiese rescate, la rescataría con todos mis bienes de fortuna, tanto hereditarios como adquiridos, y daría presto y con gusto los más preciosos miembros de mi cuerpo. Luego de perderla, ya no he hallado placer en la vida. Ni he olvidado su memoria ni he podido después tratar a otras. Mi amor por ella ha borrado todos los que le precedieron y ha hecho imposibles los siguientes⁴³¹.

El capítulo 38 de *El collar*, dedicado exclusivamente a este tema⁴³², incluye algunos casos más de separación por muerte.

Ibn Ḥazm plantea la cuestión de si es peor la separación o la ruptura de los amantes, y constata la diferencia de opiniones al respecto. Para los que tienen un alma susceptible y tierna, es peor la separación, ya que la ruptura los lleva al olvido y al abandono total, sin más preocupación. En cambio, para los de alma caprichosa y voluble, la ruptura es peor, porque es para ellos una enfermedad que puede llevarlos a la muerte, mientras que de la separación se consuelan y se olvidan. En su caso concreto, dice Ibn Ḥazm, para él lo peor es la separación.

Olvido

Todo amor ha de terminar por una de estas dos causas: o porque la muerte lo interrumpa o por el olvido⁴³³. De este modo inicia Ibn Ḥazm el capítulo 27 de *El collar*, dedicado al olvido⁴³⁴, distinguiendo dos tipos: el olvido natural, es decir, el que es propiamente olvido, y el olvido que se busca intencionadamente y que mejor podría llamarse resignación⁴³⁵.

En sus análisis destaca ocho motivos que originan el olvido, tres debidos al amante, cuatro debidos al amado y otro no debido ni a uno ni a otro⁴³⁶.

Motivos debidos al amante:

1. La inconstancia. La inconstancia en el amante significa que su amor no era realmente verdadero amor.

2. La sustitución de un amado por otro.

En estos dos casos es censurable el amante.

3. La cortedad o natural modestia. Es censurable el amante que olvida naturalmente, pero no lo es el que se resigna.

Motivos debidos al amado:

4. El desvío o desdén. Es censurable el que olvida naturalmente, pero no el que hace por olvidar, resignándose.

5. La esquividad o retraimiento.

6. La crueldad.

7. La traición. Es lo que más incita al olvido, y quien se conforma a ello es un ser despreciable.

En estos tres últimos casos no es censurable el olvido.

Motivos no debidos ni al amante ni al amado:

8. La desesperación ante la muerte, ante la separación sin retorno posible o ante una enfermedad incurable. En este caso, quien trata de olvidar tampoco es censurable.

9. Por último, según los *Ijwān al-Ṣafā'* la causa del final del amor radica exclusivamente en los astros, y así lo explican:

En cuanto a la modificación del amor después de haber permanecido firme un largo tiempo, esta se debe a que la configuración del firmamento cambia al ir pasando los años desde que nacen las personas, y a que el ascendente (*tāli'*) pasa los límites internos (*ḥudūd*) de los signos y las décadas (*wu'yūh*)⁴³⁷.

Capítulo 10

Remedios contra el amor

Frente al amor apasionado en exceso, los autores que estamos analizando reaccionan como ante una enfermedad a la cual hay que tratar. Y, del mismo modo en que en el caso de la enfermedad se aleja al paciente de la causa de la misma una vez conocida, en el caso del amor se propondrá el mismo remedio; el alejamiento de las causas que originan este amor.

Con esta intención enumera Ibn al-Ķawzī los siguientes remedios:

–No hablar con mujeres no permitidas ni quedarse a solas con ellas⁴³⁸.

–Como el amor entra por la mirada, hay que desviar esta cuando encuentra agrado y, en principio, evitar una segunda mirada. De ello sobreviene una desesperación ante la imposibilidad de conseguir a la persona amada, lo cual es un remedio decisivo⁴³⁹. Cita Ibn al-Ķawzī la tradición que afirma que uno es dueño de la primera mirada, pero no de las restantes si vuelve a mirar⁴⁴⁰.

El autor dedica diez capítulos de su libro al tema del desvío de la mirada, pues esta, explica, es la que lleva información al corazón. Esta es la razón de que la ley islámica, cuando se temen malas consecuencias, ordene bajar la mirada siguiendo el mandato del Corán: «Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos»; «Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas»⁴⁴¹.

Cuando ante la primera mirada se siente atracción hacia una mujer, el mejor remedio es seguir el ejemplo del Profeta, quien en una ocasión así, en vez de ir en busca de esa mujer, se volvió hacia una de las suyas y luego recomendó que se siguiera este proceder. El autor analiza este hecho y dice que de este modo se obtiene una cierta relajación, al disminuir en buena medida el deseo imperioso que se tenía, gracias a la unión lícita con una de sus mujeres⁴⁴².

No obstante, proporciona también Ibn al-Ķawzī el remedio contrario, es decir, mirar una segunda vez, pues en ocasiones, observa, en una segunda mirada aparecen defectos que no habían aparecido en la primera:

Hay gentes que quedan prendadas ante el objeto mirado en un primer momento, pero que si vuelven a mirar, les aparecen defectos que antes no les habían aparecido y desaparece de su corazón el motivo por el que se habían prendado.

Esto se debe a que ante la primera mirada, el alma imagina unas cualidades a las que coadyuvan la fantasía del deseo y la ilusión del placer, de manera que aumentan las cualidades de lo visto. Pero si se repite la mirada y se comprueba, queda establecida entonces la verdadera naturaleza de lo visto y desaparecen los añadidos de la imaginación y las perturbaciones de la fantasía, pues al enfriarse el corazón del amante cesan las fantasías.

¡A cuánta mujer que se había considerado hermosa velada, no se la ha considerado tal, una vez desvelada!⁴⁴³.

–La unión amorosa es para Ibn al-Ġawzī un remedio contra el amor, por cuanto supone el fin de este⁴⁴⁴.

–Cuando no es posible conseguir a la persona amada, el único remedio es alejarse definitivamente⁴⁴⁵.

–Otro remedio:

Dado que al cuerpo, al quedarse delgado por el amor, le sobreviene calor e inflamación, le conviene tratarse con cosas que le devuelvan humedad, como son oler violetas y nenúfares, ir a los baños, dormir mucho, alimentarse con alimentos tiernos y jugosos, mirar el agua pura en los jardines verdes y relajarse mediante la audición de anécdotas graciosas⁴⁴⁶.

–Las ocupaciones borran y hacen desaparecer el amor, originando el olvido⁴⁴⁷.

–Asimismo, el coito frecuente, aunque no se practique con la persona amada, pero sí dentro de la legalidad islámica, hace disminuir el calor.

–Visitar a los enfermos y asistir a entierros apaga igualmente el fuego de la pasión.

–Las diversiones y las audiciones del canto emocionan y consuelan del amor según algunos, pero en otros casos ocurre a la inversa.

–Pensar que, si el amante muere, la amada le olvidará y se inclinará por otro, porque –y aquí repunta la misoginia de Ibn al-Ġawzī«las mujeres no son fieles».

–Pasar revista a los defectos de la amada, porque nunca es como uno se la imagina. El amante ve a su amada en un estado perfecto porque la pasión no le

pinta ningún defecto ya que las verdaderas naturalezas de las cosas no se descubren más que en un estado de moderación, mientras que el poder despótico de la pasión es un tirano injusto que cubre los defectos, de manera que el amante ve hermoso lo feo de la persona amada⁴⁴⁸.

–El olor desagradable de la persona amada.

Dijo un sabio: «Quien encuentra un olor detestable en la persona amada, esto le hace olvidarse de ella». Basta pensar en este asunto para rechazar un amor lleno de desasosiego⁴⁴⁹.

Pero, del mismo modo, es prueba de un verdadero amor el que el olor desagradable de la persona amada sea para el amante el mejor de los olores:

¿Cuál es la definición y la cualidad del amor? Que sea el olor a cebolla de la persona amada más agradable al amante que el olor del almizcle para otros⁴⁵⁰.

–Representarse la pérdida de la persona amada, por muerte, separación o cualquier otro accidente.

–Representarse el fin del amor, o a otro amante en su lugar, o las consecuencias de la situación.

–Pensar que en las pruebas y aflicciones se conoce la verdadera naturaleza del hombre.

–Pensar que al estar ocupado con la persona amada se dejan de adquirir virtudes y ciencia.

–El orgullo del alma del amante y su desdén a ser dominado.

–Pensar en la fealdad del estar enamorado y escuchar las amonestaciones de algún amonestador de los corazones.

El tema de la mirada y sus peligros aparece también muy elaborado en Ibn Qayyim.

Siguiendo a Ibn al-Ŷawzī, insiste en que hay que esforzarse por evitar la mirada a toda costa, pues viene a ser el principio del mal. Para argumentar su recomendación, este autor aporta tradiciones como la siguiente: «La primera mirada es una flecha del Diablo», que él glosa diciendo que esta primera mirada es como el primer bocado de un plato sabroso⁴⁵¹.

Hay que tener cuidado con la mirada, y si ya se ha producido, hay que evitar una segunda, ya que el amor solo es posible domeñarlo a la primera mirada.

Enumera minuciosamente Ibn Qayyim los beneficios del desviar la mirada⁴⁵²:

1. Se elimina del corazón el dolor y la pena, ya que la mirada hace con el corazón lo mismo que una flecha cuando es lanzada: mata o hiere.
2. Concede luz y brillo al corazón.
3. Asimismo desviar la mirada proporciona unos hermosos rasgos, ya que estos proceden y son fruto de esa luz obtenida con dicha desviación, pues cuando el corazón está iluminado, la fisonomía es hermosa. Pero, dado que el corazón es como un espejo pulido en el que aparecen las cosas tal como son, y la mirada es como su respirar, al exhalar el aliento con dicha respiración producida por el mirar se borra entonces esa luz del corazón.
4. Abre los caminos y las puertas del alma, pues cuando el corazón está iluminado aparecen en él las verdaderas naturalezas de las cosas conocidas.
5. Da fuerza, firmeza y valentía al corazón.
6. Igualmente da una alegría y contento al corazón mayores que los que proporciona la mirada.
7. Libera al corazón de la cárcel de la pasión.
8. Le cierra al corazón una de las puertas del Infierno.
9. Fortalece, aumenta y reafirma el intelecto.
10. Y por último:

Libera al corazón de la borrachera de la pasión y del sueño del descuido, pues la mirada es como un vaso de vino y el amor es la borrachera de esa bebida, teniendo en cuenta que esta borrachera del amor es más grande que la del vino⁴⁵³.

Aunque Ibn Qayyim enumera al final de su libro cincuenta maneras de librarse del amor apasionado excesivo⁴⁵⁴, no las considera remedios, pues más bien consisten en consejos desde el punto de vista de la razón y de la religión. En cambio, escribe un capítulo en el que declara que el remedio ideal es la unión perfecta permitida⁴⁵⁵, haciendo hincapié en que este es el verdadero remedio, y entendiendo tal unión en un sentido totalmente positivo, puesto que la unión no termina con el amor, sino que lo fortalece y acrecienta⁴⁵⁶.

Capítulo 11

Negadores de la pasión amorosa

La pasión amorosa es negada, criticada y combatida en la cultura árabe-islámica desde la razón, la religión y la filosofía.

En general, desde la razón y la religión, estos autores no niegan exactamente la pasión amorosa, sino sus excesos, mientras que desde la filosofía se negará la pasión amorosa misma, ejercicio que ya no es realizado por parte de los autores objeto de nuestro estudio, sino por parte de los filósofos.

La razón

Del mismo modo que en los tratados de ética, los tratados sobre el amor se suelen iniciar, según veíamos, con una loa a la razón que se contrapone a la pasión. La razón es presentada, no en su aspecto cognitivo, sino desde su función de control de las pasiones y de estímulo hacia la virtud, como el mejor y más provechoso camino para el bien de uno mismo frente a los engañosos señuelos de la pasión, que solo redundan en el mal propio y ajeno.

Ibn Ḥazm considera este aspecto, curiosamente, no al principio, sino en los últimos capítulos de su obra, donde declara que hay en el hombre dos opuestas naturalezas que están en perpetua guerra: la razón, que es guiada por la justicia; y la concupiscencia, que es guiada por la pasión. La proporción de cada una de ellas en el hombre se debe a la disposición del Creador en el momento de su creación, siendo el espíritu el punto que las reúne, el vínculo que las ata y el vehículo de su confluencia.

Si en dicha pugna vence la razón, el hombre irá en pos de la justicia, pero si por el contrario vence la concupiscencia, el hombre, cegado e incapaz de percibir la diferencia entre el bien y el mal, caerá en la perdición y la ruina⁴⁵⁷.

Ibn al-Ŷawzī dedica el capítulo primero de su obra a enumerar las excelencias de la razón frente a la pasión. Para realizar su loa se apoya en textos del Corán y

en la tradiciones islámicas, y recalca que una conducta según la razón es preferible a veces a la mucha piedad⁴⁵⁸, asunto en el que será seguido por Ibn Qayyim⁴⁵⁹.

Desde estas premisas, el autor dedica el capítulo segundo al vituperio de la pasión y sus deseos. Sin embargo, explica, la pasión es la inclinación de la naturaleza por lo que le es conveniente. En principio, pues, es un estado positivo, puesto que ha sido creada para la subsistencia del hombre. No debe ser por tanto vituperada absolutamente, sino solo en tanto se convierte en exceso, pero, dado que el exceso es el elemento predominante, ha preferido titular el capítulo segundo, y su libro, «Vituperio de la pasión».

En la lucha entre la razón y la pasión, Ibn al-Ŷawzī va siguiendo los argumentos extraídos de la filosofía griega por el filósofo al-Rāzī, que básicamente se resumen en que el hombre inteligente no debe buscar un placer que le acarree más dolor que placer⁴⁶⁰.

Ibn Qayyim diserta asimismo sobre las excelencias de la razón en la introducción a su obra⁴⁶¹, a partir de los temas destacados ya por Ibn al-Ŷawzī.

La religión

Como hemos visto, el Corán condena la pasión en general, *hawà*, dentro de la cual está comprendida la pasión amorosa. Sin embargo, como también hemos señalado, lo que se condena son los excesos, lo contrario a la ley islámica, no la pasión amorosa en sí, a la que nuestros autores tratan como una creación de Dios para la persistencia de este mundo, por tanto algo bueno, natural y necesario. Es más, lo que ellos pretenden en definitiva, es conservar el patrimonio árabe preislámico de la pasión amorosa, *išq*, dentro del islam, rescatar el sentimiento gozoso y vital de la pasión y, una vez depurado, incluirlo dentro del matrimonio legal islámico.

Por supuesto no es tarea fácil librarse de los excesos de la pasión. Ibn Ḥazm subraya cuán difícil le resulta al hombre librarse de esos excesos, y confiesa no haber incurrido en ellos gracias en buena parte al ejemplo de un maestro suyo⁴⁶².

Hay, sin embargo, en la religión un recelo y una desconfianza todavía más

profunda ante la pasión amorosa, cuyo último fondo podría ser lo que J. C. Vadet comenta acerca del *nasīb*: que tal vez provenga este de la secularización de un himno dedicado a la Dama o diosa madre y en el que el poeta se presenta como inferior a la Dama, la cual se confundiría con un ídolo. El amor sería entonces una especie de iniciación y la visita a la Dama, un ritual sagrado⁴⁶³. A propósito del poeta al-Abbās ibn al-Aḥnaf, comenta este mismo investigador que «se entra musulmán en el país del amor, pero se sale infiel»⁴⁶⁴. Este poeta prefiere su Dama a la eternidad de los bienes celestiales y la hace objeto de su culto de adoración⁴⁶⁵.

Es decir, que parece haber una rivalidad entre el amor a la mujer y el amor a Dios en el corazón del hombre. A este asunto dedica Ibn al-Ŷawzī el capítulo titulado «Vaciar el corazón de todo amor que no sea el de Dios»⁴⁶⁶. En él presenta dichos de distintas gentes y tradiciones del Profeta que tratan de la exclusividad del amor a Dios, un Dios celoso que no permite que en el corazón del hombre haya otro amor que el suyo⁴⁶⁷.

La filosofía

Como apuntamos al principio, los filósofos árabes no se han ocupado propiamente del amor. Sin embargo, el filósofo al-Rāzī (m. ca. 930) sí lo hace explícitamente objeto de sus consideraciones, pero solo con el fin de desprestigiarlo y condenarlo sin paliativos, tanto en lo que se refiere a sus excesos como en sí mismo⁴⁶⁸.

En su opinión, los filósofos no pueden rebajarse al rango de los amantes y someterse al imperio del amor:

Los hombres mencionados, de grandes miras y almas, están lejos, por sus naturalezas y carácter, de esta calamidad, y es que no hay nada peor para estos tales que la humillación, la sumisión, el sometimiento, la manifestación de la indigencia y la necesidad y el soportar el desvío y la postergación. Ellos, al pensar en las cosas a las que se ven obligados los amantes, escapan de esto, aguantan firmemente y eliminan las pasiones, aunque sean afligidos por estas. Lo mismo ocurre cuando piensan en aquellos que se ven obligados a trabajos y penas exageradas y forzosas relativas a asuntos mundanales o religiosos.

Los afeminados, los amantes, los ociosos, los dados al lujo y los que se dejan

llevar por las pasiones, a los que no les preocupa otra cosa que estas y no desean del mundo más que conseguirlas, que consideran su falta una carencia y una tristeza, y si no las consiguen una desgracia y un pesar; todos estos apenas si pueden verse libres de esta calamidad, sobre todo cuando atienden frecuentemente a las historias de los amantes, a la recitación de poesías del tierno enamorado y a la audición de las melodías y cantos del afligido por la pasión amorosa⁴⁶⁹.

Frente a las difundidas teorías árabes que sostienen que el amor es propio de la gente refinada, elegante e inteligente y que solo los hombres de naturalezas groseras, no refinados ni elegantes ni inteligentes, se abstienen del amor, incapaces de elevarse a sus sublimes alturas, al-Rāzī destaca que es precisamente la gente reconocida por su inteligencia, como es el caso de los filósofos griegos, la que suele apartarse del amor, lo cual da cuenta de la bajeza y escasa importancia de este sentimiento y de quienes lo experimentan:

Ya que existen algunas gentes necias que se oponen y enfrentan a los filósofos en este tema con un discurso necio y ramplón, igual a su necesidad y ramplonería –se trata de los conocidos por la elegancia, *Zarf*, y las Bellas Letras, *Adab*–, vamos a mencionar y a hablar sobre ello ahora.

Dicen estas gentes que al amor solo se habitúan las naturalezas finas y los entendimientos sutiles y que este lleva a la limpieza, a la elegancia, al adorno y a una gentil apariencia. Difunden estas y otras cosas sobre este asunto por medio de la poesía erótica, *gazal*, en poesías elocuentes, argumentando que ha habido amantes entre los literatos, los poetas, los nobles, los príncipes e incluso entre los profetas.

A esto decimos: la finura de naturaleza y la sutileza y la transparencia de entendimiento son conocidos y comprobados cuando los que poseen estas cosas se aplican a las cuestiones abstrusas y difíciles y a las ciencias sutiles y alambicadas, cuando aclaran problemas intrincados y cuando descubren artes provechosas y beneficiosas. Pero eso nada más lo encontramos en los filósofos, ya que vemos que estos no se habitúan al amor, y sí, en cambio, se habitúan, mucho y siempre, las gentes groseras de entre los árabes, turcos, persas y nabateos, mientras que es reconocido, general y universalmente, que entre los pueblos no hay ninguno que tenga el entendimiento tan sutil y tan manifiesta sabiduría como el griego, y que en ningún caso como en él se dé menos el amor.

Esto hace que sea lo contrario de lo que pretenden aquellos, o sea, que solo se habitúan al amor las naturalezas groseras y las mentes estúpidas, de manera que quien escasea en pensamiento, consideración y reflexión, se apresura a precipitarse a aquello a que le invita su alma y le inclina su deseo⁴⁷⁰.

Al-Rāzī refuta también los argumentos de aquellos que arguyen a favor del amor que también entre los profetas los hay enamorados. Al filósofo este detalle le parece más un defecto que una virtud, por lo que aconseja no imitarlos en ello:

A esto decimos: No hay nadie que tenga por lícito considerar al amor como una virtud o mérito en los profetas, ni algo que prefieran o consideren bueno: al contrario, esto es considerado en ellos como una falta o desliz. Si esto es así, no hay en absoluto razón para festejarlo, adornarlo, alabarlo o propagarlo, porque solo debemos incitar y estimular nuestras almas a aquellas acciones de los hombres virtuosos de las que están satisfechos, y que consideran buenas e imitables, y no a los deslices y faltas de las que se enmendaron y arrepintieron, deseando que no hubieran tenido lugar ni hubieran sido acciones suyas⁴⁷¹.

En este contexto, y refrendando indirectamente algunos de los asertos de al-Rāzī, los Ijwān al-Ş afā' aluden al tema del amor platónico, observando que aquellos pueblos que no experimentan el amor platónico tampoco son propensos a las letras y las ciencias:

A continuación has de saber que los niños y los jóvenes, cuando sus padres y madres ya no pueden seguir educándolos, necesitan que los maestros les enseñen las ciencias y los oficios para llevarlos hacia la perfección completa. A su vez los hombres adultos desean a los jóvenes y sienten afecto por los adolescentes, lo cual los empuja a ilustrarlos, instruirlos y educarlos, hasta llevarlos a los extremos que pretenden. Esto lo encontramos en la naturaleza de la mayoría de las naciones apasionadas por los saberes teóricos y prácticos, las letras y las ciencias, como los persas, los iraquíes, sirios, bizantinos y otras naciones. En cambio, las naciones que no se entregan a las ciencias, a los oficios y a las letras, como los curdos, los beduinos, los negros (*al-zanî*) y los turcos, pocas veces se encuentra en ellos ni en su naturaleza el deseo de unirse (*nikāh*) a los adolescentes ni la pasión por los jovencitos⁴⁷².

Al-Waššā', por el contrario, a diferencia de al-Rāzī, atribuye a los filósofos la aprobación y alabanza del amor:

Afirmamos que el amor es uno de los preceptos fijos de los hombres discretos y de las pruebas más seguras, para el fisonomista que los mira, de la bella disposición de su carácter y natural y de la pureza intrínseca de sus aspiraciones y de su

condición, puesto que es para los sabios y los filósofos el comportamiento más hermoso de los hombres corteses y nobles [...].

Un hombre cortés no puede estar libre de pasión ni desnudo de languidez, porque la pasión tal como la han descrito los sabios y como dicen los filósofos es la primera puerta a través de la cual se abren las mentes y se ensancha el espíritu⁴⁷³.

Más adelante manifiesta alguna opinión similar a la de al-Rāzī:

Me ha llegado noticia de que en una de las ciudades de la India hay unas gentes que no se enamoran y piensan que el amor es un tipo de encantamiento y de locura, y eso se debe a que son filósofos y tienen sabiduría y experiencia⁴⁷⁴.

Recogiendo toda esta temática, Ibn al-Āwzī presenta ambas opiniones a propósito de si el amor, *ʿiṣq*, es digno de ser alabado o es vituperable.

Para unos, dice, es digno de ser alabado porque no puede provenir más que de una naturaleza exquisita, ya que no se da en aquellos que tienen una naturaleza ruda y grosera. Cuando no se da en exceso, ilumina los intelectos y clarifica las mentes. Muchos grandes personajes se han enamorado, y no ha sido esto en ellos un defecto, sino todo lo contrario⁴⁷⁵.

En cambio, para otros, el amor es digno de vituperio, porque se da en los tontos y los simples, en las almas desocupadas y en los corazones vacíos, y no suele afectar a la persona ocupada en su oficio, o en el comercio, y mucho menos a los entregados a las ciencias y la sabiduría⁴⁷⁶.

De esta discusión y ataque de los filósofos contra el amor no aparece nada en Ibn Qayyim.

Desde un punto de vista moral, la pasión amorosa es atacada por Algazel (m. 1111), quien dice, a propósito de la educación de los niños, que

se les proteja respecto de las poesías en las que se menciona la pasión amorosa, *iṣq*, y de sus gentes, y que igualmente se les proteja del trato con los literatos que pretenden que esto forma parte de la elegancia, *Zarf*, y de las naturalezas refinadas, ya que ello siembra en sus corazones las semillas de la corrupción⁴⁷⁷.

Igualmente, y por las mismas razones morales, es condenada la poesía amorosa por Averroes (m. 1198) en su Comentario a la *República*, siguiendo la condena general de la poesía realizada por Platón. Averroes realiza una exhortación explícita y contundente contra este tipo de poesía:

Deben ser suprimidos los poemas que siguiendo la costumbre de los árabes describen estos eventos [...].

En esta sociedad los poetas solo deben describir a las mujeres virtuosas y su honradez y, en general, las virtudes morales⁴⁷⁸.

Anexo I

El amor *'udrī* y la leyenda de Maʿyṅnūn y Laylā

Aparece este tipo de amor, el amor *'udrī*¹, en el siglo VII, como una creación exclusivamente árabe, y más en concreto de los beduinos, en oposición al amor libertino desarrollado en medios urbanos. De hecho, su creación se atribuye especialmente a una tribu árabe beduina, los BanūʿUdra².

Datar su aparición en una época más bien tardía, el siglo IX o el X, y pensar que los autores que nos dan noticias sobre él tratan de remontar su surgimiento a una época anterior, según sugiere J. C. Vadet³, es, sin duda, de un excesivo escepticismo, como justamente se le ha criticado⁴.

En cierto modo, viene a ser este amor una continuación del *nasīb* de los poemas árabes preislámicos, sobre todo en sus aspectos melancólicos.

Los beduinos se harán famosos gracias a dicho amor, tal como comenta Ibn Qayyim, recogéndolo de otros:

Las historias de los amantes son el adorno de los salones y el espíritu de sus conversaciones, pues basta con que el beduino, que no es mencionado junto con los reyes ni junto con los héroes valientes, ame y se haga famoso por el amor, para que sea mencionado en los salones de los reyes, califas y otras gentes de menor rango, ya que están coleccionadas sus noticias y son recitados sus versos. El amor le ha dado un recuerdo eterno, y si no fuera por el amor, no sería mencionado su nombre y nadie se acordaría de él⁵.

Ibn al-ʿYawzī dedica uno de los más largos capítulos de su libro a este tipo de amor, y transcribe historias y versos de los principales amantes de entre los beduinos⁶. En este tema no será seguido por Ibn Qayyim, quien tan solo alude a ellos en el texto que acabamos de citar.

Características

En esta clase de amor se pueden reconocer las siguientes características:

Idealización de la mujer

La mujer es contemplada como un ser superior ante el que se inclina el hombre y a quien profesa verdadera adoración, dándose el caso de amantes que en un lugar sagrado como la Ka 'ba y en plena peregrinación no se acuerdan de Dios, sino de su amada, a la que invocan con gran escándalo de los presentes. En la historia de Ma'ynūn veremos un ejemplo de este asunto.

Monogamia

Llama la atención, frente a la poligamia, lícita en el islam, y frente a la promiscuidad de los poetas amorosos árabes, que los amantes *'udrīs* profesen una estricta monogamia.

Ya vimos la insistencia con que Ibn Ḥazm e Ibn Qayyim elogiaban la exclusividad del amor y clamaban que no podía haber más de un amor⁷. Tal vez estuvieran inspirándose, en último término, en el amor *'udrī*.

Fidelidad

Se insta a practicar la fidelidad total y la perseverancia en un amor imposible. Se trata de una clase de fidelidad que dura hasta la muerte e incluso más allá, puesto que, en la mayoría de los casos, a la muerte de uno de los amantes suele seguir la muerte del otro. Dice al-Waššā':

Cuando un beduino se enamora, no se aparta de su amada hasta la muerte, ni su corazón se ocupa de otra mujer, ni piensa en olvidarla; sus ojos se apartan de las demás, y así hace ella también en esa situación, y si uno de los dos perece antes que su amado, se mata tras él o vive guardando su amor, manteniendo el compromiso, sin olvidar su memoria, y no se une a nadie más⁸.

Castidad

El amante *'udrī* se mantiene casto no solo en relación con las otras mujeres, sino en relación con la propia amada⁹. Es en este medio donde surge la siguiente tradición: «Quien ama, permanece casto y muere, muere mártir», o esta otra versión: «Quien ama, permanece casto, lo oculta y luego muere, muere mártir».

Dicha tradición, sin embargo, no es aceptada unánimemente. La recoge por vez primera Ibn Dāwūd¹⁰, citándola de su padre; AlJarā'itī la acepta¹¹; Ibn Ḥazm también la cita y parece aceptarla¹²; Ibn al-Ŷawzī igualmente parece aceptarla como auténtica, pues cita muchas otras tradiciones que la corroboran¹³, mientras que Ibn Qayyim la rechaza como espuria, sin aceptar su procedencia de Mahoma¹⁴.

El objeto de esta castidad, practicada tan heroicamente, parece ser mantener viva y despierta la pasión amorosa mediante la no satisfacción del deseo, convirtiéndose así, en expresión de E. García Gómez, en una «mórbida perpetuación del deseo»¹⁵. Todo ello provoca tal extenuación en el amante que termina por llevarle a la muerte.

La castidad es tanto más meritoria si tenemos en cuenta la extraordinaria belleza de las mujeres de esta tribu, según comenta Ibn al-Ŷawzī:

Dijo un hombre de los Banā Fazāra a uno de los Banā'Uđra: «Vosotros consideráis vuestra muerte por amor un mérito cuando no es más que debilidad de naturaleza y de constitución y poco juicio». A lo cual repuso el *'udrī*: «Vosotros, en cambio, si vieseis a las bellas con sus ojos de cejas separadas, finas y alargadas y sus labios morenos que muestran dientes blancos que parecen una sarta de perlas, seguro que hasta las consideraríais como a las diosas al-Laṭ y al- 'Uzza y abandonaríais el islam»¹⁶.

Y añade:

Hay en nosotros belleza y castidad. La belleza nos lleva a la castidad, la castidad nos da finura de corazón y el amor termina con nuestras vidas, pues vemos ojos que vosotros no veis¹⁷.

También al-Daylamī expresa ideas similares, a través de la anécdota ya citada del beduino al que preguntaron por qué amaban tanto que hasta llegaban a morir de amor, y contestó:

Porque nuestras mujeres son las más hermosas de las mujeres árabes y nuestros hombres los más castos de los árabes¹⁸.

Este ideal de castidad es, sin embargo, interpretado de una manera muy distinta por J. C. Bürgel¹⁹, quien piensa que el amor *'udrī*, en el fondo, busca la unión amorosa y la satisfacción del deseo, solo que al no poder conseguirlo hace de la necesidad virtud.

Posteriormente la castidad se convertirá en una moda y será acogida por los *urafā'*, los elegantes, quienes la considerarán condición esencial para ser elegante, tal como comenta al-Waššā' en sus definiciones de la elegancia:

La elegancia consiste en cuatro características: pudor, generosidad, castidad y temperancia²⁰.

Sin embargo, el mismo al-Waššā' se queja de que en su tiempo ya no se persigue dicha castidad, sino todo lo contrario:

Las gentes siguen usos en el amor que no se compadecen con las normas de la elegancia ni con las costumbres de los elegantes, y es el caso que cuando uno de esos se encuentra con su amada y consigue que se descuide el espía, procura satisfacer su deseo y eso es corromper el amor, destruir el cariño, acabar con la pasión y enturbiar los afectos puros [...].

Enamorarse no tiene que ver con fornicar, y cuando al amor se une la fornicación, su fuerza se debilita y se rompen sus lazos²¹.

También al-Tawhīdī (m. 1023)²² constata que en su tiempo la gente busca la sensualidad y ha abandonado por completo el amor romántico y casto.

Enfermedad y muerte

Esta clase de amor produce inevitablemente una enfermedad en el alma y en el cuerpo del amante, y si no la produce, significa que no se está verdaderamente enamorado²³.

La enfermedad del amante termina con su vida, aunque los *'udrīes* no suelen buscar la muerte de una manera activa. Hay pocos relatos de suicidios, más bien mueren de consunción por su enfermedad de amor y sus privaciones.

Orígenes

Este sorprendente tipo de amor ha suscitado algunos interrogantes entre los investigadores desde un principio. ¿Cómo ha sido posible el surgimiento de un amor tan depurado y singular?

Son varias las hipótesis que se han emitido al respecto, entre ellas las siguientes:

1. Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid²⁴ destaca que al aumentar la riqueza como consecuencia de las conquistas árabes, los poetas no están obligados a vender su arte a los mecenas y pueden dedicarse a la expresión de sus propios sentimientos.

2. T. L. Djedidi²⁵ relaciona el amor *‘udrī* con el monoteísmo, de donde surgiría, por imitación, el culto a una dama única, e insiste, en la línea de aha Husayn y en contraposición a la hipótesis de Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid, en los aspectos socioeconómicos derivados de la situación de los *‘udrīs* al quedar su tribu al margen de las conquistas expansivas árabes, y por consiguiente, de sus beneficios, arriba entre los efectos negativos del amor e igualmente al quedar también al margen de la afluencia y los beneficios dimanantes de la peregrinación. Así, como una especie de «compensación», habrían inventado el amor *‘udrī*, obteniendo con él cierto renombre, según veíamos al inicio de este Anexo I.

3. A. E. Khairallah²⁶ sugiere, a propósito de la leyenda de Maʿnūn, que el amor *‘udrī* es una reacción a la religión organizada, al racionalismo griego y a la desilusión frente al mundo material. Su interpretación se acerca a lo religioso, ya que, según él, el amor, la locura y la poesía que se dan en este ámbito son los canales arquetípicos para la comunión con lo divino. En concreto, el caso de Maʿnūn simboliza el ansia del yo de ser uno con el otro, dejando a un lado las limitaciones sociales e intelectuales.

4. Para S. Leder se trataría de una idealización, que aparece en el siglo IX, del amor beduino como fruto de una afirmación de lo árabe frente al antiarabismo de la *šū ‘ūbiyya*²⁷.

5. S. Jajyusi²⁸ plantea que el amor *‘udrī* podría entenderse como una rebelión contra el matrimonio tal como es concebido en el islam, es decir, polígamo, con concubinas y de fácil repudio de la mujer. Frente a ello se exaltaría e idealizaría

a la mujer, el celibato, la castidad, etc., valores poco islámicos que, sin embargo se encuentran en el cristianismo y de donde los *'udríes* podrían haberlos tomado.

6. Ibn Shahîd²⁹, ahondando en la hipótesis de un origen cristiano, cree que este podría ser un factor, o el factor, que explicase el nacimiento del amor *'udrī*, pues:

– ‘Udra era una tribu cristiana en tiempos preislámicos, hasta el siglo V o VI, y algunos de sus miembros siguieron siendo cristianos en tiempos omeyas.

–Los ideales de celibato, ascetismo y castidad son más comunes en la cristiandad que en el islam.

–El ideal de virginidad de la Virgen María está más presente en la cristiandad que en el islam.

–Señala Ibn Shahîd la presencia de monasterios cristianos en el norte del Hîyâz, donde habitaba la tribu de ‘Udra, y repasando algunos nombres de poetas *'udríes* constata la presencia de estos en la época del segundo y tercer califa, con lo cual aumenta la probabilidad de que los hubiera incluso anteriormente. Por todo ello cree que este tipo de poesía podría remontarse al siglo V³⁰, cuando el cristianismo estaba todavía más presente en esta tribu³¹.

7. R. Jacobi³² vincula este tipo de amor a la aparición del individuo frente al clan en el seno de tensiones socioeconómicas que originan un cambio de valores y de normas. Se trataría de un amor individual, por encima del clan, y por tanto antisocial, destructivo, que aboga por un nuevo orden social.

8. En la estela de Jacobi, T. Bauer³³ insiste en que la disolución del individuo en el amor *'udrī* muestra el fracaso de este, puesto que su salvación estaría en la colectividad de la tribu. Ello ocurre en esta tribu de los Banū ‘Udra, que al no haber tomado parte en las conquistas islámicas sigue conservando fuertemente la tradición, sobre todo frente a las ciudades, donde el amor muestra ya otro signo.

Descarta Bauer que la pobreza de esta tribu sea la causa del amor casto, frente al lujo de las ciudades, que propiciaría un amor libertino, como una tesis no demostrada, y rechaza totalmente la posibilidad de una influencia cristiana.

El mismo concepto de amor *'udrī* es puesto en tela de juicio por este investigador, pues se trataría meramente de una sensación desagradable y molesta ante un amor imposible y de ahí que el amante tenga forzosamente que permanecer casto. Esta castidad solo es impuesta por las circunstancias, no se debe a una motivación moral ni tampoco a una concepción o ideología amorosa.

Precisamente la ideología del amor *'udrī* es, según él, creación de poetas

posteriores, sumándose a los investigadores partidarios de esta tesis a los que ya aludimos.

Maÿnūn y Laylā

Maÿnūn y Laylā son, sin duda, la pareja de amantes más famosa del mundo árabe³⁴. Maÿnūn es un sobrenombre que significa «loco», y se suele decir «Maÿnūn Laylā», esto es, «el loco de Laylā», el que está loco de amor por Laylā.

Se trata, con toda probabilidad, de una leyenda, pues ya entre los primeros autores que recogen sus noticias aparece claramente el escepticismo sobre la existencia real de tales personajes³⁵. No obstante, algún orientalista, observando que en la leyenda de Maÿnūn figura algún personaje histórico y que en ella se citan lugares geográficos reales, aboga por la historicidad de estos amantes³⁶.

La leyenda surge en Kufa y Basora a finales del siglo VII o principios del VIII, para ir creciendo en volumen y difusión. Los principales rasgos del relato fueron puestos por escrito primeramente, de forma breve, por Ibn Qutayba (m. 889) en su *El libro de la poesía y de los poetas* (Kitāb al-ši ‘r wa-l-šu ‘arā’)³⁷, y luego por Ibn Dāwūd (m. 906) en su *El libro de la flor* (Kitāb al-zahra)³⁸. Pero es verdaderamente Abū l-Faraÿ al-Iṣbahānī (m. 967) quien transmite el grueso de sus noticias y poesías en su *El libro de las canciones* (Kitāb al-agānī)³⁹. Posteriormente otros muchos seguirán repitiendo, en lo esencial, las peripecias de los amantes, y algunos elaborarán nuevas versiones de la leyenda, entre otros el persa Niā mī (m. 1217), que hace de Maÿnūn el prototipo del amante místico⁴⁰; el largo poema en turco de Fuzuli⁴¹ (m. 1556), y, más contemporáneamente, la obra teatral *Maÿnūn Laylā* de Aḥmad awqī⁴² (m. 1932) y *Le fou d’Elsa* de L. Aragon.

Existen en la literatura árabe varias parejas famosas de amantes cuyas leyendas presentan rasgos similares a la de Maÿnūn, de lo que parece deducirse la existencia de un cañamazo común sobre el que se habrían bordado diversas historias de amantes⁴³.

Propiamente la figura de Maÿnūn no pertenece a la tribu de ‘Udra, pero todos sus atributos son los de un ‘udrī en cuanto al tema del amor se refiere. Así lo considera J. C. Vadet, quien sugiere que al hacerlo miembro de la tribu de los Banū ‘mir⁴⁴ se le está emparentando, «al menos literariamente», con los

*'udries*⁴⁵, dado que los miembros de la tribu a la que pertenece Maÿnūn «morían de amor tanto o mejor que los *'udries*»⁴⁶. Para J. A. Haywood⁴⁷, esta figura representa el deseo de los árabes del norte de mostrar que también entre ellos existe el amor *'udrī*⁴⁸.

El cañamazo de la historia es simple, por más que los autores traten de introducir distintas variantes. Lo más destacable es el hecho de que en unas versiones los amantes se conozcan y se amen desde niños, y en otras ya de mayores, según veremos. En el relato, el padre de Laylà prohíbe a Maÿnūn que se acerque a ella y, para evitar que se encuentren, casa a la muchacha, contra su voluntad, con otro pretendiente.

La prohibición está motivada por el *tašbīb*, o proclamación pública del amor mediante la poesía. Dicha proclamación pública suponía que el amor de los jóvenes estuviera en conocimiento y en boca de todos, lo cual constituía un motivo de vergüenza para la familia; de ahí su oposición a Maÿnūn, quien componía versos sobre Laylà y su amor⁴⁹.

La separación de su amada desencadena la locura de Maÿnūn, quien abandona la tribu, se dirige al desierto para vivir entre los animales salvajes y allí permanece hasta que finalmente, sin haberse curado, le sobreviene la muerte.

En otras versiones la locura de Maÿnūn aparece asociada a una actitud contraria a la religión o claramente blasfema, de la que es consecuencia. Se afirma, según veremos, que Maÿnūn, llevado por su padre en peregrinación a la Ka 'ba, en vez de rogar a Dios por la curación de sus amores, le pide que aumente su amor y pasión por Laylà; se trata de una oración claramente blasfema, por cuanto ella está casada con otro y no le es lícita. Inmediatamente después, cuenta la historia en esta versión que Maÿnūn se volvió loco y quedó trastornado su juicio.

En esta misma línea se introduce un nuevo elemento, como podremos ver igualmente en el texto que traduzco: cuando Maÿnūn expone a Dios su queja por haber entregado a Laylà a otro, se oye una voz que le recrimina por no someterse al destino decretado por Dios y a continuación le es arrebatada la razón⁵⁰.

Según J. C. Vadet⁵¹, esta locura originada por el amor viene a ser una ampliación de los temas del *nasīb*, pues, por ejemplo, los trazos que Maÿnūn, ensimismado y loco, dibuja en la arena recuerdan los restos del campamento abandonado de la tribu de la amada que el poeta preislámico rastrea buscando recuerdos; los versos que Maÿnūn recita recordando a Laylà tienen el mismo

tono que los versos del poeta que añora a su amada ante ese campamento abandonado; y si la emoción del poeta preislámico ocupa tan solo un instante, en Maÿnūn ocupará ya todo el resto de su vida, es decir, que la locura de Maÿnūn viene a ser, en definitiva, un *nasīb* superlativo.

El trastorno, sin embargo, desaparece para dar paso a la cordura cuando a Maÿnūn se le menciona a Laylā. Si Don Quijote se muestra lúcido en los temas no tocantes a la orden de la caballería, Maÿnūn parecerá cuerdo en lo tocante a su amada, dándose en cierto modo la paradoja de que, en definitiva, Laylā es a la vez la causa y el remedio de su locura⁵².

Igualmente, cuando a Maÿnūn se le menciona la poesía parece olvidarse de su insania. En el texto que a continuación presentamos, veremos dos anécdotas relativas a este fenómeno. En una de ellas se le menciona la poesía de otro poeta y él se jacta de ser mejor poeta que aquel, y en otra, le reprochan exactamente que, pese a su locura y sufrimiento de amor, siga siendo capaz de gozar y disfrutar de la poesía⁵³. Precisamente la poesía ha sido la causa del rechazo de la familia. Maÿnūn, aun sabiendo que su poesía motivaría dicho rechazo, la elige antes que a Laylā. No compone y recita poemas porque ha perdido a Laylā, sino que la pierde por componerlos y recitarlos⁵⁴.

La decisión de declarar loco a Maÿnūn, por otra parte, podría ser una reacción de la sociedad para «neutralizar» su rebeldía, según interpretan A. Miquel y A. Kemp⁵⁵. Estos investigadores observan que el amor apasionado, *‘išq*, está condenado por la ética islámica⁵⁶, y que en la leyenda se especifica, además, que Maÿnūn deja de rezar, es decir, que no cumple con un precepto religioso y social, ya que se aparta de las leyes. Ante estas faltas, la mejor manera de neutralizar su rebeldía es convertirlo en un ser marginal, declararlo loco, y no ya afectado por una simple locura de amor cuanto por una verdadera y total locura. De este modo se le hace inocuo y no dañino para la sociedad.

Sin embargo, este amor tan extremadamente grande de Maÿnūn, a juzgar por una «noticia» que no figura en el texto del que traduzco su leyenda, no parece tener por objeto a Laylā, sino exclusivamente a su propio sentimiento amoroso⁵⁷. Ya enfatizó este aspecto el místico murciano Ibn ‘Arabī a propósito de esa misma «noticia», que él sí recoge. El místico andalusí describe el amor de Maÿnūn como

amor del amor, es decir, aquel estado en el cual el corazón se preocupa tanto de su amor, que llega a olvidarse de la persona amada. Acudió Leila a las voces de su amante, el poeta Cáis, que a gritos la lamaba: «¡Leila, Leila», mientras cogía el hielo

con las manos y se lo aplicaba a su pecho y lo fundía con el calor de su corazón. Viéndole en tal estado, le saludó y le dijo: «¡Yo soy la que buscas, yo la que deseas, yo soy tu amada, yo el paño de lágrimas de tus ojos, yo soy Leila». Pero Cáis, volviéndose hacia ella, exclamó: «Márchate de mi presencia, pues el amor que te tengo me preocupa demasiado para que me ocupe de ti»⁵⁸.

Veamos a continuación la traducción de la mayor parte del texto de al-Iṣbahānī⁵⁹ (exceptuando las poesías), la redacción más larga que se conserva entre los primeros recopiladores de la leyenda. Se trata de noticias sueltas, sin ilación entre ellas y que no siguen un orden estrictamente cronológico. Nos atendremos a su desarrollo, y aunque no facilitaremos la traducción completa, los pasajes que aportamos representan ampliamente lo más esencial y característico de la leyenda:

Según dicen los que han comprobado su genealogía y su historia, su nombre es Qays. Otros dicen que se llamaba Maḥdī, pero lo correcto es Qays ibn al-Mulawwah ibn Muzāḥim ibn ‘Udas ibn Rabī‘a ibn ŷa ‘da ibn Ka ‘b ibn Rabī‘a ibn ‘ mir ibn a ‘ṣa ‘a⁶⁰.

Cuenta Ayyub ibn ‘Abāya: «Pregunté a los Banū ‘ mir, clan por clan, por Maḥnān y no encontré a nadie que lo hubiera conocido».

Contó Ibn Da‘b: «Pregunté a un hombre de los Banū ‘ mir si conocía a Maḥnān y podía recitar versos suyos y me contestó que si no habían terminado de recoger la poesía de los cuerdos cómo iban a ponerse a recoger la de los locos, teniendo en cuenta, además, que eran muchos.

»Pero yo le repuse que no me refería a estos, sino al loco de los Banū ‘ mir, al poeta al que mató el amor. A ello me contestó que los Banū ‘ mir eran demasiado fuertes como para tal cosa y que eso solo les pasaba a los yemeníes (árabes del sur), que tienen un corazón blando, mentes estúpidas y están faltos de cabeza, y que a los Nizar (árabes del norte) no les ocurría eso».

Al-Aṣma ‘⁶¹ decía: «No se ha conocido en el mundo por este nombre más que a dos hombres: al Maḥnān de los Banū ‘ mir y a Ibn al-Qirriyya⁶², y ambos han sido invención de los narradores de poesías».

Contó Ibn al-Kalbī⁶³: «Se me informó de que la historia de Maḥnān y de sus poemas la había forjado un joven de los Omeyas que estaba enamorado de una

prima suya y que, no deseando que apareciesen a la luz estos amores, ideó la historia del “loco” y compuso las poesías que las gentes recitan y atribuyen a este».

Decía al-Aṣma ʿ : «Pregunté a un árabe de los Banū ʿ mir por el loco de los Banū ʿ mir y este me preguntó a su vez: “¿Por cuál de ellos me preguntas, pues hay varios a los que se aplica este nombre?”. Contesté: “Por el que recitaba versos de amor a Laylà”. A lo cual me dijo: “Todos recitan versos de amor a una Laylà”».

Dijo al-ʿāḥi: «No hay poema de autor desconocido en el que se nombre a Laylà que no lo atribuyan a Maʿnūn, como tampoco hay poema de este tipo en el que se nombre a Lubnā que no lo atribuyan a Qays ibn arṭḥ»⁶⁴.

Decía al-Aṣma ʿ : «La poesía que se atribuye y se adjudica a Maʿnūn es más abundante de la que pudo componer».

Dijeron ʿ Amr al-aybānī y Abū ʿ Ubayda: «Maʿnūn amaba a Laylà bint Maḥdī ibn Sa ʿ d ibn Maḥdī ibn Rabī ʿ a ibn al-Ḥarṯ ibn Ka ʿ b ibn Rabī ʿ a ibn ʿ mir ibn a ʿ ṣa ʿ a, también llamada Umm Mālīk⁶⁵. Siendo niños se enamoraron uno del otro mientras cuidaban el ganado de sus familias y siguieron así hasta hacerse mayores, pero entonces fue separada de él».

Contó Ibn al-Kalbī: «La causa del amor de Maʿnūn por Laylà fue que cierto día iba Maʿnūn montado en una magnífica came-lla, ataviado con dos mantos de los que suelen llevar los reyes. Al pasar delante de una mujer de su tribu llamada Karṡma, junto a la cual había un grupo de mujeres conversando y entre las que estaba Laylà, les impresionó su belleza y porte y le invitaron a bajarse y a conversar con ellas.

»Bajó, pues, y comenzó a conversar con ellas a la vez que daba órdenes a un criado suyo para que sacrificase su camella y les ofreciese su carne. Continuó conversando con ellas el resto del día y he aquí que estando en esto se les presentó un joven llamado Munāzil ataviado con un manto propio de los beduinos y conduciendo un rebaño de cabras.

Al verlo ellas, se precipitaron hacia él abandonando a Maʿnūn. Este se enfureció entonces y se marchó recitando unos versos.

»Cuando llegó el día siguiente, Maʿnūn se vistió su manto, cabalgó en otra camella y fue a presentarse ante ellas. Se encontró con Laylà sentada delante de su tienda conversando con sus amigas y ya del corazón de esta se había apoderado el amor, pues había quedado prendada de él. Maʿnūn se detuvo junto a ellas y saludó.

Ellas le invitaron a bajar y le dijeron: “¿Entrarás en conversación con quienes no se van a distraer ni con Munāzil ni con ningún otro?”. Contestó: “Vaya que sí”. Bajó e hizo lo mismo que el día anterior.

»Quiso ella saber si a él le pasaba con ella lo mismo que a ella con él y se puso a hablar hora tras hora con otros sin dirigirse a él, y, efectivamente, el amor también se había apoderado del corazón de Maʿnūn, la pasión por ella le abrasaba y la consideraba toda llena de encanto.

»Luego, en unos momentos en que ella se avino a conversar con Maʿnūn, he aquí que llegó un joven de la tribu. Ella lo llamó y mantuvo con él un largo aparte hasta que finalmente lo despidió. Vio entonces que el rostro de Maʿnūn se había transformado y se había demudado su color por el sufrimiento que le había causado su manera de comportarse y le recitó unos versos.

»Cuando los oyó, profirió Maʿnūn a continuación un gran suspiro y se desmayó, quedando en esta situación durante un tiempo hasta que le rociaron el rostro con agua y volvió finalmente en sí.

»El amor del uno por el otro se apoderó del corazón de ambos hasta llegar al no va más».

Contó Abū l-Hayṭam al ‘Uqaylī: «Cuando el asunto de Maʿnūn y Laylā fue notorio y recitaban las gentes los poemas que le había dedicado a ella, la pidió Maʿnūn en matrimonio ofreciendo cincuenta camellos colorados. Pero Ward ibn Muḥammad al- ‘Uqaylī la pidió a su vez también en matrimonio ofreciendo diez camellos con su pastor.

»La familia de Laylā dijo: “Le daremos a elegir entre ambos y que se case con el que ella elija”. Pero a continuación entraron donde ella estaba y le dijeron: “Mira que si no eliges a Ward te daremos un escarmiento”.

»Entonces ella eligió a Ward y se tuvo que casar a la fuerza».

Contó ‘Uṭmān ibn ‘Imāra ibn Ḥuraym al-Murrī lo siguiente: «Fui a la tierra de los Banā‘ mir con la intención de encontrar a Maʿnūn y se me indicó dónde estaban acampados. Me encontré con su padre, un gran jeque a cuyo alrededor estaban los hermanos de Maʿnūn. Cuando les pregunté por él se pusieron a llorar y dijo su padre: “¡Por Dios!, que era él mi preferido, por delante de todos estos. Se enamoró de una mujer de nuestra tribu que no quería a otro que a él, pero cuando se divulgó la noticia de sus amores y apareció a la luz, no quiso su padre casarla con él y la casó con otro.

»”Al comienzo de su amor se sentaba junto a ella con gente de su familia y hablaban como hablan los jóvenes. Era él el más hermoso, el más educado, el que más versos sabía y el que mejor hablaba cuando se enfrascaban en la conversación. Ella, sin embargo, se mantenía apartada de él y se dirigía a otros, pero pasaba en su

corazón lo mismo que en el de él, y pensando en el amor que él le profesaba se adelantó ella, en cierta ocasión en que se encontraban a solas, a recitarle unos versos.

»Entonces cayó desmayado y cuando volvió en sí había perdido la razón. No se ponía un vestido que no destrozase inmediatamente y se marchase desnudo. Jugaba con la tierra y se rodeaba de huesos, pero si se le mencionaba a Laylà, se ponía a hablar de ella juiciosamente y no se equivocaba en ninguna palabra. Dejó la oración y si se le preguntaba que por qué no rezaba, no daba respuesta alguna. Lo encerramos y lo atamos, pero se mordía la lengua y los labios, de modo que temimos por su vida. Por ello lo dejamos libre y ahora anda vagando errante».

Contó al-Hayṭam: «Marwān ibn al-Ḥakam⁶⁶ encargó a ‘Umar ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf la recaudación de impuestos de los Banū Ka ‘b, Quṣayr, Ya ‘da, Ḥarīṣ, Ḥabīb y ‘Abd Allāh⁶⁷, y vio este a Maḥnān antes de que se apoderase de él totalmente la locura. Maḥnān le habló y le recitó versos, cosa que agradó a ‘Umar, quien le pidió que fuese con él, ruego al que Maḥnān accedió.

»Cuando ‘Umar quiso marchar vinieron las gentes de la tribu y le informaron del asunto de Maḥnān y Laylà y de que la familia de ella había reclamado ante la autoridad de manera que esta última declaró lícito el derramamiento de la sangre de Maḥnān si se acercaba a ellos⁶⁸. Entonces ‘Umar desistió del ruego que le había hecho y ordenó que se le regalasen unas camellas jóvenes, pero cuando Maḥnān se enteró de la causa de tal regalo renunció a ello y se fue. Según Abū Naṣr Aḥmad ibn Ḥatīm, fue Maḥnān el que pidió a ‘Umar le dejase ir con él.

»Tras esto, quedó Maḥnān desesperado volviendo a su situación anterior y así continuó, aunque no vivía totalmente salvaje y aislado, pues permanecía en las cercanías de la tribu, apartado y desnudo, ya que no se ponía vestido alguno sin que inmediatamente lo destrozase. Desvariaba, trazaba letras en la arena, jugaba con la tierra y las piedras y no contestaba cuando se le preguntaba.

»Si querían hablar con él y que entrase en razones, le mencionaban a Laylà. Entonces exclamaba: “Ella vale para mí tanto como mi padre y mi madre juntos”, y recuperaba la razón contestando a los que a él se dirigían. Los jóvenes de la tribu se le acercaban a hablarle de Laylà, le recitaban poemas de amor y él les contestaba correctamente, recitándoles los poemas que había compuesto para ella.

»Al segundo año después de ‘Umar les vino Nawfal ibn Musāḥiq. Se acercó a uno de estos encuentros con Maḥnān y lo vio jugando con la tierra y desnudo. Le dijo entonces a un criado suyo: “Tráele un vestido”. Una vez que se lo hubo traído le dijo a uno de aquellos jóvenes: “Cógelo y pónselo”. A lo cual este replicó: “Estoy a tu entera disposición, pero ¿tú lo conoces?”. Contestó: “No”. Dijo el otro: “Pues es el hijo del jeque de la tribu y ¡por Dios! que no se pondrá el vestido ni le verás

hacer otra cosa que lo que has visto, pues si se le diese el vestido lo destrozaría. Si quisiera vestirse, tendría más que suficiente para ello con la riqueza de su padre”. Y de este modo continuó contándole la historia de Maʿnūn.

»Nawfal llamó a Maʿnūn y le dirigió la palabra, pero este no se enteraba de nada de lo que le decía y en esto le dijeron los de la tribu: “Si quieres que te conteste cuerdamente, menciónale a Laylā”.

Se la mencionó y le preguntó por su amor y entonces Maʿnūn se puso a hablarle de ella, a lamentarse de su amor y a recitarle los poemas que le había dirigido. Díjole entonces Nawfal: “¿El amor te ha convertido en lo que veo?”. Contestole: “Sí, y me llevará a cosas peores que las que ves”. Se admiró Nawfal y le preguntó: “¿Quieres casarte con ella?”. Contestó: “Sí, pero ¿tengo alguna posibilidad?”. Le dijo entonces: “Ven conmigo, me presentaré a su familia contigo y la pediré en matrimonio para ti, animándoles con una buena dote”. Le dijo: “¿Estás decidido?”. Le contestó: “Sí”. Le replicó Maʿnūn: “Fíjate en lo que dices”. Contestó: “Déjalo de mi cuenta que así lo haré”. Acto seguido pidió Nawfal un vestido y se lo hizo poner, y así, marchó Maʿnūn con él, como el mejor de los amigos, conversando y recitándole versos.

»Llegó la noticia de esto al grupo de los familiares de Laylā y saliendo armados al encuentro de Nawfal le dijeron: “¿Por Dios!, Maʿnūn no ha de entrar jamás a nuestro territorio a no ser muerto, pues la autoridad reinante nos ha declarado lícito el derramamiento de su sangre”.

»Puso Nawfal todo su empeño en convencerlos, pero ellos no se avinieron a razones, y al ver la situación así, dijo a Maʿnūn: “Márchate”. Este a su vez le dijo: “No has sido fiel a tu promesa”. A lo cual respondió Nawfal: “Tu marcha, después de que su gente me ha hecho desesperar de poder contentarte, es mejor que el derramamiento de tu sangre”».

Contó el padre de Ibn al-Kalbī: «Los padres de Maʿnūn y las gentes de su tribu se pusieron de acuerdo y fueron al padre de La-ylā, al que amonestaron y conjuraron, por la misericordia de Dios, diciéndole: “Este hombre está muerto o mucho peor que muerto, ya que ha perdido la razón, así que tú eres el que los has privado de su hijo. Por ello, te conjuramos, pues, por la misericordia de Dios, a que dejes de hacer esto. Además, ella no es más noble que él, ni tú eres tan rico como su padre. Él te dejará fijar el precio de la dote, y si quieres que se desprenda de su riqueza para dártela a ti, lo hará”.

»El padre rehusó, juró por Dios que nunca la casaría con él y dijo: “¿Quedaré

deshonrado yo y mi tribu al hacer lo que ningúnárabe ha hecho nunca y dejaré marcada a mi hija con el sello de la deshonra?”.

»Partieron entonces los padres y las gentes de la tribu de Maʿnān, mientras que el padre de Laylā, para contrariarlos, la casó inmediatamente dándosela a un hombre de su misma tribu, quien antes de transcurrir la tarde había ya consumado el matrimonio.

»Al llegar la noticia de esto a Maʿnān se le desvaneció toda esperanza de poder conseguirla y perdió totalmente la razón. Entonces los de la tribu dijeron a su padre: “Llévatelo en peregrinación a La Meca, invoca a Dios Altísimo, y que se aferre al velo de la Ka ‘ba pidiendo a Dios curación de este mal y que se la haga detestable a sus ojos. Tal vez así se pueda librar de esta aflicción”.

»Partió su padre, por consiguiente, en peregrinación con él, y cuando llegaron a Minā⁶⁹ escuchó Maʿnān a alguien que gritaba en la noche: “¡Laylā!”. Profirió entonces Maʿnān un grito tal que pensaron se había muerto. Cayó este desmayado y así continuó hasta que amaneció volviendo en sí demudada la color y aturcido. Acto seguido, su padre le dijo: “Aférrate al velo de la Ka ‘ba y pide a Dios te cure del amor a Laylā”. Se aferró, pues, al velo y dijo: “¡Dios mío!, aumenta mi amor y mi pasión por Laylā y no permitas jamás que me olvide de su recuerdo”.

»Entonces se quedó loco y trastornado y sin ningún control sobre sí mismo, vagando por el desierto con las fieras y comiendo tan solo las hierbas que por allí crecían. No bebía sino con las gacelas cuando estas iban a sus aguadas. El pelo crecido le caía a lo largo de su cuerpo y tanto las gacelas como los animales salvajes se habían acostumbrado a él y no le rehuían.

»Empezó a andar sin rumbo hasta llegar a los confines de Siria. En los momentos en los que recobraba la razón preguntaba por Naʿd⁷⁰ a los beduinos que pasaban, y estos le decían: “¿Qué tienes tú que ver con Naʿd estando en este lugar, en los confines de Siria?”. Pero él les decía: “Mostradme la dirección del camino”. Entonces se apiadaban de él y le ofrecían llevarlo o darle vestidos, cosas a las que él rehusaba. Finalmente le indicaban el camino de Naʿd y él se encaminaba en esa dirección».

Al-Hayām ibn ‘Adī y al- ‘Utbi contaron: «Pasó Maʿnān un día de invierno junto al marido de Laylā que estaba sentado calentándose junto al fuego, pues había venido a la tribu de Maʿnān a ver a un primo suyo para un asunto. Se paró Maʿnān junto a él y le dijo: “¡Por Dios!, esta mañana, poco antes del amanecer, ¿has estrechado entre tus brazos a Laylā y has besado su boca, brillándote sus guedejas como si se tratara del brillo de las margaritas perladas de gotas de rocío?”.

»A lo cual aquel respondió: “Ya que me conjuras a responderte, te diré que sí”.

»Entonces Maʿnān, mordiéndose los labios hasta desgarrarlos, cogió dos puñados

de brasas con ambas manos y no las arrojó de sí hasta que cayó desmayado, desprendiéndose las brasas junto con jirones de carne de las palmas de sus manos.

»El marido, impresionado y asombrado por lo que había hecho, se levantó y se marchó inmediatamente».

Contó ‘Awāna: «Antes de la locura de Maʿnān salió su tribu a buscar provisiones a Wādī l-Qurà y se lo llevaron consigo por te-mor de que se perdiera o pereciera. Cuando en su camino pasaron cerca de los dos montes de Na ‘mān, díjole un joven de la tribu: “Estos son los dos montes de Na ‘mān por donde Laylà está acampada”. Entonces él preguntó: “¿Cuál es el viento que viene de ellos?”. Le dijeron: “El viento del este”. Contestó: “¡Por Dios! No me he de mover de este lugar hasta que sople el viento del este”. Se quedó allí y ellos siguieron para aprovisionarse. Luego volvieron y permanecieron con él tres días hasta que sopló el viento del este. Tras esto ya partió con ellos».

Contó Ibrāhīm ibn Sa ‘d al-Zuhrī: «Se me acercó un *udrī* para un asunto y ocurrió que mencionamos el tema del amor y los amantes y le pregunté: “¿Sois vosotros los más tiernos de corazón o los Banū ‘mir?”. Me contestó: “Ciertamente somos nosotros la gente de corazón más tierno, pero los Banū ‘mir con su Maʿnān nos han superado”».

Contó Yūnus al-Naḥwī: «Cuando Maʿnān perdió la razón y dejó de comer y beber fue su madre a Laylà y le dijo: “Por causa de tu amor ha perdido mi hijo la razón y ha dejado de comer y beber, si pudieses venir a verle un momento, creo que la recuperaría”. Dijo Laylà: “De día no iré, pues no estoy a salvo de mi propia familia. Iré más bien de noche”. Fue, pues, de noche y le dijo: “Tu madre cuenta que te has vuelto loco por mí y que has dejado de comer y beber. ¡Teme a Dios y vela por ti!”.

»Prorrumpieron ambos entonces en sollozos y se pusieron a hablar hasta casi el amanecer. Luego Laylà se despidió de él y se marchó y fue este el último encuentro entre ambos».

El padre de al- ‘Utbī contó: «Al principio de su historia Maʿnān veía a Laylà, era asiduo de ella y gustaba de su compañía, pero le fue sustraída de su vista. La familia de Maʿnān entonces, tratando de consolarle, le dijo: “Te casaremos con la muchacha más preciosa de la tribu”. Pero él, al no tratarse de Laylà, rehusaba, deliraba y mencionaba su nombre. A veces la tristeza y la pena le agitaban sin poderse controlar y vagaba sin rumbo. Esto fue antes de irse al desierto con las fieras salvajes».

Rabāh al- ‘ mirī contó: «Al principio de enamorarse de Laylà, Maẓnān la nombraba constantemente e iba a verla por la noche, pues los beduinos no ven nada reprochable en que los jóvenes hablen con las jóvenes, pero cuando la familia de ella supo de su amor, le impidieron visitarla y le ordenaron que no volviese a verla. Fue entonces cuando perdió la razón y su familia, desesperada y preocupada por él, fue unánime en censurarlo y en reprenderle por la situación a la que había llegado y le decían: “¡Por Dios!, ¿por qué esta situación? Si trataras de olvidarla creemos que te aliviarías un tanto”. Entonces le invadió el llanto y les dijo: “Lo que me pasa no es cosa baladí, no me censuréis tanto porque no os voy a prestar oídos ni a hacer caso”».

Rabāh ibn Habīb al- ‘ mirī contó: «Era Laylà una de las mujeres más bellas, refinadas y hermosas de cuerpo y de mente, y de las de mejor educación y más agraciada figura. Maẓnān gustaba de hablar con las mujeres y era amante de su trato. Por eso, cuando tuvo noticias de Laylà y le fue descrita, sintió inclinación hacia ella e intentó visitarla. Entonces se aprestó ataviándose con sus mejores galas, se peinó, perfumó y cabalgó en una magnífica camella con una hermosa silla de montar, se enfundó su espada y se puso en camino hacia ella.

»Cuando hubo llegado la saludó, y ella, devolviéndole el saludo, le dispensó una buena acogida. Se sentó y hablaron largo y tendido, acogiéndose mutuamente con admiración. Siguieron así hasta que atardeció y regresó él a los suyos. La noche se le hizo larga por la nostalgia que sentía hacia ella, hasta que cuando amaneció volvió a visitarla y continuó con ella hasta que atardeció. De nuevo volvió a los suyos y la noche se le hizo todavía más larga que la anterior, pues aunque se esforzó por dormir, no lo consiguió. Se alargaron las visitas dando él de lado a todo el que le venía a hablarle de otra cosa que no fuera de ella. Iba a visitarla todos los días y pasaba el día entero junto a ella hasta que, cuando atardecía, se marchaba.

»Pero cierto día que iba a visitarla, estando ya cerca, le salió al encuentro una muchacha de mal agüero y sacó un mal presagio de este encuentro. Una vez llegado, le habló de este mal presagio con el que se había encontrado y del temor de que cambiase y se estropease su mutuo trato, terminando por echarse a llorar. Pero ella le dijo: “No temas, nada ha de cambiar mi promesa, y, si Dios quiere, eso nunca sucederá”. Había pasado en su corazón lo mismo que en el de él y continuaron tratándose igual que siempre el resto del día.

»Sin embargo, un día en que como todos vino a ella y se dispuso a hablarle, se apartó ella de él y se puso a hablar con otros. Pretendía con eso probarle y ver lo que había en su corazón. Pero él ante esto se angustió enormemente, cosa que apareció claramente en su semblante y fue conocida. Entonces ella temió por él y se apresuró a consolarle.

»Quedó él consolado al enterarse de los sentimientos que se albergaban en el

corazón de ella y díjole esta: “He querido probarte, pues te quiero yo a ti más que tú a mí y juro por Dios que si a partir de este día estoy con otro hombre, a no ser forzada, que he de gustar la muerte”. Entonces ella se marchó dejándolo como el más alegre y reconfortado de los hombres».

Contó un jeque de los Banā‘ mir: «En su época de locura y salvajismo, se encontró Maʿnān casualmente con la tribu de Laylà cuando se disponían a partir. De pronto vio a Laylà y se reconocieron. Maʿnān, como herido por un rayo, cayó de bruces desvanecido. Los jóvenes de la tribu se apresuraron a cogerlo, le limpiaron el polvo de su cara, lo recostaron sobre sus brazos y pidieron a Laylà que se presentara. Se enterneció ella por la situación, pero dijo: “Eso no puede ser, pues quedaría yo expuesta a la vergüenza. Sin embargo, ve tú –y se dirigió a una sirvienta suya– y dile: ‘Laylà te envía saludos y te comunica que está apenada por lo que te ha ocurrido. Si encontrase el medio de curarte de tu enfermedad, te salvaría aun a costa de su vida’”.

»Fue la sirvienta y se lo comunicó. Maʿnān entonces volvió en sí, se sentó y dijo: “Devuélvele el saludo y dile que mi enfermedad y mi remedio es ella, que mi vida y mi muerte están en ella y que me ha infligido un dolor continuo y un largo sufrimiento”. Y a continuación estalló en sollozos».

Contó Ibn al-Kalbī: «Cuando dijo Maʿnān: “Dios la ha destinado a otro y me ha afligido a mí con su amor, entonces ¿por qué no me ha afligido con otra cosa que no fuera Laylà?”, fue interpelado por una voz que le dijo: “¡Estás sometido al decreto de Dios y levantas objeciones a sus mandatos!”. En ese momento le fue arrebatada su razón, se convirtió en un salvaje desde esa noche y se puso a vagar sin rumbo».

Contaron unos hombres de los Banā‘ mir: «El marido y el padre de Laylà salieron de viaje a La Meca para un asunto tocante a la tribu. Laylà envió entonces una sirvienta suya a Maʿnān llamándole. Fue este y se quedó con ella por la noche. Al amanecer le hizo marchar y le dijo: “Ven todas las noches mientras estén de viaje”. Y él acudió para estar con ella hasta que regresaron».

Contó uno de los Banā‘ Uqayl: «Se le preguntó a Maʿnān: “¿Qué es lo que más te ha gustado de todo lo que has visto?”. Contestó: “La-ylà”. Le dijeron: “Deja aparte a Laylà, pues ya lo sabemos, pero ¿de lo demás?”. Contestó: “¡Por Dios!, siempre que algo me ha gustado y se me ha aparecido el recuerdo de Laylà, su recuerdo me ha quitado las otras cosas de delante de mis ojos y se me han desvanecido, excepto en una ocasión en que vi una gacela y al mirarla atentamente me recordó a Laylà, con lo cual esta se me apareció más bella. Pero a continuación la atacó un lobo y la

gacela salió huyendo. La seguí, pero ambos desaparecieron de mi vista. Finalmente encontré al lobo, que ya la había alcanzado y devorado en parte. Le lancé una flecha y no erré el blanco. Rajé el vientre del lobo, saqué lo que había devorado y reuniéndolo con los restantes despojos de la gacela los enterré y quemé el cadáver del lobo”».

Contó Ibn al-‘Arabī: «Se sentaron unas mujeres junto a Maʿnān y le dijeron: “¿Qué te ha llevado a ponerte en el estado en el que te ves por amor a Laylā, pues ella no es más que una mujer como las otras? Podías dirigir tu amor a alguna de nosotras, te ayudaríamos a ello, te recompensaríamos por tu amor y recuperarías lo que has perdido en cuanto a cuerpo y mente”.

»Les contestó: “Si pudiera desviar el amor que siento por ella hacia vosotras, entonces lo desviaría de ella y de cualquier otra tras ella y viviría tranquila y agradablemente entre la gente”. Le dijeron: “¿Qué es lo que te ha gustado de ella?”. Contestó: “Todo lo que he visto, contemplado y oído de ella me ha gustado, pues ¡por Dios! que no he visto nunca en ella algo que no agradara a mis ojos y de lo que no se prendara mi corazón, y aunque he tratado de que algo de ella me resultara feo, horrible o censurable, a fin de poder olvidarme de ella, no lo he conseguido”».

Contó Ibn al-Kalbī: «Pidió al-Mulawwah, el padre de Maʿnān, a un hombre que vino de al-āḥif⁷¹ que pasara junto a Maʿnān, sesentase junto a él y le informase de que había encontrado a Laylā y estado junto a ella y que se la describiese por sus rasgos y su manera de hablar de modo que Maʿnān la reconociese. Continuó diciéndole: “Háblale de ella y si ves que atiende y está ávido de tu conversación, hazle saber que tú le hiciste mención de él y le describiste su estado, pero que ella le insultó, le llenó de injurias y dijo que había mentado respecto a ella, la había expuesto a la vergüenza pública y que ella jamás se había reunido con él como él pretendía”.

»El hombre lo hizo así y fue y le informó de su encuentro con ella. Maʿnān se interesó y se puso a preguntarle por ella. El otro le informó según lo que le había aleccionado su padre. Maʿnān se fue recobrando y le fue volviendo la razón hasta el punto de que cuando el otro le contó los insultos e injurias de ella a él, no se mostró nada preocupado por lo que le contaba».

Contaron unos jeques de los Banū Murra: «Partió de entre nosotros un hombre a solucionar unos asuntos cuando, al sorprenderle la lluvia y encontrarse ante una tienda, se desvió y se dirigió a ella. En eso, una mujer le habló diciéndole que bajase de su cabalgadura, cosa que hizo. Los camellos y rebaños de aquella gente se

habían dispersado, lo cual les suponía serios problemas en aquel momento, pero ella, sin embargo, dijo: “Preguntad a este hombre de dónde viene”. Contestó: “De la parte de Tihama y de Naʿd”. Entonces le dijo que entrase y este entró por un lado de la tienda y ella, extendiendo un velo entre ambos, le dijo: “Hombre de Dios, ¿por qué parte de Naʿd anduviste?”. Dijo: “Por todas”. Dijo ella: “¿Y con quién te has aposentado?”. Contestó: “Con los Banū mir”. Dio ella un suspiro y dijo: “¿Y con quién de entre los Banū mir?”. Dijo él: “Con los Banū al-Ḥarīṣ”. Se echó a llorar entonces y le preguntó: “¿Oíste hablar de un joven de ellos llamado Qayṣ ibn al-Mulawwah, apodado Maʿnān?”. Dijo: “Sí, por Dios, pues me aposenté precisamente en casa de su padre y me acerqué a él y le vi vagando por aquellos desiertos con las bestias salvajes. No estaba en su sano juicio a no ser que se le hablase de una mujer llamada Laylā. Entonces se ponía a llorar y a recitar versos que había compuesto para ella”.

»En ese punto levantó aquella mujer el velo que los separaba y vio el hombre a una beldad tal como nunca habían visto sus ojos, tanhermosa como la luna, y que se puso a llorar de manera que pensó se le había partido el corazón. Él le dijo entonces: “¡Teme a Dios, mujer!, ¿qué he dicho yo de malo?”. Ella siguió largo tiempo en aquella situación llorando y sollozando [...] hasta que cayó desmayada. Luego le dijo: “¡Mujer!, ¿quién eres tú y cuál es tu historia?”. Contestó: “Yo soy Laylā, la que le ha traído tan mala suerte a ese y que no ha sabido darle solaz”.

»Nunca había visto este hombre semejante tristeza ni pasión como la de ella».

Un jeque de los Banū Murra que fue a la tierra de los Banū mir para encontrar a Maʿnān contó lo siguiente: «Se me indicó el lugar donde estaban y me dirigí hacia allí. Me encontré con su padre, de edad avanzada, y sus hermanos hechos ya unos hombres. Tenían rebaños abundantes y su riqueza era patente. Les pregunté por él y se me echaron todos a llorar. Entonces me dijo el viejo:

»“¡Por Dios, era él mi preferido y el más querido de mis hijos. Se enamoró de una mujer de su tribu, la cual no habría podido pretendera otro como él, pero cuando se propaló la noticia de sus amores, rehusó su padre dársela en matrimonio, precisamente por esa divulgación de sus amores, y la casó con otro.

»”A consecuencia de ello perdió la razón, quedó perturbado y se lanzó a vagar por el desierto loco de pasión por ella, de manera que no tuvimos más remedio que encerrarle y atarle. Él, entonces, reaccionó mordiéndose la lengua y los labios hasta el punto de que temimos se los destrozase, así que lo tuvimos que soltar. Desde entonces vaga por estos desiertos con los animales salvajes. Se le lleva todos los días comida y se deja donde la pueda ver y él, una vez se han alejado, se acerca y se la come”.

»Les pedí me indicasen cómo llegar a él y me señalaron a un joven de la tribu, amigo suyo, diciéndome: “Solo se relaciona con él y nadie recoge sus versos más que él”.

»Me dirigí, por consiguiente, a este amigo y le pedí que me llevase ante Maʿnūn, pero él me dijo: “Si quieres recoger su poesía yo la tengo toda hasta el día de ayer. Mañana volveré a verle y si ha compuesto algo nuevo te lo traeré”. Le contesté: “No, lo que deseo es que me indiques dónde está para acercarme yo”. Me respondió: “Si huye de ti, huirá también de mí, con lo que se perderán sus versos”. Pero yo me negué a todo lo que no fueran sus indicaciones de cómo llegar hasta él, hasta que finalmente me dijo: “Búscale por estos desiertos y cuando lo veas, acércate a él amistosamente y no le muestres temor, pues te amenazará y hará amagos de que te va a arrojar algo. Tú, no le tengas miedo, siéntate apartando la vista de él y observándolo de cuando en cuando. Una vez veas que se ha calmado, recítale versos amorosos. Si sabes versos de Qays ibn arṭh, recítaselos, pues es un admirador de él”.

»Salí, pues, y anduve buscándolo todo el día hasta que lo encontré por la tarde, sentado sobre la arena trazando rayas con el dedo. Me acerqué a él sin muestras de temor, pero él se espantó ante mí como se espantan los animales salvajes ante el hombre. Había a su lado piedras de las cuales cogió una, pero entonces yo me aparté. Quedó él un momento espantado a punto de salir corriendo, pero como se alargase mi situación de inmovilidad, se fue tranquilizando y se puso a trazar rayas con el dedo. Entonces me acerqué y le recité versos de Qays ibn arṭh. Se me acercó llorando y me dijo: “Ha hecho buenos versos, pero yo los tengo mejores”, y me recitó algunos versos suyos.

»Me abstuve de contestarle durante un momento y luego le recité otros versos de Qays ibn arṭh. De nuevo se puso a llorar hasta el punto de que pensé que su alma se derretía en lágrimas, humedeciendo la arena en la que estaba sentado, y de nuevo me recitó versos suyos diciéndome: “Yo soy mejor poeta”. Pero en eso se le presentó una gacela y dio un salto echando a correr tras ella de manera que lo perdí de vista y me tuve que volver.

»A la mañana siguiente volví, lo busqué pero no lo hallé. La mujer que le preparaba la comida se encontró con que no había tocado la comida que le había puesto. Al tercer día vino conmigo su familia y lo buscamos durante todo el día, pero sin encontrarle. Al cuarto día pudimos seguir sus huellas hasta que lo encontramos muerto en un valle abrupto y muy pedregoso. Su familia, entonces, se lo llevó y, tras lavarlo y amortajarlo, lo enterraron».

Contaron unas gentes de los Banū ʿmir: «No hubo ninguna joven de los Banū ʿya ʿda ni de los Banū al-Ḥarṣ que no quedase afligida y que no proclamase su duelo. Los jóvenes de la tribu, reunidos, derramaron tiernas lágrimas por él y dejaron escapar fuertes sollozos. La tribu de Laylā y su mismo padre estuvieron presentes también, esforzándose por consolarlos. El padre de Laylā, el más apesadumbrado y lloroso de todos, se puso a decir: “No sabía que la cosa hubiera llegado a este punto, pero

yo soy un árabe, que, como cualquier otro, teme ser expuesto a la vergüenza y al qué dirán. Por eso casé a mi hija y ya no está bajo mi autoridad. Si hubiera sabido que esto iba a evolucionar así, no me habría interpuesto entre ambos y no hubiera tenido que sufrir la parte que me corresponde en esto”.

»Jamás se vio a más hombres y mujeres llorar por un muerto que en esa ocasión»⁷².

Anexo II

Un simposio sobre el amor en la Bagdad de *Las mil y una noches*

Cita el historiador al-Mas ‘ūdī (m. 956)⁷³ un simposio sobre el amor celebrado en Bagdad en la época del califa Hārūn al-Rašīd, el califa que junto a los Barmakíes⁷⁴ aparece en *Las mil y una noches* recorriendo la ciudad, de incógnito en muchas ocasiones.

Según al-Masūdī, el simposio tuvo lugar en casa de Yaḥyà ibn Jālid ibn Barmak, y, por tanto, hubo de celebrarse entre los años 786 y 803, que es el periodo en el que este estuvo asociado al poder, pues en el año 803 cayó en desgracia toda la familia de los Barmakíes.

La ascensión de esta familia había comenzado con Jālid ibn Barmak (m. 782), secretario de origen persa que al comienzo del califato abbasí logró encumbrarse y acabó siendo nombrado gobernador.

Yaḥyà ibn Jālid ibn Barmak (m. 805), hijo del anterior, fue designado como preceptor de Hārūn al-Rašīd, y cuando este accedió al califato, lo nombró visir. Yaḥyà, a su vez, se ayudó en las tareas de gobierno de varios de sus hijos, entre ellos Faḍl y Ŷa ‘far.

Esta familia gozó de un gran poder y ejerció un verdadero mecenazgo cultural, siendo, por tanto, muy verosímil que este simposio y otros se hubieran celebrado en sus salones, tal como cuentan los historiadores.

Este tipo de sesiones o simposios reciben en árabe el nombre de *maylis*, término que designa tanto la sesión como el lugar donde esta se celebra, y se refiere, en primer término, a las reuniones que celebraban los notables de una tribu y en las que se discutía, se tomaban decisiones políticas o judiciales y se realizaban acuerdos de diversa índole.

Este nombre se aplicó luego a las sesiones de tipo poético, musical, cultural, religioso, etc., que celebraron los árabes una vez salidos de la península arábiga, siguiendo las costumbres persas. Se dice, precisamente, que fue el califa Hārūn

al-Rašīd el primero que siguió el ejemplo de los persas sasánidas, y que luego, a su vez, fue imitado por gobernadores, dignatarios y personajes pudientes⁷⁵.

En el contexto de este ambiente intelectual y de una cierta libertad en las discusiones es donde podemos situar este simposio sobre el amor. Sin embargo, no se trata solo de ofrecer una simple muestra del interés por la cultura que manifestaba la familia de los Barmakíes. El hecho de que al-Mas ‘ūdī recoja en concreto una discusión sobre el amor habida en casa de esta familia podría obedecer a otra intención, y esto es lo que pasamos a considerar a continuación.

Hay que tener en cuenta la brusca y repentina caída en desgracia de los Barmakíes, caída que ha sido objeto de distintas especulaciones para tratar de explicarla, ya que en el año 802 un cambio repentino en la actitud del califa Hārūn al-Rašīd puso fin al poder de la familia, al ser sus miembros arrestados, sus bienes confiscados y Ŷa ‘far ignominiosamente ejecutado en el año 803.

Las razones que barajan los historiadores para explicar la conducta del califa son la impaciencia ante la tutela de estos ministros todopoderosos; la desconfianza hacia su política, contraria, a veces, a los propios intereses del califa; el desacuerdo tal vez entre ellos mismos; intrigas y envidias de otros cortesanos ante el poder y las riquezas de la familia; y, sin duda, la propia evolución de Hārūn al-Rašīd desde su acceso al poder a una edad muy temprana.

Pero ya que ninguna de estas razones parece ser satisfactoria a la hora de explicar la caída de la familia de los Barmakíes –que pasará a los anales árabes como el ejemplo, por antonomasia, de los caprichos de la Fortuna, que puede terminar derribando aun las torres más firmes y seguras–, veamos de qué manera entra en juego en nuestra ayuda el texto que presento y traduzco.

Cuenta al-Mas ‘ūdī, inmediatamente después de este simposio sobre el amor, la historia de ‘Abbāsa⁷⁶, hermana del califa Hārūn al-Rašīd. Según al-Mas ‘ūdī, el califa concertó la boda de su hermana con Ŷa ‘far ibn Yaḥyà, con la idea de tenerlos junto a él, pues gustaba del trato de ambos. Sin embargo, les impuso la condición de no consumir el matrimonio.

‘Abbāsa, a la sazón de unos cuarenta años mientras que Ŷa ‘far tenía poco más de veinte, mediante engaño, consiguió tener relaciones con él, fruto de las cuales nació un hijo. Este hecho provocó la ira del califa, quien ordenó inmediatamente la muerte de Ŷa ‘far.

La historia relatada por Mas ‘ūdī, y antes de él por al-abarī, fue ampliada por

posteriores historiadores. Sin embargo, su aire novelesco hizo que fuera puesta en duda ya desde la misma historiografía árabe.

Es en este contexto en el que tiene sentido la interpolación del simposio sobre el amor, pues el hecho de que Mas ‘ūdī lo sitúe en el capítulo dedicado a los Barmakíes⁷⁷ e inmediatamente antes de pasar a relatar la caída de estos, justo antes de esta escena amorosa, parece querer realzar la fuerza y el poder del amor, que ha sido capaz de dar al traste con una poderosa familia.

J. S. Meisami⁷⁸ confirma esta hipótesis frente a otros investigadores que consideran el simposio simplemente como una muestra más de los intereses culturales de esta familia, y piensa, por otro lado, que aunque las digresiones en los libros de historia tienen casi siempre el objetivo de distraer y hacer descansar la atención para luego volver de nuevo, ya descansadamente, al tema que se estaba tratando, esta digresión en concreto no tiene prioritariamente ese fin, sino el de tratar de explicar e ilustrar la fuerza de la pasión amorosa, que, por su parte, en el caso de ‘Abbāsa no presenta ningún elemento del amor cortés, *‘udrī*, refinado o casto.

Subraya asimismo J. S. Meisami⁷⁹ que la presencia de la historia de ‘Abbāsa en fuentes tempranas podría ser un indicio de su autenticidad.

El tratamiento del amor en este texto se estructura en dos partes⁸⁰.

En la primera, trece personajes, que previamente han debatido temas filosóficos y teológicos, exponen muy brevemente sus opiniones sobre el amor. Doce de ellos son musulmanes de distintas tendencias, sectas y escuelas teológicas islámicas. Son figuras, por otro lado, bastante conocidas. Un personaje que no es musulmán se sitúa al final, en el decimotercer lugar, y funciona como bisagra, o transición, con la segunda parte. Este último personaje, al no ser musulmán, puede indicar la amplitud de miras y la universalidad del simposio, asunto que se verá realzado por el discurso de la segunda parte.

Llama la atención la condición impuesta al principio, a saber, que se expongan meramente las opiniones sin discusión alguna, cosa que, en efecto, así se hace.

Estas opiniones son bastante uniformes y coincidentes, acentuándose en ellas la afinidad, física o espiritual, como causa primera del amor.

La segunda parte es fundamentalmente filosófica y en ella se recogen teorías griegas. Se insiste más en el amor en el sentido de la mera pasión física, *hawà*, que en el amor apasionado, romántico, *‘išq*.

Está presentada esta segunda parte únicamente por el autor, al Mas ‘ūdī, y su

contenido coincide en gran parte con las páginas finales del primer capítulo de *El libro de la flor* [Kitāb al-zahra] de Ibn Dāwūd⁸¹, si bien al-Masūdī es más explícito y las citas griegas que ofrece son un poco más claras.

Estas citas clásicas se encuentran también en los *Nawādir alfalāsifa* [Anécdotas de los filósofos] de Ḥunayn ibn Ishāq⁸². Sin embargo, tanto Ibn Dāwūd como al-Masūdī no parecen basarse en el libro de Ḥunayn ibn Ishāq, sino en algún otro que también contendría citas de autores griegos. En realidad lo más probable es que hayan utilizado diferentes versiones de este otro libro, que tal vez podría ser un tratado sobre el amor que mencionan las fuentes árabes, pero que no se ha conservado, del filósofo al-Kindī (m. ca. 870)⁸³.

El texto, que paso a traducir, se inicia con la presentación de Yaḥyà ibn Jālid ibn Barmak como una persona entregada a los saberes y un mecenas en cuya casa se celebraban reuniones a las que acudían gentes de distintas opiniones y creencias. Tras haber tratado de numerosos temas de filosofía y de religión, los invita a disertar sobre el tema del amor y termina el pasaje con la indicación del autor de una vuelta, tras esta digresión, al asunto de los Barmakíes⁸⁴:

Comenzad a hablar ahora del amor apasionado, *‘iṣq*, sin discusiones, sino que cada uno de vosotros aporte lo que se le ocurra y le venga a las mientes.

Comenzó el primero, el *imāmī* ‘Alī ibn al-Hayṭam⁸⁵, famoso teólogo de los *ṣī‘es*, y dijo así:

«El amor es fruto de la afinidad y es señal de la mezcla de los espíritus. Proviene del mar de la sutilidad, de la finura de la complejión y de la pureza de la sustancia. Dada su amplitud, no se puede definir, y si aumenta supone ello una disminución en el cuerpo».

El segundo, Abū Mālik al-Ḥaḡramī, *jāriyī*, de los *surāt*, habló de esta manera:

«El amor es un soplo de magia que está más oculto y que es más ardiente que las ascuas. No tiene lugar si no existe la unión de las dos almas y la mezcla de las dos formas. Se infiltra en el corazón como el agua caída de las nubes se infiltra en las arenas. Es un rey sobre toda clase de caracteres, somete los intelectos y se le rinden las voluntades».

El tercero, Muḥammad ibn al-Ḥuḡayl al-‘Allāf, *mu‘tazilī* y jeque de la escuela de Basora, manifestó lo siguiente:

«El amor sella los ojos y queda impreso en los corazones. Se encarama sobre los

cuerpos y se apresura a llegar a las entrañas. El que lo sufre tiene variados pareceres y cambiantes conjeturas, pues nada le parece claro y no se fía de ninguna promesa. Las desgracias le acuden, pues es el amor un trago del agua de la muerte y un sorbo del abrevadero del desconsuelo, si bien el amor procede de la generosidad que está en las naturalezas y de la belleza que hay en las buenas cualidades, de manera que el enamorado es generoso sin atender a la llamada que le invita a abstenerse de dar ni hace caso de las censuras».

El cuarto, Hiṣām ibn al-Ḥakam al-Kūfī, jeque de los *imāmíes* de su época y gran sabio de su tiempo, disertó de este modo:

«El amor es una trampa que ha erigido el destino y no caen en sus peligros más que los ingenuos, pues cuando el amante queda prendido y asido en sus redes, es muy difícil que quede sano o que pueda salvarse pronto.

»El amor no proviene sino de la figura equilibrada, de la manera de ser afín y de la correspondencia en las intenciones. Da la muerte en lo más íntimo de las entrañas y en las entretelas del corazón. Traba las lenguas elocuentes, convierte al rey en esclavo y al señor en siervo, hasta el punto de que se humillará ante el esclavo de su esclavo».

El quinto, Ibrahīm ibn Yassar al-Nāṣirī, *muṭazilī*, uno de los pensadores de la escuela de Basora de su época, dijo:

«El amor es más sutil que el espejismo, se desliza por el interior del cuerpo mejor que los líquidos y es de una pasta perfumada amasada en el seno de la Majestad divina. Si es moderado, es dulce sucosecha, pero si es excesivo se convierte en una locura mortífera y en un daño irreparable para cuya curación no se desea tratamiento. Es una nube espesa cuya agua se derrama sobre los corazones engendrando pasión y originando un fuerte afecto. Sus víctimas sufren una continua languidez, respiran afanosamente, están expectantes y pensativas durante largo tiempo, insomnes al cerrar la noche e inquietas al amanecer el día, su ayuno es la aflicción y su desayuno la queja».

El sexto, ‘Alī ibn Manṣūr, *imāmī*, de los pensadores *ṣūfíes*, discípulo de Hiṣām ibn al-Ḥakam, manifestó lo que sigue:

«El amor es una enfermedad de crecimiento sutil que se mezcla y se introduce en el alma, invadiendo y apoderándose de sus pensamientos. El que lo bebe no sana, ni vuelve en sí el agotado por su fiebre. Su origen está en la correspondencia y en la homogeneidad en la constitución y en la hechura».

El séptimo, Muṭamir ibn Sulaymān, uno de los jeques más sobresalientes de los

mu tazilīs, argumentó así:

«El amor es resultado de la afinidad y fruto de la semejanza. Se desliza como una hormiga y el que queda preso en él está atado con fuertes lazos. Sus víctimas ya no se levantan. Conoce el amor las naturalezas y la unión de los espíritus, llama a las conciencias y hermanalos caracteres. Cuando de él se goza no es completa la alegría por el temor de los calumniadores, y así, los filósofos lo llaman destructor de la constitución y de la naturaleza».

El octavo, Bisr ibn al-Mu tamir, *mu tazilī*, jeque de los bagdadíes y maestro de los pensadores y teólogos como Ŷa far ibn Ḥarb, Ŷa far ibn Mubassir y otros, expuso lo siguiente:

«El amor destierra el sueño y lleva a la sumisión. El que lo sufre es más insignificante que un corderillo, ya que, aunque posea la fuerza de un león, es ahuyentado por cualquier siervo, es prisionero de cualquier deseo, habla de sus esperanzas y se dedica a suspasiones».

El noveno, umama ibn Asras, *mu tazilī*, comentó:

«Cuando exhalan sus perfumes las sustancias de las almas al unirse con lo semejante, homogéneo y próximo, desprenden un resplandor de luz brillante con el que se iluminan las miradas de la inteligencia y ante cuyo brillo se estremecen los seres vivos.

»De este resplandor emana una luz pura que se adhiere al alma y se une a su sustancia y a la que se le llama amor».

El décimo, al-Sakkāk, *imāmī* y discípulo de Ḥisām ibn al-Ḥakam, dijo:

«El amor es hijo de la condescendencia y consecuencia de la afinidad. Es señal del espíritu amoroso, testigo de la mutua compatibilidad y penetra dentro de la constitución humana como el vino.

»Posee el enamorado un talento luminoso, una naturaleza brillante y un carácter superior, pero sus sentimientos agitados son un testimonio revelador para los que saben ver.

»Cuando el amor quiere enaltecer a alguien, comienza primero por humillarlo».

El undécimo, al-abbāḥ ibn al-Walīd, *murḃī* ⚡, se manifestó así:

«Las noticias sobre el amor no transmiten sus efectos. El corazón de un hombre señalado por su bondad y hermosura no lo desprecia y no se eleva sino a partir de la afinidad.

»El enamorado alcanza el colmo de la finura».

El duodécimo, Ibrāḥīm ibn Malik, alfaquí de Basora, dialéctico del que no se

sabía perteneciera a ninguna escuela jurídica, ni se le asociaba con ninguna secta, comentó lo que sigue:

«En el amor se trata de fenómenos que le acontecen al hombre, que unas veces le dejan frustrado y otras le llenan de plenitud y que con la pasión de su corazón le consume las entrañas».

El decimotercero, el *mawbad*, que es un mago⁸⁶ y cadí de los magos, y que es un título en pehleví, esto es, en persa antiguo, se expresó de la siguiente manera:

«El amor es un fuego que arde en las entretelas del corazón y cuyo ardor quema los costados y la médula más íntima. Es inseparable de la existencia de las personas y de la conjunción de los astros, pues su comienzo se encuentra en los impulsos vitales y en los elementos materiales.

»Es el arrayán del mutuo anhelo, el jardín de la dádiva y el descanso y el lugar de esparcimiento del espíritu. Los elementos materiales lo engendran, los astros lo producen, los vientos lo mueven y los arcanos celestiales le dan su forma.

»El amor procede de naturalezas de buen agüero y de elementos nobles, de conciencias acordes y de deseos concordados, de espíritus fundidos y del común agrado de las figuras, así como de los corazones puros y que se reconocen mutuamente.

»Solo tiene lugar cuando hay una figura proporcionada, una naturaleza fina, unos sentidos agudos, una constitución pura y una equilibrada composición y estructura, porque las causas celestes envían sus efectos por medio de los movimientos de las esferas coincidiendo sus efectos con los sentidos del cuerpo».

Dice el autor, al-Mas'ūdī: hemos expuesto en primer lugar las discusiones de las gentes, antiguos y modernos, sobre el comienzo de la pasión amorosa y su naturaleza, si se origina a través de la mirada o del oído y si es libre o se impone por necesidad. Igualmente hemos visto cuál es la causa de su existencia después de no habersido, y luego su desaparición después de haber tenido lugar, y si esto es acción del alma racional o del cuerpo y de su naturaleza.

Según Hipócrates la pasión es la mezcla de dos almas, y del mismo modo que al mezclarse el agua con el agua es difícil el volver a separarlas, más aún, no hay manera alguna de hacer esto, hay que tener en cuenta que el alma es más sutil y más

fin a su curso que el agua y, por ello, a la pasión, ni el paso de los días y las noches la hace desaparecer, ni el tiempo la consume, ni un obstáculo la anula.

El devenir de la pasión es demasiado sutil para la imaginación, su realidad se oculta a la inteligencia y se quedan perplejas las mentes respecto a cómo se origina, salvo que el inicio de su movimiento y la grandeza de su poder proviene del corazón de donde pasa a los restantes órganos, apareciendo un temblor en las extremidades, palidez, balbuceo en el hablar, entendimiento débil, tristeza y error hasta el punto de parecer un deficiente.

Muchos de los que investigan la Naturaleza y sabios médicos consideran el amor como un deseo que se engendra en el corazón, que se desarrolla y en el que concurren todos los ingredientes del deseo. A medida que se hace más grande este deseo, aumenta, en el que lo experimenta, la agitación y la inquietud, las largas cavilaciones, las apetencias, el desasosiego, la tristeza, la angustia, el mucho pensar, el poco apetito, la pérdida de la razón, la sequedad del cerebro y la enajenación.

Todo ello se debe a que la persistencia del deseo quema la sangre, y esta, cuando se quema, se transforma en bilis negra. Esta, cuando aumenta, altera la facultad del pensar, sube la fiebre y entonces se inflama la bilis amarilla, que se enturbia y termina corrompiéndose. Entonces se junta con la bilis negra y viene a ser un elemento de ella que va aumentando.

Propio de la naturaleza de la bilis negra es que corrompa el pensamiento. Cuando esto sucede el quimo se corrompe también y de todo ello se origina la imbecilidad, la deficiencia de mente y esperar que ocurra lo que no puede ser ni realizarse, y, así, hasta el punto de llegar a la locura.

En ese caso, a veces, el amante se da muerte a sí mismo y otras muere de tristeza y pena. En ocasiones, al ver a su amada muere de alegría, de amor y de nostalgia. Otras veces, emite un gemido y pierde el sentido durante veinticuatro horas de manera que piensan que ha muerto y lo entierran vivo. En otras ocasiones da un suspiro, su sangre se concentra en el pericardio de su corazón y este se contrae y no se relaja, de modo que termina muriendo. En otros momentos que está tranquilo pero siente nostalgia de ver a su amada, si la ve pronto, se le escapa su alma de golpe, y, así, puedes ver cómo el amante, cuando oye mencionar a su amada, se queda sin gota de sangre y se le demuda la color.

Piensen algunos filósofos que Dios con su sutil sabiduría ha creado los espíritus redondos, en forma de esfera, y luego los ha partido en dos mitades, colocando en cada cuerpo una mitad. Cuando un cuerpo encuentra al cuerpo en el que está la mitad que fue separada de la mitad que hay en él, se produce entonces entre ambos el amor, necesariamente, por la antigua correspondencia. La diversidad de situaciones de las gentes en esto depende de la mayor o menor capacidad de sus naturalezas⁸⁷.

Los que profesan esta teoría la han mencionado prolijamente diciendo que las

almas son sustancias luminosas y simples que han descendido de lo alto a estos cuerpos en los que habitan y que se acercan unas a otras según el grado de vecindad que tenían en el mundo del Alma.

Gentes que profesan el islam argumentan esto con pruebas sacadas del Corán, de la Sunna y mediante silogismos, y así, a propósito de lo que dice Dios: «¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha, acepta! ¡Y entra con mis siervos, entra en mi Jardín!»⁸⁸, comentan lo siguiente: «La vuelta a una situación no es posible sino tras haber estado anteriormente en esa situación»⁸⁹.

Además, hay sobre esto también lo que cuentan [...] ⁹⁰ que dijo el Profeta: «Los espíritus son ejércitos puestos en fila. Aquellos que se reconocen se hacen amigos, mientras que los que no se reconocen se distancian»⁹¹.

Profesan esta doctrina algunos árabes, entre ellos Yamil ibn ‘Abd Allāh ibn Ma‘mar al-‘Uḍrī en sus versos a Buṭayna⁹², cuando menciona aquello de su ser al principio de la creación, en su estado de no existencia, antes de aparecer en la existencia (metro *awīl*):

Se prendó mi espíritu del suyo antes de ser creados y antes de ser destetados y de estar en la cuna.

Se desarrolló nuestro amor y se fue incrementando conforme crecimos y no se romperá nuestro pacto con la muerte.

Al contrario, permanecerá por encima de cualquier circunstancia >y nos visitará en la oscuridad de la tumba y del sepulcro⁹³.

Galeno dijo: «El amor se da entre dos seres inteligentes por su afinidad en cuanto al intelecto, pero no se da entre dos seres estúpidos por su afinidad en la estulticia, porque el intelecto discurre según un orden en el que es posible que coincidan dos personas en un mismo punto, mientras que la estulticia no discurre ordenadamente y es imposible que dos personas puedan coincidir en algún punto».

Muchos astrólogos y astrónomos creen que la disposición para el amor proviene de los astros, de Saturno, de Mercurio y de Venus. Saturno es el que dispone al deseo, a la tristeza, a la inquietud, a las penas, a la locura y a la sugestión. Mercurio es el que dispone a la poesía, al intercambio de misivas y al discurso que facilita lo difícil del amor y que abre lo que está cerrado. Venus es la que dispone al amor, a la finura, a la ternura, a la feminidad y a aumentar la lujuria y la voluptuosidad.

Aquel que tenga enfrente en la esfera, en el momento de su nacimiento, a Mercurio y que esté en su exaltación o en su casa, en un curso recto y con el arco propicio, será excelente en sus poesías y misivas amorosas. En cambio, aquel en cuyo nacimiento Mercurio esté en declive o en oposición, retrógrado y en momento no propicio, será mala su poesía y el objeto de su amor.

Asimismo, aquel en cuyo nacimiento Saturno esté en un lugar excelente en la esfera tendrá menor voluptuosidad, pero si Saturno está en la peor posición, su amor llegará al colmo. Si Venus, encambio, está en mala posición, sus estados serán de antemano malos y molestos.

Ptolomeo dice que la amistad puede ser de tres clases:

«Una es la de la coincidencia de los espíritus, que es el mutuo amor que hay entre la gente que no puede dejar de amarse. Esta coincidencia debe su procedencia a que el momento del nacimiento de ambos estaba conjuntamente bajo un mismo signo, o bajo tres o seis. Cuando esto es así, están ellos destinados por naturaleza para el amor, especialmente cuando es el momento propicio para ambos nacimientos y no es desfavorable.

»Otra clase de amistad es la del interés, que es cuando dos coinciden conjuntamente en su nacimiento en un momento propicio en un signo único o en tres o en seis, entonces los dos nacidos sacarán provecho uno del otro, obtendrán utilidad, amor y afecto.

»Finalmente, cuando es el signo opuesto, si coincide que el ascendente de ambos está en un mismo signo y coincide que es propicio, pero también desfavorable, con amor y tristeza, no durarán en un mismo estado».

Se menciona de un beduino que clasificó la pasión en su poesía diciendo de esta manera: «Hay tres amores: un amor es de afecto, otro es de adulación y hay un tercero que mata».

Algunos sufíes⁹⁴, gentes de Bagdad y otros más, sostienen que Dios con la pasión amorosa solo trata de poner a prueba a la gente para que se sometan a obedecer a quien aman, para que sufran sucólera y se alegren con su agrado, de manera que deduzcan con esto el valor de la obediencia a Dios, que no tiene semejante ni igual y que es su Creador, no necesitado de ellos, y su sustentador, comenzando con el don de la vida que les ha dado. Si los obliga a obedecer a otro, más digno es Dios de que se busque su satisfacción.

Los sufíes esotéricos han hablado largo y tendido sobre este punto.

Se cita que Platón dijo: «No sé qué es la pasión amorosa sino que es una locura divina y que no es ni digna de alabanza ni de vituperio».

Uno de los secretarios refinados y elegantes escribió a un amigo suyo: «He encontrado en ti la esencia de mi alma, por lo que no soy digno de ser alabado al someterme a ti, ya que las almas se siguen unas a otras».

Han hablado y discutido las gentes, los antiguos y los modernos, largo y tendido sobre el amor, su esencia, su naturaleza, su acaecimiento y su significado. Entre estos están los metafísicos, los filósofos de la Naturaleza, los dualistas como los maniqueos, y sus socios seguidores: los Dayṣānīes y los marcionitas. Igualmente los musulmanes como los teólogos, sufíes, retóricos, intelectuales y beduinos. Lo que han dicho y aportado todos ellos lo he recogido en mi libro titulado: *Noticias del tiempo, de las naciones antiguas, de las generaciones pasadas y de los imperios destruidos a los que han hecho perecer las vicisitudes* [Ajbār al-zamān wa-man ābāda-hu al-ḥidān min al-umam al-māḍiyya wa-l-ayyāl al-jāliyya wa-l-mamālik al-dāira]⁹⁵.

Como al hablar del amor y al tratar de aportar algún resplandor de lo que sobre él se ha dicho nos hemos salido de las noticias de los Barmakíes en las que estábamos anteriormente, volvamos a continuación, pues, a sus noticias, al feliz estado y armonía de que gozaban y al revés de fortuna que sufrieron.

Anexo III

¿Influencia en Europa de estos tratados árabes sobre el amor?

No consideraremos en este apartado propiamente las influencias, sino las similitudes que puedan existir entre estos tratados y algunas concepciones sobre el amor que aparecen en Europa: en el amor cortés⁹⁶ y en diversas obras. Pasaré revista a algunos puntos con el único objetivo de mostrar el estado de la cuestión.

Amor cortés

La cuestión de la influencia árabe en el amor cortés es calificada por Ortega de «avispero»⁹⁷, y ciertamente no voy a entrar en ella. No obstante, la «tesis árabe», no en cuanto a la génesis del amor cortés, pero sí en cuanto a su influencia en determinados aspectos, va teniendo cada vez una mayor vigencia y aceptación, como es puesto de relieve por A. Galmés de Fuentes en lo referente a la lírica⁹⁸.

Según Galmés, el código poético de la lírica árabe y el de la lírica provenzal coinciden, y esto no puede ser «obra del azar poligenético»⁹⁹, pues se trata de una serie de coincidencias de conjunto. Tras efectuar una comparación de ambos códigos, sugiere la posibilidad de influencias efectivas mostrando posibles cauces por donde pudo pasar dicho código poético, código este «claramente diferenciado, como tal, del de la literatura clásica latina, del de la poesía latino-medieval o del de la poesía tradicional pretrovadoresca»¹⁰⁰.

El código poético amoroso de la lírica cortés árabe coincide con muchos de los temas que han tratado nuestros autores, pues, como hemos dicho, parten para sus análisis de la vivencia amorosa expresada en la poesía. Dicho código, sistematizado por Galmés, es el siguiente: «Superioridad de la amada. Obediencia y servicio amoroso. Sufrimiento gozoso. Amor sin recompensa. El

amor puro. El secreto del amor. Enamoramiento de oídas. El tema de la albada. La brisa portadora de nuevas. La evocación primaveral. Una caterva perturbadora de los amantes. Los efectos del amor»¹⁰¹.

Convincentemente, Galmés muestra que estos mismos temas aparecen en la lírica provenzal y concluye que, sin exagerar, se puede hablar, no de un origen árabe, pero sí de influencias árabes.

El concepto de *joy*, «alegría», del amor cortés ha sido vinculado por algunos investigadores¹⁰² al concepto del amor presente en Ibn Ḥazm y en al-Andalus.

Subrayan estos investigadores que el tema de la alegría del amor está absolutamente ausente bajo esta forma en Occidente. Se trata de «un sentimiento nuevo, desconocido de los Antiguos y de la cristiandad de la Edad Media»¹⁰³, que más allá de lo sexual promueve la alegría de amar, que, sin ser extraña al deseo, lo trasciende y espiritualiza.

Lo encontramos en los trovadores cuando evocan la alegría de la primavera, la Dama como fuente de alegría, la alegría de la mirada y del besar, etc. Se trata de un gozo no solo sentimental, sino también erótico y sensual. Es el culmen del amor y depende en gran manera de la Dama, quien lo otorga graciosamente¹⁰⁴.

Esta alegría, efecto del amor, es el sentimiento predominante en los grandes tratados que hemos comentado, y, ciertamente, es Ibn Ḥazm quien mejor lo ha expresado al hablar de la unión amorosa¹⁰⁵.

G. E. von Grunebaum¹⁰⁶ descartó hace tiempo la hipótesis de la posible influencia de la *Epístola del amor* de Avicena en el amor cortés, hipótesis que había sido sugerida por A. J. Denomy¹⁰⁷.

En efecto, aparte de que esta obra de Avicena no fue traducida, nada hay en ella que nos permita hablar de influencias, pues su tratamiento del amor poco tiene que ver con los temas del amor cortés.

L. A. Giffen¹⁰⁸, sin pretender ser exhaustiva, señala ocho aspectos comunes a *El collar* de Ibn Ḥazm y al amor cortés:

1. El gran poder ennoblecedor del amor para transformar al amante.
2. El verdadero amor lleva consigo un deseo insaciable y una exquisita angustia.
3. El amor como enfermedad que lleva a la locura y la muerte.

4. El secreto y los celos son esenciales en el amor.
5. El papel del espía, el calumniador, etc.
6. Humildad del amante ante el amado.
7. La amada es invocada con frecuencia en masculino y se la trata de señora y dueña.
8. En tiempos de Ibn Ḥazm el amante podía amar a una mujer de más alto rango, y se le profesaba una devoción similar a la de los trovadores por su señora¹⁰⁹.

El *Tratado sobre el amor* de Andrés el Capellán, compuesto a finales del siglo XII o principios del XIII, ofrece cuando menos algunas semejanzas con ciertos motivos y planteamientos que hemos destacado a lo largo de nuestro estudio¹¹⁰:

–En primer lugar, la utilización del recurso, retórico o no, de contestar mediante una epístola a la demanda de una persona afligida por el amor, recurso empleado también por algunos de nuestros autores.

–La justificación por haber escrito un libro dedicado al amor, un tema que no parece digno de personas «serias». El autor se excusa al principio, en el prefacio, sirviéndose de una fórmula retórica de «falsa modestia» y que es ese contestar a un pretendido demandante epistolar que le ha pedido una disertación sobre el amor:

Aunque no me parece muy provechoso insistir en estos temas ni que convenga a una persona prudente dedicarse a tales cacerías, no obstante, gracias al afecto que me une a ti, de ningún modo puedo oponerme a tu petición¹¹¹.

–La exaltación de la razón como un recurso frente a la lascivia, pues gracias a la razón el hombre se distingue de los animales¹¹².

–La ambigüedad en el tratamiento del amor, pues si bien se recomienda en repetidas ocasiones abstenerse de él, incluso en estas, no deja de ser llamativo el modo tan retorcido y contrario que emplea para desviarse del amor. Véase por ejemplo lo siguiente:

Así, pues, léete el presente librito no con la intención de imitar la vida de los amantes, sino para que, una vez conozcas su doctrina y sepas cómo seducir a las mujeres para el amor, puedas obtener la recompensa eterna absteniéndote de dicha seducción y merecer, así, ser honrado con un premio mayor junto a Dios. En

efecto, más complace a Dios aquel que, teniendo la posibilidad de pecar, no hace uso de ella que aquel a quien no se ha dado dicha posibilidad¹¹³.

Igualmente, en esta misma dirección, en el prefacio, a continuación de la justificación del libro antes mencionada, anima no a abstenerse, sino a progresar en el amor:

Y ya que veo más claro que la luz del día que, una vez instruido en la doctrina del amor, progresarás con mayor seguridad en él, procuraré, en la medida que pueda, ceder a tu solicitud¹¹⁴.

Todavía más claro y condescendiente se muestra en este otro párrafo, referido a los clérigos:

Sin embargo, ya que casi nadie vive sin el pecado de la carne [...], si alguno quisiera entregarse a las lides del amor, que hable e intente militar al servicio del amor según su rango y clase social¹¹⁵.

De este modo termina por reivindicar el amor para el clérigo, al fin y al cabo un hombre, y que, en definitiva, «más vale amar a un clérigo que a un laico»¹¹⁶.

–De este amor se dice que solo es posible entre personas de distinto sexo¹¹⁷, como también afirmaba al-ā i¹¹⁸.

–Se da más en la mujer que en el hombre¹¹⁹, detalle que ya advertía Ibn azm¹²⁰.

–El amor apasionado, en cambio, es descartado del matrimonio, en primer lugar porque solo puede darse entre personas no casadas. Y así, pregunta el autor:

¿Qué es el amor sino el deseo desenfrenado de gozar apasionadamente de abrazos furtivos y secretos? Y ¿qué abrazos furtivos –pregunto– pueden existir entre dos esposos?¹²¹.

Pero, además, hay otra razón aún más importante por la que es descartado del matrimonio:

Según enseña la ley de la Iglesia, el que ama a su esposa con demasiada pasión es

considerado adúltero¹²².

Como tuvimos ocasión de ver, esto es contrario a lo manifestado por Ibn al-awzī, con quien lo comparábamos¹²³, dado que Ibn alawzī propugnaba la pasión como un elemento fundamental en el matrimonio.

–Distingue Andrés el Capellán entre amor puro y amor mixto. Su concepto del amor puro es idéntico al concepto de amor *udrī*, y lo define así:

El amor «puro» es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión; consiste en la contemplación del espíritu y de los sentimientos del corazón; incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico, pero púdico, con la amante desnuda, con exclusión del placer último, pues este está prohibido a los que quieren amar puramente¹²⁴.

–A. Galmés de Fuentes se inclina también por la posible influencia de *El collar* de Ibn azm en la obra de Andrés el Capellán, pues la influencia de Ovidio y otros clásicos en su obra es más bien superficial; en cambio, según Galmés, la estructura de ambos libros, el de Ibn azm y el de Andrés el Capellán, es muy semejante: ambos concluyen con un capítulo sobre la castidad y en ambos está presente el espíritu cortés, elemento que Ovidio desconoce¹²⁵.

–También podrían compararse, como sugiere J. C. Vadet, las doce Reglas de Amor que proporciona Andrés el Capellán y los cincuenta títulos de los capítulos del *Libro de la flor*¹²⁶.

A. Benaim de Lasry¹²⁷ sugería, frente a las supuestas influencias del amor cortés en la concepción del amor de Diego de San Pedro, especialmente en *Cárcel de amor*, la posible influencia de *El collar* de Ibn azm.

Para argumentar su hipótesis, señalaba los siguientes cinco temas presentes en *El collar* y en San Pedro y que no se encuentran en Andrés el Capellán:

El motivo de las lágrimas; el amor da ciertas cualidades al hombre, pero no necesariamente ennoblece el carácter tal como Andrés pretende; el amante busca alguna clase de recompensa de su dama y no encuentra ninguna alegría en el mero hecho de que su devoción no sea recompensada, como es el caso en los trovadores; el amor puede darse en gente casada; son necesarios cuatro testigos para condenar a una mujer por faltar a la castidad¹²⁸.

Dejando a un lado la cuestión de la influencia de la concepción del amor cortés en Diego de San Pedro, veamos la pretendida influencia de *El collar*.

Los cinco temas destacados por Benaim de Lasry son demasiado generales como para poder demostrar una influencia directa. Aun admitiendo que puedan provenir de la cultura árabe, habría que matizar que han podido introducirse a través de una vía difusa y no necesariamente a través de una vía erudita o libresca.

En cuanto al último tema, el de los cuatro testigos para verificar el adulterio o las faltas de castidad, hay que puntualizar que se trata de una figura común del derecho islámico, muy conocida y difundida, y por lo tanto no hay necesidad de recurrir a Ibn azm para su conocimiento. Es importante destacar este detalle porque Benaim de Lasry hace especial hincapié en lo que califica de «interesante similitud»¹²⁹, y concluye su comentario a este punto con la posibilidad, totalmente injustificada, de que Diego de San Pedro «supiera árabe y hubiera leído *El collar de la paloma* de Ibn azm»¹³⁰.

Los numerosos tratados que aparecen en el Renacimiento dedicados al tema del amor no presentan en absoluto, al menos los más importantes y conocidos, influencias ni semejanzas con los tratados árabes analizados aquí.

***El Libro de buen amor* y los libros de buen amor árabes**¹³¹

La mayor parte de los tratados sobre los que está basado este estudio podrían recibir el calificativo de libros de buen amor, de acuerdo con todo lo que hemos ido considerando, y singularmente los tratados de Ibn azm y al-Jarā' īī , así como los de los *hanbalíes* Ibn al-awzī e Ibn Qayyim.

ner aquí con algunas modificaciones.

Al presentar dichas obras aludimos a algunas características comunes entre estos tratados y el del Arcipreste de Hita, asunto que vuelvo a recoger y a completar ahora.

Es en los prólogos y primeros capítulos de estos tratados donde podemos hallar ciertas similitudes, algunas muy llamativas y significativas, con la introducción y algunos conceptos de la obra del Arcipreste. He aquí varios ejemplos:

–Una loa a la razón, reforzada con abundantes citas religiosas extraídas del Corán y de la tradición islámica.

–Una valoración positiva de la pasión amorosa.

–Una advertencia contra la seriedad, puesto que es necesario relajarse con asuntos agradables y no graves y es para ello para lo que se elaboran estos libros.

–Un aviso sobre el hecho de que el libro es susceptible de un uso bueno o malo.

Loa a la razón / *Intellectum tibi dabo*

Al igual que en los libros de ética profana o religiosa, como es el caso del libro de Algazel titulado *Revivificación de las ciencias religiosas*¹³², es frecuente iniciar estos tratados con una loa a la razón apoyada en citas coránicas y de la tradición profética. Así, Ibn alawzī, por ejemplo, dedica el primer capítulo de su obra al tema de la razón y destaca que una conducta según la razón es buena e incluso preferible a la mucha piedad, mostrando cómo con la razón se resiste a la pasión y cómo ella incita a la virtud y prohíbe los vicios¹³³.

Abundando en esta misma línea, Ibn Qayyim transmite un dicho de Alī, primo y yerno del Profeta, que dice así:

Estarán en primer lugar en los jardines del Edén unas gentes que no serán las que más hayan rezado, ayunado o más peregrinaciones hayan hecho, sino aquellas que aplicaron su razón a las amonestaciones de Dios y cuyos corazones le temieron, confiaron en Él sus almas y se humillaron ante Él. Estos superarán a la gente en la calidad de sus moradas y en altura de grado en este mundo y ante Dios en el otro¹³⁴.

La razón es, pues, para estos autores, indispensable para combatir las pasiones y en concreto la pasión amorosa descontrolada.

El Arcipreste de Hita exalta igualmente en la introducción a su libro el papel de la razón como instrumento de control contra el «loco amor», apoyándose también en abundantes citas religiosas.

La pasión amorosa / El loco amor

Insisten los autores árabes en que la pasión amorosa no debe ser condenada absolutamente porque es un constitutivo esencial del hombre indispensable para la pervivencia de la especie humana. Solo es vituperable su exceso.

Ibn Qayyim sostiene que Dios no ha ordenado al hombre apartarse totalmente de la pasión por las mujeres, sino conducir esta pasión hacia el matrimonio legal, esto es, hacia el matrimonio con hasta cuatro mujeres y las concubinas que, según su situación económica, pueda mantener, sin limitación de número. Al mismo tiempo, recuerda que cuando Dios prohíbe una cosa siempre la compensa con otra mejor, y así, cierto es que ha prohibido el adulterio y la sodomía, por ejemplo, pero ha permitido a cambio este tipo de matrimonio y de concubinas. En este contexto añade:

Por eso hemos compuesto este libro como un *compromiso* entre la pasión y la razón¹³⁵.

Recordemos a este respecto la cita de Aristóteles que el Arcipreste ofrece en la estrofa 71:

Como dize Aristóteles, cosa es verdadera,
El mundo por dos cosas trabaja: la primera,
Por aver mantención; la otra cosa era
Por aver juntamiento con fembra plazentera¹³⁶.

Dice asimismo el Arcipreste en la estrofa 109:

Si Dios, quando formó el omne, entendiera
Que era mala cosa la muger, non la diera
Al omne por compañera nin d'él non la feziera;
Si para bien non fuera, tan noble non saliera.

No hay que estar siempre serio / Todo omne entre los sus cuydados se debe alegrar

Ya hemos mencionado la recurrencia de la justificación de las obras por parte de los autores árabes. Dice Ibn azm al respecto:

Dejad que las almas se explayen en alguna niñería, que les sirva de ayuda para alcanzar la verdad [...]; quien no sepa echar alguna vez una cana al aire, no será buen santo¹³⁷.

Por su parte, Ibn al-awzī comentaba:

Sabe que, por tu causa, con lo que aportó en este libro he descendido del altozano de la gravedad hasta el fondo de la relajación a fin de contribuir a tu salvación y procurar tu salud, dándote con él un respiro, porque uno como tú necesita algo con lo que distraerse en las tertulias nocturnas, dejando de pensar en asuntos graves, de manera que pueda convertirse en tu contertulio¹³⁸.

Esta similitud ya fue advertida por E. García Gómez¹³⁹, quien comparaba la cita de Ibn azm que acabamos de reproducir con la estrofa 44 del *Libro de buen amor*:

Palabras son de sabio, e díxolo Catón,
Que omne, a sus coidados, que tiene en corazón
Entreponga plazer e alegre razón
Ca la mucha tristeza mucho pecado pon.

El libro se puede usar para bien o para mal / Si algunos [...] quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello

La típica ambigüedad respecto a la aceptación o no de la pasión amorosa e incluso «incitación» a ella, como ya hemos comentado¹⁴⁰, es un elemento muy presente en el Arcipreste, y un aspecto desconcertante en él que atañe a toda la interpretación de su obra. Casi lo mismo podría decirse del tratado de Andrés el Capellán.

Esta ambigüedad no puede ser atribuida simplemente a una influencia de Ovidio, quien frente a su *Ars amatoria* proponía sus *Remedia amoris*, porque falta allí el concepto religioso de pecado, que es crucial en los autores cristianos y musulmanes.

El pasaje más relevante a este respecto de nuestros textos árabes lo ofrece Ibn

Qayyim. Una vez más, dada su importancia para la comparación con el libro del Arcipreste, lo volveremos a citar:

Aprovecha este libro para todo tipo de gentes, pues sirve de ayuda para la religión y para el mundo y es un peldaño para el placer de este mundo y del otro. Se mencionan en él las distintas clases de amor, sus leyes y relaciones, el amor lícito y el pecaminoso, sus males y desgracias, sus causas e impedimentos y las correspondientes anécdotas explicativas, tradiciones proféticas, cuestiones jurídicas, tradiciones de los antepasados piadosos, testimonios poéticos y sucesos reales, lo cual será agradable para el que lo lea y relajante para el que lo considere.

Si quiere, le enriquecerá mucho y le proporcionará estímulo y temor, y si quiere tomará su parte de sus bromas y donaires. Unas veces le hará reír y otras le hará llorar. En algún momento le alejará de las ocasiones del placer precedero y en otro le estimulará y le acercará a ellas. Si quieres, encontrarás en él aviso y amonestación, y si quieres, lo encontrarás condescendiente con tu parte de placer, lujuria y unión con el amado¹⁴¹.

Es posible observar en este texto una coincidencia absoluta con la ambigüedad que presenta el Arcipreste de Hita en su «Introducción»:

Enpero, porque es umanal cosa el pecar, si algunos, lo que non los consejo, quisieren usar del loco amor, aquí fallarán algunas maneras para ello. E ansí este mi libro a todo omne o muger, al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien o escogiere salvación e obrare bien amando a Dios; otrosí al que quisiere el amor loco en la carrera que andudiere, puede cada uno bien dezir: Intellectum tibi dabo e cetera.

A partir de estas semejanzas cabe plantearse la tan debatida cuestión de la intención del Arcipreste. ¿Es una intención didáctico-moral la que preside su libro o es fundamentalmente un libro para el deleite, una parodia?

En los libros de amor árabes la intención es claramente didácticomoral, por mucho que abunden en poesías e historias de amor más o menos subidas de tono. Desde estos libros árabes podría sospecharse una parecida intención en el Arcipreste.

Juan Ruiz, en su calidad de arcipreste, es una persona de confianza de la Iglesia y, por consiguiente, se le presupone una responsabilidad moral¹⁴². Parte de una situación similar a la de los autores árabes, sobre todo los *hanbalíes*,

alguno de ellos predicador, como hemos visto. Los libros de estos están plagados de invocaciones piadosas y citas religiosas, y han sido compuestos con la pía finalidad de guiar hacia el buen amor, que, en el caso árabe, se trata, sin ninguna duda, del amor dentro de la legalidad y del amor a Dios.

Esta misma intención es, para algunos especialistas, la del Arcipreste, y así interpretan la repetida insistencia del presbítero para que no se le entienda mal, para que no se queden en la superficie en lugar de buscar el sentido oculto y profundo de las cosas, etc. Algunas teorías recientes van más allá y pretenden situar al Arcipreste dentro de la reforma del siglo XIV:

La obra de Juan Ruiz adquiere su verdadero significado si se la sitúa dentro de su contexto natural, que no es otro que la reforma eclesiástica de la primera mitad del siglo XIV, de la que fueron paladines los arzobispos de Toledo [...]; el *Libro de buen amor* forma parte de la literatura surgida en apoyo a los ideales de la reforma¹⁴³.

En esta misma línea, comenta Nicasio Salvador que, ciertamente, el didactismo y la risa se aúnan, pero en distinto plano: «El primero es capital; la segunda, accesoria»¹⁴⁴, y que la ambigüedad hay que entenderla, como sugirió J. Joset, en el sentido de que hay dos formas de lectura del mismo modo que hay dos clases de lectores. Lo mejor, en tal caso, es para aquel que escoja lo mejor: «Escoja lo mejor el de buena ventura (67d)», «e saber bien e mal, e usar lo mejor»¹⁴⁵.

Sin embargo, J. Joset precisa, en un epígrafe que titula «Una lectura reconocida: la ambigüedad», que

quien quiere «fazer libro de buen amor» solo para salvar a los hombres y mujeres de mal entendimiento, no confiesa rotundamente que escribe para «alegrar los cuerpos» (13cd) de los mismos. En este caso, como en otros, no se puede borrar la disyuntiva («que los cuerpos alegre e a las almas preste»); a todos se dirige el libro, a los que tienen bueno y poco entendimiento sin objetivo proselitista particular¹⁴⁶.

En resumen, que, pese a todo, la ambigüedad del Arcipreste es difícil de despejar, y lo mismo podemos decir de las obras árabes que hemos traído a colación. Tal vez, en el fondo, se trate de una ambigüedad religioso-cultural presente en algunos sectores del mundo islámico y del cristiano a la hora de

abordar los temas amorosos, con lo cual volveríamos en este punto, pero sin hablar en absoluto de influencias directas, a Américo Castro, cuando afirmaba que al cristiano

no se le ocurriría escribir poemas que incluyeran a la vez lo alegre y lo moralizante; Juan Ruiz, muy familiarizado con la vida islámica, puede hacerlo, aunque tendiendo un puente humorístico entre sensualidad y moralidad, mas su humorismo es suyo y no islámico. Esta combinación, «centáurica» también, entre dos modos de vida es lo que confunde y desorienta cuando nos acercamos al Arcipreste¹⁴⁷.

Notas

Preámbulo Capítulo 1

Tratados árabes sobre el amor

Capítulo 2 *Nasb* y *gazal* **Capítulo 3** Naturaleza del amor

Capítulo 4

Sujeto y objeto del amor

Capítulo 5

Causas y proceso del enamoramiento

Capítulo 6 La unión amorosa **Capítulo 7** Efectos y señales del amor

Capítulo 8

Personajes en torno a los amantes

Capítulo 9

Vicisitudes y final del amor

Capítulo 10

Remedios contra el amor

Capítulo 11

Negadores de la pasión amorosa

Fiction of Medieval Spain and of Muslim Spain», *AlQanṭara*, 2 (1981), págs. 129-143.

Biesterfeldt, H. H. y D. Gutas, «The malady of Love», *Journal of the American Oriental Society*, 104 (1984), págs. 21-55.

Blachère, R., «Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas», *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 5 (1939-1941), págs. 82-128.

Boase, R., *The Origin and Meaning of courtly Love*, Manchester, Manchester University Press, 1977.

Bürgel, J. C., «Love, Lust and Longing: Eroticism in Early Islam as reflected in Literary sources», en Afaf Lufti al-Sayyid-Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibú, California, Undena Publications, 1979, págs. 81-117.

Castro, A., *España en su historia*, Barcelona, Grijalbo, 1983, 2.^a ed.

Chebel, M., *Encyclopedie de l'amour en islam*, París, Payot, 1995.

Cheikh-Moussa, A., «La negation d'Éros ou le 'iṣq d'après deux épîtres d'al-āḥ iZ», *Studia Islamica*, 82 (1990), págs. 71-119.

Corriente, F. y J. P. Monferrer, *Las diez mu'allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del islam*, Madrid, Hiperión, 2005.

al-Daylamī, *Kitāb 'atf al-alif al-ma'lūf 'alā al-lām al-ma'tūf*, edición de J. C. Vadet, El Cairo, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1962.

–, *Le traité d'amour mystique d'al-Daylami*, traducción de J. C. Vadet, Ginebra, Librairie Droz, 1980.

–, *A Treatise on Mystical Love*, traducción de J. N. Bell y Hassan Mahmoud Abdul Latif Al Shafie, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.

Denomy, A. J., «Fins Amors: The Pure Love of the Troubadours, its Amorality and Possible Source», *Medieval Studies*, 7 (1945), págs. 139-207.

Djedidi, T. L., *La poésie amoureuse des Arabes. Les cas des 'Uḍrites*, Argel, 1974.

Dols, M. W., *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Enderwitz, S., «Du Fatā au arīf», *Arabica*, 36 (1989), págs. 125-142.

Fuzuli, *Leylā y Mecnūn*, edición de Süleyman Salom, Madrid, Editora Nacional, 1982.

Gabrieli, F., «Ġamīl al-Uḍrī. Studio critico e raccolta dei frammenti», *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1937), págs. 40-41, 132-172.

Galmés de Fuentes, A., *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, Madrid, Cátedra, 1996.

–, «“El amor hace sutil al hombre”. Ibn Ḥazm de Córdoba y la tradición románica», *Anaquel de Estudios Árabes*, 3 (1992), págs. 53-60.

García Gómez, E., «Un precedente y una consecuencia del “Collar de la paloma”», *Al-Andalus*, 16 (1951), págs. 309-330.

Garulo, T., «La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos», *Medievalia*, 27 (junio de 1998), págs. 26-37.

–, «Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe», *La Corónica*, 32 (otoño de 2003), págs. 65-78.

Ghazi, M. F., «Un groupe social: “les raffinés” (*Zurafā'*)», *Studia Islamica*, 11 (1959), págs. 39-71.

Giffen, L. A., *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, Nueva York, New York University Press, 1971.

–, «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature», en Grunebaum, G. E. von (ed.), *Arabic Poetry. Theory and Development*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973, págs. 107-124.

–, «Ibn Ḥazm and the awq al-ḥamāma», en Jayyusi, S. K., *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, 1992, págs. 420-442.

González Ruiz, R., «La persona de Juan Ruiz», en B. Morros y F. Toro Ceballos (eds.), *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, y el Libro de buen amor*, en <http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/>

Grunebaum, G. E. von, «Avicennas *Risāla fī l-‘išq* and Courtly Love», *Journal of Near Eastern Studies*, 11 (1952), págs. 233-238.

Gutas, D., «Plato’s *Symposion* in the Arabic Tradition», *Oriens*, 31 (1988), págs. 36-60.

Hamori, A., *On the art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Hartmann, A., «Les ambivalences d’un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201), sa carrière et son ouvrage autographe, le *Kitāb al-awātīm* », *Annales Islamologiques*, 22 (1986), págs. 51-115.

Ibn ‘Arabī, *Los engarces de la sabiduría*, Madrid, Hiperión, 1991.

Ibn Batīšū’, Abū Sa’id, *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers*, edición y traducción de F. Klein-Franke, Beirut, Dar El-Machreq Éditeurs, 1986.

Ibn Dāwūd al-Iṣbahānī, *Al-Zahra*, edición de Ibrāhīm al-Sāmarrā'ī al-Zarqā', Jordania, Maktaba al-Manāra, 1985, 2 vols.

Ibn Ḥazm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, traducción de E. García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1987, 5.^a reimp.

–, (Ibn Ḥazm al-Andalusí), *El collar de la paloma. (El collar de la tórtola y la sombra de la nube)*, traducción de Jaime Sánchez Ratia, Edición bilingüe, Madrid, Hiperión, 2009.

–, *awq al-ḥamāma. A Book containing the Risāla known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers, composed by Ibn azm al-Andalusī*, traducción de A. Nykl, París, Paul Geuthner, 1931.

Ibn Qayyim al-Āwziyya, *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat almuštāqīn*, edición de al-Sayyid al-Āyumaylī, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987, 2.^a ed.

Ibn Qutayba, *Kitāb al-šī'r wa l-šu'arā'*, edición de Mufīd Qumayḥa y Na'im Zurzur, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1985, 2.^a ed.

–, *‘Uyūn al-ajbār*, El Cairo, Dār al-Kutub, 1963, 4 vols.

Ibn Sarrāy, *Masāri' al-uṣṣāq*, ed. de Beirut, Dār ā dir, s. f., 2 vols.

Ibn al-Āwzī, *amm al-hawā'*, edición de Aḥmad ‘Abd al-Salām ‘Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1993.

–, *Talbīs Iblīs*, edición de Aḥmad Ḥiṣāzī al-Saqā, Maktaba alaḡāfa al-Dīniyya, s. f.

Ibn Ÿubayr, *A través del Oriente (Riḥla)*, traducción de F. Maíllo, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

Jacobi, R., «Die Anfänge der arabischen azalpoesie: Abū u'aib al-Huḍalī», *Der Islam*, 61 (1984), págs. 218-250.

–, «Time and Reality in Nasīb and Ghazal», *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), págs. 1-17.

Jayyusi, S., «Umayyad Poetry», en *Cambridge History of Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, edición de A. F. L. Beeston, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, págs. 387-432.

Al-Jarā'iṭī, *I'tilāl al-qulūb*, edición de Garīd al-ayj, Beirut, Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2001.

Joset, J., *Nuevas investigaciones sobre el «Libro de buen amor»*, Madrid, Cátedra, 1988.

Khairallah, A. E., *Love Madness, and Poetry. An Interpretation of the Magnūn Legend*, Beirut, 1980.

Krackouskij, I. J., «Die Frühgeschichte der Erzählung von Macnūn und Lailā in der arabischen Literatur», *Oriens*, 8 (1955), págs. 1-50.

Lazar, M., *Amour courtois et «fin' amors» dans la littérature du XII siècle*, París, 1964.

Leder, S., *Ibn al-auzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Beirut, Franz Steiner Verlag, 1984.

Lomba, J., «Ibn Ḥazm: la belleza como forma de vida», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), págs. 13-26.

Majnūn, *Le fou de Laylā: le dīwān de Majnūn*, París, Sindbad, 2003.

–, *L'amour poème*, París, Sindbad, 1984.

Masoudī, *Les prairies d'or*, traducción de C. Barbier de Meynard, vol. 6, París, 1871.

Meisami, J. S., «Mas'ūdī on Love and the Fall of the Barmakids», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 121, (1989), págs. 252-277.

Miquel, A. y P. Kemp, *Majnūn et Laylā: l'amour fou*, París, Sindbad, 1984.

Miquel, A., *Deux histoires d'amour: De Majnūn à Tristan*, París, Éditions Odile Jacob, 1996.

Pellat, C., «Les esclaves-chanteuses de āḥ iẓ», *Arabica*, 10 (1963), págs. 121-147.

Pérès, H., *Esplendor de al-Andalus*, Madrid, Hiperión, 1983.

Puerta Vilches, J. M., *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid, Akal, 1997.

Ramón Guerrero, R., «Avicena: sobre el amor», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), págs. 243-259.

Al-Rāzī, *La conducta virtuosa del filósofo*, Madrid, Trotta, 2004.

Rubiera, M. J., *Literatura hispanoárabe*, Madrid, Mapfre, 1992.

Shahīd, I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989.

Sicard, F., «L'amour dan la *Risālat al-qiyyān* – essais sur les esclaves-chanteuses – de āḥ iẓ», *Arabica*, 34 (1987), págs. 326-338.

Sobh, M., *Historia de la literatura árabe clásica*, Madrid, Cátedra, 2002.

Stendhal, *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1998 4.^a reimp.

- Al-Tawhīdī**, *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, El Cairo, 1942, 2 vols.
- Tornero, E.**, «Falsafa versus 'Arabiyya: Al-Rāzī», *Al-Qanṭara*, 21 (2000), págs. 3-16.
- , «El *Libro de buen amor* y los libros de buen amor árabes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 20 (2009), págs. 223-232.
- , «Sobre las huellas de la Cultura Árabe en el Libro de Buen Amor», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (coords.), *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad, siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2009, págs. 875-887.
- , «El amor 'udrī y la leyenda de Maġnūn y Laylā», *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, 14 (2009), págs. 127-144.
- , «Un simposio sobre el amor en la Bagdad de *Las mil y una noches*» en R. G. Khoury, J. P. Monferrer-Sala, M. J. Viguera Molins (eds.), *Legendaria Medievalia. En honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, 2011. págs. 199-211.
- Vadet, J. C.**, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, París, Maisonneuve et Larose, 1968.
- , «Littérature courtois et transmission de Ḥadīṭ. Un exemple: Muḥammad b. Ġafar al-arā'īṭ», *Arabica*, 7 (1960), págs. 140-166.
- Vernet, J.**, *Literatura árabe*, Barcelona, Acantilado, 2002.
- Walzer, R.**, *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.
- Al-Waššā'**, *El libro del brocado*, traducción, estudio e índices de Teresa Garulo, Madrid, Alfaguara, 1990.
- Al-ŶāḥiZ**, *Rasā'il al-ŶāḥiZ*, Beirut, 1991, vol. 2.

Notas

- 1 J. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Espasa Calpe, 1984, 6.^a ed., pág. 43.
- 2 O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, Barcelona, Seix Barral, 2004, pág. 47.
- 3 *Ibid.*, pág. 136.
- 4 Cfr. *ibid.*, págs. 135-136.
- 5 *Ibid.*, pág. 86.
- 6 *Ibid.*, pág. 47.
- 7 *Ibid.*, pág. 42.
- 8 Cfr. F. Rodríguez Adrados, *Sociedad, amor y poesía en la Grecia antigua*, Madrid, Alianza Universidad, 1995, pág. 177.
- 9 *Ibid.*, pág. 185.
- 10 Plutarco, *El erótico. Diálogo filosófico sobre Eros o la confrontación de los amores pederástico y conyugal*, introducción, texto, traducción y notas de P. Gilabert, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991.
- 11 M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 3. El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pág. 227 ss., destaca el importante cambio que supone Plutarco en la erótica antigua.
- 12 Aunque Avicena, como veremos más adelante, sí trata del amor, es el amor platónico el objeto de sus análisis.
- 13 Stendhal, *Del amor*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pág. 251.
- 14 *Ibid.*, pág. 253.
- 15 Sobre esta clase de amor véase, *infra*, el Anexo I: «El amor 'ur y la leyenda de Maýnūn y Laylà».
- 16 Cfr. sobre este punto 'Udhr en *The Encyclopaedia of Islam* (en adelante citada como *EI*), Leiden, Brill, 1979-2002, vol. X, págs. 774-776 (R. Jacobi).
- 17 Ibn azm de Córdoba, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, traducido por Emilio García Gómez, con prólogo de José Ortega y Gasset, Madrid, Alianza Editorial, numerosas ediciones desde 1971.
- 18 Habría, por tanto, que matizar mucho las afirmaciones de Ortega en su prólogo de *El collar de la paloma*, citado en la nota anterior, cuando dice del amor árabe que es «una realidad de sobra dispar a la que venimos ejerciendo los occidentales» (pág. 21), siguiendo el aserto de E. García Gómez de que en este libro de Ibn azm el amor es indiferente a las diferencias sexuales.
- 19 Véase, *infra*, Anexo I: «El amor 'ur y la leyenda de Maýnūn y Laylà». Según este contexto, pues, no se puede mantener que el amor, la obsesión amorosa que hace de

él un sustitutivo de la religión, es una enfermedad propia del cristianismo, como en ocasiones han afirmado algunos autores. Se podría aplicar a este tipo de amor, al amor 'ur , lo que apuntó, a propósito de los poetas amorosos portugueses, Miguel de Unamuno en *Andanzas y visiones españolas*, Madrid/Buenos Aires/México, Espasa Calpe, 1948, pág. 94: «Amando se suicida Portugal, buscando en el amor, en el amor a la mujer, el secreto de la vida».

20 No entendamos, sin embargo, que el amor es pensado dentro de una tradición religiosa, como en la India o en el Extremo Oriente. En el mundo árabe surge como un amor profano, y el objetivo de los círculos religiosos es, en principio, condenarlo. La escuela religioso-jurídica islámica *anbalī* es la que menos entrada ha dado a la razón en sus consideraciones jurídicas, limitándose a aplicar estricta y severamente lo que la ley islámica prescribe. Es la seguida actualmente en Arabia Saudí, en una versión todavía más estricta como es la *wahāb* . Véase sobre esta y otras escuelas jurídicas islámicas J. Martos, *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, Madrid, 1999, cap. I: «Características del mundo jurídico islámico», págs. 14-29.

21 Cfr. J. C. Vadet, «Littérature courtois et transmission de adī . Un exemple: Muḥammad b. Ġafar al-arā ī , *Arabica*, 7 (1960), pág. 166.

22 Cfr. Corán, 79, 40-41; 38, 26; 53, 3, *passim*.

23 Véase sobre esto mi trabajo «El *Libro de buen amor* y los libros de buen amor árabes», *Anaquel de Estudios Árabes*, 20 (2009), págs. 223-232, cuyo contenido vuelvo a exponer aquí, dentro del Anexo III: «¿Influencia en Europa de estos tratados árabes sobre el amor?».

24 En la bibliografía occidental sobre este tema árabe no existe un estudio global, solo contamos con estudios monográficos sobre autores. El único estudio de conjunto que tenemos, el de Giffen, que veremos en el primer capítulo, no es un estudio temático sino más bien, casi exclusivamente, bibliográfico. En la bibliografía árabe sí hay varios estudios sobre el tema, algunos de los cuales citaré, pero no destacan, precisamente, por su orden y sistematización.

25 El libro pionero que primeramente recoge estos tratados es el de L. A. Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*, Nueva York, University Press, 1971. Cfr. también, de la misma autora, «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature», en G. E. von Grunebaum (ed.), *Arabic Poetry. Theory and Development*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973, págs. 107-124. Estos tratados enumerados por Giffen son, sin embargo, muy desiguales en cuanto al tratamiento teórico del amor, pues en bastantes de ellos predominan, con diferencia, las poesías y las historias de amantes, siendo muy escasa e irrelevante la teoría. Por ello, no citaré todos los tratados que Giffen enumera, sino que me centraré solo en los más importantes desde un punto de vista teórico. Hay que tener en cuenta, además, que algunos de esos tratados no se han editado todavía y algunos de ellos no se han conservado.

26 Cfr. la introducción de Giffen a su libro *Theory*, ed. cit. Subraya allí también la necesidad y oportunidad de elaborar un bosquejo de los autores y sus obras antes de pasar a estudios monográficos concretos, a fin de situar y enmarcar correctamente este género de tratados teóricos.

27 Véase, por ejemplo, en lo relativo a las fuentes griegas, H. H. Biesterfeldt y D. Gutas, «The Malady of Love», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104 (1984), págs. 21-55; D. Gutas, «Plato's Symposium in the Arabic Tradition», *Oriens*, 31 (1988), págs. 36-60, y algunos de los estudios de R. Walzer incluidos en su *Greek into Arabic*, Oxford, Bruno Cassirer, 1962.

28 Así lo manifiesta Giffen, *Theory*, ed. cit., págs. 67-68, quien tras analizarlas concluye que esta estructura está presente en todas ellas, aunque en las primeras meramente esbozada.

29 Cfr. Giffen, *Theory*, ed. cit., en su apartado final: «Conclusión», págs. 133-134.

30 En este estudio, pues, no citaré a ninguno de los autores de esta etapa, ya que, según Giffen, no ofrecen novedad alguna. Algunos de los tratados que he podido consultar, en efecto, no ofrecen ninguna novedad en los escasos desarrollos teóricos que en ocasiones presentan.

31 Es uno de los grandes y primeros autores en prosa de la literatura árabe. Cfr. en J. Vernet, *Literatura árabe*, Barcelona, Acantilado, 2002, y M. Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*, Madrid, Cátedra, 2002, págs. 644-654.

32 Cfr. la edición de 'Abd Allāh al-Salām Muḥammad Hārūn, *Rasā'il al-āi* , vol. 2, Beirut, 1991, págs. 139-159, donde aparece bajo el título de *F l-nisā*.

33 Cfr. la edición del texto árabe y la traducción inglesa de A. F. L. Beeston, *The Epistle on Singing Girls by Jāi* , Warminster, Wilts Aris and Phillips, 1980. Véase traducción francesa de C. Pellat, «Les esclaves-chanteuses de ā i» , *Arabica*, 10 (1963), págs. 121-147. Asimismo, véase el estudio de F. Sicard, «L'amour dans la *Risālat al-qiyān –essais sur les esclaves-chanteuses– de ā i (†255/868)*», *Arabica*, 34 (1987), págs. 326-338, y el estudio que tiene por objeto estas dos epístolas de A. Cheikh-Moussa, «La negation d'Éros ou le *'iq* d'après deux épîtres d'al-ā i» , *Studia Islamica*, 82 (1990), págs. 71-119. Aunque al-ā i trata el tema del amor en algunos otros lugares, son las dos obras señaladas las verdaderamente importantes.

34 Cfr. sobre estas esclavas de lujo, expertas en el canto de la poesía, los estudios citados en la nota anterior y, más adelante, el capítulo 4: «Sujeto y objeto del amor».

35 Cfr. A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., pág. 3.

36 Esta es la tesis del mencionado estudio de A. Cheikh Moussa, «La negation d'Éros», cit.

37 Cfr. Ibn Dāwūd al-Ibahānī, *Al-Zahra*, edición de Ibrāhīm al-Sāmarrāi , alZarqā , Maktaba al-Manāra, 1985, 2 vols., 2.^a ed.

38 Se trata de la caravana en la que va la amada con su tribu y los rebaños,

abandonando un lugar para dirigirse a otro en busca de pastos. Véase sobre esto el capítulo 2: «*Nasb* y *gazal*».

39 Los vientos que vienen de la parte donde está acampada la amada y que traen el perfume de su cuerpo.

40 El autor parece contraponer el amor que viene involuntariamente, sin buscarlo ni quererlo, al amor que se elige activa y voluntariamente.

41 Esta importante sugerencia la hace Muḥammad al-Wāḥid, *Dirāsāt al-ubb fī l-adab al-‘arabī*, El Cairo, Dār al-ma‘ārif, 1972, 2 vols., vol. 1, págs. 56-57.

42 *El libro de la flor*, ed. cit., vol. 1, pág. 482.

43 Alude a la composición de la casida árabe, donde efectivamente se comienza con un prelude amoroso, *nasb*, y se termina con lo importante, el objeto de la casida, que es el *madḥ*, alabanza, asunto que veremos en el capítulo 2: «*Nasb* y *gazal*».

44 Aparte del tema religioso hay también otros muchos temas en esta segunda parte, pero nada ya propiamente sobre el amor.

45 Cfr. al-Waḥḥān, *El libro del brocado*, traducción, estudio e índices de Teresa Garulo, Madrid, Alfabeta, 1990.

46 Se trata de un grupo social refinado y elegante que sigue unas determinadas maneras de vestir, modales y procederes con los que trata de distinguirse del resto de la sociedad. Véase M. F. Ghazi, «Un groupe social: “les raffinés” (*urafā*)», *Studia Islamica*, 11 (1959), págs. 39-71, y S. Enderwitz, «Du Fatā au arīf», *Arabica*, 36 (1989), págs. 125-142.

47 Cfr. *El libro del brocado*, ed. cit., caps. 14-22, págs. 76-195.

48 Véase el análisis de esta obra que hace J. C. Vadet, «Littérature», cit., págs. 140-166. Cfr. la edición de Garīd al-ayj, Beirut, Dar al-Kotob Al-ilmiyah, 2001.

49 En el islam, el término «tradición», *adab*, alude a los dichos o hechos atribuidos a Mahoma. Al conjunto de todos ellos se lo denomina «Sunna», esto es, la costumbre o el proceder del Profeta, costumbre considerada norma o modelo de actuación islámica. Véase sobre ello el libro de J. Martos *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana*, ed. cit.

50 Cfr. su estudio «Littérature», cit.

51 Los Ijwān al-afā (Hermanos de la pureza o Amigos sinceros) constituyen un grupo filosófico del siglo X de tendencia *iṭihāsiyya*, enemigos del poder abbasí reinante, y por ello, semiclandestinos y entregados a las enseñanzas esotéricas. Son autores de unas *Epístolas* (*Rasā’il*), a modo de una gran enciclopedia, en las que ofrecen un resumen del saber de la época y donde se incluye una amalgama de saberes del legado persa, la Antigüedad clásica, el hermetismo, etc., amalgama sobre la que predomina el neoplatonismo y todo ello recubierto de un barniz islámico. Cfr. E. I. *Ikhwān al-afā*, vol. III, págs. 1098-1103; I. Albert Reyna, *Humanismo islámico. Una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Almodóvar del Río, Córdoba, Junta

Islámica, 2007, e I. Marquet, *La philosophie des Iwān al-afā*, Argel, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1975.

52 Cfr. su traducción castellana en R. F. Albert, «La “Risāla fī māhiyyat al- ‘iṣq” de las *Rasā’il Ijwān al-afā*», *Anaquel de Estudios Árabes*, 6 (1995), págs. 185-207.

53 Véase edición y traducción francesa en Masudi, *Les prairies d’or*, texto y traducción de C. Barbier de Meynard, vol. 6, París, Imprimerie Impériale, 1871, págs. 368-386. Véanse asimismo estudio y traducción inglesa de J. S. Meisami, «Mas‘ūdī on Love and the Fall of the Barmakids», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 121 (1989), págs. 252-277.

54 Cfr. la edición de J. C. Vadet, El Cairo, Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1962, y la traducción francesa del mismo editor, *Le traité d’amour mystique d’al-Daylami*, Ginebra, Librairie Droz, 1980. Cfr. también la traducción inglesa, *A Treatise on Mystical Love*, traducción de J. N. Bell y Hassan Mahmoud Abdul Latif Al Shafie, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2005.

55 Por esta razón no está incluido en el libro de L. A. Giffen, *Theory*, ed. cit.

56 Cfr. la traducción inglesa citada en nota 54, págs. 21-22.

57 Cfr. el estudio de R. Ramón Guerrero, «Avicena: sobre el amor», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), págs. 243-259, donde pueden verse las ediciones y traducciones de esta obra. Véase también J. N. Bell, «Avicenna’s Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition», *Der Islam*, 63 (1986), págs. 73-89.

58 Giffen, *Theory*, ed. cit., pág. 145, sugiere, por ejemplo, que debería estudiarse su relación con algunos conceptos del amor cósmico que aparecen en la obra de Ibn Qayyim y que mencionaremos más adelante.

59 Véase la ya mencionada traducción de E. García Gómez, de la que extraeré mis citas, Ibn azm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza Editorial, repetidas ediciones desde 1971. Las citas que utilizo aquí están tomadas de la quinta reimpresión, 1987. Últimamente se ha realizado una nueva traducción al castellano acompañada de la edición del texto árabe: Ibn azm al-Andalusí, *El collar de la paloma (El collar de la tórtola y la sombra de la nube)*, traducción de Jaime Sánchez Ratia, ed. bilingüe, Madrid, Hiperión, 2009.

60 Cfr. en la traducción de E. García Gómez mencionada en la nota anterior, en el Prólogo de Ortega, 10.

61 E. García Gómez, «Un precedente y una consecuencia del “Collar de la paloma”», *Al-Andalus*, 16 (1951), págs. 309-330, aunque sugería tal influencia «solo a título de ensayo», pág. 312. Los parecidos son muy generales y se pueden explicar a partir de un acervo cultural común.

62 *El collar*, ed. cit., pág. 95.

63 *Ibid.*, pág. 96.

64 M. J. Rubiera, *Literatura hispanoárabe*, Madrid, Mapfre, 1992, pág. 201, destaca

que hay datos en esta obra que abarcan hechos posteriores al año 1022. J. Sánchez Ratia, el autor de la nueva traducción al castellano citada en la nota 59, habla en su «Introducción», sumándose a Levi Provençal, de otras posibles versiones de la obra.

65 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 31-32.

66 Cfr. la «Introducción» a su traducción de *El collar*, ed. cit., págs. 77-82.

67 Cfr. Emilio Tornero, «Sobre las huellas de la cultura árabe en el “Libro de buen amor”», en F. Toro Ceballos y J. Rodríguez Molina (coords.), *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad, siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, Diputación Provincial de Jaén, 2009, págs. 875-887.

68 Cfr. Ibn azm de Córdoba, *El libro de los caracteres y las conductas*, Madrid, Siruela, 2007.

69 Cfr. la edición de Beirut, Dār ā dir, s. f., 2 vols.

70 Cfr. J. N. Bell, «Al-Sarrāj’s Maā ri ‘ al- ‘Ushshāq: a ḥanbalite work?», *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1979), págs. 235-248.

71 Véase la edición de Aḥmad ‘Abd al-Salām ‘Aā , Beirut, Dār al-kutub al‘ilmiyya, 1993. Sobre el autor y su obra pueden consultarse J. N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, State University of New York Press, 1979, págs. 11-45, y S. Leder, *Ibn al-awz und seine Kompilation wider die Leidenschaft. Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Beirut, Franz Steiner Verlag, 1984.

72 Cfr. S. Leder, *Ibn al-awz* , ed. cit., pág. 58.

73 Cfr. *ibid.*, pág. 97.

74 Cfr. *ibid.*, pág. 323.

75 Cfr. Ibn ubayr, *A través del Oriente (Rila)* , estudio, traducción, notas e índices de Felipe Maíllo, Madrid, Alianza Editorial, 2007, págs. 344-350.

76 Cfr. *Ibn al-awz* , ed. cit., págs. 5-6. Sobre la ambigüedad a la hora de tratar la pasión amorosa, véase también A. Hartmann, «Les ambivalences d’un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Ġawzī (m. 597/1201), sa carrière et son ouvrage autographe, le *Kitāb al-awātm* », *Annales Islamologiques*, 22 (1986), págs. 51-115.

77 Cfr. la edición de al-Sayyid al-umaylī, Beirut, Dār al-Kitāb al- ‘Arabī, 1987, 2.ª ed. Véase un análisis completo de esta obra en J. N. Bell, *Love Theory*, ed. cit., págs. 92-181.

78 Cfr. J. N. Bell, *ibid.*, pág. 99.

79 He analizado esta relación en mi trabajo «*El Libro de buen amor* y los libros de buen amor árabes», cit. Véase también aquí, en el Anexo III: «¿Influencia en Europa de estas obras árabes sobre el amor?».

80 *El collar*, ed. cit., pág. 95.

81 *Ibid.*, pág. 95.

82 Cfr. *ibid.*, págs. 99-101. Lo mismo comentaba Ibn Dāwūd, según hemos visto.

83 *Ibid.*, pág. 308.

84 *Vituperio*, ed. cit., pág. 9.

85 *El jardín*, ed. cit., pág. 17.

86 *Ibid.*, págs. 73-82.

87 Cfr. *Vituperio*, págs. 14-17.

88 *El jardín*, ed. cit., pág. 22.

89 Cfr. mi trabajo «El *Libro de buen amor*», cit.

90 *El jardín*, págs. 28-29.

91 *Ibid.*, pág. 25.

92 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., caps. 26-28, págs. 159-168.

93 Véanse para estos conceptos *Nasb*, en *EI*, ed. cit., vol. VII, págs. 978-983 (R. Jacobi), y *Ghazal*, en *EI*, ed. cit., vol. II, págs. 1028-1033 (R. Blachère). Véanse también, entre otros trabajos, R. Blachère, «Les principaux thèmes de la poésie érotique au siècle des Umayyades de Damas», *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 5 (1939-1941), págs. 82-128; J. C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient*, París, Maisonneuve et Larose, 1968, págs. 23-60; R. Jacobi, «Time and Reality in Nasīb and Ghazal», *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), págs. 1-17; R. Jacobi, «Die Anfänge der arabischen G'azalpoesie: Abū u'aib al-Hudālī», *Der Islam*, 61 (1984), págs. 218-250, y T. Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen azal*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

94 Sobre la casida árabe preislámica véanse M. Sobh, *Historia*, ed. cit., págs. 29-97, y F. Corriente y J. P. Monferrer, *Las diez mu'allaqāt. Poesía y panorama de Arabia en vísperas del islam*, Madrid, Hiperión, 2005.

95 Cfr. J. C. Vadet, *L'esprit*, ed. cit., págs. 43-51.

96 Cfr. R. Blachère, «Les principaux thèmes», cit., pág. 109. Véase también J. M. Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid, Akal, 1997, par. 1.1.2: «El carácter sensible y lumínico de la belleza según la poesía preislámica», págs. 55-64.

97 Son nombres de famosas parejas de amantes *uríes*. Sobre el amor *ur*, véase *infra* el Anexo I: «El amor *ur* y la leyenda de Maýnūn y Laylā».

98 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., pars. 10 y 11.

99 T. Bauer, *Liebe*, ed. cit., pág. 23, se pronuncia en contra de la existencia de una poesía amorosa anterior, independiente de la casida.

100 Cfr. J. C. Vadet, *L'esprit*, ed. cit., pág. 29.

101 Cfr. T. Bauer, *Liebe*, ed. cit., pág. 27.

102 Véase R. Jacobi, «Die Anfänge», cit.

103 Se adscriben a esta escuela los poetas de esta época del *iýāz*, territorio de la península arábiga donde se localizan La Meca y Medina. Se trata de poetas ciudadanos autores de poesías amorosas desenfadadas y un tanto libertinas, pero sin llegar a escabrosidades, entre los que sobresale 'Umar ibn Abī Rabī'a. Cfr. M. Sobh, *Historia*, ed. cit., págs. 331-365.

104 T. Bauer, *Liebe*, ed. cit., págs. 46-48.

105 Cfr. R. Jacobi, «Time», cit.

106 *Ibid.*, pág. 17.

107 Al-Ama‘ī (m. 828), famoso lexicógrafo y transmisor de poesía y de múltiples anécdotas, presente en la corte del califa Harūn al-Raī d. Véase *al-Ama‘ī* en *EI*, vol. I, págs. 717-719 (B. Lewin).

108 *El jardín*, ed. cit., pág. 103. Cfr. la misma anécdota, también transmitida por al-Ama‘ī, en al-Waššā , *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 123. Véase también alJarā’ī , *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 84. Es decir, se trata de una anécdota muy difundida y que forma parte del acervo cultural árabe.

109 *El jardín*, ed. cit., pág. 103. Coincide este aspecto con lo que está permitido en el «amor puro» descrito por Andrés el Capellán. Véase *infra* Anexo III: «¿Influencia en Europa de estos tratados árabes sobre el amor?».

110 Al-ā i, *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., págs. 139-140.

111 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., pars. 39-43.

112 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 107.

113 Cfr. *ibid.*, pág. 110.

114 *Ibid.*, pág. 113.

115 «La “Risāla fī māhiyyat al-‘iṣq”», cit., pág. 191.

116 Cfr. «La “Risāla fī māhiyyat al-‘iṣq”», cit., págs. 191-193. «Locura divina» es llamado también el amor por Ibn Dāwūd, atribuyéndolo a Platón, en su *Libro de la flor*, ed. cit., pág. 54, seguido luego por Mas ‘ūdī. En efecto, Platón habla así del amor en el *Fedro*. Sobre el amor como enfermedad en el mundo árabe véase H. H. Biesterfeldt y D. Gutas, «The malady of Love», cit., págs. 21-55. Abū Sa ‘īd ibn Bajtīsū ‘ (m. 1058) dedica el capítulo 5 de su obra *Über die Heilung der Krankheiten der Seele und des Körpers*, edición y traducción de F. Klein-Franke, Beirut, Dar ElMachreq Éditeurs, 1986, a refutar a quienes niegan que el amor sea una enfermedad, citando abundantemente a autores griegos.

117 Cfr. La “Risāla fī māhiyya al-‘iṣq”», pág. 193.

118 *Ibid.*, pág. 192. Sin embargo, más adelante encontraremos la opinión contraria: que el amor es la ocupación de un alma ociosa, atribuida a Platón.

119 *Ibid.* pág. 193. Véase lo que sobre esta enfermedad se dice en el mundo árabe en M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1978, págs. 72-78.

120 Cfr. «La “Risāla fī māhiyya al-‘iṣq”», pág. 193.

121 Cfr. *ibid.*, pág. 195.

122 De este diálogo platónico no nos consta traducción alguna en el mundo árabe. Fue muy poco conocido y solamente ha llegado hasta nosotros alguna que otra breve cita, como la que ahora mencionamos. Cfr. D. Gutas, «Plato’s *Symposion* in the Arabic Tradition», *Oriens*, 31 (1988), págs. 36-60, trabajo que está todo él dedicado,

exclusivamente, a rastrear la presencia del mito del andrógino en el mundo árabe. Este mito ha sido interpretado como un deseo de complemento o una búsqueda de lo similar. En este último sentido es como lo suelen entender los autores que analizamos, según observa J. N. Bell, *Love Theory*, ed. cit., pág. 108.

123 Ni Ibn Dāwūd ni Ibn azm atribuyen esta opinión directamente a Platón, sino a «cierto filósofo». Dice así el texto de Ibn Dāwūd, *El libro de la flor*, ed. cit., págs. 53-54: «Pretende cierto filósofo que Dios creó los espíritus en forma circular, con figura de esfera, y que luego los cortó y puso en cada cuerpo una mitad, de manera que todo cuerpo que encuentra al cuerpo en el que está la mitad que había sido cortada de la mitad que había con él, se da entonces el amor entre ambos cuerpos por la antigua correspondencia. Pero las situaciones de la gente difieren en esto según la sutileza de sus naturalezas». Este mismo texto lo veremos reproducido por Mas‘ūdī en el Anexo II: «Un simposio sobre el amor en la Bagdad de *Las mil y una noches*».

124 *El collar*, ed. cit., pág. 101.

125 Cfr. sobre este asunto M. Asín Palacios, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, vol. 2, Madrid, Turner, 1984, pág. 189.

126 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 102.

127 Cfr. *ibid.*, pág. 99.

128 Cfr. *ibid.* pág. 147.

129 *Ibid.*, pág. 132.

130 *Ibid.*, pág. 103.

131 *Ibid.*, pág. 196.

132 *Ibid.*, págs. 186-187.

133 Cfr. *ibid.*, el cap. 26, dedicado a este tema: «Sobre la enfermedad», págs. 240-243.

134 *Ibid.*, pág. 107.

135 *Ibid.*, pág. 242.

136 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 227.

137 *Ibid.*, pág. 229.

138 *Ibid.*, pág. 230.

139 *Ibn al-Ġauzī*, ed. cit., págs. 220-221.

140 *Vituperio*, ed. cit., pág. 230.

141 S. Leder, *Ibn al-Ġauzī*, ed. cit., pág. 225, lo identifica como Faḍl b. Sahl (m. 818), visir del califa Al-Mamūn.

142 *Vituperio*, ed. cit., pág. 235.

143 *Ibid.*, pág. 232.

144 *El jardín*, ed. cit., pág. 77.

145 *Ibid.*, pág. 90.

146 *Ibid.*, pág. 153.

147 *Ibid.*

- 148 *Ibid.*, pág. 163.
- 149 *Ibid.*, págs. 168-169.
- 150 *Ibid.*, pág. 182.
- 151 *El collar*, ed. cit., pág. 130.
- 152 *El jardín*, ed. cit., pág. 299.
- 153 Cfr., *Vituperio*, ed. cit., pág. 246. Posiblemente recoja este aspecto de Algazel (m. 1111), quien afirma exactamente lo mismo. Cfr. Al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Beirut, Dār al-qalam, vol. 3, s. f., pág. 96.
- 154 Me refiero a los tratados objeto de este estudio. En lo referente a la expresión de los sentimientos amorosos en la poesía, también es casi exclusivamente obra de hombres, aunque se han conservado algunas muestras de poesía femenina en las que podría rastrearse el sentimiento amoroso femenino y su papel activo, de sujeto. Cfr. T. Garulo, «La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos», *Medievalia*, 27 (junio 1998), págs. 26-37, y, de la misma autora, «Las poetisas de alAndalus y el canon de la poesía árabe», *La Corónica*, 32 (otoño de 2003), págs. 65-78.
- 155 Cfr. J. N. Bell, *Love Theory*, ed. cit., pág. 139, n. 69 y bibliografía allí citada.
- 156 Cfr. *El libro del brocado*, ed. cit., págs. 163-165.
- 157 *Ibid.*, pág. 165.
- 158 Cfr. *Ibid.*, pág. 166.
- 159 Cfr. *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., págs. 138-142.
- 160 Cfr. *El collar*, ed. cit., cap. 29: «Sobre la fealdad del pecado».
- 161 *Ibid.*, pág. 122.
- 162 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 90-104.
- 163 Cfr. *ibid.*, caps. 46-48, págs. 159-168.
- 164 Cfr. *El jardín*, ed. cit., cap. 8, págs. 129-137.
- 165 Véase sobre los 'udríes, *infra*, el Anexo I: «El amor 'ur y la leyenda de Maýnūn y Laylà».
- 166 Cfr. *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 77.
- 167 *Vituperio*, ed. cit., pág. 241.
- 168 Habitante del iýāz, región de Arabia donde están situadas La Meca y Medina.
- 169 *El jardín*, ed. cit., pág. 191.
- 170 Cfr. *ibid.*, pág. 183.
- 171 *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., pág. 154.
- 172 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 173.
- 173 *Ibid.*, pág. 184.
- 174 Cfr. *ibid.*, págs. 172-174.
- 175 Cfr. *ibid.*, pág. 49.
- 176 Cfr. *ibid.*, pág. 184.
- 177 *Ibid.*, pág. 185.
- 178 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 137-138.

- 179 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 205-212.
- 180 *Ibid.*, págs. 209-210.
- 181 Cfr. Corán 2, 376.
- 182 Así dice el Corán, 7, 139, como ya hemos visto antes.
- 183 Cfr. Corán, 30, 21.
- 184 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 7.
- 185 Corán, 3, 14. Cito esta aleya según la traducción de *El Corán*, edición, traducción y notas de J. Cortés, Barcelona, Herder, 2005, 9.^a ed. revisada.
- 186 *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., pág. 142.
- 187 Cfr. *Ibid.*, pág. 141.
- 188 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 44.
- 189 Cfr. *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., págs. 143-144.
- 190 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 95.
- 191 *Ibid.*, pág. 163.
- 192 Antes, en el capítulo «*Nasb* y *Gazal*», aludimos a esto que ahora amplío aquí.
- 193 El autor se refiere al *nasb* o preludio erótico de la casida, según vimos, y alude a que en las casidas compuestas en honor de Mahoma se seguía el mismo proceder sin que este lo criticase, de lo cual infiere que se trata de algo lícito y adecuado.
- 194 El tema de la «gracia» en la mujer es destacado por Plutarco, *El erótico*, ed. cit., págs. 184-185, y comentado por Foucault, *Historia de la sexualidad*, ed. cit., quien apostilla que «la pederastia, podría decir Plutarco, es un amor al que le falta “la gracia”» (pág. 242).
- 195 *El libro del brocado*, ed. cit., págs. 164-166.
- 196 Naturalmente, la mujeres casadas con otros tampoco están permitidas, pero no son ellas las inspiradoras de esta clase de amor.
- 197 *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., pág. 157.
- 198 *Libro del brocado*, ed. cit., pág. 158.
- 199 Cfr. *ayna*, en *El*, vol. IV, págs. 820-824 (C. Pellat).
- 200 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 36. Ibn Qayyim, en cambio, apostilla que mirar y conversar con las mujeres extrañas, las no pertenecientes a la familia, no está permitido en el islam. Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 103.
- 201 Corán, 53, 32 (ed. cit.).
- 202 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 36.
- 203 Sobre la belleza como causa del amor véase, *infra*, el capítulo «Causas y proceso del enamoramiento».
- 204 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 47.
- 205 *Ibid.*, par. 38.
- 206 A continuación veremos algunas de las tretas expuestas por al-Waššā’, quien sigue fundamentalmente a al-ā i.
- 207 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., pars. 50-51.

- 208 *El libro del brocado*, ed. cit., págs. 147-149.
- 209 *Ibid.*, pág. 159.
- 210 *Ibid.*, pág. 185.
- 211 *Ibid.*, pág. 186.
- 212 *Ibid.*, págs. 187-188.
- 213 *Ibid.*, págs. 188-189.
- 214 *Ibid.*, pág. 193.
- 215 *Ibid.*, pág. 132.
- 216 Cfr. *ibid.*, págs. 132-142.
- 217 *Ibid.*, pág. 141.
- 218 *Ibid.*, pág. 132.
- 219 Cfr. *La enfermedad*, ed. cit., págs. 135-159.
- 220 *El collar*, ed. cit., pág. 269.
- 221 *Ibid.*, pág. 271.
- 222 *Ibid.*, pág. 167.
- 223 *Ibid.*, pág. 250.
- 224 *El libro de los caracteres*, ed. cit., pág. 97.
- 225 *El collar*, ed. cit., pág. 167.
- 226 *Ibid.*, pág. 275. Se refiere a la muerte de Abel a manos de Caín. Según una leyenda no coránica ni bíblica, la causa de la muerte fue que Eva engendraba pares de gemelos, varón y hembra, de manera que luego los hermanos se casaban con la gemela del otro hermano. En el caso de Caín, su gemela era más hermosa que la de Abel, con la que Caín tendría que casarse, y, viceversa, Abel se habría de casar con la gemela de Caín. Este último, para evitarlo, mató a Abel a fin de poder casarse con su propia gemela. Cfr. sobre este asunto P. Buendía, «Gigantes y macrobios en la literatura árabe», en F. Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (coords.), *VII Estudios de Frontera. Islam y Cristiandad. Siglos XII-XVI. Homenaje a María Jesús Viguera Molins*, Jaén, Diputación de Jaén, 2009, pág. 191 y bibliografía allí citada.
- 227 *Vituperio*, ed. cit., pág. 127.
- 228 *Ibid.*, pág. 130.
- 229 *El jardín*, ed. cit., pág. 216.
- 230 Cfr. Ibn ‘Arabī, *Los engarces de la sabiduría*, Madrid, Hiperión, 1991, pág. 148. Véase también sobre este asunto y la estética de Ibn ‘Arabī J. M. Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético árabe*, ed. cit., págs. 750-770.
- 231 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., pars. 34-35.
- 232 *Epístola sobre el amor apasionado*, ed. cit., págs. 158-159. Véase sobre el modelo de la belleza femenina lo que dijimos en el capítulo «*Nasb y gazal* ».
- 233 Cfr. *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 165.
- 234 *Ibid.*, pág. 73. Ibn Qayyim, *El jardín*, ed. cit., págs. 83-84, refiere esta misma anécdota, pero de otra pareja, también famosa, de enamorados: ‘Azza y Kuayyir.

235 Cfr., por ejemplo, casos semejantes en Ibn al-awzī, *Vituperio*, ed. cit., págs. 235-236.

236 Cfr. *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., págs. 160-169.

237 Cfr. *A Treatise on Mystical Oneness*, ed. cit., pág. 13.

238 Cfr. *ibid.*, pág. 99. También la recoge al-Jarā'ī , *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 205.

239 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 275.

240 Cfr. *ibid.*, pág. 105.

241 *El libro de los caracteres*, ed. cit., págs. 97-98. Sobre el tratamiento de la belleza en Ibn azm puede consultarse J. Lomba, «Ibn azm: la belleza como forma de vida», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 19 (2002), págs. 13-26.

242 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 133.

243 Cfr. *ibid.*, págs. 133-134 y la nota de Emilio García Gómez sobre esa particularidad de los califas omeyas de Córdoba.

244 *Ibid.*, pág. 253. Sobre la belleza y el sentimiento estético en Ibn azm véase J. M. Puerta Vélchez, *Historia del pensamiento estético árabe*, ed. cit., págs. 471-545.

245 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 233.

246 Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 106.

247 Cfr. *ibid.*, págs. 231-232.

248 *Ibid.*, págs. 241-242.

249 *Ibid.*, pág. 106.

250 *Ibid.*, pág. 246.

251 *Ibid.*, pág. 252.

252 *Ibid.*, pág. 233.

253 Con «dientes separados» es descrita la bella del Arcipreste de Hita. Cfr. D. Alonso, «La bella de Juan Ruiz, toda problemas», en su libro *De los siglos oscuros al de oro*, Madrid, Gredos, 1971, 2.^a ed., págs. 86-99.

254 *El jardín*, ed. cit., pág. 242.

255 *Ibid.*, págs. 242-243.

256 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 46.

257 Cfr. el capítulo «Sujeto y objeto del amor» .

258 «La “Risāla fi māhiyyat al-‘iṣq”», cit., págs. 196-197.

259 Cfr. el capítulo «Naturaleza del amor».

260 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 101.

261 *Ibid.*, pág. 102.

262 *Ibid.*

263 Cfr. *ibid.*, pág. 103. Esta conclusión se anuncia ya en Ibn Dāwūd, en su introducción a *El libro de la flor*.

264 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 103.

265 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., cap. 36, págs. 233-240.

266 Esta tradición ya había sido recogida por Ibn Dawūd en su introducción a *El libro de la flor* y luego por Mas‘ūdī, al-Jarā’ī y otros. También la cita Ibn azm en *El collar*, ed. cit., pág. 104. La mayoría de estos autores la citan con la intención de dar una prueba «islámica» de la preexistencia de las almas.

267 *Vituperio*, ed. cit., págs. 233-234.

268 *Ibid.*, ed. cit., pág. 235.

269 Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 83.

270 Sobre la comparación con la atracción del imán, véase Ibn azm, *El collar*, ed. cit., págs. 103-104, y n. 6.

271 *El jardín*, ed. cit., págs. 84-85.

272 *Ibid.*, pág. 93.

273 Cfr. *ibid.*, págs. 84 y 87. Analizan y comentan los puntos tratados aquí, sobre todo el tema de la afinidad, S. Leder, *Ibn al-Ġī* ed. cit., págs.

i

págs.

274 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 44.

275 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 119.

276 *Ibid.*, pág. 120.

277 «De oídas» dice Don Quijote a Sancho que se ha enamorado, en II, 9 (cfr. Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, Taurus, 1960, pág. 456): «¿No te he dicho mil veces que en todos los días de mi vida no he visto a la sin par Dulcinea, ni jamás atravesé los umbrales de su palacio, y que solo estoy enamorado de oídas y de la gran fama que tiene de hermosa y discreta?». Sin embargo, hay que confrontar este pasaje con I, 25 (cfr. ed. cit., pág. 179), donde el hidalgo cuenta que en sus amores a Dulcinea se ha limitado a un «honesto mirar» y que «en doce años [...] no la he visto cuatro veces, y aun podrá ser que destas cuatro veces no hubiese ella echado de ver la una que la miraba».

278 *El collar*, ed. cit., pág. 122.

279 Cfr. *ibid.*, págs. 121-122.

280 *El jardín*, ed. cit., pág. 250.

281 Cfr. *El collar*, ed. cit., pág. 126.

282 Cfr. *ibid.*, págs. 128-129.

283 *Ibid.*, pág. 129.

284 *Ibid.*, pág. 128.

285 «La “Risāla fī māhiyyat al-‘iṣq”», cit., pág. 195.

286 *Vituperio*, ed. cit., pág. 233.

287 *Ibid.*, pág. 444.

288 Cfr. *ibid.*, pág. 440.

289 *El jardín*, ed. cit., págs. 135 y 147. Ibn al-awzī, *Vituperio*, ed. cit., págs. 100-101, había tratado antes este punto, mencionando también a Ibn Dāwūd pero no a Ibn azm.

290 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 233.

- 291 Cfr. *ibid.*, pág. 240.
- 292 «La “Risāla fī māhiyyat al-‘iṣq”», cit., pág. 196. Se trata de teorías médicas de la Antigüedad.
- 293 *El libro de los caracteres*, ed. cit., pág. 97.
- 294 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 230-232.
- 295 Cfr. *ibid.*, pág. 232.
- 296 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 31-72.
- 297 Cfr. *ibid.*, pág. 43.
- 298 Cfr. *ibid.*, pág. 68.
- 299 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 69-75.
- 300 «La “Risāla fī māhiyya al- ‘iṣq”», cit., pág. 195.
- 301 *El collar*, pág. 181, nota 1.
- 302 *Ibid.*, pág. 76.
- 303 *Ibid.*, págs. 181-182.
- 304 *Ibid.*, pág. 185.
- 305 *Ibid.*, págs. 186-187.
- 306 Hermano del primer califa omeya, Mu ‘āwiya.
- 307 *El collar*, ed. cit., pág. 186.
- 308 *El libro de los caracteres*, ed. cit., pág. 93.
- 309 *Ibid.*, pág. 96.
- 310 Corán, 30, 21.
- 311 *El jardín*, ed. cit., pág. 228.
- 312 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 73. Véase *supra*, en el capítulo «*Nasb y gazal*», la misma anécdota ampliada.
- 313 Cfr. *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 267.
- 314 *El collar*, ed. cit., pág. 184.
- 315 *Ibid.*, pág. 185.
- 316 *Vituperio*, ed. cit., pág. 450.
- 317 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 94-95.
- 318 *Ibid.*, pág. 101.
- 319 *Ibid.*, pág. 102.
- 320 *Ibid.*, pág. 106.
- 321 *Ibid.*, pág. 95.
- 322 Por ejemplo el *tatayyum* o *ta ‘abbud*, último grado del amor en el que el amante viene a considerar al amado como un dios, según vimos en el capítulo «Causas y proceso del enamoramiento».
- 323 *Vituperio*, ed. cit., pág. 224. Obsérvese que el autor emplea el término *hawà*, que es el que veíamos directamente condenado en el Corán, más fuerte, por tanto, que el término de amor romántico, ‘*iq* .
- 324 Andreas Capellanus, Andrés el Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor*,

traducción de Inés Creixell Vidal-Quadras, Barcelona, Quaderns Crema, 1985, pág. 197. La traductora cita en una nota de esta página a otros escritores eclesiásticos que defienden la misma doctrina, como Clemente de Alejandría, Pedro Lombardo y Alain de Lille.

325 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 224.

326 Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 149.

327 *El collar*, ed. cit., pág. 292.

328 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 24-25.

329 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., cap. 33: «Sobre el estímulo hacia el matrimonio», págs. 221-224.

330 *Ibid.*, pág. 222.

331 *Ibid.*

332 *Ibid.*, pág. 223.

333 *Ibid.*, pág. 223. Tradición que ya hemos visto citada al final del capítulo «Sujeto y objeto del amor».

334 Tradición que surge tardíamente, pero que refleja un sentimiento muy arraigado desde el mismo principio del islam, según argumenta P. Nwya frente a Massignon. Cfr. P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970, págs. 52-56. AlJarā'ī , *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 61, arguye que es superior al monje aquel que permanece en el mundo y que, sin embargo, es capaz abstenerse de lo ilícito.

335 Ibn al-awzī, *Vituperio*, ed. cit., pág. 225.

336 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 286-288. Así es como lo argumenta Ibn azm.

337 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 154.

338 *El jardín*, ed. cit., pág. 229.

339 Cfr. *ibid.*, pág. 251. Ibn Qutayba, *'Uyn al-ajbār* , El Cairo, Dār al-Kutub, 1963, vol. 4, págs. 10-11, presenta también esta tradición e insiste en que la mujer se casará con el hombre de mejor y más hermoso carácter porque la belleza exterior desaparece con este mundo; presenta, además, otra tradición relativa a las esposas del Profeta, en la que se dice que no deben casarse tras la muerte de este porque han de ser sus esposas en el Paraíso.

340 Cfr. Mt, 22, 23-33; Mc, 12, 18-27, y Lc, 20, 27-40, donde se dice que en la otra vida no habrá matrimonio.

341 Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 254.

342 Cfr. *ibid.*, págs. 261-266.

343 Se refiere a los zoroastras. Cfr. *Madjus*, en *EI*, vol. V, págs. 110-112 (M. Morony).

344 Casarse con la prima, hija del tío paterno, es típico de una sociedad agnaticia como es el caso de la sociedad árabe tribal. Cfr. sobre este punto P. Guichard, *AlAndalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada, 1995, págs. 61-64.

- 345 En Corán 4, 23, se prohíbe casarse con las hermanas de leche.
- 346 *El libro de los caracteres*, ed. cit., págs. 94-95.
- 347 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 76.
- 348 *El collar*, ed. cit., pág. 110.
- 349 *Ibid.*, pág. 155.
- 350 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 241.
- 351 *Ibid.*, pág. 242.
- 352 *El jardín*, ed. cit., pág. 187.
- 353 *Ibid.*, págs. 188-189.
- 354 *Ibid.*, pág. 171.
- 355 *El libro del brocado*, ed. cit., págs. 82-83.
- 356 Cfr. *ibid.*, cap. 15, págs. 102-106.
- 357 Cfr. *El collar*, ed. cit., cap. 26: «Sobre la enfermedad», págs. 240-243.
- 358 *Ibid.*, pág. 240.
- 359 *Ibid.*, pág. 242.
- 360 Cfr. *ibid.*, págs. 258-266.
- 361 *Ibid.*, pág. 258.
- 362 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 259-436.
- 363 Es el capítulo más largo de todo el libro.
- 364 *El collar*, ed. cit., págs. 109-118.
- 365 Cfr. *El jardín*, ed. cit., cap. 20, págs. 267-294.
- 366 Cfr. *ibid.*, págs. 270-271.
- 367 Cfr. *ibid.*, pág. 271.
- 368 Cfr. *ibid.*, pág. 272.
- 369 Cfr. *ibid.*, pág. 273.
- 370 Cfr. *ibid.*, pág. 274.
- 371 Cfr. *ibid.*, págs. 274-275.
- 372 Cfr. *ibid.*, pág. 277.
- 373 Cfr. *ibid.*, pág. 278.
- 374 Cfr. *ibid.*
- 375 Cfr. *ibid.*, pág. 279.
- 376 Cfr. *ibid.*, pág. 280.
- 377 *Ibid.*, pág. 281.
- 378 Cfr. *ibid.*, pág. 283.
- 379 Cfr. *ibid.*, pág. 285.
- 380 Cfr. *ibid.*
- 381 Cfr. *ibid.*, pág. 288.
- 382 Cfr. *ibid.*, pág. 289.
- 383 Cfr. *ibid.*, pág. 290.
- 384 Cfr. *ibid.*, págs. 290-292.

- 385 Cfr. *ibid.*, págs. 292-294.
- 386 Cfr. *supra* el capítulo «*Nasb y gazal*».
- 387 Cfr. Ibn azm, *El collar*, ed. cit., cap. 16, págs. 162-163.
- 388 Cfr. *supra* el capítulo «*Nasb y gazal*».
- 389 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 164-167.
- 390 *Ibid.*, pág. 166.
- 391 Cfr. *ibid.*, cap. 11, pág. 144.
- 392 Cfr. sobre los «Espejos de Príncipes» en la literatura árabe Braulio Justel Calabozo (ed.), *La hidāya de al-Raŷrāyī (un Espejo de Príncipes medieval)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983, págs. 43-44.
- 393 Cfr. Ibn azm, *El collar*, ed. cit., pág. 80.
- 394 *Ibid.*, págs. 144-145.
- 395 Cfr. *ibid.*, pág. 214.
- 396 Cfr. *ibid.*, cap. 18, págs. 168-171.
- 397 Cfr. *ibid.*, cap. 19, págs. 172-180.
- 398 *Ibid.*, pág. 172.
- 399 *Ibid.*, pág. 173.
- 400 *Ibid.*, pág. 174.
- 401 Cfr. *ibid.*
- 402 Cfr., *ibid.*, cap. 8, págs. 136-138.
- 403 *Ibid.*, cap. 9, pág. 139.
- 404 *Ibid.*, págs. 139-140.
- 405 Cfr. *ibid.*, cap. 10, pág. 143.
- 406 Cfr. *ibid.*
- 407 *El libro de los caracteres*, ed. cit., pág. 96.
- 408 Cfr. *El jardín*, ed. cit., cap. 22: «Sobre los celos de los amantes con respecto a sus amados», págs. 301-321. En nuestro capítulo «Efectos y señales del amor», hemos mencionado algunas cuestiones relativas a los celos consideradas por este autor.
- 409 *Ibid.*, pág. 301.
- 410 *Ibid.*, pág. 302.
- 411 *Ibid.*
- 412 *Ibid.*, pág. 318.
- 413 *Ibid.*, pág. 319.
- 414 Cfr. *ibid.*, págs. 88-89.
- 415 *El collar*, ed. cit., pág. 213.
- 416 Cfr. *ibid.*, pág. 209.
- 417 *El libro de los caracteres*, ed. cit., pág. 96.
- 418 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 198-199.
- 419 Cfr. *ibid.*, págs. 196-197.
- 420 Cfr. *ibid.*, cap. 21: «Sobre la ruptura», págs. 191-204.

- 421 *Ibid.*, pág. 191.
- 422 *Ibid.*, págs. 195-196.
- 423 Cfr. *ibid.*, págs. 198-199.
- 424 A. F. L. Beeston, *The Epistle*, ed. cit., par. 45.
- 425 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 215-229.
- 426 *Ibid.*, pág. 215.
- 427 *Ibid.*, pág. 220.
- 428 *Ibid.*
- 429 *Ibid.*, pág. 221.
- 430 *Ibid.*, pág. 215.
- 431 *Ibid.*, págs. 223-224.
- 432 Cfr. *ibid.*, págs. 258-266.
- 433 Cfr. *ibid.*, pág. 244.
- 434 Cfr. *ibid.*, págs. 244-257.
- 435 Cfr. *ibid.*, pág. 245.
- 436 Cfr. *ibid.*, págs. 246-256.
- 437 «La “Risāla fī māhiyya al- ‘iṣq”», cit., pág. 197.
- 438 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 437
- 439 Cfr. *ibid.*, págs. 438-440.
- 440 Cfr. *ibid.*, pág. 76.
- 441 Corán, 24, 30 y 31, respectivamente.
- 442 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 122. También alude a este asunto al-Jarā’iī , *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 134. Posteriormente Ibn Qayyim lo completará diciendo que el hombre debe pensar que es lo mismo que si estuviera con esa otra mujer. Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 113.
- 443 *Vituperio*, ed. cit., págs. 438-439.
- 444 Cfr. *ibid.*, págs. 449-450. El fin en el sentido negativo del término: una vez obtenido lo que se busca, eso buscado antes ya no despierta ningún interés.
- 445 Cfr. *ibid.*, pág. 472.
- 446 *Ibid.*, pág. 473.
- 447 Este y los siguientes remedios citados de Ibn al-awzī se incluyen en su obra *Vituperio*, ed. cit., págs. 473-496.
- 448 *Ibid.*, pág. 486.
- 449 *Ibid.*
- 450 *Ibid.*
- 451 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 111-112.
- 452 Cfr. *ibid.*, págs. 114-120.
- 453 *Ibid.*, pág. 120.
- 454 *Ibid.*, págs. 468-482.
- 455 Cfr. *ibid.*, cap. 18: «Sobre que el remedio de los amantes consiste en la unión

perfecta que Dios ha permitido», págs. 223-230.

456 Tal como hemos visto en el capítulo «La unión amorosa».

457 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 267-268.

458 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., págs. 13-17.

459 Cfr. *El jardín*, ed. cit., pág. 22.

460 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 18. Al-Rāzī dedica el capítulo 5 de su obra, «El libro de la medicina espiritual», al tema del amor. Puede verse su traducción en al-Rāzī, *La conducta virtuosa del filósofo*, Madrid, Trotta, 2004, págs. 41-48. Véase también *infra* en este mismo capítulo.

461 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 17-29.

462 Cfr. *El collar*, ed. cit., págs. 272-273.

463 Cfr. *L'esprit*, ed. cit., págs. 431-432.

464 *Ibid.*, pág. 253. Lo mismo ocurre en *La Celestina*, acto primero, escena II, cuando se le pregunta a Calisto si es cristiano y este contesta: «¿Yo? Melibea soy, y a Melibea adoro, y en Melibea creo, y a Melibea amo».

465 Cfr. *L'esprit*, ed. cit., págs. 255-256. Algo similar le dice también Calisto a Melibea en el acto primero, escena I: «Los gloriosos santos que se deleitan en la visión divina no gozan más que yo ahora en el acatamiento tuyo».

466 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., cap. 10, págs. 69-72. Ibn Qayyim no sigue en este punto a Ibn al-awzī debido al carácter más positivo con que dota a la pasión amorosa. No hay en su obra capítulos dedicados a este tema.

467 En este aspecto, Ibn al-awzī parece estar influido por el depurado amor a Dios del sufismo, pese a los virulentos ataques que prodiga a este en su obra *Talbs Ibls* , y pese a subrayar en esta obra que a Dios solo se le puede profesar temor y respeto y no amor. Cfr. Ibn al-awzī, *El disfraz del Diablo* (Talbīs Iblīs), edición de Aḥmad iḡāzī al-Saqā, Maktaba al-aqāfa al-Dīniyya, s. f., págs. 329, 355. De nuevo llama la atención el hecho de que Ibn Qayyim, que tanto se inspira en Ibn al-awzī, no haya recogido nada en absoluto de este enfrentamiento del amor divino-humano. No parece, por consiguiente, que el asunto le haya interesado.

468 Cfr. su obra *La conducta virtuosa del filósofo*, ed. cit., cap. 5, págs. 41-48.

469 *Ibid.*, pág. 41.

470 *Ibid.*, págs. 45-46. Observemos que, de pasada, junto al tema del amor se ha situado también a las Letras frente al pensamiento filosófico y científico, asunto que desarrolla al-Rāzī en este mismo capítulo. Véase el comentario a todo ello en mi artículo «Falsafa versus ‘Arabiyya: al-Rāzī , *Al-Qanara* , 21 (2000), págs. 1-16.

471 *La conducta virtuosa del filósofo*, ed. cit., pág. 48.

472 «La “Risāla fī māhiyya l’iṣq”», cit., págs. 198-199.

473 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 76.

474 *Ibid.*, pág. 186.

475 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., pág. 241.

476 Cfr. *Ibid.*, pág. 244.

477 *Iyā'*, ed. cit., vol. III, pág. 70.

478 Averroes, *Exposición de la «República de Platón»*, Madrid, Tecnos, 1986, pág. 26.

Anexo I

1 Véase sobre este amor el artículo '*Udhr*' de *El*, mencionado ya en nuestro Preámbulo.

2 Tribu árabe que habitaba en el *i āz*, es decir, en la parte de la península árabe donde se encuentran La Meca y Medina. Cfr. *Udhra*, en *El*, vol. X, págs. 834-835 (M. Lecker).

3 Cfr. *L'esprit*, ed. cit., págs. 353-360. También R. Jacobi piensa que es un fenómeno tardío, de la época abbasí. Cfr. su artículo *Udhr* en *El*.

4 Cfr. A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pág. 45, n. 26. Sin embargo, sigue habiendo investigadores que insisten en un origen tardío.

5 *El jardín*, ed. cit., pág. 188.

6 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., cap. 41, págs. 294-339.

7 Cfr. el final del capítulo «Naturaleza del amor».

8 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 124.

9 Véase lo que decía al-*ā i* de *am l* y Buayna en la cita que traduje en el capítulo «*Nasb y gazal*».

10 Cfr. *El libro de la flor*, ed. cit., pág. 117.

11 Cfr. *La enfermedad de los corazones*, ed. cit., pág. 79.

12 Cfr. *El collar*, ed. cit. cap. 28, pág. 258.

13 Cfr. *Vituperio*, ed. cit., cap. 38, págs. 256-258.

14 Cfr. *El jardín*, ed. cit., págs. 192-194. Véase para la historia de esta tradición, de su aceptación o rechazo, el libro de L. A. Giffen, *Theory*, ed. cit., págs. 99-115.

15 Cfr. su «Introducción» a *El collar*, ed. cit., pág. 68. Grillparzer afirma que solo hay intensidad en la pasión amorosa en tanto no hay correspondencia (citado en W. Muschg, *Historia trágica de la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pág. 535). Este historiador de la literatura remite a Werther cuando Lotte le dice: «Temo que la imposibilidad de obtener mi amor es lo que exalta vuestra pasión». Véase Goethe, *Penas del joven Werther*, Madrid, Alianza, 1981, pág. 126. Cfr. también *ibid.*, págs. 51 y 109, donde Werther dice de Lotte que ella es sagrada para él y que hay una barrera inaccesible entre ambos.

16 *Vituperio*, ed. cit., pág. 183. Este texto es recogido por Stendhal, *Del amor*, ed. cit., págs. 255-256.

17 *Ibid.*, pág. 183. Mencionado ya por al-*Jarā'i*, *La enfermedad de los corazones*, ed. cit.,

pág. 205.

18 Cfr. la traducción inglesa, *A Treatise*, ed. cit., pág. 99.

19 «Love, Lust and Longing: Eroticism in Early Islam as reflected in Literary Sources, en Afaf Lufti al-Sayyid-Marsot, *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibú, California, Undena Publications, 1979, págs. 81-117. Parecida es la opinión de T. Bauer, que mencionaremos más adelante.

20 *El libro del brocado*, ed. cit., pág. 69.

21 *Ibid.*, págs. 121-122.

22 Cfr. *al-Imtā wa-l-muānasa*, El Cairo, 1942, vol. 2, págs. 55-56 (noche 18).

23 Cfr. *El libro del brocado*, ed. cit., págs. 82-83. Párrafos que ya citamos más arriba entre los efectos negativos del amor

24 *Dirāsāt*, ed. cit., vol. I, págs. 25-26, 74-75.

25 T. L. Djedidi, *La poésie amoureuse des Arabes. Le cas des Urites*, Argel, SNED, 1974.

26 *Love, Madness, and Poetry. An Interpretation of the Magann Legend*, Beirut, Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen, 1980, págs. 1-2

27 Cfr. S. Leder, *Ibn al-auzi*, ed. cit., pág. 139. La *ubiyya* es un movimiento contra la cultura y la civilización árabes en su conjunto promovido por los grandes secretarios persas, administradores del imperio árabe en sus primeros momentos de expansión y que desprecian desde su rica cultura persa a los pobres e ignorantes árabes, recientemente salidos del desierto. Cfr. *Shubya*, en *EI*, vol. IV, pág. 410 (D. B. Macdonald).

28 Cfr. «Umayyad Poetry, en *Cambridge History of Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, edición de A. F. L. Beeston, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, págs. 387-432, cfr. concretamente págs. 421, 426.

29 *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1989, págs. 443-449.

30 Cfr. *ibid.*, pág. 445.

31 La tesis de una influencia cristiana en los orígenes del amor *ur* ya fue sugerida, aunque de pasada, por M. Asín, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961, 3.^a ed., pág. 415, que comenta que el ejemplo del celibato y la virginidad de los monjes cristianos en Arabia «no fue ajeno quizás a la eflorescencia del platónico amor de los Ban Ura».

32 Cfr. sus mencionados trabajos «Die Anfänge, «Time y *Nasb* en *EI*.

33 *Liebe*, ed. cit., págs. 38-55. Véase también lo que dijimos en el capítulo «*Nasb* y *gazel*».

34 Véase sobre ellos *Madjnn Laylā* en *EI*, vol. V, págs. 1102-1107 (J. A. Haywood); J. C. Vadet, *L'Esprit*, ed. cit., págs. 368-378; A. E. Khairallah, *Love, Madness and Poetry*, ed. cit.; A. Miquel y P. Kemp, *Majnûn et Laylâ: l'amour fou*, París, Sindbad, 1984; *Majnûn, L'amour poème*, traducción de A. Miquel, París, Sindbad, 1984; A. Miquel, *Deux histoires d'amour. De Majnûn à Tristan*, París, Éditions Odile Jacob, 1996; *Majnûn, Le fou de Laylâ: le dîwân de Majnûn*,

traducción de A. Miquel, París, Sindbad, 2003. Algunas observaciones desde un punto de vista clínico ofrece M. W. Dols en *Majnn*:

35 Es el caso de Ibn Qutayba y de al-Ibahān, como tendremos ocasión de ver en la traducción del texto de este último que ofrezco a continuación.

36 Cfr. I. J. Krackouskij, «Die Frühgeschichte der Erzählung von Macn und Lailā in der arabischen Literatur», *Oriens*, 8 (1955), págs. 1-50.

37 Cfr. en la edición de Mufd Qumaya y Naḥm Zurzur, Beirut, Dār al-Kutub al-ilmīyya, 1985, 2.^a ed., págs. 373-380. Traducida esta versión por A. E. Khairallah, *Love*, ed. cit., págs. 135-143.

38 Aunque solo cita algunos versos y alguna breve historia. Cfr. edición citada, 69, 295, *passim*.

39 Ab l-Fara al-I bahān, *Kitāb al-Agān*, El Cairo, al-Haya al-Miriyya al ḥamma li-l-Kitāb, 1992, vol. 2, págs. 1-96. Véase la traducción francesa, a excepción de los versos, en A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., págs. 211-256.

40 Véase un resumen en la traducción francesa de A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., págs. 92-115.

41 Véase la traducción castellana en Fuzuli (m. 1556), *Leylā y Mecnūn*, edición de Süleyman Salom, Madrid, Editora Nacional, 1982.

42 Véase un resumen de la obra en A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., págs. 129-132.

43 Así lo sugieren A. Miquel y P. Kemp, *ibid.*, págs. 17-18. Sin embargo, una de estas parejas, la de amāl y Buayna, según F. Gabrieli, es histórica. Cfr. F. Gabrieli, «amāl al-Ur. Studio critico e raccolta dei frammenti», *Rivista degli Studi Orientali*, 17 (1937), págs. 40-71 y 132-172. Ya hemos dicho que a varias de estas parejas dedica Ibn al-awzā uno de sus capítulos más largos.

44 Conjunto de tribus en el centro-oeste de Arabia. Véase *mir b. aaa*, en *EI*, vol. I, págs. 441-442 (W. Caskel).

45 Cfr. J. C. Vadet, *L'esprit*, ed. cit., pág. 369, n. 23.

46 *Ibid.*, pág. 371.

47 Cfr., *Madjnn Laylā*, en *EI*, vol. V, págs. 1102-1107 (J. A. Haywood).

48 Sin embargo, obsérvese que al principio del texto que traduzco a continuación más bien parece decirse lo contrario.

49 Cfr. sobre el *tabb* A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., pág. 23, y J. C. Vadet, *L'esprit*, ed. cit., págs. 102-112.

50 Subrayan estos elementos religiosos A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., págs. 32-33.

51 *L'esprit*, ed. cit., págs. 373-378.

52 Cfr. A. Miquel y P. Kemp, *Majnūn*, ed. cit., pág. 34.

53 Cfr. *ibid.*, págs. 34-35 y 252-255.

54 Cfr. *ibid.*, págs. 154 y 171. La prioridad de la poesía por encima del amor es la tesis

fundamental del libro de estos autores.

55 Cfr. *ibid.*, págs. 35-36.

56 En efecto, así lo consideran en general los autores que hemos examinado en este trabajo, aunque hay que tener en cuenta, como hemos visto, la ambigüedad que hay en su tratamiento.

Conviene en este punto añadir también lo que comenta J. C. Vadet, *L'ésprit*, ed. cit., pág. 103, respecto a que este tipo de amor atenta contra las bases de la sociedad tribal, pues supone poner los intereses individuales por delante de los intereses de la familia y de la tribu, cuando el matrimonio es, ante todo, un arreglo entre familias de la tribu. Recuérdese lo que tratamos en el capítulo «*Nasb y gaza*».

57 Cfr. esta noticia en A. Miquel y P. Kemp, *Majnn*, ed. cit., págs. 164-165. La podemos ver a continuación en el texto que cito de Ibn Arab.

58 Cfr. M. Asín Palacios, *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, Hiperión, 1981, 3.^a ed., pág. 458. Señala W. Muschg, *Historia trágica de la literatura*, ed. cit., pág. 517, lo siguiente a este respecto: «Ningún tema de la historia literaria es tan constante como la retirada del poeta de la realidad del amor al sueño de él». Véase en relación con la separación voluntaria de la amada lo que dijimos en este mismo capítulo a propósito de la castidad de los *udries*.

59 *El libro de las canciones (Kitāb al-agān)*, ed. cit., vol. 2, págs. 1-96. Los autores árabes acostumbran a dar todos los nombres de la cadena de sus informantes de noticias, pero aquí, para abreviar, solo registraremos el nombre del primer informante, en orden cronológico, de la cadena.

60 Se facilita aquí su *nisba* o genealogía.

61 Al-Ama (m. 828), famoso lexicógrafo y transmisor de poesía y de anécdotas varias, presente en la corte del califa Harn al-Ra d. Cfr. *al-Ama'*, en *EI*, vol. I, págs. 717-719 (B. Lewin).

62 Beduino famoso por su elocuencia, aunque su existencia histórica, como se apunta aquí, es dudosa. Véase *Ibn al-Qirriyya*, en *EI*, vol. III, págs. 841-842 (C. Pellat).

63 Al-Kalb (m. 821), autor de numerosas obras, de las cuales se conservan solo unas pocas, y transmisor de poesía. Cfr. *al-Kalb*, en *EI*, vol. IV, págs. 494-496 (W. Atallah).

64 Se trata de otra pareja de amantes famosos. Qays ibn ar (m. ca. 687) es conocido por su poesía amorosa a Lubnà. Véase M. Sobh, *Historia*, ed. cit., págs. 381-384.

65 En el nombre anterior se nos da la genealogía de Laylà y en este último su *kunya*, es decir, «madre de Mālik». La *kunya* es el nombre, real o ficticio, que indica la paternidad o maternidad.

66 Primer califa de la rama *marwan* de la dinastía omeya (m. 685). Véase *Marwān I b. al-akam*, en *EI*, vol. VI, págs. 621-623 (C. E. Bosworth).

67 Son todas ellas tribus *uries*.

68 Obsérvese que corría peligro la vida de Man n si se acercaba a la tribu de Laylà al

acompañarle en ese viaje.

69 Lugar cercano a La Meca donde tienen lugar también los ritos de peregrinación.

70 Meseta interior de la península arábiga situada al este de las tierras bajas de la costa del mar Rojo. Véase *Nadjd*, en *EI*, vol. VII, págs. 864-866 (A. Grohmann).

71 Ciudad situada al noreste de La Meca. Véase *āif* , en *EI*, vol. X, págs. 115-116 (M. Lecker). Obsérvese en esta noticia la argucia del padre al tratar de desengañar a Man n para que deje de pensar en Laylà, y cómo su resultado es exactamente lo contrario de lo que pretendía.

72 al-Ibahañ añade todavía en su narración, después de relatar la muerte de Man n, algunas noticias y poesías. De entre ellas traduzco la noticia a la que hice alusión antes: «Contó un *qura* : “Un día de primavera y antes de que se volviera loco pasé junto a Man n, que se encontraba en un lugar desde el que se dominaba un valle, cantando versos que no comprendí. Le dije a gritos: ‘Tu pasión por Laylà no te ha apartado de la emoción que se siente al cantar versos’. Entonces dio un suspiro tan grande que pensé que se le partía el pecho y a continuación se puso a recitar versos”».

Stendhal, según podemos constatar tras esta presentación del amor *ur* y de sus amantes más conocidos, ha aprendido mucho sobre el amor con la lectura de sus noticias. Por ello considero pertinente transcribir el comentario que hace G. Santayana *Personas y lugares (fragmentos de autobiografía)*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 459-460, al amor-pasión de Stendhal en un texto muy revelador y elocuente, tratando de explicitar un verso suyo, de Santayana, que reza así: «Un amor perfecto se funda en la desesperación»:

Anexo II

73 Cfr. Masoudi, *Les prairies d'or*, ed. cit., vol. 6, París, Imprimerie Impériale, 1871, págs. 368-386.

74 Cfr. noticias de la familia de los Barmakíes en *al-Barāmika*, en *EI*, vol. I, págs. 1033-1036 (D. Sourdel), y en D. Sourdel, *Le vizirat 'abbaside de 749 à 936 (132 à 324 de l'Hégire)*, Damasco, Institut Français de Damas, 1959, vol. 1, págs. 127-181.

75 Cfr. *Madjlis*, en *EI*, vol. V, págs. 1031-1033 (W. Madelung). Véase también J. E. Bencheikh, «Le cénacle poétique du calife al-Mutawakkil (m. 247), contribution a l'analyse des instances de légitimation socio-littéraire», *Bulletin d'Études Orientales*, 29 (1977), págs. 34-52.

76 Cfr. *Abbāsa* , en *EI*, vol. I, pág. 14 (J. Horovitz).

77 Cfr. Masoudi, *Les prairies d'or*, ed. cit., cap. 112, págs. 361-414.

78 «Mas d on Love and the Fall of the Barmakids», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 121, (1989), págs. 252-277.

79 *Ibid.*, pág. 261.

80 Cfr. un buen análisis en el trabajo de J. S. Meisami , «Masūd on Love, cit.

81 Cfr. edición citada del libro de Ibn Dāwd, vol. 1, págs. 53-57.

82 Sobre esta obra del gran traductor del griego y del siríaco al árabe unayn ibn Isāq (m. 873) véase M. Abumalham, «Alejandro “ al-qarnayn” en el *Kitāb ādāb al-falāsifa*, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991), págs. 75-78.

83 Así lo sugiere W. Raven, «Ibn Dāwd al-Ibahān and Greek Wisdom, en R. Hillenbrand (ed.), *Proceedings of the 10th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Edimburgo, 1982, págs. 68-71.

84 Cfr. texto árabe y traducción francesa indicadas en la nota 1 de este anexo.

85 Sobre los personajes que aparecen en el simposio véase G. E. von Grunebaum, «Avicenna, cit., págs. 235-236. Este investigador sugiere asimismo la coincidencia de las ideas expuestas por estos autores con las ideas sobre el amor que aparecen en la poesía de al-Abbās ibn al-Anaf (m. 806).

86 Los zoroastras son llamados así en las fuentes árabes, como ya apuntamos.

87 Como ya observamos en el capítulo Naturaleza del amor, Masūd toma este texto de Ibn Dāwd.

88 Corán 89, 28-30 (traducción citada de J. Cortés).

89 Esta digresión coránica, en la que se aporta una aleya para tratar de probar la verosimilitud de la preexistencia de las almas, tema contrario al islam, no figura en el texto de Ibn Dāwd de *El libro de la flor*. Ibn azm también se apoyaba en el Corán para defender esta doctrina, pero era otro el versículo coránico que citaba. Cfr. *supra* en el capítulo «Naturaleza del amor».

90 Omito la cadena de informantes que aparece en el texto.

91 Sobre esta tradición y sobre el tema del andrógino véanse, *supra*, los capítulos «Naturaleza del amor» y «Causas y proceso del enamoramiento».

92 Se trata de otra pareja famosa de amantes *‘uries* , que ya hemos mencionado anteriormente.

93 Cfr. *Dwān aml Buayna* , edición de Burus al-Bustān, Beirut, Dar Sader Publishers, 2002, 2.^a ed., pág. 42.

94 En el texto árabe se menciona de una manera no clara a otro grupo de gentes.

95 Aunque existe un libro de al-Masūd editado con ese título, nada se dice en él sobre el amor. Así lo señala L. A. Giffen, *Theory*, ed. cit., pág. 143, n. 4, a propósito de la edición de un libro con ese título y traducción a cargo de B. Carra de Vaux, El Cairo, 1930, obra que no he tenido ocasión de ver. Pero tampoco en la edición de un libro de al-Masūd con ese mismo título que he podido manejar, la de ‘Abd Allāh al-āw, Beirut, 1996, encuentro nada sobre el amor.

Anexo III

96 Un buen resumen de las teorías respecto al origen y al significado del amor cortés, hasta la fecha de su publicación, lo ofrece el libro de R. Boase, *The Origin and Meaning of courtly Love*, Manchester, Manchester University Press, 1977, quien considera de central importancia la teoría de un origen hispanoárabe.

97 En su prólogo a Ibn azm, *El collar*, ed. cit., pág. 25.

98 *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, Madrid, Cátedra, 1996.

99 *Ibid.*, pág. 10.

100 *Ibid.*, pág. 155.

101 Cfr. *ibid.*, cap. 2, págs. 17-60.

102 Cfr. M. Lazar, *Amour courtois et «fin'amors» dans la littérature du XII siècle*, París, Librairie C. Klincksieck, 1964, págs. 105-117, y P. Belperron, *La Joie d'Amour*, París, Plon, 1948.

103 Belperron, *La Joie d'Amour*, ed. cit., pág. 49.

104 Cfr. M. Lazar, *Amour courtois*, ed. cit., págs. 107-117.

105 Cfr. *supra* el capítulo «La unión amorosa», donde hemos citado el famoso capítulo 20 de *El collar*, que recoge también, entre otras cosas, M. Lazar, *Amour courtois*, ed. cit., pág. 105 y ss., para confirmar la tesis del origen árabe de la *joy*.

106 «Avicenna's *Risāla f l-iq* and Courtly Love», *Journal of Near Eastern Studies*, 11 (1952), págs. 233-238.

107 «Fins Amors: The Pure Love of the Troubadours, its Amorality and Possible Source», *Mediaeval Studies*, 7 (1945), págs. 139-207.

108 Cfr. L. A. Giffen, «Ibn azm and the *awq al-amāma*», en S. K. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden/Nueva York, E. J. Brill, 1992, págs. 420-442.

109 Remite L. A. Giffen para sustentar este último punto a H. Pérès, quien ha analizado la relativa libertad de la mujer andalusí y apuntado a una posible influen-

110 Véase Andreas Capellanus, Andrés el Capellán, *De amore. Tratado sobre el amor*, ed. cit. Dejemos a un lado la debatida cuestión de si este libro se puede considerar un fiel exponente del amor cortés. Para M. Lazar, *Amour courtois*, ed. cit., pág. 119, las teorías de este libro no reflejan la esencia del amor cortés, sino que se trata, más bien, de una «recapitulación revisada y corregida por un clérigo». Véase algunas alusiones a este tratado en el capítulo «Tratados árabes sobre el amor».

111 *De amore. Tratado sobre el amor*, ed. cit., pág. 49.

112 Cfr. *ibid.*, pág. 69.

113 *Ibid.*, pág. 369.

114 *Ibid.*, pág. 49.

115 *Ibid.*, pág. 265.

116 *Ibid.*, pág. 235.

117 Cfr. *ibid.*, pág. 59.

118 Véase el capítulo «Sujeto y objeto del amor».

119 Cfr. *De amore. Tratado sobre el amor*, ed. cit., pág. 67.

120 Véase el capítulo «Sujeto y objeto del amor».

Edición en formato digital: marzo de 2016

Copia en escritura nastaliq de Layla va Majnun, de Nizami (m. 1209). Cachemira, siglo XIX

© Emilio Tornero, 2014

© Ediciones Siruela, S. A., 2014

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-16120-04-8

Conversión a formato digital: Newcomlab, S.L.L.

www.siruela.com

Índice

Teorías sobre el amor en la cultura árabe medieval	3
Preámbulo	6
Capítulo 1. Tratados árabes sobre el amor	12
Capítulo 2. Nas'b y gazal	31
Capítulo 3. Naturaleza del amor	38
Capítulo 4. Sujeto y objeto del amor	50
Capítulo 5. Causas y proceso del enamoramiento	69
Capítulo 6. La unión amorosa	85
Capítulo 7. Efectos y señales del amor	95
Capítulo 8. Personajes en torno a los amantes	106
Capítulo 9. Vicisitudes y final del amor	111
Capítulo 10. Remedios contra el amor	120
Capítulo 11. Negadores de la pasión amorosa	124
Anexo I	131
Anexo II	153
Anexo III	164
Notas	183
Bibliografía	177
Créditos	212