

REPÚBLICA ARGELINA DEMOCRÁTICA Y POPULAR  
MINISTERIO DE ENSEÑANZA SUPERIOR  
E INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Universidad de Orán



FACULTAD DE LETRAS, LENGUAS Y ARTES  
Departamento de lenguas latinas  
Sección de español  
MASTER DE COMUNICACIÓN, LENGUA Y  
CULTURA ESPAÑOLAS

Título

LAS CONCEPCIONES DEL AMOR EN *EL COLLAR DE LA  
PALOMA*  
DE  
IBN HAZM DE CÓRDOBA

**Trabajo presentado por:** Srta. Fatima Zohra BELBACHIR  
**Bajo la dirección de:** Pra Fatma BENHAMAMOUCHE

**Miembros del jurado:**

**Directora:** Pra Fatma BENHAMAMOUCHE

**Presidente del jurado:** Pr Wouissem TOUHAMI

**Examinadora:** Pra Meriem MOUSSAOUI

**Año académico: 2008-2009**

*Dedicatorias*

*Dedico este modesto trabajo a mis queridos padres*

*A mi hermano por su gran ayuda*

*A mis hermanas*

*A todos mis amigos*

*A mis queridos profesores*

*A todos aquellos que de una u otra forma fueron partícipes de mi  
trabajo*

## **AGRADECIMIENTOS**

*Quiero expresar en estas breves líneas mi agradecimiento a aquellas personas que me han ayudado y apoyado hasta el final. A la profesora BENHAMAMOUCHE Fatma, mi directora de tesis, por su orientación, su diálogo constructivo, su insistencia en los aspectos de redacción de la tesis, su continuo apoyo y su paciencia. A la señora MOUSSAOUI, jurada, por sus observaciones pertinentes. A la señora Norine por su apoyo y ayuda. A mis padres por su paciencia y comprensión.*



## **Índice**

### **Introducción**

#### **Capítulo I**

**pág.**

##### **Contexto histórico y social de *El collar de la paloma***

1. Ambiente político y literario a finales del siglo X y principios del siglo XI...01
2. Ibn Ḥazm de Córdoba..... 08
3. Identificación de la obra “*El Collar de la Paloma*” ..... 16
4. La influencia de “*El collar de la paloma*” en obras de la Edad Media..... 24

#### **Capítulo II**

##### **Estudio de la estructura interna y externa del *Collar de la paloma***

1. Análisis estructural de la obra..... 32
  - 1.1. Estructura externa..... 32
    - 1.1.1. Los elementos paratextuales..... 32
      - A. Prátextos editoriales..... 33
        - A.1. Notas del transcriptor..... 35
        - B. Prátextos autoriales..... 36
          - B.1. El prólogo..... 36
          - B.2. El título..... 37
          - B.3. Los títulos de los capítulos..... 40
    - 1.2. Estructura interna..... 48
      - 1.2.1. Presentación del tema y argumento de la obra..... 48
        - A. El tema de la obra..... 48
        - B. Argumento de la obra..... 49
      - 1.2.2. Otros temas junto al amor..... 51
        - 1.2.2.1. La mujer..... 51
        - 1.2.2.2. La elegía..... 54
        - 1.2.2.3. El nacionalismo..... 55
        - 1.2.2.4. El libertinaje..... 56
      - 1.2.3. Marco de enunciación autobiográfica..... 57
      - 1.2.4. La intertextualidad..... 65
        - 1.2.4.1. Hipotextos procedentes de obras árabes y griegas..... 69
        - 1.2.4.2. Intertexto coránico..... 72
        - 1.2.4.3. Autotextualidad..... 76

### **Capítulo III**

#### ***Las concepciones del amor como eje constitucional de la obra***

<b>Introducción</b> .....	80
1. Aproximación al Banquete platónico.....	84
1.1. Alusiones al carácter sociopsíquico entre Ibn Ḥazm y Platón...90	
1.1.1. La belleza platónica en la obra de Ibn Ḥazm.....	92
2. El amor' uḍrī.....	99
2.1. La 'uḍrīa en al-Ándalus.....	103
2.2. Rasgos de la poesía' uḍrī.....	107
2.2.1. Sufrimiento y lamentación.....	107
2.2.2. La castidad.....	112
2.2.3. La guarda del secreto.....	113
2.2.4. El espectro.....	114
3. Amor sagrado y divino.....	115
3.1. El amor en el Islam.....	126
3.1.1. La castidad como base del amor.....	129
<b>Conclusión</b> .....	134
<b>Bibliografía</b> .....	138
<b>Glosario</b> .....	147

## Introducción

En el espacio de la civilización islámica, al-Ándalus brilló con esplendor. A lo largo de 800 años, fue el producto de las interrelaciones de diversas culturas, su espíritu basado en la religión musulmana, favoreció el enriquecimiento y el desarrollo de aquella sociedad.

La primera observación que se debe mencionar acerca de la literatura andalusí, es que ésta va registrando un legado particularmente valioso. Como toda ciencia, la literatura siguió siendo en este suelo un arte, y el vehículo de una ideología y una cultura.

En el presente trabajo, nos limitamos en el siglo XI en donde notamos que las amarguras de los fallos políticos de los siglos de taifas, dieron a luz la importancia que revistieron algunas obras de autores sobradamente conocidos y que firmaron una gran gloria literaria; razón por la cual nos ha incitado a recordar una parte de nuestro patrimonio árabe.

En esta tesis, nuestra intención ha sido la de estudiar las concepciones del amor en *El collar de la paloma* de Ibn Hāz̧m de Córdoba como viene mencionado en el título. Así, nos ha interesado las tres concepciones siguientes: el amor platónico, el amor ‘udrī y el amor divino.

A lo largo de muchos años, muchos investigadores se han interesado por la temática amorosa; y lo que se ha constatado de sus labores es que toda la humanidad que sea antigua o contemporánea -sin ninguna excepción- participó en el conocimiento del amor.

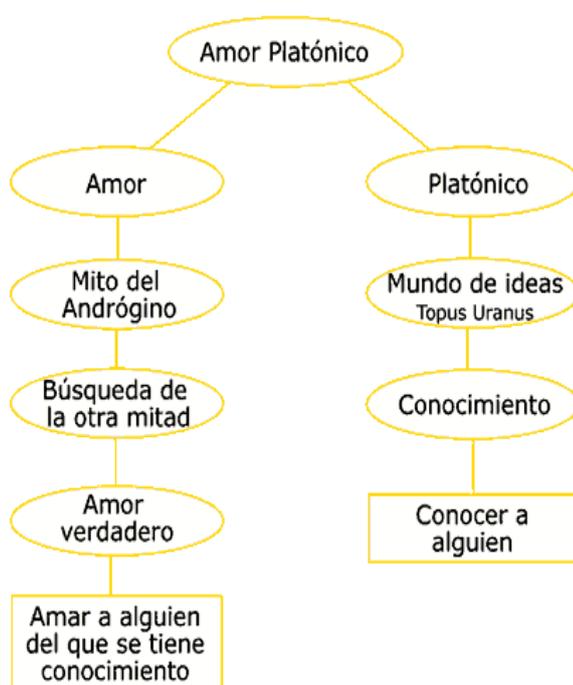
Nuestra idea ha sido, estudiar las concepciones del amor por medio de rasgos y aspectos, considerados pilares para asegurar la firmeza de cada apelación. De este modo podemos justificar las razones de aplicarlas.

Con la elección de este tema pretendemos abrir una vía novedosa en el terreno de los estudios de la literatura andalusí, iniciados en esta Facultad por muchos profesores y estudiantes. Ciertamente es que los trabajos sobre el amor e Ibn Hāz̧m son abundantes. Por lo tanto, intentamos a partir de nuestra modesta investigación demostrar que su originalidad proviene de nuestra propia lectura.

En este caso, resulta evidente un gran conjunto de similitudes que pueden ofrecer un suficiente material literario como para establecer unas aclaraciones de significados y planteamientos literarios en lo que respecta el contenido de cada apelación. Por consiguiente, nos parece trascendente adelantar unas breves definiciones vistas de distintos ángulos:

1- El amor platónico se define así: *el que forma una imagen ideal de la persona amada, sin establecer con ella ningún tipo de relación real.*<sup>2</sup>

Tenemos un esquema que puede servir a conocer más el amor platónico:



3

Este esquema es el mejor representante de la filosofía amorosa de Platón. Como vamos a adelantar, el filósofo Platón se ha servido de los mitos para defender sus ideas, estamos frente al mito de los andróginos (cuerpos separados – por el dios Zeus- que buscan sus mitades con el fin de la unión para lograr la felicidad suprema que se conoce por el amor) el conocimiento de la otra mitad va adelantando poco a poco hacia la belleza física que se degrada hacia la espiritual.

<sup>2</sup> Diccionario de lengua española, Espasa Calpe, Madrid, 2005.

<sup>3</sup> Ver este esquema en *Amor platónico*. Disponible en: [http://sepiensa.org.mx/contenidos/varios/s\\_amor/amor.htm](http://sepiensa.org.mx/contenidos/varios/s_amor/amor.htm)

En resumen este esquema manifiesta desarrolla la idea de la ascensión del alma hacia la belleza.

2- El amor ‘*uḍrī* según Henri Corbin es una transmutación del amor humano lo que en realidad se produce, pues ése es “*el único puente que puede salvar el torrente del tawḥīd*”<sup>4</sup>.

Además podemos agregar otra aproximación señalada por Emilio García Gómez: “*mórbida perpetuación del deseo*”<sup>5</sup>, y según Walīd Sālah al Jalifa, “*es el amor más puro, aquel que el amante muere antes de profanar a la amada*”<sup>6</sup>.

Estas ideas deducen una conjunción de opciones que caracterizan esta apelación, entre ellas: la muerte, la única amada y la pureza que se entiende por la castidad.

3- El amor divino o sagrado es para Ángel Rodríguez Bachiller “*es la causa del amor humano*”<sup>7</sup>.

Se entiende por esta última definición que no puede existir un amor humano si no existiera un amor divino.

En definitiva, según nuestro entender, estas pocas líneas no son en si mismas ni completas ni convincentes para definir tales amores.

De estos pasos nace nuestro objetivo, que se selecciona en defender la idea de presentar cada concepto en su contexto, dentro de una obra literaria. Así, entendemos que hay confusión en el uso de estas concepciones al referirse al puro amor; partiendo de la negación que solicitó José María Bermejo que sea el amor ‘*uḍrī* un amor platónico, donde todo contacto carnal está prohibido. La misma idea se plantea con un análisis más objetivo que puede ayudarnos a desvincular estas connotaciones, se averigua en la obra de Mūsā Sulaymān titulado *Al gazal al ‘uḍrī*<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Henri Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Ed. Trotta, Madrid, 1994. Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=2548>

<sup>5</sup> Emilio García Gómez, Introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, Ed, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 71.

<sup>6</sup> Walīd Sālah al Jalifa, *Amor, Locura Muerte. Las dos caras del amor en la tradición árabe*. Disponible en:

<http://www.alarde.com/revista/articulos/amorlocuramuerte/index.html>

<sup>7</sup> Ángel Rodríguez Bachiller: *Filosofía de “El collar de la paloma”*, Casa hispano –árabe, Madrid, 1969, p. 16.

<sup>8</sup> Ver Mūsā Sulaymān, *Al gazal al ‘uḍrī*, Dār al ḥaqā’iq, Argelia, 1982, p. 47.

Efectivamente, la obra que es objeto de nuestro estudio ha recibido en diversas ocasiones una de las apelaciones ya mencionadas.

Queremos ante todo señalar por qué hemos escogido esta obra mientras existen otras que tratan el tema del amor. En este contexto, vamos a adelantar un pequeño recorrido que muestra unas creaciones amorosas más antes de nuestra obra.

El sentido del verdadero amor no era frecuente en la literatura occidental hasta el siglo XII y las gracias se deben a las ricas composiciones poéticas árabes del siglo XI en al-Ándalus. Córdoba fue la cuna de fama poética con Ibn Ḥazm, Ibn Guzman y Al Mu 'tamid de Sevilla, su celebridad transcurría las fronteras orientales justamente en Bagdad. Denis de Rougement al hablar de este contexto y al precisar la influencia de Ibn Ḥazm en la poesía trovadoresca de occidente hacía alusión a la epístola de *El collar de la paloma*<sup>9</sup>. Más antes, de Ibn Ḥazm la humanidad y su cultura conocía teorías y ensayos diversos a lo que concierne el amor, hay entre ellos la vinculada con una civilización y en otros casos relacionado con una corriente filosófica, otras contienen un fondo religioso ético todas tenían dimensiones en su contenido.

En el *Banquete* de Platón nos encontramos ante dos partes, una parte material que termina con la procreación, resultando así, unos cuerpos al servicio de la sociedad, otra parte metafísica que consiste en ofrecer almas que adoran a Dios<sup>10</sup>. Ovideos en *El arte de amar* platea ideas indecentes como manera para lograr el amor de su dama. En la creación *Rendis Amoris* intenta dar consejos para deshacerse del amor y su método en este camino será presentar defectos físicos de la mujer. En *Murūy al ḡahab* de al Mas' ūdī, se cuenta que en una tertulia encabezada por Yaḥyá Ibn Jālid que unía entre ' Ali bnu al Hayṭam, Abū al hadramī y Abū -al-Hadīl al Nazzām, se iniciaba una discusión sobre la esencia de la pasión dentro de un molde poético y retórico que superaba lo real y filosófico.

Tras estos personajes aparecen Ijwān al Safā con su epístola numero treinta y siete *Risāla fī māhiat al ' iṣq /epístola sobre la esencia del amor,*

---

<sup>9</sup> Ver Fārūq Sá d en introducción de *Tawq al ḡamāma*, Dār al Ḥayāt, Beirut, p. 42.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 43.

considerada por Ricardo Felipe Albert Reyna como tratado sobre el amor profano<sup>11</sup>. Eso es sólo un pequeño recorrido que subraya la existencia de numerosas composiciones amorosas más antes de nuestro autor.

La epístola *El collar de la paloma* se escribió en lengua árabe clásica bajo título original "*Tawq al Hamama*", se tradujo a la lengua española por el eminente Emilio García Gómez. El motivo de esta elección se resume en que nos brinda con una realidad concreta sobre la vida sentimental de aquella época; de este punto adelantamos que desde edades remotas, la relación de la literatura con la realidad social ha sido el fruto de un inmenso interés para los filósofos, pensadores y críticos. Los filósofos griegos se preocuparon por el asunto, como es notorio, en la *República* de Platón pusieron de relieve la situación del poeta y su papel, donde destacó algunos géneros literarios, como: la Eliada y la lírica. Sin embargo, lo que más éxito tenían, eran los himnos que glorifican a los dioses y los héroes. Tanto Platón como Aristóteles intentaban demostrar que la literatura tiene una función noble dentro de la sociedad. Además de la realidad que atañe esta obra averiguamos que luego sirve como documento histórico puesto que atestigua a través del texto de unos datos puestos algunas veces en duda por algunos críticos. Con todo este valor, lo más importante para nosotros es que esta epístola, contiene los rasgos al que puede aludirse cada investigador para proponer su concepción amorosa. A veces, observamos que los conceptos del amor vienen como resultado de una moda o bien por el paso del tiempo, Rodríguez Bachiller dice:

*"si una palabra sirvió antes para vestir una realidad, a buen seguro que el amor tuvo antiguamente una palabra como vestido."*<sup>12</sup>

Partiendo de las tres concepciones del amor podemos averiguar que cada investigador usa una concepción de acuerdo con su tradición, de este modo, hemos enfocado nuestro análisis de la obra partiendo de identificaciones tal como la de Juan Antonio Pacheco:

---

<sup>11</sup> Ver Ricardo Felipe Albert Reyna, *La Risala fi mahiyyat al-isq" de las Rasa'il Ijwan al-Safa*, en *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 6, pp. 185-208, (1995), p. 189.

<sup>12</sup> Ángel Rodríguez Bachiller, *op.cit.*, p. 25.

*“los historiadores árabes de la poesía indican que fueron los miembros de la tribu ‘Udra los que mejor sentían y sabían expresar esta modalidad amorosa [...] Pues bien, Ibn Ḥazm nos habla en su obra de esta atracción amorosa ideal que algunos denominan, a nuestro entender de forma incorrecta, «platónica»”<sup>13</sup>.*

Este punto de vista como se ve, determina que la obra trata del amor ‘udrí. En otra parte podemos averiguar en otra afirmación:

*“La ideología erótica de Ibn Ḥazm procede la platónica del ambiente bagdadí del siglo IX: reprodujo la teoría platónica del amor como atracción cósmica irresistible pero poéticamente descrita en la forma mítica de los Banu Udra”<sup>14</sup>.*

Como se observa en este pasaje, otros críticos piensan que el amor en *El collar de la paloma* es de procedencia platónica. Ahora vamos a ver otra concepción que afirma que el amor en esta epístola es divino:

*“Pero más allá del amor humano, en El collar de la paloma, apreciamos cómo este amor se inscribe en el amor divino, de forma tal que el narrador se encarga de señalar que la pureza del amor sólo se manifiesta cuando el individuo ama virtuosamente”<sup>15</sup>.*

¿Por qué esta diferencia? ¿Existen elementos que hagan posible dar apelación a cada género? Y ¿cómo se les puede identificar?

Para resolver esta problemática hemos estructurado nuestra tesis en tres capítulos:

- El primer capítulo se refiere a la situación sociopolítica en que se dio esta obra. Pretendemos en este estudio, poner de relieve las aportaciones de la epístola de *El collar de la paloma*, conocerla dentro de su contexto, sus antecedentes y sus retoños, era esencial conocer la

<sup>13</sup> Juan Antonio Pacheco, *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*, Ed, Mergablum, Sevilla, 2001, p. 62.

<sup>14</sup> Curunir (02 de mayo de 2008), *El comienzo de la filosofía en al-Ándalus*. Disponible en: <http://gertobis.blogcindario.com/2008/05/00143-el-comienzo-de-la-filosofia-en-al-andalus.html>

<sup>15</sup> Paulina Lorca, *El ígneo amor: simbolismo amatorio en El collar de la paloma de Ibn Hazm*. Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=10360>

figura que perfeccionó este arte con realismo y razonamiento. Nos fijaremos entonces en la vida del autor, transcurrida dentro de un período de crisis políticas de los reinos de taifas; asimismo, vamos a ver la influencia de la obra en la formulación creativa de las más ilustres obras españolas de la edad media entre ellas *El Libro de Buen Amor*.

- El segundo capítulo se basa en un estudio de la estructura externa e interna de la obra, poniendo de relieve la importancia de:

La paratextualidad, donde vamos a ver unas estrategias e instrumentos que nos permiten acceder de forma mediatizada a la lectura del texto, como por ejemplo: el título, la dedicatoria, etc.

La autobiografía como marco de enunciación: averiguamos en este apartado como que el autor se inscribe en la autobiografía por medio del pacto autobiográfico, la sinceridad y la veracidad.

La intertextualidad es una teoría que revela que no hay texto literario que brota de la nada, es decir que siempre se presentan préstamos previos; en este contenido vamos a descubrir si el texto *hazmí* ha sido purificado de improntas o no.

- el último capítulo pretende resolver los aspectos y los rasgos de las tres concepciones del amor, está organizado así:

1- El amor platónico: es por medio del célebre diálogo platónico titulado el *Banquete* que vamos a descubrir unas influencias consideradas trascendentales en la concepción platónica del amor entre ellas sobresale la teoría de la belleza. En esta parte, nos basaremos sobre algunos trabajos de unos críticos que plasmaron las relaciones existentes entre el *Banquete* platónico y *El collar de la paloma*.

2- El amor 'uḍrī: en esta parte nos ocuparemos de presentar un panorama general para conocer los rasgos del amor 'uḍrī dentro de sus auténticos orígenes árabes en el oriente y luego en al-Ándalus por medio de nuestra epístola.

3- El amor divino: nos ha parecido obvio señalar en este apartado la importancia del amor en el islam donde aparecen puntos esenciales como la doctrina Ṣāhīrī y su valor en el pensamiento revolucionario del autor, así se toma consideración la religión islámica y su importancia en organizar las relaciones entre hombres y mujeres.

Por consiguiente nos ha resultado difícil encontrar documentación riquísimas a pesar de que los trabajos sobre *El Collar de la Paloma* son numerosos, pero con las informaciones que nos ofrecen, tenemos siempre la impresión de que ofrecen datos que siempre se repiten.

Para llevar acabo esta investigación nos hemos servido de la obra traducida al español *El collar de la paloma*. Para resolver el conflicto de las concepciones hemos optado a tomar como base unos de los trabajos más excelentes como los de Mahmūd Ṣobh *Historia de la literatura árabe clásica*, José Miguel Puerta Vílchez *Historia de del pensamiento estético árabe*, Ángel Rodríguez Bachiller, *Filosofía de “El Collar de la Paloma de Ibn Ḥazm*, Tahar Aḥmed Makkī *Dirāsāt ‘an Ibn Ḥazm wa kitabuhu Tawq al Ḥamama*, Šukrī Faysal *Tatāwwur al gazal beina al Ḥāhiliyya wal islām* y Yūsuf al Yūsuf *Al gazal al ‘uḥrī*.

Queremos señalar en esta introducción que haciendo referencia al amor platónico con respecto a nuestra epístola, nos hemos limitado a destacar su lazo con el diálogo del *Banquete*, de acuerdo con las observaciones destacadas por los más eminentes críticos que sean árabes o bien extranjeros. Entre las numerosas versiones y traducciones de los diálogos de Platón, hemos escogido la elaborada por Patricio Azcarate<sup>16</sup>.

En otra parte, con propósito de poner en evidencia algunos puntos de vista y argumentaciones, nos hemos servido del libro Sagrado del Corán, versión castellana de Julio Cortés. Nos hemos fiado en esta referencia por la única razón de que respeta la organización de las aleyas tal como aparece en el auténtico Libro en árabe, asimismo ha sido saludada por la Biblioteca Islámica «Fátimah Az-

---

<sup>16</sup> Patricio Azcarate, *El Banquete o del Amor*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>

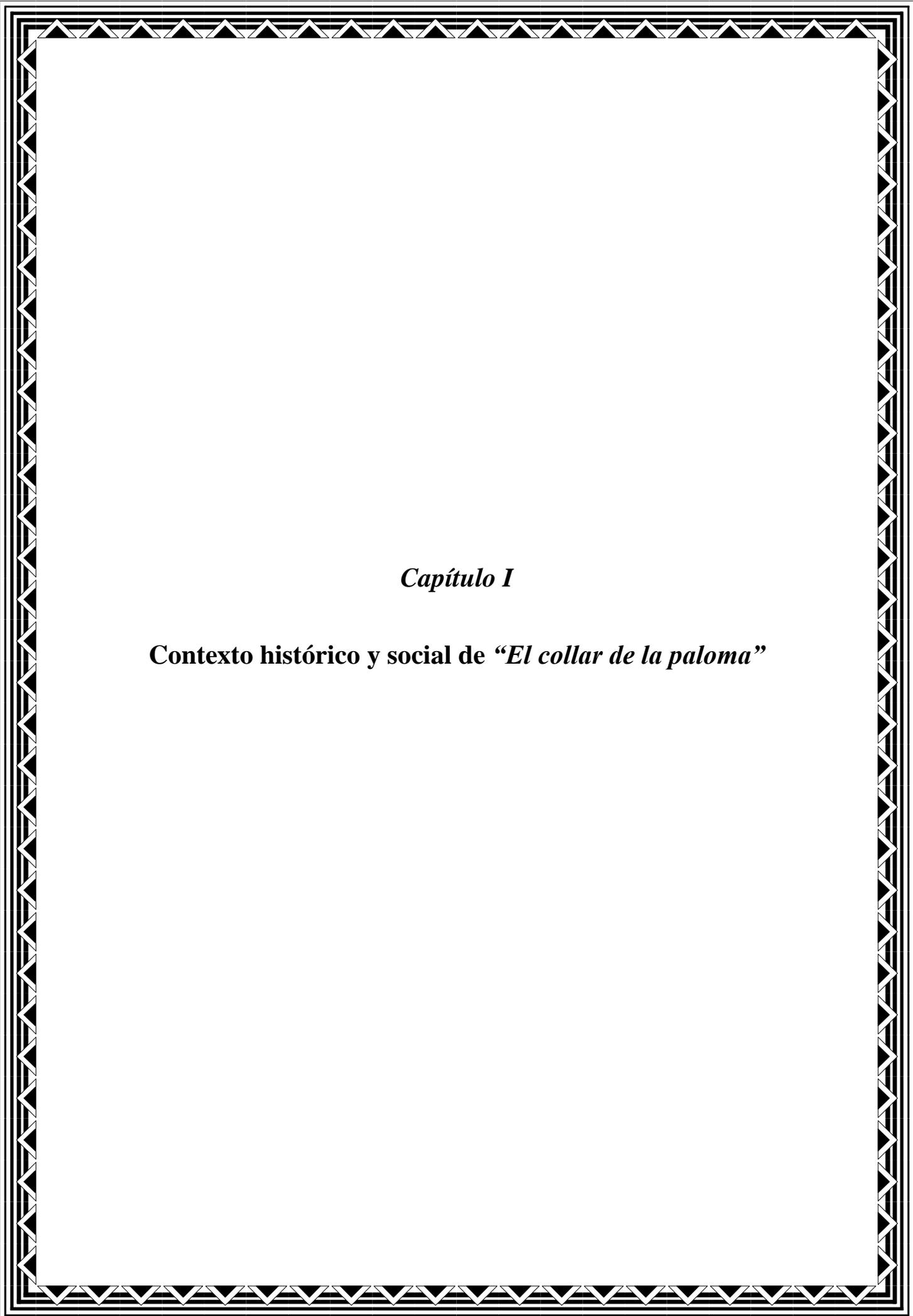
Zahra», Musulmanes Shi'itas de El Salvador<sup>17</sup>. No obstante, tenemos que señalar que Cualquier traducción del Corán, sólo puede ser considerada como un comentario del mismo, nunca como el Corán.

A lo que concierne la traducción de algunas referencias en lengua francesa, hemos optado en algunos intentos personales, guardar el espíritu del texto tal como es. Mientras en otro lugar hemos conseguido unas traducciones en español mencionados en unos artículos, así hemos puesto en evidencia el texto original al pie de página.

Sin embargo las concepciones del amor que tratamos estudiar reflejan no sólo una realidad convivida, sino también, una elocuencia de estilo, aunque la escritura es siempre ficción. Eso nos deja entrever los más ilustres aspectos que caracterizan cada concepción.

---

<sup>17</sup> El Sgrado Corán, versión castellana de Julio Cortés, ed, Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra» Musulmanes Shi'itas de El Salvador, San Salvador.



*Capítulo I*

**Contexto histórico y social de “*El collar de la paloma*”**

## 1- Ambiente político y literario a finales del siglo X y principios del siglo XI

El curso de los siglos X y XI se ve caracterizado por sucesivos conflictos políticos en al-Ándalus, en los que no se dejaron de latir unos movimientos que desarrollaron elaborados sistemas literarios y científicos y que firmaron con fuerza su perpetuidad. La literatura de este período ve marcada por dos autores que la historia admite como los más admirables hombres de letra: *Ibn Ḥāz̄m* e *Ibn Ḥayyān*<sup>18</sup>.

De *Ibn Ḥazm* intentaremos fijar el tema del amor en su conocida obra *El collar de la paloma*, en la cual descubrimos los secretos sentimentales que circulaban entre pueblos y palacios, entre príncipes y gente humilde. Lo más cierto, es que quedó como una herramienta artística y literaria que sirve, hasta hoy en día – al lado de muchos valores – como documento histórico.

No podemos entender al autor y sobre todo su obra, si lo separamos de la época ya citada, porque, la epístola encierra una sucesión de realidades muy bien ratificadas a lo que corresponde el estado. De ahí que es importante considerar el ambiente político y literario.

Al-Ándalus se convirtió en un espacio de iluminación científica que atrajo a miles de ambiciosos, durante la época del califa al Ḥakam al Mustanṣir Billāh (961-976) que benefició una época de quietud a lo largo de dieciséis años. Con su muerte se eclipsó aquella Edad de Oro y surgieron los primeros factores de decadencia, tras un verdadero auge. Su hijo Hišām (976-1009) y al mismo tiempo único heredero del trono no cumplía todavía los doce años, por eso se enfocó en los asuntos del estado, los ‘amiríes, encabezados por el primer regente Ibn abī ‘Āmir Almanṣūr (977-1002).

A pesar de que esta regencia fue nefasta para el califato omeya, las labores realizadas durante los veintisiete años de su perduración fueron apreciables.

Almanṣūr tenía una disposición y un gran talento para la política y en efecto, se apoderó del trono sin ser descendiente de un génesis real o califal, así, gobernó sin un nombre oficial. Estaba apoyado por la opinión pública y creó un invencible ejército compuesto de berberiscos, cristianos y eslavos, para

---

<sup>18</sup> Ver Aḥmad Ḥaykal, *Al adab al andalusī*, Ed., Dār al Ma’ārif, Egipto, 1970, p. 350.

enfrentarse contra el enemigo. Murió en la batalla de Catalancho en 1002. Su hijo 'Abd al Mālik (1002-1008), desempeñó un papel importante siguiendo los pasos de su padre y murió audazmente en una batalla contra Sancho Gaces. El siguiente 'āmīrī será otro hijo de Almanṣūr de madre cristiana - 'Abd Arraḥmān Sanchol "Sanchuelo" (1008-1009), este último carecía de voluntad e inteligencia, sus sueños le llevaron a transgredir el trono califal, pero todo eso se esfumó en el aire, por culpa de su necedad y sus desaciertos. Su instancia fue tan corta – apenas dos meses – y el malogrado tuvo un trágico fin, tras la revolución de Muḥammad bnu Hišām bnu Abd al Ŷabbār bnu Abd al Nāṣir "al Maḥdī" (1009-1010). Los andalusíes recibieron con entusiasmo la caída de los 'āmīrīes. Al Maḥdī se encargó primero por anunciar la falsa noticia del fallecimiento del califa Hišām. Fue un hombre grosero y duro durante los pocos meses de su gobierno (dos meses), maltrató a los berberiscos y esclavos 'āmīrīes. Con este espíritu cosechó la protesta y el odio del pueblo y se acabaron los días de su mando con la entrada de su sobrino Sulaymān al Must 'īn\*, quien mandó un ejército berberisco apoyado por tropas españolas.

Era muy frecuente recurrir a los cristiano en este período, con fin de conseguir una potencia absoluta. Con la misma técnica al Maḥdī recuperó su puesto y se puso en contra de los berberiscos instalados en Extremadura de Córdoba, pero fue asesinado por sus siervos, tras una fuga suya<sup>19</sup>. Los cordobeses reinstalaron a Hišām al Mu' ayyad (1010-1013), cuya muerte había sido anunciada por al Maḥdī, aunque fuese falsa. Para su vuelta fue ayudado por su visir llamado Wāḍiḥ quien solicitó la ayuda del príncipe de Castilla, en cambio de algunos privilegios (palacios y propiedades árabes)<sup>20</sup>. Pero Sulaymān al Must 'īn, no renunció al trono y por suerte consiguió retomar las llaves del poder

Sin embargo los berberiscos formaban una potencia enorme con la que al Must 'īn trazó los pasos del triunfo con la ayuda de los hermanos Banī Ḥammūd:

---

\* El primer gobierno de Sulaymān al Must 'īn duró solamente un año (1010), mientras el segundo duró tres años, entre (1013-1016). Véase Aḥmad Ḥaykal, op.cit., p. 342.

<sup>19</sup> Ver Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama*, versión de Salāh Eddīn al Qasimī, al Dār al tunisía lil naṣr, Túnez, 1985, p. 15.

<sup>20</sup> Ibídem.

'Alī y Qāsim. Las ganas de 'Alī fueron la toma del poder, por eso se pactó con el esclavo odioso, turbo y redomado traidor llamado Jayrān, que le fue al principio, fiel y luego le engaño poniéndose al lado de 'Abd Arraḥmān al Nāṣir “al Murtaḍā” (1018-1018). Pero 'Alī fue asesinado por algunos esclavos suyos pertenecientes al partido omeya; le sustituyó su hermano Qāsim (1018-1022), que más tarde lo veremos amenazado por su sobrino que quería alcanzar el puesto de su difunto padre.

El príncipe de Zaragoza pactó con al Murtaḍā y Jayrān para conquistar Granada, sin éxito Murtaḍā tuvo que huir hacia Guadix donde le asesinaron unos sicarios. Sus soldados quedaron exterminados, fugitivos o presos. Vemos como a los políticos de esta época no les importaba nada más que el poder y el trono y dejaron desaparecer progresivamente una gran civilización. No importaba ni la unión religiosa, ni los lazos familiares, como es el caso de nuestro Yaḥyā (1022-1023), quien se reunió con los berberiscos de Marruecos en contra de su tío Qāsim que huyó hacia Sevilla. Con este triunfo, entró Yaḥyā en la Córdoba capital andalusí, pero su estancia allí no duró mucho a causa de los conflictos entre sus servidores; así, se dirigió hacia Málaga. Retornó al Qāsim a su puesto pero esta vez los cordobeses le expulsaron para Sevilla donde fue asesinado con la implicación de su sobrino.

Teniendo esperanza en guardar la antigua dinastía omeya -que proporcionó seguridad y prosperidad durante siglos- los cordobeses eligieron a un nuevo califa omeya 'Abd Arraḥmān bnu Hišām bnu 'Abd al Ŷabbār bnu Nāṣir al Mustazhir (1023-1024) (hermano del difunto y siniestro al Mahdī), pero este último fue asesinado por orden “al Mustakfī” el nuevo califa instalado en el 8 de enero de 1024; fue un rey grosero, indiferente y cobarde<sup>21</sup>, quiso volver popular, pero no pudo, se conoció por la tortura que extendió hasta el encarcelamiento de sus primos y consejeros. Otra gente importante huyó hacia Málaga, donde declararon esta crueldad a Yaḥyā bnu Ḥammūd. Se fugó luego Al Mustakfī disfrazado de vestido femenino y murió en Ucles tras 17 meses de gobierno<sup>22</sup>. Para los cordobeses no quedaba ningún descendiente omeya digno del puesto califal por

<sup>21</sup> Ver Tāhar Aḥmad Makī, *Dirāsāt 'an Ibn Ḥazm*, Ed, Maqtabat wahba, el Cairo, 1977, p. 131.

<sup>22</sup> Ver Aḥmad Ḥaykal, op.cit., p. 347.

eso propusieron a Yaḥyā probar esta oportunidad. Así, se nota la vuelta del poder en manos de los Ḥammudīes y se quedó el nuevo pretendiente en Málaga por miedo a morir como los demás, por eso mandó a un jefe para ejecutar sus órdenes en Córdoba. Su mal presentimiento era en su contexto, porque el pueblo se revolucionó contra el jefe establecido y lo mataron porque no aguantaron la regencia africana berebere, prestó oído a Jayrān ministro de Almería y Muḃāhid de Denia que se pactaron para poner el poder en manos omeyas<sup>23</sup>. Tras este destronamiento y al hablar de los asuntos del ministerio, cada uno de ellos se fue hacia sus deberes dejando en caso pendiente.

El consejo de ancianos dirigido por el visir abu-l-Ḥazm bnu Ŷahwar eligió a un nuevo califa, al Mu' tadd Billāh en 1027, pero la poca voluntad que tenía y el gozo de la vida refinada le desocuparon de los asuntos del estado, se quedaron bajo la dirección de su visir al Ḥakam bnu Sa' īd, quien maltrató y despreció a los sabios y al pueblo en general y los obligó a pagar costosas contribuciones. Ibn Ŷahwar no dejó las cosas así, encarceló al pretendiente Hiššām III (Mu' tadd Billāh) y con eso se acabó la época del califato y con la crisis de 1031<sup>24</sup>, el poder quedó en manos de los ancianos.

En este recorrido, es fácil notar que este fenómeno contradictorio fue resultado de una mala gestión política, donde podemos observar la división del estado en pequeños reyezuelos rivalizados entre sí, que se apuraron en tener más número de sabios y aficionados en artes.

Si en política calificamos la caída del califato de Córdoba como una decadencia, no lo es el caso para la literatura. Apenas pasados dos siglos, tras la ocupación musulmana de la península ibérica; el aprendizaje y el interés intelectual fueron tan rápidos y sorprendentes. Apareció en al-Ándalus una increíble constelación de sabios, científicos, médicos, historiadores y filósofos; todos marcaron la vida intelectual andalusí.

Desde mediados del siglo X aproximadamente, al-Ándalus pasa de una fase literaria receptiva a otra creativa. Se introduce la muwaššḥa y el zéjel en poesía, renovando también la prosa árabe, mediante un estilo menos afectado, lleno de vida. Un despertar científico en la península, atrajo la atención de muchas

---

<sup>23</sup> Ibídem.

<sup>24</sup> Ibídem, p. 348.

personas de identidades diferente, tenían ganas de adquirir conocimientos y novedades a lo que toca el dominio de la ciencia<sup>25</sup>.

Más impresionante era que un califa se interesase por la cultura como lo fuera el rey erudito al Ḥakam II. Su afán por la lectura de libros su serenidad y su quietud dieron como resultado la creación de la más importante biblioteca de toda la Edad Media, en donde se coleccionaban las más prestigiosas obras en todos los dominios (contaba los 400 000 volúmenes)<sup>26</sup>. Muchas de ellas eran ejemplares únicos. Desgraciadamente, el terrorismo ideológico practicado por el poder que temía la difusión de ideas amenazadoras, introdujo en al-Andalus la nefasta práctica de hogueras. La biblioteca de este rey fue la primera víctima se destruyó bajo orden de Almanṣōr, que se había fijado por objetivo la expurgación de todos aquellos libros de “*ciencias antiguas*”, es decir, de temas filosóficos, excepto los de matemáticas y medicinas.

El afán de los andalusíes por la literatura sobre todo por la poesía, llegó a su auge gracias a numerosos poetas que la representaban con la adecuada imagen estética; hasta que Almanṣōr les proporcionó un Diwān conocido por “*Diwān al Nudamā ’*”. Los poetas andalusíes han puesto en evidencia una atmósfera de romanticismo poético que reinó en la península. El profundo interés de los andalusíes por la poesía fue usado con mucha atención, también se nota que el pensamiento está armónicamente mezclado entre: clacisismo, romanticismo, paganismo, Islam y cristianismo. La originalidad de las obras orientales fue una nutrición ejemplar para las creaciones literarias de al-Ándalus.

El período histórico en el que la producción literaria conoció un auge fue durante la Edad Media bajo el reino de al Nāsir y al Mustanṣir. Brilló un considerable número de literatos tal como Ibn ‘Abd Rabbih (860-940), el panegirista oficial de la dinastía omeya tras sus producciones poéticas amorosas se dedicó al elogio, rasgo que caracteriza sus poemas y los más conocidos son los dedicados para de ‘Abd Arraḥmān también dio gusto al severo ascetismo en sus últimos años; era el autor de la extensa obra titulada *al ‘iqd al farīd* / “*el Collar*

---

<sup>25</sup> Ver *El mundo cultural de al-Ándalus*. Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=8312>

<sup>26</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p.43

*Único* <sup>27</sup>. Como era una de las tradiciones literarias árabes, hubo la alternación entre prosa y verso, amplia práctica de origen preislámico. Su obra inserta poemas eróticos, ascéticos e históricos. Otro poeta conocido por la temática del amor es el célebre Yusuf bnu Hārūn Arramādī (m.1012)<sup>28</sup>, conocido más por el nombre de Abū Ceniza fue el poeta oficial del califa al Ḥakam II y su hijo Hišām, se conoció su fama gracias a los versos de amor exaltados con castidad hacia una esclava llamada Jalwa “Soledad”. Antes de Ibn Ḥazm, el tema del amor en al-Ándalus, fue tratado por Abū Faraḡ de Jaén en su obra “*Kitāb al Agānī*” obra que compite con la de Ibn Dāwūd<sup>29</sup>.

Sin embargo, durante la fitna el número de poetas comparado a las épocas anteriores disminuyó, de ellos se destacan: Abū Marwān Aṭ-ṭabanī, Abū ‘Abd Allāh al Ḥannāṭ, además, la generación de Ibn Ḥazm.

También, paralelamente a los varones, la mujer andalusí desempeñó un papel importante gracias a su erudición, su conocimiento de buena caligrafía y sus composiciones poéticas, con eso conquistó un puesto de distinción dentro de los palacios. En esta época se conocía a las poetisas: Maryam bint abī Ya ‘Qūb al faysulī, ‘Aišša bint Aḥmad y la fascinante princesa Wallāda bint al Mustakfī. Sus salones eran lugar de reunión de muchos poetas, entre ellos su bien amado Ibn Zaydūn\*, el cual fue víctima de sus más célebres sátiras.

Ibn Zaydūn es el poeta neoclásico de la primera generación de los taifas. Su rivalidad con Ibn ‘Abdūs no le trajo más que desgracias. Tras su fuga de la cárcel se destinó hacia Sevilla donde ocupó un puesto al servicio de los ‘Abbadíes.

Las crónicas y las obras de historia formaban una herramienta testimonial acerca de al-Ándalus. El historiador más celebre en esta época fue Abū Marwān Ibn Hayyān (n.987-m.1067) dejó una brillante historia “*Al Muqtabas*” que sigue a

---

<sup>27</sup> Ver José Carlos Fernández, *La corte de Abderraman III Al Nasir*. Disponible en: <http://www.acropoliscordoba.org/Omeya4.asp>

<sup>28</sup> Ver Miguel Pérez Rosado, *literatura hispano -árabe*. Disponible en: <http://www.webislam.com/pdf/pdf.asp?id=1029>

<sup>29</sup> Ver Aḥmad Ḥaykal, op.cit., pp. 193-194.

\* Ibn Zaydūn es el poeta neoclásico de la primera generación de los taifas. Su rivalidad con Ibn ‘Abdūs no le trajo más que desgracias. Tras su fuga de la cárcel se destinó hacia Sevilla donde ocupó un puesto al servicio de los ‘Abbadíes.

los Rasis y a historiadores anteriores. Sólo quedan, esparcidos, unos fragmentos de su “*Matīn*”<sup>30</sup>.

También, Ibn al Faraḍī (n.962-m.1013) trató la historia y la biografía. Brilló en la poesía religiosa, fue maestro de Ibn Ḥazm-está mencionado en su *Collar*-Murió asesinado por los berberiscos<sup>31</sup>.

A pesar de la timidez que la caracterizó la literatura oriental de los siglos X y XI, ésa impactó la occidental y podemos adelantar que fue una base nutritiva en al-Ándalus. El espíritu competitivo provocó una rivalidad que dio sus frutos con nuevas creaciones, salpicadas con un nuevo sabor, resultado de una multiplicidad cultural ajena.

Esta época destacó las anteriores, por estar influida por Sahl bnu Hārūn y al Ŷāhiz cuyo estilo y estructura de sus obras, sirvieron como modelo. Luego se orientó el interés literario hacia Baḍī ‘ Azzamān al Hamadānī y el arte de la maqāma<sup>32</sup>. Aḥmad Ibn Sa‘īd bnu Ḥazm e Ibn Šuhayd fueron unas de las figuras que cultivaron este estilo.

Las obras eran extensas en esta época, se consideraban como necesidad que apoya la identidad literaria andalusí, por eso hubo un reproche en contra de todo lo que es corto<sup>33</sup>, tenemos a base de ejemplo la obra de Ibn ‘ Abd Rabbih *Al ‘iqd al farīd*.

Estos personajes no son más que ejemplos frente a un increíble número, pero lo más seguro, es que cada uno fue una estrella que iluminó el cielo de al-Ándalus; entre ellos la personalidad que sedujo al mundo con su creación sobre el amor y los amantes, Ibn Hazm de Córdoba

## 2- Ibn Ḥazm de Córdoba

La vida de Ibn Ḥazm conoció tres grandes períodos: el primero se extiende desde su refinada y aristocrática infancia, hasta la crisis del estado cordobés en

---

<sup>30</sup> Ver José Carlos Fernández, op.cit.

<sup>31</sup> Ibídem.

<sup>32</sup> Ver Iḥsān ‘ Abbās, *Tārīj al adab al andalusī (‘Aṣr as-siyāda)*, Ed., Dār at-ṭaqāfa, Beirut, 1960, p. 271- 272.

<sup>33</sup> Ibídem, p.271.

1009. El segundo entre 1009 y 1031 abarca su implicación en la política -cuando defendió a los omeyas- eso resultó un fracaso; el tercero transcurrió durante los múltiples y anárquicos reinos de taifas.

Su nombre completo es Abū Muḥammad 'Alī bnu Aḥmad bnu Sa'īd bnu Ḥazm. Creció la familia de 'Alī en el suroeste andalusí “Monte Lisam”, provincia de Huelva, en un espacio donde las condiciones de la vida no eran muy cómodas. Sin descendencia árabe (muladí o persa), abrazaron la religión musulmana, es decir que fueron recién convertidos al Islam “muladíes”; algunos dicen que era de origen persa. Su bisabuelo Sa'īd, se trasladó hacia la capital para ofrecer prosperidad y quietud a su familia; las informaciones sobre esta persona son escasas en comparación con su hijo Aḥmad y su nieto 'Alī.<sup>34</sup>

Aḥmad el padre de nuestro autor, era un sabio muy elocuente, un hombre recto y prudente, hábil para afrontar las situaciones más conflictivas. Trazó su camino para tener un puesto digno en la corte; ambición paralela a la de Almanṣōr. Realmente realizó sus sueños y se versó en los asuntos administrativos gracias a Almanṣōr durante el califato de al Ḥakam II y de su sucesor Hiššām II. Un grado de alto funcionario mejoró su situación económica y se convirtió en un miembro de las familias aristocráticas<sup>35</sup>.

Para estar más cerca de Madinat Az-zāhira, construida por Almanṣōr<sup>36</sup>, dejó su casa para trasladarse hacia Munityat al Mugīra, situada en el oeste de Az-zāhira. En el seno de aquella familia que formaba parte de los más altos niveles de la sociedad cordobesa, nació Abū Muḥammad 'Alī en el año 384 equivalente al 7 de noviembre de 994 de nuestra era<sup>37</sup>. Su infancia transcurrió en el palacio dentro de un ambiente femenino de esclavas y magnates. Siendo hijo de un ministro, se le procuró un entorno refinado ofreciéndole un adiestramiento particular. En la Zahira, encontró un medio privilegiado para su formación mental y espiritual. Allí, en el harén, entre mujeres, aprendió el Corán, la poesía y la escritura; por mucho tiempo fueron su única compañía. Ese período le permitió desarrollar

---

<sup>34</sup> Ver Aḥmad Ḥaykal, op.cit., p. 352.

<sup>35</sup> Ibídem, p. 352.

<sup>36</sup> Ibídem, p. 269.

<sup>37</sup> Ver en Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 33.

algunos conocimientos y penetrar algunos secretos. En *El collar de la paloma* nos dice:

*“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”*<sup>38</sup>.

Su integración en el harén fue un medio que le ayudó para rellenar todo vacío de la vida en la corte y satisfacer su curiosidad. Su entusiasmo por seguir las historias de amor, relatadas en bocas femeninas, le servirá luego como materia en su estudio sobre el amor en el que justificará y tomará como ejemplos sus propias observaciones. De amistad no tuvo jamás a lo excepto con su hermano Abū Baqr. Un ambiente familiar reluciente con referencias culturales y científicas favorecido por el refinamiento y el lujo, le dotó de inteligencia y sagacidad. Esta etapa de su vida, es definida por Emilio García Gómez en la introducción de su traducción del *Collar de la paloma*, viene bajo el título: *“infancia en el harem”*, nos dice:

*“la niñez lánguida e indolente de un hijo de ministro, que se cría oculto en los rincones del harem, entre los besuqueos y las intrigas de las mujeres. De ellas aprendió Alcorán, y muchos versos, y a hacerlos primeros palotes; pero también otras cosas, no poco útiles, aunque dolorosas en la infancia”*<sup>39</sup>.

De su mundo exterior sólo conocía los caminos que conducían al palacio de Muniyat al Mugīra, en los cuales le acompañaban las esclavas, también en el palacio de Az-zāhira conoció al ḥayib Almanṣūr cuyo afecto con los niños era conocido. Eso lo atestiguó Ibn Šuhayd- amigo íntimo de la infancia de ‘Alī – en una deliciosa carta incluida en la *Dajira* de Ibn Bassām:

*“Un día - nos cuenta y resume- teniendo yo cinco años, me dio tu abuelo Almanṣūr una enorme manzana, colocado de él, y que yo había mirado con infantil codicia”*<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ibn Ḥazm: *El Collar de la Paloma, tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 174.

<sup>39</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 33.

<sup>40</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 34.

La amistad entre Ibn Ḥazm e Ibn Šuhayd se dio desde la infancia – aunque le superaba de dos años – de modo que sus padres ocupaban puestos de visires en la corte de Almanšōr.

Efectivamente, fue testigo de la traslación 'Amirí a al Muẓaffar. Durante esos siete años sobrados de quietud, se aprovechó para adquirir todo género de sabiduría. Su visión hacia el mundo se cambió al descubrir los secretos de la vida sentimental cordobesa, de la cual fue él mismo uno de sus protagonistas, con sus amoríos con las esclavas. Recibió los cursos de los más célebres maestros, junto a un grupo que mandaba Ibn Šuhayd, pero ¿Quiénes fueron las figuras que componían este ilustrado grupo y cómo se caracterizaban?

Primero hablaremos de la importancia que tenía el jefe que iluminó el grupo de estetas con su presencia, el amigo íntimo de nuestro autor Abū 'Amir bnu Šuhayd (n.992-m.1035), el autor de *Risālat Attawābi 'wa Azzawābi* (*Epístola de los genios*), o viaje sobrenatural semejante a la *Divina Comedia* de Dante en la que habla a los daimones de diversos poetas<sup>41</sup>. Es una obra de crítica literaria que compite con *Risālat al Gufrān* de Abū -l- 'Alā' al Ma 'arrī. Ibn Šuhaid manejó con soltura el verso e imitó en prosa la *Maqāma Iblīsiyya*, escribió dicha epístola entre los años 1025 y 1029. Otro miembro del grupo es 'Abd al Wahhāb bnu Hazm, conocido por el nombre de Abū al Muġīra (m.1047), era mayor que 'Alī, fue literato y autor de libros y epístolas, fue famoso por sus amores a la esclava de Almanšōr a la cual dedicó numerosos poemas de amor. En cuanto a Abu Bakr Muḥammad bnu Aḥmad bnu Ishāq, es la persona a la que Ibn Ḥazm dedicó su *Risāla fī faḍl al-Ándalus*. Fue su compañero de huida de Córdoba hacia Almería – esta anécdota viene afirmada en *El collar de la paloma* – era hombre culto y sensible. Ibn al Tubnī es otra figura específica del grupo. Fue amigo y compañero de Ibn Ḥazm, discípulo del maestro Ibn Abī Yazīd al Azdī. La descripción completa sobre su sabiduría se observa en la epístola donde dice:

*“Se sabía de coro el Corán, las Tradiciones y las obras principales de gramática y lexicografía. Era poeta de talento, diestro en caligrafía y en las diversas ramas de la retórica, y tenía razonables conocimientos de teología y dialéctica.”*<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Ver Miguel Pérez Rosado, *literatura hispano - árabe*, op.cit.,

<sup>42</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p 277.

Quedan otros miembros que construyeron esta trama cultural como Aššabānisī, autor de *Attāy al Sunnī fī Nasab Āl 'Alī* /La corona brillante sobre la genealogía de la familia de Alī; Al Balawī que era amigo calificado por Ibn Ḥazm en su Collar por “poeta distinguido”; Al Qabrī el alfaquí tradicionalista encargado de los asuntos jurídicos en Játiva; Ibn Zafra, compositor de maravillosas qasīdas sobre el ascetismo.

Estos formaban un verdadero esplendor literario. Era un grupo cuya política literaria entrañaba una sumisión al oriente. Otro punto que era de moda, es, estar al corriente de la literatura bagdadí “Abbasí” y darlas por sabidas, desentenderse de ellas y luego rivalizar con ellas. Esta es una de las múltiples características del grupo escolástico tanto como otras y que son así:

- Vida aristocrática y corrientes de un nuevo pensamiento, correspondiente al régimen.
- Espíritu nacionalista y fidelidad hacia lo árabe.
- Ambición moderna que se ocupa de los asuntos del hombre.
- Fidelidad<sup>43</sup>

Con la decadencia califal, esta organización literaria perdió su avance, y la cosecha de sus frutos, resultó escasa.

En el año 1035, murió Ibn Šuhaid afectado de hemiplejia, le reemplazó, en el mandamiento del grupo, nuestro autor que siguió el mismo camino, respetando las tradiciones y el estilo de la junta.

Como ya hemos dicho, su padre se preocupó por su porvenir, por ello puso a su alcance a los más ilustres maestros entre ellos: 'Abd Allāh bnu Muḥammad bnu Yūsuf bnu Nuṣair al Azdī, Abu-l-Walīd conocido por Ibn Al Faraḍī (944-1019), historiador de origen cordobés que ocupó el puesto de juez en Valencia durante el reyezuelo de Muḥammad al Mahdī al Marwānī. Triunfó en sus viajes hacia Oriente en 382 de la hégira, y a su regreso se instaló en Córdoba hasta su asesinato en su casa por manos berberiscas. Sus obras: *Al Mu'talif wa -l-Mujtalif fī - l - Hadīṭ y Ajbār Šu'arā' al -Andalus*. Su maestro Muḥammad bnu Ḥasan bnu 'Abd Allāh bnu Madḥay al zubaidī, en Córdoba consiguió un puesto

<sup>43</sup> Ver Tāhar Aḥmad Makī, op.cit., p. 297.

elevado, no tuvo rivalidad en su genial sabiduría; en lengua y gramática proporcionó a Ibn Ḥazm sus creaciones y le enseñó su conocimiento de lengua, murió en Sevilla en 879. El autor cordobés aprendió cuestiones de lingüística y abrazó la tendencia Ṣāhirī bajo formación de su jeque y maestro Mas'ūd bnu Sulaymān bnu Muflit Abū-l- Jiyār de Santarén quien era un gran alfaquí y lingüista. Su primer maestro era Abu 'Omar bnu Muḥammad bnu-l- Ŷasūr le enseñó la materia de historia, era un literato poeta y secretario del cadí de Córdoba, el famoso Mundir bnu Sa'īd, en cuanto al léxico recibió formación de Ḥasan bnu Mālik y la gramática de ibn Ajī-l-Zāhid, Abū 'Amr. En breve, estos eran sus más célebres maestros que le proporcionaron la mejor instrucción.

Tras la decadencia 'Amirí, presentada por la última figura de Sanchuelo- la sucesión de los acontecimientos políticos se desarrollaron hacia lo peor y como resultado de esa situación notamos lo siguiente: el destronamiento de Hišām al Mu'ayyad y la elección de Muḥammad al Maḥdī – la familia de Ibn Ḥazm se vio obligada a dejar el asolado palacio de Munyat al Muḡīra para retornar a Balāt Muḡīt. Asistió el autor con su padre Aḥmad, en el falso entierro de Hišām al Mu'ayyad, anunciado por al Maḥdī. Este último (Hišām) recuperó su puesto tras el asesinato de al Maḥdī, tuvo como visir al grosero Wāḍiḥ que era indiferente hacia los asuntos del país. En este momento, era probable el regreso, de los Banū Ḥazm a sus oficios, pero el eslavo visir, persiguió a Aḥmad, encarceló y confiscó sus bienes. En este mismo tiempo se extendía la epidemia de peste que costó la vida de Abū Bakr el hermano del autor, en 401 de la hégira, equivalente al 1011 de la era cristiana.<sup>44</sup>

Seguramente, víctima de sucesivas desgracias murió el padre Aḥmad en el 28 ḡū-l-qa 'da 402/1012, contando 'Alī dieciocho años<sup>45</sup>. Las sucesivas desgracias le incitaron a defender los asuntos de su familia.

En 1013, emigró Ibn Ḥazm con su amigo Ibn Ishāq, hacia Almería, donde pasaron tres años en quietud, formando nuevas amistades y aprendiendo nuevas ciencias. Las cosas no quedaron así, cuando el infiel Jayrān abandonó la causa omeya para abrazar la ḥamūdī; no vio con buenos ojos a la pareja, los detuvo y los

---

<sup>44</sup> Ver Emilio García Gómez en la introducción de de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 39.

<sup>45</sup> Ibídem.

desterró hacia Aznalcazar. En valencia, apareció otro pretendiente al Murtaḍá lo apoyaron el autor y su amigo. Al meterse, Jayrān, en los asuntos políticos, fracasó este califato y no perduró mucho. Al asesinar al califa, los berberiscos cautivaron a Ibn Ḥazm y tras este encarcelamiento se retiró a Játiva donde probablemente, en el año 1022 escribió su epístola *El Collar de la Paloma sobre el amor y los amantes*.

El consejo de los ancianos mandado por Ibn Ŷahwar eligió entre tres pretendientes a al Mustazhir. Hombre joven y culto, escogió para su causa al grupo de los jóvenes estetas: Ibn Ḥazm, Ibn Šuhayd y ' Abd al Wahhāb bnu Ḥazm. No ha sido posible juzgar sus capacidades políticas, puesto que su instancia no duró más que un mes y medio. Otra vez se detuvo ' Alī en la cárcel yal mismo tiempo que se ejecutó al Mustazhir. Tantas desdichas enseñaron a ' Alī que no quedaba ningún remedio para salvar el califato omeya, con ese suceso se alejó de toda actividad política y dedicó el resto de su vida a las ciencias y las enseñanzas.

Teniendo el espíritu audaz, dejó la doctrina Mālikī para abrazar la Šāfi'ī y por fin llegó a abarcar la Zahirī junto a su maestro Ibn Muflit de Santarén. Pero los malikíes les inculparon, por formar una amenaza dogmática y con este hecho se consiguió deteriorar la fe pública.<sup>46</sup>

Polemista incansable, se afrentó sólo a toda crítica literaria. Su personalidad y pensamiento se reflejan en sus obras filosóficas, literarias, históricas y jurídicas. Entre sus primeras obras veremos "*Kitāb al ajlāq*" (Libro de las conductas), obra escrita en Monte Lisam, en la cual introdujo principios generales y didácticos que conciernen la conducta de la sociedad andalusí. Ha sido analizada y traducida al español por Asín Palacios<sup>47</sup>. Luego aparece el libro "*Al Faṣl fī-l-Milal wa-l- Ahwā' wa-l-Niḥal*" (Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas); obra cumbre en la historia de la comparación, estudio y análisis de las religiones; se incrusta en ella diversas doctrinas del pensamiento humano sobre las religiones.

De historia nos dejó buenas herramientas, entre ellas: "*Ŷamharat Ansāb al 'Arab*" (Libro del conjunto de las genealogías de los árabes), es la mejor lista

<sup>46</sup> Ver José Ramón San Miguel Hevia, *El vocero en el desierto*. Disponible en: <http://www.nodulo.org/ec/2005/n040.htm>

<sup>47</sup> Mahmūd Šobh, *Historia de la literatura árabe clásica*, Ed, Cátedra, Madrid, 2002, p. 939.

de la genealogía árabe en occidente islámico, además de ser materia para los investigadores en la historia del Islam en Oriente y en al-Andalus. En otra obra titulada *“Risāla fī faḍl al-Andalus”*<sup>48</sup> (Epístola apológica de al-Andalus y sus sabios), Ibn Ḥazm trata de demostrar lo positivo de al-Ándalus. Es una respuesta a una carta dirigida por Hasan bnu Muḥammad al Tamīmī a su primo ‘ Abd al Wahhāb.<sup>49</sup>

Otra obra histórica *“Naqt al ‘arūs”* (Regalo de la novia), breve epístola sobre la historia del califato omeya. Creaciones de tipo filosófico y jurídico lo son *“Kitāb taqrīb li ḥadd al- mantiq ilā al ‘umma”* (Libro de aproximar el término de la lógica al vulgo). En esta obra trata de aplicar la teoría de que el conocimiento es para todos, dentro de un sistema califal y social. *“Al Muḥallā wa -l- iḥkām”* (El adornado y el ajustado): que versa sobre la jurisprudencia islámica.

Espléndido tesoro de creaciones, no le causó más que infortunios y persecuciones causados por los reyes de taifas pero con aquel espíritu valiente, supo cómo manejar estas críticas y este desdén, tomándolas a su favor por medio polémico y defendiendo sus principios y sobre todo su doctrina. Sus obras no carecían de calor discursivo, puesto que tenía la armadura retórica. Sobre este carácter, el sufí Ibn al ‘ Urrīf al andalusī, comparó la lengua del autor cordobés con la legendaria espada de al Ḥayyāy bnu Yūsuf; así, lo vemos con sus rivales como: Ibn Nagella, judío, autor de un opúsculo contra el Corán, fue visir del reyezuelo de Granada, compositor de muwaššahāt, le dedicó Ibn Ḥazm su Risāla fī al radd ‘alā Ibn Nagella. Otro rival más celebre por sus críticas a ‘ Alī Abū-l-Walīd al Bāyī (n.1012-m.1081), alfaquí oriental, quien vino a Mallorca por petición del alfaquí Sa ‘ īd al Mayūrqi polemizó mucho con el autor que no tuvo más remedio que dejar la isla. Acerca de eso queda famosa la discusión siguiente: Al-Bāyī le reprochó que mientras había estudiado a la luz de un candil trabajando como vigilante en un mercado, Ibn Ḥazm había estudiado iluminándose con una lámpara de oro, aunque este último le había contestado que tenía más mérito, pues

---

<sup>48</sup> Ibídem, p. 932.

<sup>49</sup> Ibídem, p. 939.

mientras al Bāyī estudió para mejorar la posición, él lo hizo por amor a las ciencias religiosas.<sup>50</sup>

Sus escritos contaron los 80.000 folios que formaban los 400 volúmenes, pero la mayoría fueron destruidas en la nefasta hoguera, ordenada por al Mu'taḍiḍ, rey de Sevilla. Según Emilio García Gómez, las circunstancias son desconocidas, sólo se sabe que el rey ordenó un auto de fe con los libros a causa de la doctrina Ṣāhirī. A consecuencia de esta orden compuso estos versos en los que muestra su potencia en defenderse:

*Aunque queméis el papel, no podéis quemar  
Lo que encierra, porque lo llevo en mi pecho*<sup>51</sup>

A partir de todo ello, se sabe que dedicó el resto de su vida defenderlas ideas y la doctrina Ṣāhirī. Se retiró en su solariega casa de Montija- provincia de Huelva- en la que murió la noche de un domingo, el 15 de julio de 1063 la edad de sesenta y nueve años.

### **3- Identificación de la obra “El Collar de la Paloma”**

Es necesario en este apartado definir que se entendía por epístola en aquel tiempo, según María Jesús Rubiera Mata es así:

*“La epístola, el género literario en forma de carta enviado a un corresponsal auténtico o inventado, nace en el mismo ambiente que el áḍab: entre los kuttāb o secretarios de la corte, cuya función era redactar entre otras cosas la correspondencia que emanaba el poder: lo que hoy llamamos decretos, declaraciones de guerra o paz, etc., se escribían en forma de carta. El paso de la utilización de esta forma con propósitos literarios era relativamente fácil. Es ‘Abd al- amīd ibn Ya yā, contemporáneo de Ibn al-Muqaffa’, el creador del áḍab y persa como él, secretario del último califa omeya, a mediados del siglo VIII, quien utiliza la epístola como vehículo literario”*<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Ver María Jesús Rubiera Mata, *Literatura hispanoárabe*, Colecciones Mapfre, Madrid, 1992, p. 200.

<sup>51</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p.50

<sup>52</sup> María Jesús Rubiera Mata, op.cit., p. 189.

Como muchísimos artes, no fue el arte epistolar nada nuevo en al-Ándalus, se difundió un género de prosa ornada a mediados del siglo IX, gracias al aventurero oriental Abū-l-Ŷusr al Riyāhī<sup>53</sup>. Hasta el siglo XI se podía hablar de una verdadera epístola literaria. Gozó esta tierra de un increíble número de epístolas literarias como imitación del ejemplo oriental. Se dio esta prosa epistolar, desde el primer siglo de la penetración árabe en la península, en las cartas intercambiadas entre, califas, hombres de estado y jueces en la época Rachidí y Omeya, con intenciones exigidas por situaciones políticas u otras dentro de un molde. Abrigaba un estilo breve y claro, lejos de todo decoro y ornamentación; por ejemplo este tipo fue practicado por el siervo de 'Abd Arrahmān al Dājil llamado Badr.<sup>54</sup>

Con el estrechamiento del horizonte de refinamiento y ciencias, la situación cambió bajo la sombra califal y la protección de los reyes de taifas. Las creaciones de los más célebres epistolarios, se vieron favorecidas por los viajes hacia el Oriente. Se reflejó los aspectos de tal floreciente civilización en la vida cotidiana. Volvió el arte epistolar más independiente, fue el vehículo de una expresión literaria como lo era la poesía. los géneros mas destacados en al-Ándalus son : la epístola del diwān y la epístola literaria (fraternal).

**La epístola del diwān<sup>55</sup>:** conocida por epístola del sultán, resultado artístico de un rey o califa, dirigida hacia gobernadores, walíes, jefes militares y a veces a los enemigos como avisos o bien declarando las guerras. Cada causa califal usaba a su servicio un escritor dispuesto a escribir las encomiendas del país. Estas cartas encerraban rasgos como información sobre el estado, felicitación por una victoria, encargo de una misión o empleo. La función del escritor del diwan era ofrecida sólo a quien mostraba su talento y su capacidad creativa en el dominio de la retórica. Evidentemente este tipo epistolar fue considerado como suceso pasajero que no siguió atrayendo la atención de la gente por mucho tiempo.

---

<sup>53</sup> Ibídem, p. 191.

<sup>54</sup> Ver Muḥammad At-tayyib Muḥammad annādī 'Abd an-nāfi', *Tārīj al adab*, Ed, Maqtabat al waḥda al 'arabiyya, Casablanca, p. 455.

<sup>55</sup> Ver Abdel 'Aziz 'Atīq, *An-naqd al arabi*, Ed, Dār al nahda al 'arabiyya, Beirut, 1972, p. 222.

**Epístola literaria (fraternal)<sup>56</sup>**: será vehículo por la mayoría de los autores, contiene las Ijwāniyyāt con sus diversos géneros, polémicas, discusiones, cuentos imaginarios y maqāmas. Circulaba entre los amigos y hermanos. Gracias a este tipo de escrito, los andalusíes solicitaron amistades, matrimonios y cercanía de los parientes. Ocupó un campo esencial entre los escritores talentosos que no dejaron de escribir magníficas cartas en las cuales encontraron una manera para expresar sus sentimientos e ideas, mediante una lengua pulida y un estilo de alto nivel. Los compositores de este tipo trataron diversos temas con múltiples rasgos como: reproche, consuelos, humor, opinión, inquietud, noticias y debates, polémicas entre la espada y el cálamo. Tenemos que señalar que el tema de la mufājara o debate era lo más conocido. En ella los autores se enfrentaban entre sí a dos objetos o dos cosas que hablan por sí mismas defendiendo su supremacía<sup>57</sup>, sobre eso la más destacable figura es sólo representada con Ibn Burd al Ašgar. Del debate en que se plantea la supremacía de al-Andalus no hubo nada mejor que la de Ibn Ḥazm; parece ser que un literato de Qyrawān escribió una epístola al primo del autor Abū-l-Mugīra, reprochando a los andalusíes de no ocuparse por sus celebridades y en efecto esta carta recibió dos respuestas. La descripción llenaba las prosas como los versos, tomando recurso de la bella naturaleza en las comparaciones, hablaron del cielo y sus nubes, de los huertos y sus flores, de los ríos, los pájaros, los palacios, los viajes, las guerras, el vino, las tertulias, los cantos y todo lo que concernía la vida refinada. Una imagen que reflejaba la realidad que unía la literatura y la civilización (informaciones tipográficas), con estas creaciones se podía tener un panorama que no admitía comentarios o sospechas, sino que merecía contemplación y observación. Esas informaciones quedaron como herramienta en favor de las generaciones para averiguar sus orígenes dentro del campo histórico. Brillaron en al-Andalus considerables literatos, como los ya mencionados algunos: Ibn Zaydūn, Ibn Šuhayd, Ibn Burd al Ašgar, Ibn 'Abdūn, Ibn Idrīs, Ibn Jaffāya e Ibn al Jatīb.

Junto a los rasgos, ya citados, se desarrolló más el estilo y se volvió muy frecuente la producción enunciativa como lo fue en Oriente. Se amplió la prosa rimada, con abundancia de refranes y signos históricos y científicos en las

---

<sup>56</sup> Ibídem, p. 223.

<sup>57</sup> María Jesús Rubiera Mata, op, cit., p. 191.

epístolas, tal como, se observa la introducción de composiciones poéticas y de préstamos del Libro Sagrado de Revelación (El Corán), junto a los dichos del profeta y la ornamentación de expresión con géneros metafóricos y figuras retóricas. Con el transcurso de los siglos, la elegancia y finura de este tipo de escrito se convirtió en un hecho menospreciado y aburrido.

Las epístolas de los más celebres epígonos son seleccionadas y muy bien identificadas gracias a la gran labor de Ibn Bassām “*al Dajira*”<sup>58</sup>. Sin embargo, entre esta gran constelación, nos atrajo la filosofía del amor, en la obra de Ibn Ḥazm “*El Collar de la Paloma*”, por quedar bien enfocada y organizada.

En los tiempos, en que ‘Alī quedaba ocupado por los asuntos políticos, su fuerte personalidad no se afectó por las seguidas desgracias. Esta obra fue escrita durante su exilio, en Játiva, en el año 1022 o 1027? Como respuesta a una petición encomendada por un amigo suyo, almeriense, que le había pedido por escrito una epístola de amor, encontramos en el prólogo del Collar:

*“Me has pedido, Dios te honre, que componga para ti una risāla en la que pinte el amor, sus aspectos, causas y accidentes y cuanto en él o por él acaece, y que esto lo haga con veracidad, sin desmesura ni minucia, sino declarando lo que se me ocurra tocante a cómo es y cómo se presenta, hasta donde llegue mi memoria o mi capacidad de recordar.”*<sup>59</sup>

*El collar de la paloma* obra escrita por un hombre defensor de principios y dogmáticas. Pasó la mayoría de su vida polemizando, en asunto de jurisprudencia con imames, alfaquíes; fue jeque incansable, rompió con todo lazo tradicional. El hecho de tratar del tema del amor, le fue un poco reprochado en aquel ambiente, pero, a pesar de eso interesó a una capa muy culta bien antes que lo tratará Ibn Ḥazm. Fue una persona que adivinó de antemano que iba a ser fuente de persecución crítica, al salir de las normas de sus creaciones filosóficas, jurídicas e históricas. Se armó con la buena letra, para defender su pensamiento y jamás menospreció sus capacidades de afrenta, como lo dijo en estas frases:

---

<sup>58</sup> Ver Ibn Bassām, *al Dajira*, versión de, Iḥsān Abbās, Ed, Dār at-ṭaqāfa, Beirut, 1997.

<sup>59</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 97.

*“bien sé me que algunos de mis encarnizados enemigos condenará que yo haya compuesto una obra como ésta y dirá: ‘Echóse fuera de su camino’, o ‘se salió de su camino; más no he de consentir que nadie me cuelgue lo que no me he propuesto.’”<sup>60</sup>*

Esta epístola refleja la imagen real e exacta de su vida y la de su entorno; escrita en prosa, salpicada con un gran número de versos que corresponden al hilo temático de cada capítulo, mejor dicho, son para ejemplificar lo antes tratado en forma narrativa. Él defiende su teoría al analizar este tema más o menos tabú dentro de aquella sociedad. Se lee eso en el capítulo I “sobre la esencia del amor”:

*“el amor, Dios te honre, empieza de burlas y acaba en veras, y son sus sentidos tan sutiles, en razón de su sublimidad, que no pueden ser declarados, ni pueden entenderse su esencia tras un largo empeño.  
No está reprobado por la fe ni vedado en la santa ley, por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso...”<sup>61</sup>*

La originalidad de esta obra se centró en la libertad de pensamiento por referencia a lo que circulaba entonces. Se limitó el autor en lo que vio, observó o bien escuchó, todo eso refleja su experiencia personal en forma autobiográfica digna de fiar, sobre todo si su autor es un alfaquí que reprocha la mentira. La sinceridad abarcó su propia persona y la gente de su alrededor, quiso ofrecer ejemplos concretos de la vida sentimental que decoró la libertad andalusí, citando noticias, novedades y cuentos amorosos que la revela, como se ve en los secretos de reyes y hombres de estado; así se levanta la cortina para adentrarnos dentro de casas y palacios que cobijan la realidad de las diversas actividades femeninas. Se justifica la autenticidad de sus aportaciones en *“El collar de la paloma”*, así:

*“Me he visto forzado a mantenerme en este libro dentro de las fronteras que me has trazado, y a resumirte lo que por mi mismo he visto o me merece crédito por ser relato de personas de fiar.”*

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 330.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, pp. 101-102.

*Perdóname, pues que no traiga a cuento las historias de los beduinos... ”<sup>62</sup>*

La Risāla se compone de treinta capítulos: diez de ellos, sobre los fundamentos del amor, doce capítulos versan sobre los accidentes del amor y sobre sus cualidades loables y vituperables, seis versan sobre las malaventuras que sobrevienen en el amor, y por fin, dos capítulos que reflejan la castidad de su autor, impregnada con su fe religiosa al lado de su digna e impresionante manipulación del lenguaje discursivo y didáctico. Nos deja entrever su juicio ético y realista. Así, tanto la prosa como la poesía, forjadas dentro de un estilo a veces religioso, transcriben sus capacidades religiosas.

El crítico árabe Aḥmad Haykal, demuestra que Ibn Ḥazm en su *El collar de la paloma* es influenciado por Badī ' Azzamān al Hamadanī, tomando recurso de las esplendidas maqāmas\* como forma para narrar. Según él, su poesía no es nada más que versos y estrofas consideradas de calidad mediana en el plano artístico, pero, transmite la cultura literal y religiosa de su autor<sup>63</sup>. Mientras que Massignon dijo que, como la ornamentación y la música de los árabes, su poesía produce una primera impresión de monótona uniformidad, pero que mirando con más detalle, se puede descubrir en ella una mina de sutiles y delicadas invenciones.<sup>64</sup>

Como era habitual, en la cultura árabe andalusí, Ibn Ḥazm estudió con más detalle el arte de la poesía, y atribuyó la capacidad poética a la combinación de predisposición innata y posterior instrucción. En juicio del autor, la poesía era una técnica al servicio de las ciencias del lenguaje y consistía en relacionar expresión y contenido de la manera más sutil, perfecta y agradable posible. Eso es el caso en que vienen insertados sus versos en un relato tradicional de fragmentos de otros poemas más largos, eso, para equipar un poco su compañía en doblete con la prosa.

---

<sup>62</sup> Ibídem, p. 98.

\* **Nota:** la Maqāma es un género literario parecido al cuento, escrito en un lenguaje elegante y un estilo muy rebuscado, elocuente (Walīd Sālah al jalīfa: <http://Topos.com/collat6/Waleed.htm>)

<sup>63</sup> Ver Aḥmad Haykal, op. cit., p 400.

<sup>64</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 64.

En cuanto a la prosa es muy viva y real, se caracteriza por la rapidez, con estilo limpio; son rasgos de la literatura árabe clásica. Las anécdotas que rellenan las páginas resultan numerosas, reflejan la vida sentimental andalusí, con sus diversas capas sociales. Como la poesía, vienen para ejemplificar el discurso que corresponde al asunto de cada capítulo. El autor en este arte anecdótico, aparece en plena tertulia con el lector, aportando nombres propios y referencias topográficas.

Esta obra epistolar, narra con suma sutileza y penetración psicológica y social las más complejas circunstancias relativas al amor. Es el primer volumen de Ibn Ḥazm con una escritura razonable en cuanto a lo que concierne las causas, rasgos y evolución del amor; todas unidas en un molde prosaico y poético.

Al entrever las páginas de *El collar de la paloma*, nos vimos ante dos puntos esenciales: el primero se resume en su contenido que nos ofrece una amplia imagen sobre la civilización y la vida cordobesa; el segundo, es la prueba de la existencia del más noble sentimiento que lo es el amor, con todos sus diversos sentidos, restaurado en un arte literario que reflejaba la excelente maestría de las creaciones de al-Ándalus. Es claro que este aspecto tiene valor polémico por la importancia que reviste entre los historiadores. Así Palacios, rechazó la idea de que esta obra sea de carácter psicológico y le atribuye un valor histórico. Mientras Emilio García Gómez y Levi Provençal siguen apoyando su valor psicológico, afirmando que en cuanto a la historia, las noticias, sobre la capital del califato, han sido escasas y breves.

Para nosotros no hay duda de que las obras escritas, a lo largo de varios siglos, son variadas en informaciones, aportaciones y descripciones que sirven como fuente para los historiadores que investigan de al-Ándalus. Los investigadores recurren sobre todo a las distintas crónicas por diversas que sean. Pues, ellas ayudan a proporcionar datos importantes sobre la historia social de al-Andalus.

De cierta manera la literatura puede servir a comprender asuntos de la vida diaria, como las prácticas sociales y las profesiones. Así, para al-Andalus la obra del cordobés Ibn Ḥazm *El Collar de la paloma* se ubica en este contexto. Nos permite, esta epístola construir algunos asuntos de la vida diaria, siendo así

una importante fuente para estudiar el período de los reinos de taifas (*Mulūk at-tawā'if*). Por un lado, permite visionar algunos pormenores de los violentos enfrentamientos inter-étnicos entre árabes y beréberes, por otro, se describen muchos detalles de las tradiciones islámicas que los musulmanes preservaban. La literatura nos ayuda a rescatar todo ello.

Evidentemente, en el caso de toda obra literaria, los críticos y teóricos, siempre buscan un punto de partida o un núcleo, aunque sea una fútil reflexión original. Así, muchos ven *El Collar de la Paloma* como una versión personal del *Libro de la Flor* de Ibn Dāwud de Iṣfahān.

Ibn Dāwud de Iṣfahān, era un científico a la vez que literato y poeta. Fue uno de los más inteligentes de su época, nació en la Kūfa, en 202 de la hégira, y murió en 270 de la misma era. Era el maestro que exaltó la doctrina Ṣāhirí que luego abrazó Ibn Ḥazm. No cumplidos sus 16 años, escribió una buena parte del *Libro de la Flor* y se especializó en el tema de amor<sup>65</sup>. Su obra se componía de cien capítulos, en cada uno había cien versos. Como era corriente, esta obra se conocía en el suelo andalusí como muchísimas otras y su difusión no dejó de cautivar la manera de pensar. Fue la primera en exaltar el amor 'udrí o bagdadí conocido en Oriente. Tras tres cuartos de siglo, aumentó su magia y esta vez en al-Andalus mismo se dio la creación de Ibn Farāy de Jaén, intitulada *Kitāb al Ḥadā'iq* (Libro de los Huertos); fue un perfecto ejemplo de aquella influencia en composición y estructura, pero lo notable fue que era más voluminosa: 200 capítulos, en cada capítulo 200 versos<sup>66</sup>. *El Libro de la Flor*, trató el tema amoroso escrito en prosa y verso; influyó sobre la poesía andalusí en cuanto al amor 'udrí.

Este libro es el más destacable para hablar de una tímida influencia en *El collar de la paloma*, pero, no fue único en abordar este tema y en dejar algunas posibles huellas, sino que, hubo otras obras parecidas como: *al Muwašša* de Muḥammad bnu Aḥmad bnu Iṣḥāq al Wašša', célebre filólogo oriental, fallecido en Bagdad en 936<sup>67</sup>, precisamente fue notoria su influencia en el pasaje de los efectos del amor. Hubo otras influencia como las del poeta Abu-l- 'Abbās bnu-l- Mu 'azz *fī-l- 'iṣq* y

<sup>65</sup> Ver Tāhar Aḥmad Makī, op.cit., p. 276.

<sup>66</sup> Ibídem, p. 278.

<sup>67</sup> Ricardo Felipe Albert Reyna, op.cit., p. 187.

Rasāil Ijwān al Safā, entre ellas la titulada *Risāla fi māhiyat al- iṣq*, estas obras trataron el tema del amor más antes del autor cordobés. Lo fundamental, es que él fue dueño de su tema y no publicó más que su pensamiento, teñido de sus propios sentimientos y experiencias personales. Por lo que concierne el pasaje de Ibn Dāwud de Iṣfahān (lo veremos luego con más detalle) no lo empleó más que para corregir su idea.

El tema de amor seguía sus pasos tras *El collar de la paloma*, pues sabemos que fue fuente de inspiración durante la Edad Media.

#### 4- La influencia de “*El collar de la paloma*” en obras de la Edad Media

Es innegable y está fuera de duda, que los hispano-árabes merecen grande y perdurable alabanza por su saludable influjo en la civilización de la Europa del siglo nono<sup>68</sup>. En este contexto, I. Goldziher piensa que el mérito se ha exagerado hasta llegar a lo ridículo por parte de superficiales autores, y afirma que el nivel de la cultura árabe en occidente era superior al de los musulimes de oriente. Por ello, nos parece imprescindible poner de relieve el influjo árabe para demostrar que existió de veras.

Se confirmó el renacimiento intelectual español, gracias a tres obras que dieron fama a aquella época:

- *El Cid*.
- *El Libro de Buen Amor*.
- *La Celestina*.

El Cid es un largo poema, sobre acontecimientos que conciernen las heroicas aventuras de un personaje aventurero, medio árabe y medio hispano. Esta obra se marcó por lo sentimental del cual gozó con orgullo la literatura medieval andalusí que tenía ya una espléndida herencia: se habló de influencia de *El Collar de la Paloma* sobre *El Cid*, pero eso no tiene ninguna validez porque no apareció el menor lazo, ni en forma ni en temática<sup>69</sup>. Sin embargo, de las dos se considera que en cierto modo fueron vinculadas con la obra del cordobés. Según los

---

<sup>68</sup> Ignacio Goldziher, *Los árabes españoles y el Islam*. En Actas del primer congreso de estudios, árabes, Madrid, 1964, p. 04.

<sup>69</sup> Ver Tāhar Aḥmad Makī, op.cit., p. 342.

críticos, hubo una absorción insertada no sólo sino también en abordar el mismo campo amoroso.

Mucho queda por decir sobre la gran producción del Arcipreste de Hita *“El Libro de Buen Amor”*, obra que fue y sigue siendo objeto de polémicas por los más eminentes críticos e historiadores, como lo fueron Américo Castro quien en *“La Realidad Histórica de España”* intentó defender y justificar aquellas influencias árabes e islámicas de *El collar de la paloma* sobre *El libro de Buen Amor* en las numerosas versiones de su libro<sup>70</sup>. Para él *El collar de la paloma* es una obra que fue presente en la literatura cristiana a lo largo del siglo XIV, de ella se imitó aquella alternancia de origen árabe entre el verso y la prosa con la combinación de lo narrativo y lo lírico en el Libro del Arcipreste Juan Ruiz<sup>71</sup>.

En cambio, Claudio Sánchez Albornoz tomó una postura opuesta y defendió la pureza de *El Libro de Buen Amor*, afirmando en su libro *“España un Enigma Histórico”* que no comparta ningún elemento que sea árabe<sup>72</sup>. Puso en duda también a aquella comparación hecha por Emilio García Gómez y considerada superficial y juzga su resultado como casual. E.G. Gómez en la introducción de su traducción de la obra del cordobés, presenta algunos puntos que unen las dos obras y defendiendo su labor así:

*“negar la analogía no es científico y, además, hacerlo sería exponerse a quedar en mala posición el día, muy posible, en que aparezca el nexa”*<sup>73</sup>

Se ve que este último no negó la existencia de unos cuantos parecidos entre *El collar de la paloma* y *El libro de buen amor*, aunque expone prudentemente algunas barreras frente a la entusiasma comparación de A. Castro. Un ejemplo de los puntos comparativos es:

*“El Collar”*

<sup>70</sup> Ver José Antonio Serrano Segura, *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: Libro de buen amor*. Disponible en: <http://www.supercable.es/~jass17/LBA/>

<sup>71</sup> Walīd Sālah al Jalifa, *Impronta Árabe del Libro de Buen Amor*. Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: <http://www.hottopos.com/collat6/waleed.htm>

<sup>72</sup> Ver José Antonio Serrano Segura, op.cit.

<sup>73</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p.84.

*Una de las traiciones más feas es la que hace al amante el mensajero mediante el cual se comunica con el amado...sobre este asuntote dicho:*

*Envié a un mensajero en pos de mis deseos,  
confiándome neciamente en él, y él nos ha distanciado. (cap.23)  
“Buen Amor”*

*Coidando que la avría, dixel’a Fernán García...  
Diz’que la Cruz privado...  
Dios confunda mensajero tan presto y tan ligero...  
Que la caça así aduz...<sup>74</sup>.*

Walīd Sālah al jalīfa en su artículo intitulado *Impronta Árabe del Libro de Buen Amor*<sup>75</sup>, vio que los que han estudiado *El libro de buen amor* de una manera objetiva, encontraron la abundancia de elementos musulmanes y árabes que se resumen así: los dos libros tratan el tema del amor y son productos de una experiencia personal, la alternancia del verso y la prosa en *El collar de la paloma* es equivalente a las alternancias entre lo lírico y lo narrativo en *El libro de buen amor*.

¿Quién era el Arcipreste de Hita? Juan Ruiz es conocido por el nombre de Arcipreste de Hita por atribución al oficio que ocupaba en el pueblecito de “Hita”. Nació en la Alcalá de Banī Sa’īd (Jaén) en el lado islámico de al-Ándalus. Se celebró su fama entre los siglos XIV y XV gracias a su obra *El libro de buen amor*, se publicó primero en el año 1333, luego en 1343, la segunda tiene modificado el estilo. A lo largo del libro, el Arcipreste cuenta a través un largo poema en forma autobiográfica, las distintas aventuras del protagonista.

Es cierto que un hombre de religión, pudo pintar aquella lucha entre el sentimiento religioso y la afección humana en la Edad Media. La influencia se extendió aún en la obra de Fernando de Rojas *La celestina*, pero de modo indirecto se dio gracias a la obra citada anteriormente. Tras siete años de la caída musulmana en al-Ándalus, se publicó esta obra en Burgos bajo el título *Tragicomedia de Calisto y Melibea*. Se publicó, por segunda vez en el año

---

<sup>74</sup> Ibídem, p. 84.

<sup>75</sup> Walīd Sālah al jalīfa, *Impronta Árabe del Libro de Buen Amor*, op, cit.

1501<sup>76</sup>, bajo el título con el que se conoce hoy en día, *La celestina*. De allí podemos notar la coincidencia existente por la presencia del mensajero en *El collar de la paloma* y Trotaconventos en *El libro de buen amor*, la Alcahueta celestina en la obra de Rojas.

Constatamos por medio de estos datos, que la influencia árabe tuvo su suerte en las obras de la Edad Media, y, por adelante se puede percibir la misma manifestación en la obra del Quijote. II, X, concedemos gracias a la comparación de E. García Gómez, lo siguiente:

*“que, entre los amantes, las acciones y movimientos que muestran, cuando de sus amores trata, son certísimos correos que traen las nuevas de lo que allá en el interior del alma pasa”.*

La fuente en *El collar de la paloma* será:

*“El amor se delata por la abstracción pintada en al semblante, para no hablar de otras ademanas... el primero es la insistencia de la mirada, porque es el ojo puerta abierta del alma, que deja ver sus interioridades...”*<sup>77</sup>

Se relaciona también un curioso pasaje ascético en el libro del carmelita Fray Joseph de Jesús María en *“Excelencias de la virtud de la castidad”*:

*“Los médicos árabes ponen por indicios del amor lascivo la voz meliflua, las palabras afectadas, los suspiros profundos, y a menudo, el rostro baxo, triste y pensativo; huir el trato y la conversación de los amigos, buscar lugares solitarios y desiertos...”*<sup>78</sup>

En *El collar de la paloma*:

---

<sup>76</sup> Ver José Antonio Serrano Segura, op.cit.

<sup>77</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Hazm de Córdoba*, op.cit., p.86.

<sup>78</sup> *Ibídem*, p. 85.

*“tiene el amor señales que persigue el hombre avisado... [El amante] se refrena más en sus palabras..., abatimiento, gemidos y profundos suspiros...cuida más sus ademanes y miradas...la afición a la soledad, la preferencia por el retiro...el llanto es otra señal del amor...”<sup>79</sup>*

Efectivamente, las influencias se encontraron traspasando otras figuras y esta vez por un medio muy original que trata las señales del amor. Un solo párrafo ha sido con sus diez magníficas figuras retóricas de antítesis, como vehículo de atracción y una inagotable fortuna para la literatura medieval española. Eso se adelantó en el estudio realizado por Jaime Oliver Asín; en su artículo titulado *“Fortuna del pasaje del Collar de la Paloma de Ibn Ḥazm en la literatura española”<sup>80</sup>*, demostró que este pasaje se refleja no sólo en el Arcipreste de Hita sino también en los otros poetas cristianos, como en: Aimeric de Peguilhan y otros provenzales anteriores a Juan Ruiz; en Rodrigo de Cota y Juan del Encina.

Las antítesis son tituladas así:

antítesis	título
1-[Por el amor] ;cuanto avaro se mostró liberal!	liberalidad
2-[Por el amor] ;Cuánto ceñudo desfrunció el ceño!	Alegría
3-[Por el amor] ;Cuánto cobarde se mostró valiente!	valor
4-[Por el amor] ;Cuánto grosero o tosco por naturaleza se hizo pasar por caballero!	Cortesía, refinamiento en los modales
5-[Por el amor] ;Cuánto ignorante y necio se hizo culto e inteligente!	Cultura, inteligencia y elocuencia
6-[Por el amor] ;Cuánto maloliente o sucio se acicaló o se adornó se embelleció!	El aseo
7-[Por el amor] ;Cuánto contrahecho se	La belleza

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>80</sup> Jaime Oliver Asín: *Conferencias y apuntes inéditos*, Edición de Dolores Oliver, Madrid, 1996.

embelleció!	
8-[Por el amor] ¡Cuánto viejo se sintió joven!	Juventud o rejuvenecimiento
9-[Por el amor] ¡Cuánto asceta se entregó a la vida licenciosa o abandonó sus deberes religiosos!	Olvido de Dios
10-[Por el amor] ¡Cuánto hombre honrado o pudoroso se cubrió de vergüenza!	Desvergüenza o deshonra

Cada paso tiene su huella en los poetas ya mencionados, tenemos, por ejemplo la séptima antítesis de Rodrigo de Cota:

*Mil remedios dan amores  
Con que enhiestan lo caído,  
.....  
Yo hago las rugas viejas;  
Dejar el rostro estirado,  
Y sé como el cuero atado  
Se tiene tras las orejas;  
Y el arte de los ungüentes  
Que para esto aprovecha:  
Sé dar cejas en las frentes:  
Contrahego nuevos dientes  
Do natura las desecha.<sup>81</sup>*

Estos versos explican el cómo el enamorado trata de mejorar sus imperfecciones naturales por todos los modos. Era muy raro hallar este matiz de belleza en la lírica española, y este resultado fue fruto de un profundo estudio por parte de Jaime Oliver Asín según su propia opinión.

En conclusión, lo que hemos pretendido en este estudio, es poner de relieve las aportaciones de esta epístola, conocerla dentro de su contexto, sus antecedentes y sus retoños, era esencial conocer a la figura que perfeccionó este arte con realismo y razonamiento. Ya hemos fijado la importancia que tuvieron los rasgos del amor en otras creaciones como el espía, el mensajero y la muerte. La teoría de la intertextualidad que luego veremos, nos explicó que ninguna obra

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 107.

literaria nace de la nada; nos permite también adelantaren el hecho de que no hay obra que no tome recurso de otra. Así, la obra de *El collar de la paloma* ha sido el origen de un pensar que siguió circulando en la península como un viejo fantasma. Negar eso no es científico según E. G. Gómez; que no nos cieguen las polémicas en contra de la existencia de una influencia árabe porque hubo por lo menos pruebas y numerosos estudios que lo confirman y que no son pura imaginación o casualidad.

*Capítulo II*

**Estudio de la estructura externa e interna de “*El collar de la paloma*”**

## Estudio de la estructura externa e interna de la obra

### 1. Análisis estructural de la obra

#### 1.1. Estructura externa

##### 1.1.1. Los elementos paratextuales

Como lectores siempre accedemos de una forma mediatizada a la lectura de un texto literario. Cuando nos acercamos a leer un texto o libro, frecuentemente queremos prestar cierta atención a algunos elementos, como: el nombre del autor, el título, los títulos de los capítulos, las dedicatorias, los epígrafes, las ilustraciones, los prefacios y todos los elementos que en realidad aportan una información fundamental. Estos últimos son instrumentos y estrategias que se engloban bajo el término de “*paratexto*”.

Para ello, es necesario recurrir a la definición dada por Gérard Genette:

*“El paratexto es para nosotros, pues, aquello por el cual un texto se hace libro y se pone como tal a sus lectores, y, mas generalmente, al público”<sup>82</sup>.*

Es decir, que hay un conjunto de mensajes de acompañamiento, cuya función se resume en presentar el texto en el mundo. Se trata de mensajes verbales, calculados o icónicos.

Esto explica que el texto raramente se presenta desnudo<sup>83</sup>, y las marcas revistan una gran importancia para el lector.

A partir de ello, es preciso recordar que *El collar de la paloma* apareció dentro de del espacio del siglo XI, además, señalamos que es redactado bajo escritura árabe en su copia original.

En la transcripción y la traducción de la obra al español de la que disponemos, se habían agregado, nuevas formas para las marcas del paratexto, que en las épocas anteriores o clásicas, tenían forma diferente. Eso explica que, la historia del paratexto depende de la época de la obra literaria, como dice Gerard Genette:

---

<sup>82</sup> Gérard Genette, *Umbrales*, (traducción de Susana Lage), Ed. Siglo XXI, México, 2001, p. 7.

<sup>83</sup> *Ibíd.*

*“La historia general del paratexto estará sin duda ritmada por las etapas de una evolución tecnológica que le ofrece sus medios y sus ocasiones, las de sus incesantes fenómenos de desplazamiento, de sustitución, de compensación y de innovación que aseguran al filo de los siglos la permanencia y, en cierta medida, el progreso de su eficacia”<sup>84</sup>.*

La permanencia de nuestra epístola se ha efectuado primero gracias a la transcripción y luego con las traducciones favorecidas por el progreso editorial.

En resumen vamos a abarcar la paratextualidad desde dos opciones:

**A-Pratexto editorial:** depende de la capacidad, de los medios y de las estrategias de edición, difusión y distribución. En este caso vamos a ver el prólogo de Ortega y Gasset y la introducción de Emilio García Gómez tal como las citas.

**B-Paratexto autorial:** responsabilidad del autor, aquí vamos a considerar la importancia del prólogo de Ibn Ḥazm también el título.

#### **A- Pratexto editorial**

En esta parte intentaremos ver brevemente los elementos paratextuales que corresponden a la nueva publicación de la Alianza Editorial (año 2004), abordaremos el recorrido histórico de la traducción de la obra.

*El collar de la paloma*, fue un libro exhumado del olvido por el francés D. K. Pétróf, a quien se debe la primera traducción, casi mil años después de que Ibn Ḥazm haya escrito su obra, se hicieron traducciones en varias lenguas cultas y se sigue siendo hasta, hoy, un verdadero best- seller.

El insigne arabista español Emilio García Gómez es autor de la traducción española de esta obra, fechada en Madrid en junio de 1950. La calificó de “maravilloso libro” y la publicó por vez primera en 1952<sup>85</sup>, en su totalidad. El título completo es *El collar de la paloma Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*.

La obra traducida por Emilio García Gómez ha tenido sucesivas reimpresiones. Hemos elegido como base de trabajo la edición 2004.

---

<sup>84</sup> Ibídem, p. 18.

<sup>85</sup> María Isabel Lorca Martín de Villodres, *El esplendor cultural árabe en al-Ándalus.*, en Isla de Arriarán, Revista cultural y científica, n.º. 25, 2005, p. 66.

El libro consta de 364 páginas, con cubierta que conlleva el nombre de Ibn Ḥazm de Córdoba, en blanco; el título es de carácter más grande, color amarillo, luego aparece la versión de Emilio García Gómez, el prólogo de José Ortega y Gasset y por fin la casa editorial.

Al interior del libro encontramos las dos notas del traductor que anteceden al prólogo, la primera concierne la tercera edición (Madrid, octubre de 1971), la segunda (Ankara, noviembre 1966).

El prólogo de Ortega y Gasset, cubre un extraordinario estudio sobre la Edad Media y los diversos sujetos que la caracterizan; más o menos se aludió a presentar una imagen prehistórica y filosófica, abordó diversos sujetos correlacionados con la obra : la mujer, la Edad Media y el tema de amor con su polisemia esencia entre los europeos.

Otra nota separa el prólogo del filósofo y la introducción del traductor, es la señalización de la transcripción los nombres y vocablos árabes.

La introducción de Emilio García Gómez se puede leer de forma separada del resto de la obra. Este último hizo una recapitulación, es decir presenta un estudio detallado sobre la vida del autor y su obra, viene organizada en tres títulos:

- 1-Vida de Ibn Hazm.
- 2-Análisis del Collar de la Paloma.
- 3-Fortuna del Collar de la Paloma.

Al final del libro percibimos dos notas que sin duda se destinan a los lectores para completar el texto por medio de explicaciones, definiciones, precisiones históricas. Las notas corresponden al prólogo de Ortega y Gasset y otras de Emilio García Gómez y las dos remiten a indicaciones históricas sobre el panorama cultural andalusí.

Por otra parte, nos pareció obvio mencionar el elemento de transcripción (el acto de copiar), según nuestro parecer fue una antigua norma para editar o publicar una obra y presentarla al mundo, por el hecho de las modificaciones que surgen con el paso del tiempo, como lo afirma Gerard Genette en esta cita:

*“Las vías y medios del paratexto se modifican sin cesar según las épocas, las culturas, los géneros, los autores, las obras, las ediciones de una misma obra, con diferencias de presión a menudo considerables: es una evidencia reconocida que nuestra época “mediática” multiplica alrededor del texto un tipo de discurso que el mundo clásico ignoraba, y a fortiori la antigüedad y la Edad Media, donde los textos a veces circulaban en un estado casi rústico, bajo la forma de manuscritos desprovistos de toda fórmula de presentación”<sup>86</sup>.*

Recordamos que el paratexto es un decoro que rodea el texto, de esta forma podemos distinguir la presencia del copista como una de las marcas de intervención, que no forma parte del texto hazmí.

### **A.1. Notas del transcriptor**

En la obra un copista anónimo, introduce la epístola con una oración a Dios Altísimo, antecediendo el prólogo del propio autor. Se trata aquí, de una voz, que podemos calificar como parasitaria. Esta es la primera intervención:

*“¡en el nombre de Dios Clemente y Misericordioso, cuya ayuda imploro!”  
Dice Abū Muḥammad (¡Dios le perdone!): ...<sup>87</sup>*

Vuelve a aparecer de nuevo el anónimo transcriptor, en una oración que inicia el capítulo (XXIX), intitulado: “sobre la fealdad del pecado”:

*Dice el autor (¡Dios lo haya perdonado!)<sup>88</sup>*

La última nota, cierra la Risala, en un colofón que tiene más detalle sobre el real volumen de la obra, que tiene mutilada una buena parte de sus versos.  
Dice:

---

<sup>86</sup> Gérard Genette, *Umbrales*, op.cit., p. 9.

<sup>87</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 95.

<sup>88</sup> Ibídem, p. 284.

*“Acábose la risala conocida por el nombre de «El collar de paloma» de Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm (¡Dios esté satisfecho de él!) –después de suprimir buena parte de sus versos..., reducir su volumen y facilitar el hallazgo de las*

*peregrinas ideas que contienen sus expresiones- con la alabanza de Dios Altísimo, Su ayuda y Su excelente auxilio.*

*Fue acabada de copiar a comienzos de rachab el único del año 738”<sup>89</sup>.*

Gracias a estas notas del copista podemos adquirir algunas informaciones, es decir, nos enteramos de que la obra ha sido mutilada y copiada después de la muerte de su autor.

Tenemos una prueba que demuestra que algunas partes de *El collar de la paloma* han sido podadas, esta información se la puede averiguar en el libro *Nafḥ al Ṭīb*<sup>90</sup> - de Al Maqarrī- en la cual aparece una anécdota y algunos versos de pura producción de Ibn Ḥazm, pero no han sido mencionadas en la obra rectificada, solamente han aparecido en la obra original eso lo que ha afirmado el autor de esta obra en su cita.

## **B- Paratexto autorial**

Entre los elementos que nos parecen importantes y pertinentes de abordar en el presente estudio, nos interesa el prólogo de Ibn Ḥazm y lo que nos revela el título.

### **B.1. El prólogo**

Según Gérard Genette, los libros cuya temática es muy variada requieren un prefacio que oriente al lector desde el comienzo<sup>91</sup>. Entonces esta función orientadora sirve como un pacto de lectura y pone el lector en condición de aceptar o no el relato.

En cuanto a *El collar de la paloma*, Ibn Ḥazm incluye su dedicatoria dentro de un prólogo que se abre con una oración a Dios en la que implora Su

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 335.

<sup>90</sup> Al Maqarrī Attilimsānī, *Nafḥ at- Ṭīb Min Guṣn Al-andalus Ar-Ratīb*, Versión de Iḥsān ‘Abbās, Dār As-sadir, Beirut, Tomo II, 1988, pp. 83-84.

<sup>91</sup> Gérard Genette, *Umbrales*, op.cit., p. 173.

ayuda y la de su profeta, viene generalmente en prosa aunque no faltan versos entretejidos en el texto. El autor declara la intención y el objetivo de su creación, que como ya lo hemos mencionado, corresponde con el deseo de realizar la petición de su amigo almeriense, que le pidió una carta sobre el amor, sus aspectos, causas y accidentes. El autor se dio prisa en satisfacer el deseo de su amigo, además de señalarle que ocultó ciertos nombres:

*“Pero habrás de excusarme si desfiguro o no cito ciertos nombres, bien por tratarse de tachas que no es lícito declarar, bien por miramiento a amigos queridos o a personas principales”<sup>92</sup>.*

Aquí el autor refleja su dedicatoria hacia un receptor anónimo, conocida sólo por él, con el que comparte una relación amistosa. Emilio García Gómez intentó en una nota dar una supuesta sobre la identidad de este amigo<sup>93</sup>.

Sin embargo, notamos que de todos modos no aparece el nombre y que eso no fue más que un intento para aproximarse a la identidad del destinatario, tomando por base este pasaje del capítulo (XXIV) *sobre la separación*:

*“Recuerdo a este propósito lo que le pasó a uno de mis amigos. Tenía residencia en Almería; pero sus negocios le forzaron a ir a Játiva, y se encaminó a esta ciudad, donde se hospedó en mi casa durante su estancia”<sup>94</sup>.*

Verificamos en fin que este prólogo, tiene una función introductora, donde se explica la razón de la escritura, la dedicatoria, la certeza de los datos teñidos con un espíritu nacionalista es decir aportaciones que se limitan al suelo andalusí.

## **B.2. El título**

El título es un signo lingüístico que permite una aproximación hacia la obra literaria. Para los semiólogos, este pequeño elemento es considerado como una llave para penetrar en el complejo universo que es el texto.

---

<sup>92</sup> Ibn Hāzm, op.cit., p. 97.

<sup>93</sup> Ver Emilio García Gómez, en nota nº 2 de *El collar de la paloma*, op.cit., p. 350.

<sup>94</sup> Ibn Hāzm, op.cit., p. 228.

Generalmente, el título es un elemento productor de un sentido semántico que se vincula con el texto de la obra. Su situación fuera del libro, se considera como dote que lo privilegia; así, lo define Charle Grivel, cuando dice: "*Primera frase impresa*".<sup>95</sup>

Para definir este signo Kurt Spang dice:

*"El título es el nombre de pila de la obra literaria y ello en muchos aspectos, puesto que a través del título que se reconoce se recuerda, se estudia, se registra, se almacena y se busca cada obra".*<sup>96</sup>

Esta definición enumera los varios aspectos que revisten un sentido antes de penetrar la obra.

El título completo de nuestra obra es "*El Collar de la Paloma sobre el Amor y los Amantes*". Se debe la existencia del título al autor que en cierto modo es su creador, pero como se observa, a veces, la relación entre este último con el texto se considera ambigua, por eso el hecho de determinar su función no queda obvia. En el caso de nuestra epístola podemos averiguar dos funciones:

**Función connotativa:** El collar de la paloma.

**Función referencial:** sobre el amor y los amantes.

La función connotativa es ambigua y requiere más atención de parte del lector, mientras, la función referencial de este subtítulo es orientativa ya que informa sobre el contenido temático de la obra.

Se observa por esta división la diferencia de las aportaciones que contiene este título, por eso vamos a ver por separado las diversas interpretaciones sugeridas.

---

<sup>95</sup> Traducción personal basada en el texto original: "*Première phrase imprimée*". Véase, Charles Grivel, *Production de l'interet ramanesque*, Ed, Mouton, Paris-La Haye, 1973, p. 166

<sup>96</sup> Kurt Spang, *Aproximación semiótica al título literario*, Investigaciones semióticas I, Actas del I Simposio Internacional de la Asociación Española de Semiótica (Toledo, 7-9 de junio de 1984), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986, p. 538, citado en, Saïd Sabia: *Paratexto, títulos, dedicatorias y epígrafes en algunas novelas mexicanas*. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/paratext.html>

En esta situación intentamos descifrar el sentido connotativo del *El collar de la paloma*. Muchos críticos intentaron dar explicación a este signo y las opiniones son numerosas. Ortega y Gasset, en una nota, sugiere que:

*“la palabra árabe tawq significa «collar». Pero ¿no se trata más bien de lo que en Occidente se ha llamado, ya desde Grecia, el «cuello de la paloma», símbolo de la riqueza inagotable en matices”<sup>97</sup>.*

Nos parece más clara la opinión del teólogo y Director de la Mezquita Al-Tawhīd, Sheik Abdul Karīm Paz, quien remedia este asunto así:

*“El libro de las acciones que cada alma realiza pende de ella como el collar lo hace del cuello de la paloma. El Amor Divino dispone del alma (Predestinación), ella será juzgada por sus propios actos (Libre Albedrío). El alma es libre de tejer su propio collar, su propio destino, pero ella no puede alterar la naturaleza misma del Ser que la engendró; si el destino de una gota es retornar al océano”<sup>98</sup>.*

Más antes de esta sugerencia, Ibn‘Arabī, siguiéndole los pasos a Ibn Hazm, en su poema místico *Tarġumanul ašwāq*, nos revela el significado oculto de *El collar de la paloma*, nos dice:

*“Es el espíritu universal, nacido de Allāh y soplado en el hombre. Ella es descrita como portadora de un collar con referencia al convenio que El (Allāh) depositó en ella”<sup>99</sup>.*

Por consiguientes, con estas interpretaciones se puede vislumbrar el uso simbólico que ofrece el título.

La segunda parte del título revela otros secretos que no podemos superar, *fī-l-’ulfa wa-l-’ulaf* “*sobre el amor y los amantes*”. Su sentido en árabe nos puede ayudar a acercarnos a más comprensión.

<sup>97</sup> Ver Ortega y Gasset en nota n° 5 de *El collar de la paloma*, op.cit., p. 337.

<sup>98</sup> Abdul Karīm Paz, *Amor sagrado y amor profano en el Islam y en Ibn Hazm*. Disponible en: <http://www.islamchile.com/islam/amorprosa.htm>

<sup>99</sup> Ibídem.

La “’ulfa” es uno de los términos dados al amor, es el amor suave no pasional “išq”. La raíz “’alifa” designa: “unir”, también “acostumbrarse a”. Por otra parte propone la idea de pacto. Éste término interpreta la quietud “sakīna”; se deduce entonces que *la’ulfa*, será pues, el amor entre dos mitades unidas, es decir: un amor establecido por un acto o bien un pacto divino que reitera la voluntad del Creador del mundo. Lo que busca el autor es una unión lícita para hacer entender que el lazo conyugal entre un señor y sus concubinas no sería nada reprochable. Según Raja Ben Slama<sup>100</sup> otra raíz de la ’ulfa es ta’l īf, acto de escribir. Pues, el espíritu del autor afectado por los movimientos de la época va a enhebrar sobre el amor las perlas de un Collar; él recoge los pedazos esparcidos de su pasado, segmentos de si mismo para realizar el sueño del amor familiar de la ’ulfa y de la quietud.

En resumen podemos considerar que *El collar de la paloma* es una misión, un pacto pendiente mediante un mensajero de paz (amor) que es la paloma; esto podría ser el propósito del autor, para la unificación de las almas de aquella sociedad que carecía de moral.

### **B. 3. Los títulos de los capítulos**

Como ya hemos adelantado, los paratextos tienen también otra función - aparte de establecer un primer contrato de lectura- es facilitar una información previa.

En el caso de los títulos de los capítulos, pueden funcionar como frases temáticas, que resumen la parte del argumento, o pueden avanzar hechos importantes de la acción narrada. También permiten señalar un cambio del orden de los hechos.

Ayudar a la lectura del texto es la meta del título del capítulo. En *El collar de la paloma*, los capítulos han sido seleccionados de una forma metodológica organizada. El plan previo como vamos a ver en el argumento de la obra, tiene una forma estilística sobre todo con la figura de antítesis. Los títulos de los capítulos de nuestra epístola tienen una función referencial donde no aparece en ningún paso una connotación, esta simplicidad ayuda el lector a tener una idea previa sobre el tema que se va a adelantar. No obstante, no vamos a repetir los

---

<sup>100</sup> Raja Ben Slama, “*Les sphères divisées*”. Disponible en : <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0202110039A.PDF>

treinta capítulos de la obra, nos contentaremos en destacar unas antítesis subrayadas.

Títulos de capítulos con función referencial	
Antítesis	
Sobre la guarda del secreto	Sobre la divulgación del secreto
Sobre la sumisión	Sobre la contradicción
Sobre la unión amorosa	Sobre la ruptura
Sobre la lealtad	Sobre la traición

Antes de trasladarnos a la argumentación, hemos notado que un capítulo, en el plan final, ha sido redactado entre corchetes. La curiosidad nos ha llevado a averiguar las copias del libro en lengua árabe, y en efecto, la mayoría de ellos no han mencionado este capítulo; intitulado “*sobre quien se enamora en sueños*” ¡puede ser una desviación por parte del copista o bien por el propio autor en la copia original!

A pesar del plan previo que hemos visto antes en la argumentación de la obra, Ibn Hazm no se ajusta a él con toda rigidez, pues hay veces que ciertos temas se entremezclan unos con otros, los capítulos vienen así:

**Capítulo I:** “*Sobre la esencia del amor*” (pp. 99-111).

Lo primero que señala Ibn Ḥazm es que el amor no está reprobado por la fe, ni vedado en la Santa Ley por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso. Buena prueba de ello es que, entre los amantes, se cuentan no pocos bien guiados califas y rectos imames. Sobre el amor, el autor tiene una famosísima oración que pasó a ser muy famosa dentro de la recurrencia de los críticos de dicha obra: “*el amor, dios te honre, empieza de burlas y acaba en veras...*”<sup>101</sup>.

No olvidemos que en este capítulo, el poeta cordobés rechazó la concepción platónica, defendida por Dawud. Para él la naturaleza del amor consiste en la

---

<sup>101</sup>Ibn Ḥazm, op.cit., p. 101.

unión entre partes del alma que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a cómo eran en su elevada esencia.

**Capítulo II:** “sobre las señales del amor” (pp. 112-122).

Es un estudio confesional y precioso por sus aportaciones. De todos los demás capítulos, éste es el más difundido del libro y el que independientemente ha pasado a otras obras. De las señales del amor el autor insiste sobre la mirada, para él los ojos juegan, un laudable papel y rinden efectos maravillosos. Sobre esto compuso un poema:

*Mis ojos no se paran sino donde estás tú.  
Debes de tener las propiedades que dicen del imán.  
Los llevo adonde tú vas y conforme te mueves,  
como en gramática el atributo sigue al nombre*<sup>102</sup>.

**Capítulo III:** “Sobre quien se enamora en sueños” (pp.123-124).

Es un capítulo brevísimo, de cara a los demás, al insertar sólo una anécdota en la que el autor nos cuenta, como testigo, un amor enigmático y fenomenal difícil de creer para la mente; se trata de un hombre que soñó con una esclava y al despertarse se sintió perdidamente enamorado de ella.

**Capítulo IV:** Aún más breve es: “Sobre quien se enamora, por oír hablar del ser amado” (pp. 125-127).

Aquí se rechaza toda reflexión. El autor expresa esta situación metafóricamente, dice: “es para mi un edificio caedizo y mal cimentado”<sup>103</sup>.

Para el autor este tipo de pasión, ocurre sobre todo entre las mujeres de los alcázares debido a su la naturaleza sensible.

**Capítulo V:** “Sobre quien se enamora por una sola mirada” (pp. 128-130).

Al contrario del capítulo anterior, estas páginas son unas de las más bellas del libro. En este caso ocurre que el amor se consume rápidamente o perdure a través una sola mirada. El autor, en esta parte, relata una verdadera historia de la fidelidad del amor que vivió el poeta ar- Ramādī por Jalwa (Soledad), una esclava que vio una sola vez al pasar por la Puerta de los Drogueros de Córdoba. Aunque

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>103</sup> Ibídem, p. 125.

nunca la volvió a ver, estuvo siempre presente en su corazón. Esto se refleja en la mayoría de sus poemas.

**Capítulo VI:** *“Sobre quien no se enamora sino con el largo trato”* (pp. 131-135).

Otros, se enamoran después de un largo trato al verse a menudo, en una dilatada convivencia. Para Ibn Hazm este es el amor que suele durar y en el que no hace huella el paso del tiempo. Él mismo se confiesa y declara que jamás prendió ningún amor en sus entrañas, sino después de haber pasado mucho tiempo. Su ley fue: *“lo que entra con dificultad no sale con facilidad”*<sup>104</sup>.

**Capítulo VII:** *“Sobre quien, habiendo amado una cualidad determinada, no puede amar ya luego otra contraria”* (pp. 136-139).

El verdadero amor es quedarse fiel al carácter atractivo del amor inicial, aunque sea solamente físico, como lo confiesa el autor al haber preferido las rubias porque su primer amor era una esclava rubia.

**Capítulo VIII:** *“Sobre las alusiones verbales”* (pp. 140-142).

Es un discurso realizado con fin de enumerar diversas alusiones verbales de las que el autor ha sido testigo, dice:

*“la primera industria de que suelen echar mano los que suspiran por la unión y los enamorados, para declarar sus sentimientos a los seres que aman, es la de las alusiones verbales”*<sup>105</sup>.

**Capítulo IX:** *“Sobre las señas hechas con los ojos”* (pp. 143-145).

El ojo tiene mucho valor por tener un papel importante, es un medio que expresa señas entre los enamorados, favorece la comunicación espiritual más antes de la verbal. Ibn Hazm en este apartado ha intentado interpretar con más precisión, las señas dadas por los ojos:

*“una seña con el rabillo de un solo ojo denota veto de la cosa pedida...”*<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 131.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 143.

**Capítulo X:** “Sobre la correspondencia” (pp. 146-147).

Se alude a las diversas formas discretas en que se tienen que ser escritas las cartas de amor. En ellas, el fondo estético tiene cierta importancia.

**Capítulo XI:** “Sobre el mensajero” (pp. 148-150).

Aquí se mencionan las cualidades que se deben encontrar en el mensajero para fiarse de él. Se da prioridad a la mujer como fiel mensajero.

**Capítulo XII:** “Sobre la guarda de secreto” (pp. 151-155).

Aquí responde a todas las dudas sobre el por qué hay que guardar el amor en secreto.

**Capítulo XIII:** “Sobre la divulgación del secreto” (pp. 156-160).

Es el accidente lo más reprobable que pueda suceder. Aquí se enumeran las causas que conducen a la divulgación:

- Divulgación por descuido cometido en el habla.
- Arrogarse por tener una amada.
- Divulgación por motivo de vengarse de la distancia, de la indiferencia, del rechazo por el amado.

**Capítulo XIV:** “Sobre la sumisión” (pp. 161-167).

En este capítulo se muestra la influencia amorosa que produce una extraordinaria sumisión; esto se da también en el carácter más duro del ser humano. Se alude asimismo a los sacrificios realizados en este estado.

**Capítulo XV:** “Sobre la contradicción” (pp. 168).

En ello, desarrolla el camino de la contradicción provocado por la de los apetitos y la consecución del anhelo.

**Capítulo XVI:** “Sobre el que saca faltas” (pp. 169-170).

Una de las malaventuras, es la censura. Esta última tiene el privilegio de ser un aviso y a la vez un consejo para el alma:

*“la censura vale más en este caso que muchas ayudas, y es, a la vez, una suerte y un freno, porque hay en ella una voz que maravillosamente advierte al alma...”*<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup>Ibídem, p. 169.

No obstante, dicha censura resulta algunas veces un peso tremendo difícil de soportar.

**Capítulo XVII:** “Sobre el amigo favorable” (pp. 171-175).

Nos indica que el amigo de fiar debe tener cualidades que inspiran confianza, su sitio es alabado entre los enamorados, sobre todo en momentos de congoja. La guarda del secreto como ya hemos visto, es una de sus cualidades y las mujeres son las mejores representantes de este aspecto.

**Capítulo XVIII:** “Sobre el espía” (pp. 176-179).

Es un infortunio, del cual padecen los enamorados, Ibn Hazm hace referencia al espía, al cual compara con una fiebre oculta, o una pleuresía crónica<sup>108</sup>; es decir vea en esta actitud de vigilar, una enfermedad crónica que no tiene remedio. Son síntomas de los cuales han padecido realmente generaciones y sociedades y como se ve, el autor menosprecia las personas de este carácter por el daño que causan entre los enamorados.

El espía es un género característico de la ‘udría, que sea en Oriente o bien en Occidente. Eso lo veremos más adelante.

**Capítulo XIX:** “Sobre el calumniador” (pp. 180-189).

Se trata de los odiosos papeles que desempeñan los calumniadores en sus fastidiosas misiones, tales como: separar a los amantes, hacerlo para apoderarse del amado, molestar a ambos para descubrir sus secretos. Se correlaciona el calumniador con la maledicencia y la mentira de la cual el autor dedica una buena parte en este capítulo.

**Capítulo XX:** “Sobre la unión amorosa” (pp. 190-200).

La unión amorosa, es la vida renovada que se cumple con la condición de que los amantes estén lejos de los espías, de los calumniadores. El autor presenta diversas situaciones amorosas que unen a los amados.

**Capítulo XXI:** “Sobre la ruptura” (pp. 201-215).

Es otro accidente, los casos de la ruptura son distintos de los demás:

- ruptura que se hace forzada para mantenerse lejos de la vigilancia del espía.
- ruptura ocasionada por la coquetería.

---

<sup>108</sup>Ibidem, p. 176.

- ruptura que sobreviene como reproche por una falta cometida por el amante.
- ruptura ocasionada por los maldicientes.
- ruptura ocasionada por el hastío.
- ruptura en que la iniciativa es del amante, y acontece al observar este que su amado lo trata con dureza.
- ruptura ocasionada por el odio.

**Capítulo XXII:** “Sobre la lealtad” (pp. 216-223).

Junto al lector se descubre el grado elevado de la lealtad, el autor clasifica en ello las clases de la lealtad:

- El hombre debe ser leal a quien lo es con él e incluso con quien es traidor.
- Alude al hecho de que ser leal, con quien es traidor, es para él una condición muy laudable y de necesario empleo.
- Ser leal luego de ocurrida la muerte y del ataque inopinado del destino.

**Capítulo XXIII:** “Sobre la traición” (pp. 224-225).

Contradictorio al capítulo anterior versa sobre el traidor que es el que inicia la traición, es un comportamiento vituperable que perjudica la paz amorosa.

**Capítulo XXIV:** “Sobre la separación” (pp. 226-241).

Para Ibn Hazm las razones de la separación son varias: la primera es espontánea y dura un lapso de tiempo. Otra es ocasionada por cualquier obstáculo que impida el encuentro. Hay separación con motivo de precaución, como para escaparse de los calumniadores; también existen los motivos de las faenas que obligan a ausentarse.

La separación es causa de un dolor tremendo que acompaña a los enamorados, a veces puede ocasionar la muerte.

**Capítulo XXV:** “Sobre la conformidad” (pp. 242-253).

En este apartado se ve que, el ser humano afectado por el amor, se contenta de cualquier cosa que venga de su amante: alivio a partir de la visita, contentarse con sólo la imaginación y el sueño con el ser amado.

**Capítulo XXVI:** “Sobre la enfermedad” (pp. 254-257).

Estar asiduo con pensar en la unión amorosa y no conseguir realizar este sueño, va a causar enfermedades psíquicas que afectan lo físico, provocando extenuación y locura.

**Capítulo XXVII:** “Sobre el olvido” (pp. 258-273).

Es un análisis sobre las cosas del olvido. Este capítulo es la plasmación de una gran sabiduría de las almas humanas. Llama la atención sobre ocho puntos, citamos algunos: la inconstancia y con ella el olvido es censurable, el trueque de un amado por otro, el desvío, la traición, la ruptura, etc.

**Capítulo XXVIII:** “Sobre la muerte” (pp. 274-283).

La muerte es el destino de cada ser humano, cada enamorado que no logra su unión amorosa, empieza con una enfermedad grave que cautiva al ser sin que se pueda curar. Conlleva a la extenuación, su fin es un verdadero índice de la existencia de un amor puro y sincero.

**Capítulo XXIX:** “Sobre la fealdad del pecado” (pp. 284-313).

Ibn Hazm recuerda que Dios puso en el hombre dos naturalezas opuestas: una de ellas es el entendimiento guiado de la justicia, lleva a la virtud; la otra, que es la concupiscencia, guiada de la pasión, lleva a los apetitos y no aboca sino a la perdición. Esas dos naturalezas son como dos polos, y entre ellas están en guerra perpetua y en continuo litigio.

**Capítulo XXX:** “Sobre la excelencia” (pp. 314-328).

El amor no es una total de libertad sino que existe un obstáculo que debe ser tomado en consideración. Se trata de la ley divina que organiza esta vida para que no se parezca a una jaula sin moral, ni disciplina.

Es imprescindible señalar que con el tema del amor interfieren otros temas que aparecen más bien como decorativos.

## 1.2. Estructura interna

### 1.2.1. Presentación del tema y argumento de la obra

#### A- El tema de la obra

Es evidente que *El collar de la paloma* se considera en los medios árabes e internacionales, como la obra cumbre en cuanto al tratamiento del amor y de los amantes, es decir, el universo romántico. Además de ser una obra literaria queda pendiente en su valoración, una aclaración ¿es una obra con una tendencia psicológica o filosófica? las visiones se toman desde muchos ángulos. Efectivamente, la *Risāla* sigue teniendo un sello literario y queda cristalizando en ella aquel pensamiento y sabiduría de su autor. Ibn Ḥazm, el hombre de política, filósofo, religioso y psicólogo, todos estos perfiles están entremezclados y unidos bajo el hilo temático amoroso. Un asunto que ocupó a su autor como toda materia jurídica, filosófica o dogmática, no sólo a él sino a toda la sociedad andalusí, en general, a lo largo del siglo VI de la Hégira. El amor es el eje constitucional de la obra; no se puede aislar esta temática de lo romántico o lo realista, puesto que se basan en las memorias autobiográficas del autor y la crónica sentimental de su sociedad.

La personalidad del jeque fue precursora de la escuela del análisis psicológico fundado por Freud; puesto que interpretó y analizó el carácter de la psicología humana con mucha profundidad y exactitud.

La epístola de *El collar de la paloma* se considera como una carta descubierta que se califica dentro de la literatura de confesión. Gracias a este medio, intenta el autor remediar los defectos de su entorno, bajo un tono moralizador y didáctico. En este sentido dijo: “*vedar el mal como es deber de todo creyente*”<sup>109</sup>.

De esta forma denuncia el libertinaje, extendido dentro de una sociedad que se esconde detrás de un velo religioso. El motivo de la confesión es denunciar los aspectos de libertinaje y despertar la conciencia ante eso; hasta los alfaquíses no reflejaban una buena imagen, más bien cayeron en el desvío.

---

<sup>109</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 100.

Eso es apuntado varias veces como reacción de un verdadero desdén. Con esta revelación cosechó el odio de muchos de ellos. Aparece en *El collar de la paloma* esta anécdota que puede transmitir la idea claramente:

*“pregunté a Abū ‘Abd Allāh ibn al-Tubnī por la causa de su enfermedad, pues andaba sumamente flaco y la extenuación había hecho desaparecer los encantos de su rostro, dejándolos en su pura esencia [...] Sí, voy a contártelo. Cuando ‘Alī ibn Ḥamūd entró en Córdoba con las tropas...yo me hallaba a la puerta de mi casa en Gadīr ibn al- Šamas, y vi entre los soldados...te juro que su amor no me ha abandonado y que acabara por llevarme a la tumba”<sup>110</sup>.*

La temática tiene unos valores realistas y naturalistas. Según Aristóteles, el arte imita la actividad de la naturaleza y la prolonga<sup>111</sup>.

#### **A- Argumento de la obra**

Al-Ándalus es el microespacio donde se dan acontecimientos, y a las que nuestro autor da voces, a través de su propia experiencia y su propia observación. La obra se cumple con el discurso del autor donde se incluyen versos de sus composición y anécdotas que le presentan a él y su , todo viene para resolver aquella petición de su enigmático amigo almeriense, que probablemente pudiera ser una dama- según Maḥmūd Sobḥ será Ḍana, nieta de al Manṣor – quien le pidió por escrito una epístola sobre el amor, sus causas, accidentes y su esencia.

En los treinta capítulos se cuida Ibn Ḥazm en presentar el tema – que claro se relaciona con el amor – con una definición, luego, análisis y argumento. Los versos y anécdotas son la corona que está en las alturas de esos pasos.

El esquema de la obra, ha sido disponible para ofrecer una lectura fácil, se presenta así:

- Fundamentos del amor, en diez capítulos:

---

<sup>110</sup> Ibídem, p. 279.

<sup>111</sup> Cañasanta, *Educación literaria “la literatura como un concepto moderno”*. Disponible en: <http://www.canasanta.com/ensayo/educacion-literaria-1-0000001.html>

Sobre la esencia del amor; sobre las señales del amor; sobre el que se enamora en sueños; sobre el que se enamora por la pintura del objeto amado; sobre el que se enamora por una sola mirada; sobre aquel cuyo amor no nace sino tras largo trato; sobre las alusiones verbales; sobre las señas hechas con los ojos; sobre la correspondencia amorosa y sobre el mensajero.

- Accidentes del amor sus cualidades loables y vituperables en doce capítulos:

Sobre la unión amorosa; sobre la guarda del secreto; sobre la revelación y divulgación; sobre la sumisión; sobre la contradicción; sobre el que habiendo amado una cualidad determinada, no puede amar ya después ninguna otra contraria; sobre la conformidad; sobre la lealdad; sobre la traición ; sobre la enfermedad; sobre la muerte.

- Sobre –las malaventuras que sobrevienen en el amor hay seis capítulos:

Sobre el que saca faltas; sobre el espía; sobre el calumniador; sobre la ruptura; sobre la separación; sobre el olvido.

- Dos capítulos como conclusión que van enderezados a predicar la sumisión a Dios Honrado y Poderoso:

Sobre la fealdad del pecado; sobre la excelencia de la castidad.

Hay una diversidad secuencial muy notable dentro de la epístola, de modo que aparecieron secuencias narrativas y otras descriptivas que pudieron calificarse como invasoras, encaminadas a realizar el motivo- petición - por el cual se ha escrito esta obra. Eso no fue obstáculo que impidió la presencia de secuencias dialógicas argumentativas y explicativas, estas últimas secuencias jugaron más o menos para debilitar la rapidez narrativa.

El autor en muchas ocasiones se armó con el estilo convencional, para que sean sus ideas admitidas para el receptor.

Un tipo de relaciones caracterizó las secuencias, las más importantes las notamos entre la descripción y la narración; se tiene valor de certificar la realidad de las aportaciones. Por otro lado, favorece el retraso del movimiento narrativo.

En este contexto notaremos que las secuencias dialógicas desempeñaron un papel esencial en la construcción de las secuencias narrativas

Ya veremos que eso es el esquema de la estructura interna de *El collar de la paloma* que trazó el autor, sirvió su motivo esencial que era elaborar con organización su reflexión sobre el amor, como lo afirmó en muchas ocasiones Iḥsān ‘Abbās.

### **1.2.2. Otros temas junto al amor**

Ibn Ḥazm puso adrede una increíble constelación temática para acompañar la idea fundamental, siendo así, ramas complementarias que no se separan del principio amoroso entre la diversidad concebida, que refleja el polisémico sentido del amor. No tenemos más que incluir las más interesantes y destacables, como lo son: la mujer, la elegía, nacionalismo y libertinaje (homosexualidad).

#### **1.2.2.1. La mujer**

*El collar de la paloma* ha sido un buen documento para analizar el carácter femenino andalusí. “*La mujer andalusí*” era un tema y sigue siendo aún, el modelo de estudio más interesante para los que aprecian la literatura hispano-árabe.

El valor de la mujer andalusí era enorme en la sociedad, tenía que cumplir con muchos papeles, pero, los más importantes eran la procreación y la educación. A pesar de que era descargada de sus derechos políticos, gozó de una infinita libertad a comparación de sus contemporáneas en los suelos musulmanes orientales. La andalusí, desde siempre alcanzó una posición peculiar frente al hombre sobre todo en el dominio de la literatura. Al igual que los varones, supo serpentear con magia en los dominios de las ciencias y literaturas. Esta sabiduría le proporcionó respeto y admiración. Su vasta cultura fue un modo de atracción que superó su belleza.

*El Collar de la Paloma* nos permitió imaginar la presencia de esta frágil criatura en el suelo de al-Ándalus, pero, lo más importante es ver como la juzga el propio autor. Un ideal juicio se gravó en la mente de ‘Alī, una imagen que creció

en él desde su más temprana edad; nos deja entrever entre las numerosas anécdotas, una en la que justifica su razonamiento:

*“yo he intimado mucho con mujeres y conozco tanto de sus secretos, que apenas habrá nadie que las sepa mejor [...]. Luego no olvidé nada de lo que en ellas vi. Acaso por este nació en mí una intensa desconfianza contra las mujeres...”<sup>112</sup>*

El objetivo del autor no se basaba en un estudio de la mujer sino que su intención fue, ofrecer su filosofía del amor a partir de un análisis psico-sentimental. Así, apreció a la mujer como parte de este asunto, protagonizando una serie de sucesos reales que sirvieron como argumento anecdótico.

Para suavizar aquel tono duro y severo hacia la mayoría de las mujeres, las trata al igual que los varones en cuanto a la debilidad:

*“yo tengo por imposible que haya honestidad, tanto en los hombres como en las mujeres (¡Dios me libre de pensar en contrario!); pero he visto que las gentes yerran gravemente la palabra “honestidad”<sup>113</sup>.*

Hay una referencia histórica que hace alusión a los diversos oficios que desempeñaban las mujeres:

*“yo me acuerdo que en Córdoba las mujeres honradas [...] entre 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 ...”<sup>114</sup>.*

En otra parte, no olvida de reconocer algunas virtudes honestas achacadas típicamente a la naturaleza femenina: es más complaciente en el amor que los hombres, aún es ella la que mejor guarda los secretos de amor con mucha cautela.

Gracias a esta epístola hemos podido localizar y descubrir algo sobre la vida sentimental que marcó al autor. La más refinada y casta fue su amor a la esclava Nu 'm quien quedó sorprendida por la muerte en su más temprana edad. Esa

<sup>112</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., pp. 174-175.

<sup>113</sup> Ibídem, pp. 287-288.

<sup>114</sup> Ibídem, p. 149.

fue la más dura desgracia que atormentó su vida sentimental. Nos reveló otras dos más. Esta discreción resulta que le fueran contemporáneas. Sólo se sabe que sus amadas fueran por cierto rubias, debido a su inclinación por este rasgo que atribuía a la belleza física:

*“Amé a una esclava mía de pelo rubio [...] Desde aquellos días encuentro tal preferencia arraigada en mi modo de ser”<sup>115</sup>.*

Siguiendo hablando de sus amoríos, él no creía mucho en la idea del enamoramiento a partir de una sola mirada, en el sentido actual sería que no reconocía el flechazo, aunque atestiguó su existencia con relatar lo que sucedió al poeta Arramādī.

Si nos fijamos en la realidad de su gusto, nos encontramos dentro de la esfera palaciega, es decir que esas mujeres que amó, crecieron y se educaron ante sus ojos, convivieron y formaron parte de su entorno; entonces él está seguro a que estas almas no eran afectadas por el desvío.

Amar, el amor duradero es su único ideal; porque eso da más tiempo para observar las cualidades loables que ofrecen más solidez al amor, eso puede ser la respuesta lógica a la pregunta inicial ya planteada.

En resumen, a través la obra, descubrimos muchos valores atribuidos al carácter de la mujer andalusí contemporánea al autor, en ella nos descubre su castidad como su hastío, su religiosidad como su desvío. Otro valor histórico y estético es el hecho de que nos confía el gusto por la raza rubia entre las más altas clases sociales, incluso los reyes y gobernadores. También nos revela la astucia y la inteligencia femenina al lado de su fragilidad y su sensibilidad.

A veces, nos resultó difícil identificar el sexo del cual se está hablando, ¿será hombre o mujer! en este contexto dice Tāhar Aḥmad Makkī en su estudio que Ibn Ḥazm lo hizo deliberadamente para preservar los secretos de la gente y por respeto a sus vidas personales así nota que a menudo ignora los apodos<sup>116</sup>.

Con este principio, que no era nuevo en Oriente y en general en la literatura árabe clásica, componía la mayoría de sus poemas eróticos, es decir,

---

<sup>115</sup> Ibídem, p. 137.

<sup>116</sup> Ver Tāhar Aḥmad Makī, op.cit., p. 251.

dirigir la palabra a la mujer como si fuera hombre. Este rasgo se presentó en la epístola y sigue aun existiendo en las composiciones contemporáneas.

#### 1.2.2.2. La elegía

Además de ser un rasgo que caracteriza la poesía árabe preislámica, la elegía es un tema donde se percibe la impronta árabe<sup>117</sup>. Asimismo, es un medio por el cual el poeta confiesa y expresa su dolor y sentimiento de lamentación.

Además de responder a la petición del amigo almeriense, se habla de un clisé del pasado que no sólo representaba el lujo y riqueza, sino también, la quietud junta a las amistades con la cual gozaba toda la sociedad. Según Iḥsān ‘Abbās ese desequilibrio en la vida le dejó sentir el paso del tiempo y la edad y al mismo tiempo, quiso por medio de ésta obra, que sus poemas queden celebrando sus tiempos juveniles.

En las páginas: 240-241 se lee las desgracias, sufrimientos y destrucciones de la gran metrópoli cordobesa, notamos cómo eso influyó sobre la gente y el autor en especial. La elegía es un tema realizado desde el nostálgico recuerdo de los hogares destruidos por los berberiscos. En una página pudo pintar con su elocuencia y figuras retóricas el palacio Balāt Mugīt, en tiempo de esplendor y en tiempo de ruinas:

*“Mis ojos han llorado, mi corazón se ha dolorido, mis entrañas han sido lastimadas por estas piedras, mi alma ha aumentado en angustia y he compuesto una poesía de la que es este verso:*

*Si ahora nos deja sedientos antes nos dio mucho tiempo de beber si ahora nos aflige por ello durante mucho tiempo nos alegró”*.<sup>118</sup>

Esos versos reflejan el contraste que sucedió en la vida cordobesa en general, lujosos tiempos que volvieron a ser un tremendo infierno. Una pena que extendió a través de un precioso rasgo que es la elegía.

La exaltación del dolor con aire nostálgico concierne toda cosa adorada en este mundo, que sea una patria o un ser humano, no importa, lo que importa es el gran amor que se muestra. También, La herida del autor ha sido tremenda al perder a

<sup>117</sup>Ver Iḥsān ‘Abbās, *Tārīj al adab al andalusī*, op.cit., p. 95.

<sup>118</sup>Ibn Ḥazm, op.cit., pp. 240-241.

su esclava Nu' m, lo expresó con gran dolor y melancolía mediante la elegía, lo vemos claramente en la anécdota del capítulo “sobre la separación”, bajo forma poética:

كأني لم انس بألفاظك التي      على عقد الألياب هن نوافث  
و لم أتحكم في الأمانى كأنني      لإفراط ما حكمت فيهن عابث  
ومنها:  
ويبدى إعراضاً و هن أوالف      و يقسمن في هجري و هن حوانث<sup>119</sup>

Emilio García Gómez la traduce así:

*Parece ahora que nunca me deleité con tus palabras,  
de tan mágico hechizo sobre los corazones  
y que jamás conseguí mis deseos, cuando  
casi no les hacía caso de tanto complacerlos.*

Y:

*Me mostraban desvió siendo amigas;  
juraban abandonarme y eran perjuras.<sup>120</sup>*

### 1.2.2.3. El nacionalismo

La tendencia del nacionalismo andalusí, se extendió durante la época de 'Abd Arraḥmān al Nāṣir y la época Amirí<sup>121</sup>. Así, las bibliotecas se enriquecieron, con obras que tratan lo típicamente andalusí, y que plasmaron una independencia temática literaria.

Notamos en *El collar de la paloma*, que Ibn Ḥazm aprecia con mucho orgullo, todo lo que es andalusí, hasta el punto de afirmarlo de una manera nacionalista, esto es típico de las polémicas hazmíes y de los del grupo al cual se había afiliado. Elogia lo que es pura producción andalusí, y se niega a toda imitación. Este carácter se observa desde las primeras páginas de nuestra epístola, donde nos dice a este propósito:

*“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”<sup>122</sup>.*

<sup>119</sup> Ver Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama*, versión de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., p. 167.

<sup>120</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 236.

<sup>121</sup> Ver Iḥsān 'Abbās, *Tārīj al adab al andalusī ('Aṣr as-siyāda)*, op.cit., p. 62.

<sup>122</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 98.

Se le nota también, muy fiel también a las características de su grupo, donde acude a apreciar la renovación. Esta característica (renovación) se observa claramente en el capítulo **XV** “ *sobre la conformidad*”, al tratar largamente el tema del espectro - tópico de la poesía árabe clásica- si bien ha dado cierta modernidad a este aspecto, poniendo en evidencia su capacidad crítica, junto a la enorme voluntad de elogiar lo que se está produciendo por sí mismo. Aunque reconoce las peregrinas teorías de las más gigantes figuras del Oriente como al Buḥturī, Abū Tammām, Ḥabīb Ibn Aws al Tā’ī y Abu Ishāq Ibn Sayyār al Nazzām; eso no formó un obstáculo para él, en proponer su propia teoría con un punto de vista original.

#### **1.2.2.4. El libertinaje**

Aunque no emplea en ningún apartado algo vulgar, nos deja entrever - entre los movimientos de aquella sociedad cobijada bajo el velo de la religión y castidad- la contaminada situación.

En la Risāla, la vela de la verdad siguió iluminando la atrevida denuncia; con la más dura exaltación. Se metió a combatir los hombres de religión desviados, con el propósito de poner en ataque este estado de cosa. Con esta sinceridad, no cosechó más que el odio y la protesta que pusieron en duda la corriente dogmática Zāhirī, considerada sospechosa, amenazadora para la política. ‘Alī no se atrasó en emplear los nombres de algunos alfaquíes en su epístola, analizando el fenómeno del libertinaje y de la homosexualidad que no eran más que frutos de una exagerada libertad entre hombres y mujeres. Mostrándose las mujeres fascinantes gracias a la importancia dedicada a su aseo, y cambiando sus costumbres, las puso como medio de atracción para los hombres. Los cronistas andalusíes han señalado la tendencia por la pederastia (ḥubb al walad) y vean que el libertinaje se había extendido tras la muerte de Almanṣūr bnu Abī ‘Amir en la época de los últimos omeyas<sup>123</sup>. Justo a la época de Ibn Ḥazm y en el siglo XI, se veía libertos haciendo alarde de sus bajezas<sup>124</sup>, sobre todo en cuanto a hombres de religión. Vamos luego a desarrollar este aspecto en el tercer capítulo.

<sup>123</sup> Rachel Arié, *España Musulmana (siglos VIII-XV)*, Editorial labor, Barcelona, 1984, p. 326.

<sup>124</sup> Ibídem.

Estos temas destacados, no son más que objeto de tratamiento especial y revelante. Es notable la variedad de temas y asuntos tratados a lo largo de la obra, registramos entre ellos las siguientes ideas:

- Educación de la juventud donde se ve la alusión al grupo literario junto al gran número de maestros mencionados.
- Los sabios, literatos y políticos.
- Distinción entre malos y buenos.
- Actuación del típico sabio escolástico.
- Relación entre los sexos desde un punto de vista sentimental y social.
- La castidad.

Y la lista puede ser más enorme e importante, sólo nos hemos contentado con esos elementos para ofrecer una idea general sobre la temática.

### 1.2.3. Marco de enunciación autobiográfica

*El collar de la paloma* es una obra de tipo epistolar, este género inscribe el texto con mayor o menor insistencia en los detalles, las circunstancias diversas desde las cuales escribe, o bajo las cuales ha recibido y leído una carta anterior de su corresponsal. Justamente Ibn Ḥazm ha introducido esos elementos para justificar su escritura:

*“Tu carta me llegó desde la ciudad de Almería a mi casa en la corte de Játiva y me trajo noticias de tu buena salud, que no poco me alegraron”<sup>125</sup>.*

Y sigue argumentando:

*“Me has pedido Dios te honre, que componga para ti una risāla en la que pinte el amor”<sup>126</sup>.*

Esta correspondencia e intimidad se refuerza por la subjetividad, como por ejemplo; el frecuente uso del *yo*. Generalmente la epístola forma parte de una

---

<sup>125</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 95.

<sup>126</sup> Ibídem, p. 97.

modalidad autobiográfica por el recurso formal que obtiene. A base de eso nos preguntamos: ¿*El collar de la paloma* puede seleccionarse dentro del formato autobiográfico?

Para contestar nos hemos servido de la afirmación de María Jesús Rubiera Mata quien subraya:

*“Así la epístola se convierte en una autobiografía y en una crónica sentimental de la Córdoba del siglo X y comienzos del XI”<sup>127</sup>.*

Al respecto, señalamos la epístola como género literario que se apropia del formato autobiográfico.

¿Qué es la autobiografía? ¿Cuáles son sus rasgos?

Según el diccionario de la Real Academia Española, la autobiografía significa: vida de una persona escrita por ella misma<sup>128</sup>. Philippe Lejeune la define así:

*“Un relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, cuando hace hincapié sobre su vida individual, en particular, sobre la historia de su personalidad”<sup>129</sup>.*

Se infiere por estas definiciones que este género literario, escrito en prosa, debe contarnos la historia de una vida individual.

Según Romera Castillo<sup>130</sup>, en la autobiografía, autor y narrador se identifican con el protagonista, son la misma persona y, evidentemente, un ser real. Lo narrado por el personaje principal indaga en los hechos retrospectivos de su vida personal relacionados con su cultura, su personalidad, sus sentimientos y pensamientos más íntimos. Estos puntos forman parte de las características generales que especifican la escritura autobiográfica, eso para decir desde luego que la obra es autobiográfica porque enjaula estos criterios.

---

<sup>127</sup> María Jesús Rubiera Mata, op. cit., p. 202.

<sup>128</sup> Diccionario de la lengua española, la Real Academia Española, vigésima segunda edición, p. 251.

<sup>129</sup> Traducción personal basada en el texto original: " *Un récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier, sur l'histoire de sa personnalité*". Véase, Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*. Seuil, Paris, 1975, p. 14.

<sup>130</sup> José Romera Castillo, *La literatura signo autobiográfico (El escritor signo referencial de su escritura)*, en José Romera (ed.), *La literatura como signo*, 13-46, Playor, Madrid, 1981, p. 14.

En resumen, esto plantearía:

- El *yo* real que equivale al autor, narrador y protagonista.
- El discurso narrativo.
- La retrospectiva.

Así, consideramos que *El collar de la paloma* es una autobiografía. Efectivamente, estamos frente a la escritura del *yo*, que equivale a lo que Romera castillo define como:

*“El yo del escritor queda plasmado en la escritura como un signo referencia de su propia existencia”*<sup>131</sup>.

Esta postura -a nuestro juicio- pone en evidencia el valor de la enunciación. En palabras de Benveniste, es el acto individual de utilización, o de apropiación, de la lengua. También es el acto por el cual un locutor pone en funcionamiento la lengua produciendo un discurso para un interlocutor

En nuestra obra el funcionamiento de la lengua demuestra la subjetividad por ser el *yo* del autor, el sujeto que analiza y expone su vida, como resultado de sus experiencias, dentro de un discurso narrativo. Asimismo, notamos que este autor narrador ilustra y cuenta unas historias a un receptor, lector, mediante el constante empleo del *tú*. Eso nos deja adelantar la importancia de la narración.

La narración es una construcción discursiva de un narrador que respeta una retórica particular pero la retórica discursiva, distingue entre narrador y autor y entre autor implícito y autor real. Así podemos adelantar que en nuestra epístola, el autor real es el narrador y la voz dominante del discurso.

Roland Barthes recopiló lo que nos dice Julia Kristeva: el texto puede ser entendido como un aparato translingüístico<sup>132</sup> y supone un tipo de producción significativa. Es decir, que los signos de la narración tienen virtudes immanentes en el texto y permiten distinguir el narrador del autor. La retórica narrativa nos recuerda que el discurso y la narración se encuentran a menudo dentro de una sola obra, tal es el caso de nuestra obra. Gerald Prince dice a este propósito:

---

<sup>131</sup> *Ibidem*.

<sup>132</sup> Ver Rocco Mangieri, *Las fronteras del texto: Miradas semióticas y objetos significantes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2000, p. 20.

*“Toda narración, que sea oral o escrita, que aporta acontecimientos comprobables o míticos, que cuenta, una historia o una simple serie de acciones en el tiempo, toda narración presupone no sólo (por lo menos) a un narrador pero sino también a un lector, es decir alguien a quien se dirige el narrador”<sup>133</sup>.*

Además el yo del narrador autor, tenemos el tú del destinatario que apoya más el carácter narrativo de la obra. Esta última nos ofrece otras perspectivas que prueban la intimidad, al lado del discurso narrativo, vida individual real y la retrospección. Tomemos a base de ejemplo este pasaje extraído de nuestra epístola:

*“yo me acuerdo haber tratado un mancebo, hombre muy principal y de mis mejores amigos, que tuvo la desgracia de prendarse de una muchacha muy guardada y andaba loco por ella”<sup>134</sup>.*

Como se observa, este ejemplo incluye una dosis de rasgos que puede ofrecer una obra autobiográfica.

A continuación nos pareció adecuado hablar de la cuestión de verdad autobiográfica, aunque sea un punto de debate sin acabar. Para Todorov, el texto literario puede reflejar una sociedad al lado de otros documentos, pero eso no se realiza sin que este texto se someta a la prueba de veracidad<sup>135</sup>, eso nos deja averiguar la verdad dentro del contexto realista. Siguiendo la postura de P. Lejeune en su *“Pacte autobiographique”*<sup>136</sup>, y esta vez en relación con la autobiografía, afirmamos que el autobiógrafo tiene como propósito, narrar experiencias verdaderas: lo importante es el pacto que el sujeto de la enunciación sella con el lector o bien con la sociedad y así legitimar la veracidad de su relato. El pacto es el contrato que se establece entre el autor y el lector como una

---

<sup>133</sup> Traducción personal basada en el texto original: *“Toute narration, qu’elle soit orale ou écrite, qu’elle rapporte des événements vérifiables ou mythiques, qu’elle raconte, une histoire ou une simple série d’actions dans le temps, toute narration présuppose non seulement (au moins) un narrateur mais encore (au moins) un narrataire, c’est-à-dire quelqu’un a qui le narrateur, s’adresse”*. Véase, Gerald Prince : *Introduction a la lecture du narrataire*, poétique, n°14, Paris, 1974, p. 178.

<sup>134</sup> Ibn Hāzm, op.cit., p. 157.

<sup>135</sup> Ver Tzvetan Todorov, *Poétique*, Seuil, Paris, 1968, pp. 35-36.

<sup>136</sup> Ver Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 26.

condición previa para asegurar lo verdadero<sup>137</sup>. En el pacto de escritura, el autor mantiene las pretensiones de veracidad que le obligan a ser fiel en todo momento. Conforme a todo eso, vemos que Ibn Ḥazm, desde el inicio de su obra, se justificó estableciendo este pacto, por ser la persona quien habla, quien implica su vida según su experiencia y la de los demás, incluyendo testimonios de personas de confianza. Tenemos un ejemplo muy concreto de este pacto:

*“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 tiempo...”<sup>138</sup>.*

Segundo, dependiendo de este aspecto y con fin de acercarnos más a los rasgos autobiográficos de la obra de nuestro autor, hemos de tener presentes los hechos biográficos a los que la epístola hace referencia. Así, en este contexto podemos denominar esta situación por *pacto biográfico*. La biografía de la cual estamos hablando, no concierne una sola persona sino muchas personas reales que convivían en al-Ándalus. Se confirma esta existencia a través de lo que escribió María Jesús Rubiera Mata:

*“Las figuras hieráticas de las crónicas cobran vida, sabemos de sus sentimientos de sus gustos e incluso de las aberraciones de los hombres de tan lejanos siglos, muchas veces en esto tan cercano a nosotros”<sup>139</sup>.*

El autor incorpora necesariamente a otros, con quienes interactúa en su vida, en las experiencias que narra. Se contentó de presentar trozos o bien fragmentos de la vida de esos personajes, hablando de sus caracteres morales y físicos o bien de sus oficios, a veces, sin nombrarlos y así respetó otro pacto:

*“pero habrás de excusarme si desfiguro o no cito ciertos nombres”<sup>140</sup>.*

---

<sup>137</sup>Ver Philippe Lejeune, *Qu'est-ce que le pacte autobiographique*. Disponible en : [http://www.autopacte.org/pacte\\_autobiographique.html](http://www.autopacte.org/pacte_autobiographique.html)

<sup>138</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 97.

<sup>139</sup> María Jesús Rubiera Mata, op. cit., p. 202.

<sup>140</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 97.

En tercer lugar, con el pacto que contrae el autobiógrafo consigo mismo y con el lector, es preciso que el acto de relatar la propia vida sea inspirada por la sinceridad con la que el autor toma como medio para mostrar su veracidad. Para conseguir esto no basta decir solamente la verdad, sino lo que debe reflejar la narración misma. Así, la sinceridad es una condición básica y esencial del pacto autobiográfico y es con esta raíz con que se debe relatar su propia vida. Este punto atrae, especialmente la atención del lector y como afirma Darío Villanueva:

*“Se da por supuesto el principio de sinceridad en el sujeto de la enunciación y el derecho a la verificación por parte de sus destinatarios”<sup>141</sup>*

Se entiende por eso que el lector de una autobiografía, busca esta sinceridad en el autor y se percibe con el modo de convención y la exposición de su punto de vista. Además de todo eso, en el espacio autobiográfico, la sinceridad adquiere mayor relieve por la ingenuidad con que se presenta el *yo* autorial.

Hablando de *El collar de la paloma* y averiguando la reflexión de Iḥsān ‘Abbās en su libro *“Fen as-sīra”*<sup>142</sup> donde declara que la autobiografía es consecuencia de un sentimiento de antagonismo, privación psíquica y sincera confesión<sup>143</sup>. ¿Ha sido el cordobés sincero en transmitir su vida y la de otros? ¿Tenemos que fiar en sus aportaciones?

Sobre la sinceridad, dicho crítico nos dice, que *El collar de la paloma* carece de este elemento autobiográfico (la sinceridad) ya que buena parte de la vida del autor no está relatada<sup>144</sup>. Mientras García Gómez dice en la introducción de la obra traducida:

*“En cuanto se refiere a sí propio y a su medio circundante, habida cuenta de lo que era la sociedad islámica andaluza, Ibn Ḥazm nos parece escribir con la máxima sinceridad que es compatible con la literatura.”<sup>145</sup>*

<sup>141</sup> Darío Villanueva, *Para una pragmática de la autobiografía*, en *El polen de las ideas*, 95-114, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, 1991, p. 100.

<sup>142</sup> Iḥsān ‘Abbās, *Fen as-sīra*, ed, Dār al šurūq, Oman, 1992.

<sup>143</sup> *Ibíd*em, pp. 111-112.

<sup>144</sup> *Ibíd*em, p. 113.

<sup>145</sup> Emilio García Gómez en *introducción de El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 61.

Para nosotros la sinceridad se destaca a través de las informaciones referentes al amor y las aventuras sucedidas que son, entonces, unas de las mejores pruebas. El autor nos ha relatado con toda soltura lo que le pasó, por lo menos, hasta aquella edad en la cual realizó la obra. Si fueron sus amoríos más numerosos seguro los habría relatado sin ningún obstáculo, aunque con discreción respecto a los nombres.

Otra perspectiva de la autobiografía es la memoria. En eso, identificamos que hablar de una persona requiere testimonios, porque hay un punto que no desaparece, es el de la experiencia concreta, vivida, y la manera de tratarla no impide que el autor busque índices en su propia memoria: sus observaciones y testimonios de personas de fiar como ya lo hemos citado. Nos parece obvio lo que dice Manuel Alberca Serrano sobre la importancia de la memoria en la autobiografía:

*“El autobiógrafo aspira a construir una imagen convincente de sí mismo, fiel al pasado y ajustada al presente. Para ello, y ante la imposibilidad de contarlo todo, debe seleccionar, recuperados por la memoria, aquellos episodios formadores del ser mas personal, darle un tratamiento personal, darle un tratamiento temporal y una gradación adecuada, desde perspectiva y voz narrativas requeridas”<sup>146</sup>.*

El crítico, Iḥsān ‘Abbās nos dice, no hay una verdad pura, aunque su portavoz intente ser leal en transmitirla<sup>147</sup>. El único obstáculo ante esta verdad es el olvido innato y natural porque no se puede recordar un pasado con todos los detalles. Entonces con esta reflexión el crítico niega la capacidad de la memoria como un elemento básica para relatar con veracidad.

Evidentemente, el autor de nuestra epístola recurrió a la memoria como método de análisis introspectivo y así lo vemos en este pasaje:

*“milagro es que un ánimo como el mío haya siquiera podido acordarse de algo, conservar alguna huella y evocar el pasado, después de lo ocurrido y de lo que me cayó encima”<sup>148</sup>.*

<sup>146</sup> Manuel Alberca Serrano, *El rechazo de las máscaras: la autobiografía de Juan Goytisolo*, Ed, Cuadernos de mediodía, Sevilla, 1993, p. 9.

<sup>147</sup> Ver Iḥsān ‘Abbās, *Fen as-sīra*, op, cit., pp. 111-112.

<sup>148</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 332.

En otro campo de este análisis, Hubert Brochier ha subrayado la relación formal y la de contenidos existentes entre psicoanálisis y autobiografía.<sup>149</sup>

La importancia de la recuperación del pasado gracias a la memoria ha orientado a muchos críticos para seleccionar la obra del cordobés dentro del ámbito psicoanalítico. Así, pues Zacariyyā Ibrāhīm<sup>150</sup> declara que a pesar de que Ibn Ḥazm trató el tema del amor desde las perspectivas de un literato poeta e historiador, eso no niega que su estudio estaba lleno de observaciones psicológicas muy profundas a las que se juntan ideas filosóficas<sup>151</sup>. Según Zacariyyā Ibrāhīm la obra ha sido clasificada como una de los tempranos ensayos en la psicología (ciencia)<sup>152</sup>. En realidad, gracias a las inteligibles ideas planteadas sobre los aspectos del amor, nos encontramos frente a situaciones sentimentales en las que hayan coincidido autores posteriores a Ibn Ḥazm.

a- **la fijación:** según la escuela psicoanalítica, refleja el gran apego y atracción por una experiencia sentimental en una edad temprana del crecimiento. Ese punto de influencia, puede trasladarse hasta otro período de la vida; ejemplo de este caso se resume en amar una cualidad determinada en el amante que ni siquiera el tiempo la puede remediar o remover, tenemos como ejemplo:

*“...cuyo amor primero fue una muchacha más bien baja, y que ya, después, nunca amó a ninguna mujer alta”<sup>153</sup>*

b- **la contraposición:** es otro elemento, no todo lo que une una pareja es positivo sino en realidad existen conflictos e ideas contrapuestas que más o menos hagan sólida la relación. Ejemplo de este tipo lo percibimos en una anécdota que relata la historia amorosa de Abu Bakr-hermano del autor- con su esposa; La relación que los unía estaba llena de disputas.

---

<sup>149</sup> Ver Hubert Brochier, *Psychanalyse et désir d'autobiographie*, en Claudette Delhez-Sarlet y Maurizio Catani, *Individualisme et autobiographie en Occident*, pp.177-185. Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, p. 177.

<sup>150</sup> Zacariyyā Ibrāhīm, *Ibn Ḥazm al andalusī*, ed, Ad-dār al masria lit-ta'līf wan-nasr, el Cairo, 1966.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>153</sup> Ibn Ḥazm, *op.cit.*, p. 137.

Muchos testimonios reconocen que la epístola forma un aspecto autobiográfico, mientras que otros piensan que no es nada más que un espectáculo de habilidades artísticas que se manifiestan en poemas sentimentales. Según Fārūq Sā d en su introducción<sup>154</sup> de la versión árabe del libro, anota que los auto testimonios aparecidos dentro de un molde literario, vienen para dar apoyo a las teorías. Este testimonio subjetivo no es extraño, pues, la escuela psicoanalítica, considera que las labores artísticas y literarias son documentos que prueban la certeza de las teorías.

En resumen, queremos señalar que nos hemos concentrado solamente en la prosa para elaborar la autobiografía, siendo este genero más representativo.

#### **1.2.4. La intertextualidad**

El texto literario es a menudo portador de un mensaje; transporta una determinada visión del mundo, una ideología. En el espacio de un texto, varias declaraciones, se averiguan tomadas de otros textos, se cruzan y se neutralizan. Julia Kristeva dice:

*“La palabra (el texto) es un cruzamiento de palabras (de textos) donde se lee por lo menos otra palabra (texto)”<sup>155</sup>.*

Partimos de lo trascendental, de que un texto nunca brota de la nada y tampoco una reflexión tiene lugar casualmente. Es imprescindible que haya una fuente de donde proceda la idea que sea un tipo de interferencias, inspiraciones plagios o robos. En este contexto vemos que el patrimonio literario es una herramienta enorme que juega a favor del texto literario. Consciente o no, el autor escribe siempre su obra pidiendo préstamos a este patrimonio.

Desde este punto de partida, la presencia de una creación será un conjunto de representaciones, de una asociación de ideas. Tal proceso de integración de diversos textos en otro texto es denominado “*intertextualidad*”. El concepto “*intertextualidad*” está experimentando en los últimos años un creciente auge en

<sup>154</sup> Ver Fārūq Sā d, en introducción de, *Tawq al ḥamama*, op.cit., p. 39.

<sup>155</sup> Traducción personal basada en el texto original: “*Le mot (le texte) est un croisement de mots (de textes) où on lit au moins un autre mot (texte)*”. Véase, Julia Kristeva, *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris, 1969, p. 84.

el seno de los estudios literarios y de la lingüística textual<sup>156</sup>. Dicho término, al relacionarse con el mundo de la crítica literaria, nunca dejó de causar polémicas con el círculo de los estudiosos de esta disciplina. Numerosos autores y críticos han propuesto múltiples definiciones al uso de ese concepto. Sus inaugurales suposiciones se deben a Mijail Bakhtin, pero es gracias a los esfuerzos de Julia Kristeva que debemos esta apelación:

*“Todo texto se construye como un mosaico de citas, cada texto es una absorción y transformación de otros textos”<sup>157</sup>.*

Se entiende por eso que no hay textos purificados de improntas que lo decoran, y eso nos explica que el proceso de absorción implica que el creador, mientras ejerce su tarea, contempla y toma en cuenta otros textos que montan y orientan su labor.

No obstante, Julia Kristeva no partió de la nada sino que se sirvió de un anticipado trabajo teórico, el de Bakhtin al que se debe la primera definición de la intertextualidad pero con el concepto de *dialogismo*. Diálogo significa voces ajenas, presencia del “otro”. Podríamos decir que los textos se comunican entre sí. A base del dialogismo se notan apreciaciones de otros hablantes cuando no se encuentran palabras para expresarse mejor.

A continuación de estas labores, el teórico G. Genette intentó globalizar este término mediante otras opiniones y en efecto explicó estrictamente el fenómeno de la intertextualidad en *Palimpsestos*<sup>158</sup> bajo el amplio sentido de transtextualidad. Este último identifica cinco tipos en la arquitectura textual: la intertextualidad, paratextualidad, metatextualidad, hipertextualidad y architextualidad. Hemos constatado a partir de eso que **Intertextualidad:** (relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, la presencia efectiva de

---

<sup>156</sup> Ver Muhammad ‘Azzām, *Annaṣ al ga’ib*, Ed, Manšūrāt itihād al kuttāb al ‘arab, Damasco, 2001, pp. 28-46.

<sup>157</sup> Julia Kristeva, *Semeiotike*, op, cit., p. 146. Traducción al español citada en: Bouÿem ‘a El Abkari (2005): *La polifonía textual en la novela paraguaya*. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/polipara.html>, basada en el texto original: “ *Tout texte se construit comme une mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte* ”.

<sup>158</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes*, Seuil, Paris, 1982.

un texto en otro: la cita, la alusión y en último término el plagio<sup>159</sup>) e **hipertextualidad**: (entiendo por ello toda relación que un texto **B** (que llamaré hipertexto) a un texto anterior **A** (que llamaré hipotexto)) en el que se injerta de una manera que no es la del comentario<sup>160</sup>) son los más cercanos a nuestro propósito.

A partir de estos conceptos, tenemos que considerar que existen elementos intertextuales esparcidos dentro de *El collar de la paloma*. Unos de los que plantearon esta dependencia fue A. R. Bachiller quien en *Filosofía de “El Collar de la Paloma de Ibn Ḥazm* nos dice:

*“¿En quién se inspiró Ibn Ḥazm? Porque cada manifestación cultural hinca sus raíces en otras anteriores. Es imposible desprendernos de la tradición. Podremos atacarla, reformarla, no destruirla ni aniquilarla. Ello equivaldría a nuestra propia aniquilación. Nadie por el purito de renovar, puede hacer añicos los años de formación, la niñez, la juventud...”*<sup>161</sup>

Seguramente A. R. Bachiller pretendía aludir a las influencias culturales y eso refuerza nuestro objetivo de aplicar esta teoría. Destacamos también de esta idea que la tradición ha desempeñado un papel muy importante dentro del texto hazmí. No nos parece extraño el préstamo o la influencia, pues, en al - Ándalus se siguió la norma oriental en la literatura, y se exaltó la producción de los modelos anteriores más célebres. Este aspecto tuvo un gran éxito e impactó tanto lo artístico como lo temático.

A partir de nuestra epístola intentaremos recoger los aspectos de la intertextualidad.

La teoría que hemos escogido para elaborar este fenómeno será la hipertextualidad de Gerard Genette quien dice:

---

<sup>159</sup> Ibídem, p. 8. Traducción al español citada en: Marta Rivera de la Cruz, *Intertexto, autotexto, La importancia de la repetición en la obra de Gabriel García Márquez*. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero6/intertex.htm>, basada en el texto original: “ *Relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c’est - a- dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d’un texte dans un autre : citation, plagiat, allusion* ”.

<sup>160</sup> Ibídem, p. 13. Traducción al español citada en: Marta Rivera de la Cruz, basada en el texto original: “ *J’entends par là toute relation unissant un texte B (que j’appellerai hyertexte) à un texte antérieur A (que j’appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d’une manière qui n’est pas celle du commentaire* ”.

<sup>161</sup> Ángel Rodríguez Bachiller, op, cit., p. 12.

*“no hay obra literaria que en algún grado, y según las lecturas, no evoque otra, y, en este sentido, todas las obras son hipertextuales.”<sup>162</sup>*

Efectivamente, hemos notado que la hipertextualidad cobra vida dentro de ***El collar de la paloma***. Michael Riffaterre considera que:

*“La intertextualidad es la percepción por el lector de relaciones entre una obra y otras que la han precedido o seguido. Estas otras obras constituyen el intertexto de la primera”<sup>163</sup>.*

Nos ha llamado atención el valor del lector como primer detector de unidades parasitarias. Eso alude a que necesitamos como lectores localizar las huellas de un hipertexto para poder luego hablar de una intertextualidad. No obstante, las lecturas previas de críticas y argumentos que conciernen nuestra obra han sido un soporte para localizar la mayoría de los hipertextos.

La memoria de Ibn Ḥazm es rica de matices, en la epístola, descubrimos su intento de incluir el patrimonio antiguo y las citas coránicas. Así, veamos los diversos casos de intertextualidad en ***El collar de la paloma***, por consecuente podemos descargar las dimensiones intertextuales que han relucido a partir de esta clasificación:

- a- Hipotextos procedentes de obras árabe y griega.
- b- Hipotexto procedente de al Corán que llamaremos intertexto coránico.
- c- Modalidad del uso autotextual (intratextual)

#### **1.2.4.1. Hipotextos procedentes de obras árabes y griegas**

---

<sup>162</sup>Gérard Genette, *Palimpsestes*, op.cit., p. 19. Traducción al español citada en Bouÿem ‘a El Abkari op.cit. basada en el texto original: “ *il n'est pas d'œuvre littéraire qui, à quelque degré et selon les lectures, n'en évoque quelque autre et, en ce sens, toutes les œuvres sont hypertextuelles*”.

<sup>163</sup> Michael Riffaterre, *La trace de l'intertexte*, La Pensé 215, 1980, p. 4. Traducción al español citada en: Teresa Girbal en su ensayo “*La connotación intertextual*”, Literatura como intertextualidad: IX Simposio Internacional de Literatura, (Argentina: Palabra Gráfica y Editora S. A., 1993), p. 102. Disponible en: <http://www.csuchico.edu/flng/spanish/arreguinbermudez/Antonio%20Arregu%EDnBerm%FAdez.pdf>, basada en el texto original: “ *l'intertexte est la perception, par le lecteur, de rapports entre une œuvre et d'autres qui l'ont précédée ou suivie.ces autres œuvres constituent l'intertexte de la première*”.

La crítica actual había asegurado que de ningún modo pudiera ser un texto independiente de otros. Pero nos preguntamos si era en cuanto a la forma o bien al contenido, Muhammad 'Azzām basándose en la teoría intertextual, afirma que no hay contenido sin forma y la forma es la que presida el intertexto<sup>164</sup>. A consecuencia de este punto de vista, identificamos que *El collar de la paloma* enjaula una riqueza intertextual dispersa. Su origen se vincula con en la obra de Ibn Dāwūd intitulada *El libro de la flor*<sup>165</sup> y también con el *Banquete*<sup>166</sup> de Platón. De la obra árabe deriva el planteamiento de una misma temática.

Ahora bien, vale señalar que no se trata de influencia sino de un modelo temático tradicional que ocupó el interés de muchas generaciones anteriores, pero remediado con diversas formas –filosofía, ciencia, literatura-, eso no quiere decir que no haya paralelismo. Podemos identificar divergencias como convergencias. *El Libro de la flor* es de matiz popular sometido a las bases legendarias en un plano metafísico, mientras que *El collar de la paloma* es resultado de una experiencia personal compartida con una generación (realidad, certitud). La convergencia se apoya en el hecho de que ambos autores tenían un mismo motivo que sirvió de impulse para redactar las obras; las dos se realizaron a petición de los amigos aunque se dejen en el anonimato el nombre del receptor. Ambos en su obra se defendieron contra las corrientes críticas de sus contemporáneos, quedan discretos en cuanto a la mención de los nombres de los enamorados, sobre todo al tratar los mismos temas - que son en realidad capítulos- del mensajero, calumniadores, y ruptura.

Partiendo de la teoría de hipertextualidad de G. Genette que ya hemos visto, vamos a extraer un ejemplo por base de hipotexto e hipertexto. Hipertexto es según nuestro entender un texto que depende en su génesis de otro, mientras que hipotexto es el texto previo, original.

Constatamos a base de ejemplo por medio de esta reflexión que:

### **Hipotexto:**

---

<sup>164</sup> Muhammad 'Azzām, op. cit., pp. 31-32.

<sup>165</sup> Ver argumento de la obra en: Tāhar Aḥmad Makkī, op. cit., pp. 275-286.

<sup>166</sup> Platón, *Banquete*, versión de Patricio de Azcárate: *El Banquete o del amor*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>

*“ciertos adeptos de la filosofía han pretendido que Dios – ¡exaltada sea su gloria!-creó a todo espíritu en forma redonda como esfera, y después la escindió en dos mitades, colocando a cada una en un cuerpo. Por eso cada cuerpo que encuentra al otro cuerpo en el que está la mitad de su espíritu, lo ama a causa de esta afinidad primitiva...”<sup>167</sup>.*

### **Hipertexto:**

*“Mi parecer es que consiste en la unión entre partes de almas que, en este mundo creado, andan divididas... pero no en el sentido en que lo afirma Muhammad ibn Ibn Dāwūd (¡Dios se apiade de él!) Cuando, respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que «son las almas esferas partidas»”<sup>168</sup>.*

En palabras de Ibn Ḥazm se percibe la idiosincrasia, un modo de corrección que refleja su oposición. En este caso no se habla de una imitación o influencia sino de un caso temático como factor humano del origen del amor con referencia a la división del “*alma*”, ambos escritores responden a unas actitudes opuestas. Aquí estamos frente a una citación una forma con la cual aparece este intertexto, además percibimos que el autor de *El collar de la paloma* utiliza la paráfrasis como manera breve para recordar el pensamiento de Ibn Dāwūd.

En otro lado intentaremos ver *el Banquete* y su importancia en el pensamiento ḥazmi. Seguiremos la misma huella de las almas partidas.

Debemos mencionar que los árabes conocieron la herencia platónica, adaptándola a su tradición. De hecho, es la sociedad bagdadí del siglo IX la que toma y reconstruye las concepciones helénicas, que luego serán dadas a conocer en la Península Ibérica, como es el caso de *El libro de la flor* del ya mencionado Ibn Dāwūd que también retrata las características del amor y los amantes.

Aquí vamos a ver otro hipotexto queremos decir el original, así se puede considerar al hipotexto anterior como hipertexto ante este:

### **Hipotexto:**

---

<sup>167</sup> Ibn Dāwūd, *Libro de la flor*, editado en su primera mitad por A. R. Nykl e Ibrāhīm Tūqān en la Universidad de Chicago, 1932, p. 15. Citado en Emilio García Gómez en la introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 69.

<sup>168</sup> Ibn Ḥazm, op. cit., p. 103.

*“De aquí procede el amor que tenemos naturalmente los unos a los otros; el nos recuerda nuestra naturaleza primitiva y hace esfuerzos para reunir las dos mitades y para restablecernos en nuestra antigua perfección. Cada uno de nosotros no es más que una mitad de hombre, que ha sido separada de su todo, como se divide una hoja en dos. Estas mitades buscan siempre sus mitades.”<sup>169</sup>*

Evidentemente con este buen ejemplo, nos encontramos ante una doble intertextualidad, ya que Ibn Ḥazm hacía alusión a Platón al decir “*cierto filósofo*” y también a Ibn Dāwūd.

Averiguando el diálogo platónico, podemos coincidir con otras huellas tal como es el caso de la duración del amor:

**Hipotexto:**

*“Pero el amante de un alma bella permanece fiel toda la vida, porque lo que ama es durable.”<sup>170</sup>*

**Hipertexto:**

*“...y éste es el amor que suele durar y afincar y en el que no hace mella el paso del tiempo”<sup>171</sup>.*

No obstante, ese no es el único recurso hacia el rico patrimonio. Vamos a ver otra clasificación intertextual.

#### **1.2.4.2. Intertexto coránico**

Desde la dinámica intertextual creemos que sería interesante clasificar aisladamente aquellos textos cuya temática y cuyo sentido último están tan ligados a un texto anterior, que pueden entenderse como una forma de imitación.

---

<sup>169</sup> Platón, *Banquete*, op.cit., p. 322-323.

<sup>170</sup> *Ibídem*, p. 312.

<sup>171</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 131.

El intertexto coránico es la presencia del texto sagrado (versículos) dentro de un texto, aparece en forma de citación o bien alusión. Su objetivo es reforzar el contexto porque su sentido tiende a provocar más presión sobre el lector.<sup>172</sup>

Ibn Ḥazm hizo del Corán una referencia omnipresente en su obra. Mediante la lectura de la epístola ya estamos seguros de la instrucción religiosa del autor, cuando era muy joven, puesto que siguió una enseñanza religiosa al igual que cualquier niño de buena clase social en el suelo andalusí, la mezquita fue su escuela maternal.

Esta presencia coránica en la obra hazmí se caracteriza o bien por la cita, o por la alusión. Obviamente, es necesario tener en cuenta que la técnica alusiva, funciona mejor, puesto que el Corán está presente en la memoria colectiva de todos los musulmanes.

Siguiendo las teorías de G. Genette hemos constatado que valía señalar la que la cita suele ir acompañada de marcadores tipográficos que la separan del texto donde se insertan: comillas, corchetes, letra cursiva, etc. En la alusión, la mayoría de los elementos quedan ocultos, por lo que la identificación del hipotexto genera controversias y buena parte de la literatura crítica y de tesis doctorales<sup>173</sup>.

La citación cubre una buena parte de la obra, sobre todo en los capítulos: “*sobre la fealdad del pecado*” y “*sobre la excelencia de la castidad*”, donde notamos la presencia de versículos enteros que vienen para argumentar el texto y dar más vigor al contexto.

A lo que concierne la alusión, buena parte de ella juega dentro de la sagacidad poética tenemos a base de ejemplo:

#### **Hipotexto coránico:**

فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن اكلم اليوم انسيا (26)<sup>174</sup>

<sup>172</sup> Ver Rachida Simon, *Islâm, Imân, Ihsân idéologème du roman dibien*. Disponible en: <http://Annales.univ-mosta.dz/fr2/simon.pdf>

<sup>173</sup> Ver *Glosario del Plagio y de la Transtextualidad Ilícita*. Disponible en: <http://www.elplagio.com/Plagio/3.15.glosario.html>

<sup>174</sup> Qur’ân karim, [Surat Maryam, XIX, 26] p. 308.

*¡Come, pues, bebe y alégrate! Y, si ves a algún mortal, di: 'He hecho voto de silencio al Compasivo. No voy a hablar, pues, hoy con nadie! [XIX, 26]<sup>175</sup>.*

### Hipertexto:

أراك نذرت للرحمن صوما      فلست تكلمين اليوم حيا<sup>176</sup>

*Veo que has hecho al Misericordioso voto de silencio  
Y que no hablarás a ningún viviente<sup>177</sup>*

El motivo de estos versos es el olvido, tal como lo confiesa el autor en su anécdota. Se trata de un amor de la parte del autor, un amor no correspondido con su esclava.

Percibimos otra huella de intertextualidad en verso, señalada en la cita de E.G. Gómez y otra por Muḥammad Ibrāhīm Salīm<sup>178</sup>. Los dos no se han puesto de acuerdo en clasificar la alusión. E.G. Gómez vea la alusión destacada en los versículos entre (15-17) de la Sura Qaf (L), entonces nuestro hipotexto será:

### Hipotexto:

أفعلينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق      جديد(15) و لقد خلقنا  
الإنسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب إليه من حبل الوريد  
(16) إذ يتلقى المتلقيين عن اليمين و عن الشمال قعيد<sup>179</sup>(17)

*¿Es que Nos cansó la primera creación? Pues ellos dudan de una nueva creación. [L, 15]*

*Sí, hemos creado al hombre. Sabemos lo que su mente le sugiere. Estamos más cerca de él que su misma vena yugular. [L, 16]*

*Cuando los dos encargados de recoger recojan, sentados el uno a la derecha y el otro a la izquierda, [L, 17],<sup>180</sup>*

<sup>175</sup> Corán, [Sura de María, XIX, 26], en *El Sgrado Corán*, versión castellana de Julio Cortés, ed, Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra» Musulmanes Shiítas de El Salvador, San Salvador, p. 132.

<sup>176</sup> Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama*, versión de Salāh Eddīn al Qasimī, op.cit., p. 207.

<sup>177</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 266.

<sup>178</sup> Ver Muḥammad Ibrāhīm Salīm, en nota n°29 de su versión árabe de *Tawq al ḥamāma*, ed, Maktabat Ibn Sīnā, El Cairo, 1993, p. 154.

<sup>179</sup> Qur'ān karim, [Surat Qaf, L, 15-17] pp. 519-520.

<sup>180</sup> El Sgrado Corán [Sura de Q, L, 15-17], op. cit., p. 230.

Mientras que Muḥammad Ibrāhīm Salīm, también considera otro versículo como fuente de inspiración, su hipotexto entonces es el siguiente:

**Hipotexto:**

ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد (18)<sup>181</sup>

*no pronunciará ninguna palabra que no tenga siempre a su lado a un observador preparado. [L, 18]*<sup>182</sup>

Las dos propuestas que acabamos de ver, corresponden a este hipertexto:

**Hipertexto:**

على كل من حولي رقيبان رتبا و قد حضني ذو العرش منهم بثالث<sup>183</sup>

*A todos los que me rodean les han sido puestos dos espías;  
Pero a mí el Señor del Trono me ha distinguido, además, con un  
tercero.*<sup>184</sup>

Por consiguiente, opinamos que los dos versículos subrayados más arriba reflejan al hipertexto mencionado por razón del hilo temático

El intertexto religioso aquí, desempeña un papel ideológico singular cuando Ibn Ḥazm lo utiliza a fin de combatir el pecado entre una pareja enamorada. Ciertamente, Dios Honrado y Poderoso encargó a dos Ángeles para vigilar la conducta humana. El autor se ha servido de esta herramienta para demostrar que además de los dos encargados hay otro vigilante humano.

En este campo, hemos notado la importancia de la traducción y su influencia en el contexto intertextual. A nuestro juicio, la alusión funciona mejor en árabe que en español porque a veces la transformación del texto sagrado se alterna y queda un poco confuso detectarlo y la razón es que nuestra epístola es de origen árabe. A este propósito, Emilio García Gómez<sup>185</sup> nos cita este ejemplo:

<sup>181</sup> Qur'ān karim, [Surat Qaf, L, 18] p. 520.

<sup>182</sup> El Sagrado Corán [Sura Q, L, 18], op. cit., p. 230.

<sup>183</sup> Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama*, versión de Salāh Eddīn al Qasimī, op.cit., p.124.

<sup>184</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 178.

<sup>185</sup> Ver Emilio García Gómez en nota n° 13 de de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 350.

**Hipotexto:**

و من شر النفاثات في العقد (4)<sup>186</sup>

*Del mal de las que soplan en los nudos, [CXIII, 4]<sup>187</sup>*

**Hipertexto:**

لأنني لم أنس بألفاظك التي على عقد الألباب هن نوافث<sup>188</sup>  
*Parece ahora que nunca deleité con tus palabras,  
De tan mágico hechizo sobre los corazones<sup>189</sup>*

Esta alusión religiosa - como la muestra el ejemplo - no resulta fácil de percibir, debido a que no se señala de forma muy clara en la traducción española; por eso hemos optado mencionar los hipertextos en lengua árabe.

En el ámbito de la escuela coránica, el narrador parece ser fascinado por la magia del texto por eso lo vemos sirviéndose y argumentándose por medio de las historias de los profetas. Un ejemplo en prosa:

**Hipotexto:**

فلما أن جاء البشير الفيه على وجهه فارتد بصيرا قال الم اقل لكم إني اعلم من الله مالا تعلمون (96)<sup>190</sup>

*Cuando el portador de la buena nueva llegó, la aplicó a su rostro y recuperó la vista. Dijo: «¿No os decía yo que sé por Alá lo que vosotros no sabéis?» [XII, 96]<sup>191</sup>.*

**Hipertexto:**

*Bastaría citar lo que Dios Altísimo nos refiere de cómo Jacob recobró la vista cuando olió la túnica de su hijo José (¡sobre ambos sea la bendición!)<sup>192</sup>*

Aquí el autor ha recogido este pasaje para aludirse a la conformidad. En materia de amar bastaría cualquier cosa aunque sea simple para aliviarse.

Inscribiéndose en el contexto de una filiación retórica y semántica que está vinculada en la superficie cultural árabe e islámica, la aventura de la escritura hazmí dibuja su fuerza en la ingeniería de la lengua. Esta escritura arraigada y

<sup>186</sup> Qur'an karim, [Surat al falaq, CXIII, 4] p. 607.

<sup>187</sup> El Sagrado Corán [Sura El alba, CXIII, 4], op. cit., p. 280.

<sup>188</sup> Ibn Hāzīm, *Tawq al ḥamama*, versión de Salāh Eddīn al Qasīmī, op.cit., p. 131.

<sup>189</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., p. 236

<sup>190</sup> Qur'an karīm, [Surat Yusuf, XII, 96] p. 248.

<sup>191</sup> El Sagrado Corán [Sura José, XII, 96], op. cit., 105.

<sup>192</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., p. 244

alimentada por diversos valores culturales es trabajada íntimamente por la lengua y cultura originales. Eso es lo que hemos destacado después de ver los dos tipos de intertextualidad. Ahora vamos a señalar otra perspectiva que caracteriza el texto: la autotextualidad.

### 1.2.4.3. Autotextualidad

Cuando el autor reanuda textos escritos por él antes o fragmentos de sus propios textos en nuevas obras, la intertextualidad puede considerarse como un caso particular: la intratextualidad.

Tanto la intratextualidad como la autotextualidad\* son conceptos que designan el mismo sentido; son formas de intertextualidad que se ejercen solamente al interior de la obra de un escritor, puede también ser consciente o inconsciente por parte del autor. Limat Letellier define la intratextualidad así:

*“Reutiliza un motivo, un fragmento del texto que redacta o cuando su proyecto de redacción es puesto en contacto con una o varias obras anteriores”<sup>193</sup>.*

En el caso de la obra hazmí, este fenómeno se manifiesta por la reanudación de versos enteros de diwanes anteriores. Este aspecto se vinculó con la cita, y se trata siempre de una intertextualidad explícita puesto que existe necesariamente índices formales que muestran esta operación al lector. Como por ejemplo:

*Un amigo mío llamaba “la percepción fantástica” a una qasīda mía, de la que son estos versos:*

*En él verás subsistentes todos los opuestos.*

*Y así, ¿cómo podrás definir los conceptos contradictorios?*

*¡Oh cuerpo desprovisto de dimensiones!*

*¡Oh accidente perdurable y que no cesa!*

---

\* autotextualidad es un concepto usado por Lucien Dällenbach, « Intertexte et autotexte », Poétique n° 27, septembre 1976, pp. 282-296.

<sup>193</sup> Traducción personal basada en el texto original: « (Il) réutilise un motif, un fragment du texte qu’il rédige ou quand son projet rédactionnel est mis en rapport avec une ou plusieurs œuvres antérieures ». Véase, Limat-Letellier, N. et M. Miguet-Ollagnier [1998] : L’Intertextualité, Paris, Les Belles Lettres, p. 27. Citado en: Kareen Martel, *Les notions d’intratextualité et d’intratextualité dans les théories de la réception*. Disponible en : <http://www.erudit.org/revue/pr/2005/v33/n1/012270ar.pdf>

*Derribaste para nosotros los fundamentos de la teología,  
que, desde que apareciste, ha dejado de ser clara.*<sup>194</sup>

En otra parte el autor nos deja entrever entre las líneas de su obra la dimensión temporal que le separa de la primera escritura:

*...tengo también una qasīda que compuse antes de llegar a la pubertad  
y que comienza así:*

*Indicio del pesar son el fuego que abrasa el corazón  
Y las lagrimas que se derraman y corren por las mejillas.  
Aunque el amante cele el secreto de su pecho,...*<sup>195</sup>

Ya se nota que el autor contrata con nosotros al avisarnos en cada momento que quiere insertar composiciones anteriores - de su propia creación- siempre nos lo recuerda en una introducción que antecede los versos. De este modo constatamos que esta vez se trata de una autotextualidad explícita o bien consciente que se ejerce con textos fuera de la obra.

Lucien Dällenbach propone reconocer que además de la existencia de una intertextualidad general (entre distintos autores) y una intertextualidad restringida (entre distintos textos del mismo autor) hay una intertextualidad autárctica (la que se encuentra dentro de un solo texto)<sup>196</sup>. Hemos adelantado las dos propuestas, pero de la última destacamos un ejemplo teniendo en cuenta el mismo hilo, es decir poético. El caso citado más adelante, nos permite ver el juego de enunciados pero dentro de la misma obra, tal como es este ejemplo:

*¡Esfuérzate, alma, no desmayes, proponte...!*<sup>197</sup>

En el capítulo XXX veremos la misma unidad repitiéndose:

*Esfuérzate, alma, remángate, deja...*<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., p. 109.

<sup>195</sup> Ibídem, p. 221.

<sup>196</sup> Lucien Dällenbach, « Intertexte et autotexte », Poétique n° 27, septembre 1976, pp. 282-296.

<sup>197</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., p. 313.

<sup>198</sup> Ibídem, p. 321.

Como consecuencia de esta parte afirmamos a base de nuestra propia visión que Ibn hazm constituye un ejemplo de un escritor que practica la autotextualidad. Esta manera textual es por otra parte una de las características de su escritura en *El collar de la paloma*.

Como consecuencia de este trabajo analítico hemos podido poner en evidencia la teoría de intertextualidad con ella se ha podido desvelar las huellas patrimoniales que han forjado el texto hazmí.

*Capítulo III*

*Las concepciones del amor como eje constitucional de la*

*Obra*

## Introducción

El amor es la médula de todos los mundos árabes o ajenos, conocidos o desconocidos, es el secreto de la creación. Amor significa amar y amarse mutuamente; ḥubb quiere decir la inclinación del alma hacia algo material en lo cual encontramos placer y deleite<sup>199</sup>. Se multiplican las definiciones que se dan al amor por eso nos contentamos en decir que solo es un fenómeno psíquico que decora la vida humana.

El amor serpenteó dentro de la literatura como en todas las artes, así, notamos su evolución ante el enérgico progreso de las sociedades. Como resultado de este progreso, nos enfrentamos a una serie de apelaciones que determinan la pureza (castidad) de este fenómeno, tal como son las concepciones del amor platónico, amor cortés, amor bagdadí y 'uḍrī conocido entre los árabes de oriente. Efectivamente, estos conceptos nos han motivado a discernir si responden a un solo rasgo característico, es decir observar si se trata de una sinonimia.

Para desarrollar esta idea nos hemos servido de la obra de Mūsā Sulaymān, *Al gazal al 'uḍrī*, donde se había señalado la diferencia entre el amor 'uḍrī y el platónico<sup>200</sup>. Esta reflexión nos ha alumbrado el camino a que haya seguramente diferencia entre los amores mencionados designados con tales conceptos. Con la finalidad de acercarnos más, hemos visto que sería adecuado destacar los rasgos de cada amor de acuerdo con lo que significa el concepto: "idea que concibe o forma el entendimiento"<sup>201</sup> esta idea que forma el entendimiento no ha surgido casualmente, sino hay elementos que la determinan dentro del campo histórico como veremos la observación de Ortega y Gasset:

*El sentimiento amoroso tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobremanera a la evolución y la historia de un arte. Se suceden en él los estilos. Cada época posee su estilo de amar. En rigor, cada generación modifica siempre, en uno u otro grado, el régimen erótico de la antecedente<sup>202</sup>.*

<sup>199</sup> Ver Muzaffer Ozak, *Develación del amor*. Disponible en:

<http://www.sufismo.org.ar/primera/Bibliografia/Develacion%20del%20Amor.doc>

<sup>200</sup> Mūsā Sulaymān, op.cit., p. 48.

<sup>201</sup> Diccionario Real Academia Española, op.cit, p. 611.

<sup>202</sup> Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, p. 69. Disponible en: <http://www.librodot.com>

Aquí Ortega y Gasset considera el sentimiento amoroso como uno de los aspectos de moda, por ello y con el paso del tiempo, las generaciones modifican el estilo. A partir de eso constatamos que la modificación depende de la generación y esta última pone sus tautos en el estilo y así nacen las nuevas concepciones.

La diversidad de las concepciones dadas a la materia del amor en *El collar de la paloma* ha formado un punto de interés para nosotros. Asimismo, esta obra nos ofrece una amplia gama de rasgos que corresponden a cada apelación.

Nuestro estudio está fundamentado en tres manifestaciones: el amor platónico, el amor 'uḍrī y el amor sagrado.

Como primer índice nos parecía obvio fijar cómo se piensa del amor árabe y cómo se lo atribuye a Ibn Ḥazm y su obra.

Dozy destaca a partir de la confesión de Ibn Ḥazm -sobre su amor a la esclava Nu' m-una observación que refleja su afecto microscópico, poco frecuente entre los árabes. Para él los árabes se sienten solamente atraídos por la belleza física seductora, de la cual el autor es purificado gracias a su castidad de génesis cristiano. Podemos atribuir a este origen, si ciertamente el autor fue de origen muladí.\*

Por su parte Asín Palacios intentó distinguir algunos aspectos de la sensibilidad de Ibn Ḥazm a través del trabajo de Dozy "*Historia de los musulmanes de al-Andalus*", piensa que esta sensibilidad es producto del rechazo del amor carnal y por esta actitud ejemplifica la imagen del amor casto espiritual, este carácter es determinado por los psicólogos por el término platónico. En otra parte, amplifica que esta postura que tiene el autor cordobés no es nada de característica o de raza árabe ni de literatura islámica. Cabe aludiendo a que este amor "platónico", no tiene explicación más que ser una herencia de raza hispano cristiana<sup>203</sup>.

Con espíritu más o menos que radica en el cristianismo de ambos, tanto Dozy como Palacios piensan que la 'uḍrīa tiene raíz y origen platónicos, con tantos signos que se prueban entre el delicioso sufrimiento con que se deleita y la

---

\* Muladí: Se dice del cristiano español que, durante la dominación de los árabes en España, abrazaba el islamismo y vivía entre los musulmanes.

<sup>203</sup> Reinhart Pieter Anne Dozy, *Al muslimūn fī -l- Andalus "ispānyā-l- islāmiyya"*, traducido por Ḥasan Ḥabaṣī, Ed, al hay'a -l- masriyya -l- 'amma lil kitāb, Egipto, 1994, pp. 208-209.

castidad que es característica de la clerecía cristiana oriental. Esta es una perspectiva occitana, que pretende ofrecer datos sobre el origen del puro amor.

En otra parte nos encontramos frente a una de las más ilustres labores, en que se destaca el celo nacional árabe de Tahar Aḥmad Makkī, en su obra *Dirāsāt ‘an Ibn Ḥazm wa kitabuhu Tawq al Ḥamama*, anota sobre la visión anterior toda equivocación y confusión. Para él, el cristianismo carece de aquella castidad que se difundía entre los árabes, anunció en su estudio algunas informaciones sobre el comportamiento y las actitudes de los clérigos y reyes cristianos. Estos últimos presentaban un mal ejemplo tal como mal principio por ser unas de las imágenes del libertinaje, sodomía y pederastia que antes los occidentales la refirieron a raíces mediterráneas de África.

El dueño de esta protesta se apoya en la opinión de Levi provençal en su libro *“La España Musulmana”* en la que representa la situación de la transición cristiana al Islam y el abandono total de sus raíces por cambio de una homogeneidad con los árabes y los bereberes, hasta que la mayoría disimularon una procedencia árabe. De este punto María Jesús Rubiera Mata ha dicho:

*“En al-Ándalus del siglos aparecen haber desaparecido las tensiones étnico-sociales: los muladíes, en lugar de recordar su origen procuran disimularlo con falsas genealogías y la cultura oriental no recibe ningún tipo de rechazo...”<sup>204</sup>.*

De esta forma notamos que poco importa el origen cristiano dentro de la gran metrópoli islámica andalusí. Así, la opinión de ambos críticos carece de índices ¿Cuál será el caso si fuera probablemente Ibn Ḥazm de origen persa? Y ¿por qué no usó la lengua romance en su epístola -que vino en un molde totalmente árabe clásico- para defender su origen?

Pasamos a otra cosa, la castidad, es un rasgo que caracteriza el amor platónico y ¿udrí o bien otro genero ¿cómo se nota este juego conceptual en *El collar de la paloma*?

Si se emplea un mismo término al que siempre se le consideró representativo de un determinado concepto y se le cambia su acepción o

---

<sup>204</sup> María Jesús Rubiera Mata, op.cit., p. 18.

contenido, visto externamente, podrá simular ser lo mismo, pero en realidad la similitud se circunscribe solo a lo que podríamos llamar el vestido, así vamos a ver por separado los conceptos que hemos escogido para elaborar este estudio.

## 1. Aproximación al Banquete platónico

Al referirse al platonismo, nos paramos sólo en la teoría del amor, donde esta materia se manifiesta filosóficamente, es decir, analizada de manera científica. Este pensamiento lo desarrolló Platón en tres diálogos: *Lisis*, *Banquete* y *el Fedro*.

Para nosotros nos interesa el dialogo del *Banquete*. Hablar de este diálogo no es casual, primero el islamólogo Emilio García Gómez nos propuso un índice que nos sirvió para hacer una pequeña aproximación, dentro de los riquísimos datos proporcionados en la introducción de la epístola. Apareció este título “*un eco del Banquete platónico*”<sup>205</sup>, es un índice que nos sugirió ver lo que es el amor en Platón a partir del diálogo del *Banquete*, asimismo, observar la influencia platónica en *El collar de la paloma*, tanto como lo era antes con *El Libro de la Flor* de Ibn Dāwud, tal obra provocó una tímida inspiración para nuestro autor<sup>206</sup>.

El *Banquete* es un diálogo creado por Platón en donde se plantea la teoría del amor. Nos pareció importante adelantar brevemente quién era Platón.

Platón era un filósofo griego, nació en Atena probablemente en el año (427 AC), pertenecía a una familia noble. Su padre Aristón se encargó de proporcionarle el mejor medio de enseñanza. Debió Platón seguir las lecciones de Sócrates -su admirable maestro- durante ocho años. Tras acusar y condenar a su maestro por el hecho de corromper a los jóvenes, de no creer en los dioses de la ciudad, se vio el filósofo obligado a refugiarse con algunos alumnos y amigos, destinados hacia Mágara. Sufrió mucho de molestias políticas sobre todo con el rey Dionisio II. Más tarde, el filósofo debió permanecer en Atena donde murió alrededor del año 347 AC. Platón dejó toda su filosofía en diálogos, los cuales fueron punto de interés para los críticos, que lograron establecerlos de forma cronológica.

Entre las más importantes labores de Platón sobre el amor sobresalen los diálogos del: el *Banquete* viene a ser una continuación de lo expuesto en el *Lisis*, mientras

---

<sup>205</sup> Ver Emilio García Gómez en introducción de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p. 68.

<sup>206</sup> Ver Tahar Aḥmad Makkī, op.cit., p. 279.

que el *Fedro* representa una profundización de lo que se dice en el *Banquete*. Estos diálogos vinieron dentro de un recorrido ateniense con un estilo lleno de vida para la mejor transmisión de sus ideas. Cabe señalar a que fueron protagonizados por personajes reales pero dentro de un contexto imaginario. La figura más distinguida que en realidad constituía la evocación más precisa de la personalidad de Platón, era Sócrates.

Volviendo a nuestro propósito, el *Banquete*, es el más fino himno celestial en torno al concepto del amor. Se desenvuelven sus escenas en un banquete celebrado en casa de Agatón para festejar el éxito de una de sus tragedias. Defendiendo la esencia del amor, el texto se transforma en una serie de discursos desde lo más superficial a lo más profundo. Sucedió entre los más célebres sabios griegos, en un ambiente festivo, con la armónica música de flauta, cada uno de los convidados va a interpretar la teoría del amor con rigor lógico, teniendo en cuenta sus caracteres y sus profesiones. Los protagonistas son: el joven Fedro, el médico Eriximaco, el poeta cómico Aristófanes, el poeta trágico y hábil retórico Agatón y Sócrates el filósofo.

Fuera de la concepción del alma señalada antes y su situación como rasgo que caracteriza el *Banquete* y *El collar de la Paloma*, hubo otros criterios, que en cierto modo se los puede atribuir al platonismo, dentro de la obra del cordobés, vamos a ver algunos puntos de vista que se los pueda tomar en consideración, como elementos palpables en la epístola.

El primer discurso corresponde a Fedro, quien señala que Eros, el dios del amor, es la divinidad más antigua, hace que los hombres sientan vergüenza y ambición, además que el influjo de este en el hombre es mayor que cualquier otro sentimiento, ya que su poder impulsa a grandes acciones. Esta parte revela una característica muy importante para los amantes, es que el amor se instala como movimiento perturbador en la psicología del ser. Con estas palabras se atribuye al marco ético, donde se introduce la virtud favorable y conveniente. El autor de *El collar de la paloma*, paralelamente en este contexto dice:

*“por el amor, los tacaños se hacen despedidos, los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles, los ignorantes se pulen...”<sup>207</sup>*

Estas actitudes son el resultado del gran cambio que produce sentimiento amoroso en el carácter humano, sin excepciones. Es una observación teórica convertida como ideal para el amor razonable. Se intenta atraer la atención del amado por medio de un gran esfuerzo.

Pausanias tomó otro aspecto importante, la belleza (Venus). Distingue entre la belleza popular y la celeste. Este último intenta en su discurso, desarrollar la reflexión anterior, pero esta vez con relación a la belleza. La buena virtud es consecuencia de la inclinación hacia la belleza celestial, pura de los vicios. Es más loable la atracción por la hermosura popular inspirada de acciones bajas, al preferir el cuerpo sobre el alma. La Venus celestial (joven, hija de dos dioses) de la cual se está discutiendo de manera positiva, es la que alcanza la honestidad y virtud loable. Con este aspecto se concluye que la inclinación hacia la belleza del alma, permanece fiel toda la vida, porque lo que se ama en esta condición es duradero, sabiendo que lo físico desaparece con el transcurso del tiempo. La misma idea está desarrollada en la epístola del cordobés:

*“si la causa del amor fuese más que la belleza de 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 alguien de inferior belleza con respecto a otros cuya superioridad reconoce, y que sin embargo, no puede apartar de él su corazón...”<sup>208</sup>*

En entorno torno al médico Eriximaco completa el discurso anterior en relación con la medicina, con motivo de elogiar este arte:

*“El medio de introducir el amor y la concordia entre estos elementos contrarios, se le tiene por inventor de la medicina, como lo cantan los poetas y como yo mismo creo”<sup>209</sup>.*

---

<sup>207</sup> Ibn Hāzm, op.cit., pp. 113-114.

<sup>208</sup> Ibídem, p. 104.

<sup>209</sup> Platón, op.cit., p. 316.

El punto culminante en este argumento, es dar una nueva definición al amor, unión de dos contrarios por ejemplo: bello/feo, que la labor de la medicina ha favorecido. Intenta establecer una armonía entre el amor celestial y el amor popular. Puesto que Pausanias abordó el dominio de la psicología, Eriximaco a su vez intenta referirse a las cosas físicas.

El rasgo que toca a Aristófanes es muy importante, es un sello de las costumbres griegas, para él el amor es la unión de dos contrarios, más bien se refiere al mito griego en que se cuenta que el dios Zeus partió los seres en castigo por su conspiración:

*“Los separaré en dos; así se harán débiles y tendremos otra ventaja, que será la de aumentar el número de los que nos sirvan; marcharán rectos sosteniéndose en dos piernas sólo, y si después de este castigo conservan su impía audacia y no quieren permanecer en reposo, los dividiré de nuevo, y se verán precisados a marchar sobre un solo pié, como los que bailan sobre odres en la fiesta de Caco”<sup>210</sup>.*

Desde entonces los seres humanos buscan su otra mitad. Esta versión de las esferas divididas se encontró en los más ancianos tratados sobre el amor tal como *“El Libro de la Flor”* de Ibn Dāwud que se inspiró de esta teoría, usando la noción del alma para explicar el convenio amoroso (atracción). Esta teoría recibió gran interés por parte de muchos sabios y la causa es su contenido filosófico, que revela la causa del amor; ya que en el *Banquete* de Platón aparece en especial esta idea destacada en boca de Aristófanes.

En Platón aparece: *“todos los hombres tenían formas redondas”<sup>211</sup>*. La forma esférica, afectada por la división -la pérdida de una unión original- suele recuperar su estado principal si se efectúa el amor; así se realiza la unión entre las dos mitades paralelas. Este mito estuvo presente en las creencias arabo-islámicas, de modo que el enunciado sobre las esferas divididas fue tema presente en poemas árabes, dichos proféticos y hasta en versículos coránicos, evocando la creación de las almas y su encuentro en el mundo celeste; ejemplo de un ḥadiz:

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p.. 322.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 321.

*“las almas son como ejércitos puestos en filas, donde los que se reconocen se hacen amigos y los que se desconocen se separan”<sup>212</sup>.*

Otro ejemplo de un versículo:

*“Él es Quien os ha creado de una sola persona, de la que ha sacado a su cónyuge para que encuentre quietud en ella.”<sup>213</sup>*

El mito de las esferas atravesó siglos y culturas, constituyendo así un punto de encuentro del pensamiento árabe y de los mitos griegos; pero lo vimos desapareciendo entre los autores tardíos que trataban el amor como: Ibn ʿĀwzī (m.1200), Ibn Qayyim al ʿĀwziyya (m.1350), estos últimos trataban sólo la atracción entre las almas y no hablaban de la división.

Por la importancia que tiene este mito hemos optado por ver sus funciones:

- Hace que las almas sean individuales.
- Se constata que el enunciado de este mito explica las causas del amor, una racionalización que tiene como principio la armonía, el convenio y el apareamiento<sup>214</sup>.

Los aspectos de este mito son muy importantes en el pensamiento del autor de *El collar de la paloma* y también dentro de su escritura amorosa. Ibn Ḥazm es el teórico que se ha acercado profundamente a este mito, no sólo presentó las causas del amor sino su definición. Se basa sobre la teoría de las almas mencionada anteriormente por Ibn Dāwud. Dice Ibn Ḥazm respecto al alma y la naturaleza del amor:

*“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 Muḥammad Ibn Dāwud...”<sup>215</sup>.*

Este “pero” es el mejor representante de la oposición percibida entre los dos autores. En el primer capítulo titulado “sobre la esencia del amor” nos

---

<sup>212</sup>Ver este ḥadīz en Ibn Ḥazm, op.cit., p. 107.

<sup>213</sup> El Sagrado Corán [Sura Los Lugares Elevados, VII, 189] op.cit., p. 75.

<sup>214</sup> Ver Raja Ben Slama, op.cit., p. 43.

<sup>215</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p.103.

encontramos ante la teoría de la división de las almas dentro de una epístola que une entre definición y hechos reales.

Agatón el poeta y el hábil retórico va añadiendo en su discurso, algo para completar la teoría del amor. Quiere reflejar que esta sensación posee un sinnúmero de virtudes, como la belleza, la ternura, la juventud, así, habita las almas lejos de toda violencia. Critica a los demás por no haber tratado la naturaleza del amor.

Llega por fin el turno de Sócrates quien expone su punto de vista. Su discurso revela el verdadero pensamiento de Platón y concluye, tomando en consideración todas aquellas perspectivas. Según Platón, la mente es impulsada hacia arriba por el amor a lo bello, pero su filosofía elimina en mayor medida la faceta sexual. Aunque la belleza física impulsa a la mente amarla, dicho amor será adecuado si conlleva a la mente amarla en paralelo con la belleza del espíritu. Se entiende que la belleza del cuerpo es imagen o reflejo de la belleza espiritual.

La belleza forma un punto de suma importancia para Sócrates, por eso, dio conclusión a las hipótesis dadas anteriormente:

- Quien está en camino del amor requiere lazos con las formas bellas.
- El reflejo de la forma bella en muchas personas.

En fin de cuenta Sócrates exteriorizó su conclusión que en realidad forma la verdadera teoría del amor en Platón:

- El amor de la belleza en una forma (en un cuerpo determinado)
- El amor a la belleza en todas las formas bellas.
- El amor a la belleza de las almas, aquella belleza que se manifiesta en los quehaceres y en las reglas de conducta del ser.
- El amor a los conocimientos, el cual trasciende la servidumbre.<sup>216</sup>

Hace posible el amor, el acopio de las sabidurías y el progreso de las ciencias, gracias al esfuerzo continuo de los hombres a lo largo de los tiempos. Eso permite al ser, alcanzar la perfección que se resume en la felicidad; porque el objetivo, la meta final de todo amor es despertar el alma, llevándola del mundo

---

<sup>216</sup> Ver Platón, op.cit., p. 350.

sensual al espiritual. El saber es extremo de la razón y la razón es extremo de la felicidad amorosa. La belleza es la meta del amor platónico, por su relación con la realidad racional e ideal.

En su análisis del amor, Platón se apoya sobre bases filosóficas profundas. Es un estudio científico con filosofía que ciertamente idealiza y glorifica esta materia humana en la mayor medida posible, siguiendo una concepción religiosa o tesis de la vida. En efecto, las bases establecidas como normas de su análisis son mitos legendarios de la antigua Grecia. En síntesis, ya se ve que platónicamente, el amor se realiza por grados.

Ibn H̄azm en su teoría fija bases típicamente reales tomando recurso de la comunidad andalusí. Los rasgos y las causas del amor son el resultado de un estudio filosófico y una punzante observación de situaciones sentimentales. Señala que Dios confirió en el ser humano la razón, que no se establece sino existieran fundamentos esenciales que son: el conocimiento y la sabiduría; en el amor son caminos contra la sinrazón. Podemos confirmar esta idea con lo que adelanta, Joaquín Lomba Fuentes:

*“Si la erótica de Platón finaliza considerando al amor como deseo de inmortalidad que trata de satisfacerse en la búsqueda de la belleza identificada con la verdad, la erótica de Ibn H̄azm describe una fenomenológica del amor reglamentada por la ética islámica, proponiendo la moderación y la continencia, pero admitiendo un amplio campo de placeres sensibles e intelectivos”<sup>217</sup>*

### **1.1. Alusiones al carácter sociopsíquico entre Ibn H̄azm y Platón**

En particular nos ha interesado mucho ver el origen de la exaltación de la teoría del amor, que en cierta medida se corresponde entre la de Ibn H̄azm y la de Platón; tal como abordar el tema del alma. Por ello nos parece interesante, hacer un pequeño lazo entre los dos autores, en torno a sus vidas como a sus

---

<sup>217</sup>Joaquín Lomba Fuentes, *Filosofía del amor en Ibn H̄azm de Córdoba*. Ed, Atlántida, V. N° 26, Madrid, 1967, pp.126-142. Citado en: [Rafael Ramón Guerrero](#): *Erótica y Saber a propósito de un cuento de Las Mil y Una Noches*. Disponible en: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/erotica>

pensamientos. Así hemos localizado algunos puntos de semejanza que a nuestro entender han perfeccionado sus modos de teorizar el amor, a pesar de la distancia temporal, espacial y cultural que los separa.

En primer lugar, ambas creaciones *-Banqute / El collar de la paloma-* tuvieron lugar en un período marcado por la descomposición del poder, eso forzó a ambos autores trasladarse a sitios más seguros, por ser perseguidos por la ley. Esta descentralización y traslados geográficos produjeron una etapa de efervescencia creadora de la temática amorosa. En este caso Nabīl Rāgib<sup>218</sup> anota que era natural que Platón sugiriera una solución para resolver la mala situación del estado, puesto que se extendía de una manera muy peligrosa e inquietante, el sentimiento de rencor, odio y venganza, resultando así, guerras y matanzas. El pensamiento razonable de este filósofo le lleva a proponer la materia amorosa como un remedio o un valor ético que será vía de la unión, ayuda y reconciliación, para que los miembros de la sociedad griega, puedan reconstruir el Estado. Esa fue una de las más importantes preocupaciones de Platón. Toda su filosofía gira en torno al camino de progresiva abstracción y elevación que debe seguir el individuo para transformar la sociedad imperfecta en una Ciudad Ideal donde sea posible la felicidad Suprema.

En cuanto a Ibn Ḥazm que escribió su epístola en Játiva tras su persecución durante los iniciados conflictos de los reinos de taifas. Ḥmīdī Jmīsī<sup>219</sup> piensa que esta creación vino a ser una denuncia más o menos que califica su autor como atrevido, por el hecho de abordar situaciones que reflejan la falsedad de los alfaquies, razón por la cual el autor abrazó la doctrina Zahirí. Entendemos por eso, que los dos autores se inspiraban del amor como factor ético a favor de establecer una ley reformista que realiza el imaginario de una Ciudad Ideal.

Otro punto se desenvuelve a sus visiones hacia las mujeres. Platón mostraba un desdén y asco muy claro en sus diálogos, hacia las mujeres, hasta tal extremo que no queda ningún afecto por ella; así mostraba su odio por la mujer de

---

<sup>218</sup> Nabīl Rāgib, *Al ḥubb al afl ātonī beyna -l- wahm wa -l- ḥaqīqa*, Dār al garīb, El Cairo, 1998, p. 8.

<sup>219</sup> Ḥmīdī Jmīsī, *I škaliyyat al ḥubb fī "Ṭawq al ḥamāma"*, en, Ma ḡallat an -n- aqd wa-l- adab, universidad de Argel, n° 2, Argel, pp. 38-39.

Sócrates que le parecía fea<sup>220</sup>. En cuanto a Ibn Ḥazm veía en la mujer la astucia, la malicia y desconfianza dice:

*“Luego no olvidé nada lo que en ellas vi. Acaso esto nació en mí una intensa desconfianza hacia 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”<sup>221</sup>.*

Queda por aclarar que Platón no entendía bien lo que pudiera ser un amor de hombre a mujer<sup>222</sup>. Mientras que Ibn Ḥazm denunciaba la existencia del fenómeno de pederastia dentro de la sociedad andalusí y mostraba su menosprecio por esta baja virtud.

Nos pareció oportuno, señalar el modo de tratar esta faena amorosa pero esta vez identificamos que Platón tomó las leyendas como medio para exponer sus ideas, así, los nombres empleados en sus diálogos son de personajes filosóficos reales que actúan según su imaginario. Constatamos a partir de todo eso, que el hecho de tratar un aspecto del ser es una labor muy compleja, que requiere ideas filosóficas que los dos hombres han tratado con brillo.

### **1.1.1. La belleza platónica en la obra de Ibn Ḥazm**

Desde Platón asistimos a la importancia que se da a la belleza como rasgo que introduce al amor. Dice Platón:

*“Si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta”<sup>223</sup>.*

Partiendo de este principio, verificamos que el tema de la belleza y del amor aparece en particular en *El collar de la paloma*. Es imposible hablar de Ibn Ḥazm y no mencionar su teoría del amor y la belleza, que son estrechamente unidos<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> Ver Nabīl Rāgib, op.cit., p. 51.

<sup>221</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., pp. 174-175.

<sup>222</sup> Ver Ortega y Gasset en prólogo de *El collar de la paloma de Ibn Ḥazm de Córdoba*, op.cit., p.

21.

<sup>223</sup> Ver Platón, op.cit., p. 351.

El tema de la belleza acompaña y perfila la definición del amor, realizada por Ibn Ḥazm en su tratado de moral y viene a coronar las teorías del amor y la belleza desarrolladas en su juventud en su gran tratado de erótica<sup>225</sup>. Es una incitación al amor, contemplar la belleza será fuente de una atracción espiritual que da consecuencia a una expresión estética muy representativa. Este rasgo desempeña un papel en el alma por el medio visual, Ibn Ḥazm aclara este punto:

*“Los ojos hacen, a menudo, veces de mensajeros y que con ellos se da a entender lo que se quiere. Si los otros cuatro sentidos son puertas que conducen al corazón y aberturas que llevan el alma, la vista es, entre todos, el más sutil y de fiar como guía, y el de más eficaces resultados. Avanzada certera es del alma, su adalid orientador, y clarísimo espejo en que ella conoce las realidades, percibe las cualidades y analiza las sensaciones”<sup>226</sup>.*

Como se entiende, la percepción visual es la llave que abre la puerta hacia la contemplación de lo bello, pero, sabiendo que el ser humano es débil ante sus instintos, esta afinidad (visión) puede conllevar a cometer el pecado. Ocupándose el autor de este punto, siempre se orienta al elemento ético desde su principio religioso e islámico, dice en este contexto:

*“Si amo a alguien, es sólo por mí y por el placer que halla mi alma en contemplar su imagen. Al desear, pues, mi propio goce, no hago más que seguir mi razonamiento, ser fiel a mis principios y marchar por mi camino.”<sup>227</sup>*

Los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso; el gozo en contemplar la belleza, cautiva el alma dentro de la jaula del amor y eso no es ni reprobado ni vedado por la ley musulmana. Con eso se aproxima a satisfacer a Dios Honrado y Poderoso, pero es necesario que se encuentre la razón, que orienta hacia lo positivo, esto se observa en este pasaje:

---

<sup>224</sup> José Luis Abellán, *Metodología e introducción histórica*, Ed, Espasa Calpe, Madrid, 1988, Tomo I, p. 184.

<sup>225</sup> José Miguel Puerta Vilchez, *Historia del pensamiento estético árabe*, Ed. Akal, Madrid, 1997, p. 505.

<sup>226</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 144.

<sup>227</sup> Ibídem, p. 166.

*“mas el que a uno le guste la hermosura y el que el amor se apodere de uno, cosa natural es, que no esta mandado ni vedada, porque los corazones están en manos de Aquel que los gobierna y sólo están obligados a conocer y percibir la diferencia que hay entre lo que es pecado y no lo es, y a creer con firmeza lo verdadero .el amor es una especie de naturaleza, y el hombre sólo tiene poder sobre los movimientos libres de sus órganos ”<sup>228</sup>.*

La capacidad mental con principios rectos y determinados por la ley sagrada, pudiera aflojarse si se carece de la menor voluntad (debilidad). Ibn Hāzīm usa una teoría de visión que tiene una dimensión ejemplar, porque une entre belleza corporal, intelectual y espiritual.

El verdadero amor tiene por principio la belleza, correspondencia entre los caracteres de conducta y disciplina. Si falta un pilar como la belleza espiritual, y nos quedamos sólo con la belleza física, esta teoría amorosa no se cumple, tenemos por ejemplo esta aclaración:

*“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 alguien de inferior belleza con respecto a otros cuya superioridad reconoce, y que, sin embargo no puede apartar de el su corazón ”<sup>229</sup>.*

Dentro de los numerosos pasajes en el *Banquete* de Platón que abordan la belleza, coincidimos con esta idea que corresponde a su visión a cerca de la belleza espiritual y da su alternativa así:

*“Después debe considerar la belleza del alma como más preciosa que la del cuerpo; de suerte, que un alma bella, aunque esté en un cuerpo desprovisto de perfecciones, baste para atraer su amor y sus cuidados, y para ingerir en ella los discursos más propios para hacer mejor la juventud. Siguiendo así, se verá necesariamente conducido a contemplar la belleza que se encuentra en las acciones de los hombres ”<sup>230</sup>.*

---

<sup>228</sup> Ibídem, p. 151-152.

<sup>229</sup> Ibídem, p.104.

<sup>230</sup> Platón, op.cit., pp. 349-350.

Si se limita el amor en la belleza corporal, sin el complementario que lo es el espiritual, eso sin duda lo explica el jeque de esta manera:

*“Tocante al hecho de que nazca el amor, en la mayoría de los casos, por la forma bella, es evidente que, siendo el alma bella, suspira por todo lo hermoso y siente inclinación por la perfectas imágenes. En cuanto ve una de ellas, allí se queda fija. Si luego distingue tras esta imagen alguna cosa que le sea afín, se una con ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esta imagen nada afín, a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal”<sup>231</sup>.*

En síntesis podemos adelantar que Ibn Ḥazm realiza una poetización del amor y la belleza con una doble dimensión: física y espiritual.

La forma (imagen) es la primera incitación hacia el amor y para no reflejar un apetito, tiene que correlacionarse y cumplirse con los caracteres de formas semejantes en el alma contemplada.

Ibn Ḥazm define la belleza como algo que el alma encuentra en la del sujeto contemplado, es decir, recurre a la relación existente entre los almas, así, desarrolla este aspecto con razonamiento de la teoría de la unión, la cual tropezamos en muchas ocasiones en la epístola.

En definitiva, se busca la armonía entre almas para proporcionar la unión, averiguando que el autor dice:

*“Sabemos todos que el secreto de la atracción o del desvío entre las cosas creadas está en la afinidad o repulsión que hay entre ellas, porque cada cosa busca siempre a su semejante, lo afín sólo en su afín sosiega, y esta comunidad de especie ejerce una acción que los sentidos perciben y una influencia que salta a la vista”<sup>232</sup>.*

Esta sugerencia viene como resultado de su protesta a la idea platónica de Ibn Dāwud, sobre el alma que ya hemos visto. En este contexto, nos interesa presentar la alternativa de Ibn Ḥazm expuesta por Puerta Vílchez:

---

<sup>231</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p.108.

<sup>232</sup> Ibídem, p. 103

- Para él no existe un mundo preexistente sino un mundo natural donde se alcanza la unión amorosa.
- La semejanza es camino de armonía para alcanzar equilibrio y los contrarios se repelen. Este concepto bastante común en el pensamiento árabe islámico, tuvo gran vigencia en el platonismo y ya en el *Banquete* asistimos a una generalización de la atracción y la repulsión entre afines y contrarios puestos en boca del médico Eriximaco durante su explicación<sup>233</sup>.

Sobre este apartado Ḥmīdī Jmīsī<sup>234</sup> adelantó su punto de vista que resume el rehúso del autor cordobés en dar forma al alma (forma esférica) su óptica se apoya por este versículo del sagrado Corán:

*“Te preguntan por el espíritu. Di: «El espíritu procede de la orden de mi Señor». Pero no habéis recibido sinopoca ciencia.”*<sup>235</sup>.

Para desarrollar más la idea de la belleza del alma optamos esta vez a ver la inclinación del autor en fijar las dos naturalezas que existen en cada persona: el entendimiento (virtud) y la concupiscencia. El alma será el lazo entre razón, guía del entendimiento y la concupiscencia. Si, el entendimiento vence a esta última, el hombre se ilumina con el camino de la salvación. Si, en cambio la concupiscencia vence al entendimiento, se deslumbra la perspicacia del hombre. Las dos forman una naturaleza contradictoria; la concupiscencia puede ser atraída por la brillante belleza, el autor en este aspecto introduce un elemento muy apreciable que es la razón, el entendimiento será una llave que permitirá al ser, reflexionar en las consecuencias de sus conductas.

Más antes hemos visto la escala platónica. En sus primeros pasos descubrimos que la atracción surgida por la belleza se guarda con sus características en el amor (la fijación). El alma se queda atrapada e influida por sus virtudes, sea cual sea en la revelación tales como la ruptura, la separación o el

<sup>233</sup> José Miguel Puerta Vilchez, op.cit., pp. 519-520.

<sup>234</sup> Ḥmīdī Jmīsī, op.cit., pp. 38-53.

<sup>235</sup> El Sagrado Corán [Sura El Viaje Nocturno XVII, 85] op.cit., p. 125.

olvido, pero el real secreto de aquella atracción queda latiendo a pesar de los conflictos, si se acaban con la muerte nadie impedirá que se pudiera percibir en otra persona. El propio autor ha sido atrapado en esta situación; lo confirma al gustar sólo la belleza rubia, cuando dice:

*“de mi sé decirte, en mi mocedad, amé a una esclava mía de pelo rubio, y que, a partir de entonces, no ha vuelto a gustarme una morena, aunque fuese más linda que el sol o la misma imagen de la hermosura”<sup>236</sup>.*

Con esta perspectiva, se ha puesto en medio de crítica por ser atraído por la atracción visual de lo físico. Él responde en este caso:

*“¿No sabes que soy Zahirí y que tengo que atenerme a lo que está a la vista, hasta que no desvirtúe una prueba?”<sup>237</sup>*

Desde luego, hay que señalar la gran importancia de las composiciones poéticas al servicio de exponer su teoría de belleza junto al amor en *El collar de la paloma*. A veces acompañan el hilo narrativo y otras, el hilo teórico. Con este hecho, Ibn Ḥazm proporciona un toque estético de acuerdo con las características de la poesía árabe clásica, como: el espectro que trataremos después, la luz e iluminación en los versos, todo eso seleccionado al servicio de su erótica y su ética. Aquí un ejemplo del uso de la luminosidad en verso:

فكيف تحد اختلاف المعاني	ترى كل ضد به قائما
و يا عرضا ثابتا غير فان	/فأيها الجسم لا ذا جهات
هو مذ لحت بالمستبان <sup>238</sup>	نقضت علينا وجوه الكلام فما

*En él verás subsistentes todos los opuestos.  
Y así ¿cómo podrás definir los conceptos contradictorios?  
¡Oh cuerpo desprovisto de dimensiones!  
¡Oh accidente perdurable y que no cesa!  
Derribaste para nosotros los fundamentos de la teología,  
que, desde que apareciste, ha dejado de ser clara”<sup>239</sup>.*

<sup>236</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 137.

<sup>237</sup> Ibídem, p. 68.

<sup>238</sup> Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama* versión árabe de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., p. 55.

<sup>239</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 109-110.

Este concepto: amor /belleza, tiene dimensiones corporales y espirituales. La belleza física cubre las virtudes del alma; por eso el autor alude al amor por el largo trato es decir por la convivencia, para ocasionar el descubrimiento de lo que está tras el velo de las partes del alma. Acaso, la mejor explicación que tenemos, la revisamos en la idea de Andrea Capellanus al hacer eco de *El collar de la paloma* para expresar la teoría de los trovadores. Para él:

*"El amor es una pasión natural que nace de la visión de la hermosura del otro sexo y del pensamiento obsesivo sobre ella"<sup>240</sup>.*

Deducimos de esta definición que para Capellanus el amor no nace sólo de la atracción visual sino también del pensamiento obsesivo causado por la vista de lo bello, lo cual es típicamente humano.

Con esto concluimos que el grado de la belleza se establece en lo sensual mientras el del amor es la pasión; la imagen en este caso no será más que una impulsiva hacia este sentimiento. Para no hacer referencia a lo que es apetito es imprescindible que se halle armonía en los caracteres y virtudes entre las almas contempladas.

A pesar de la existencia de muchas convergencias entre Ibn Ḥazm y Platón, no podemos juzgar hasta qué punto el autor cordobés ha sido influido por el platonismo.

Vamos ahora a descubrir otro concepto del amor que *El collar de la paloma* enjaula y que es la noción de 'uḍrī.

---

<sup>240</sup> André le Chapelain. *Traite de l'Amour Courtois*. Editorial Klincksieck. París 1974. En *El fin amor*. ,Disponible en : [http://www.arteglobal.com/cesar/el\\_fin\\_amors.htm](http://www.arteglobal.com/cesar/el_fin_amors.htm)

## 2. El amor 'udrī

De las imágenes abundantes en el mundo de los sentimientos hay dos muy naturales. La primera imagen se destaca en el amor sensible en el cual el hombre goza del lado femenino y esto no es la meta del amor sino un medio para percibirlo. La segunda es la del amor espiritual; en el cual sea una única amada ejemplo principal para su amante que le prospera un gozo espiritual, satisfacción y estabilidad<sup>241</sup>. Tal como muchas sociedades, los árabes se afinaron y aficionaron en exaltar composiciones y diwanes poéticos para glorificar la materia amorosa. Esta seducción dio a luz a un increíble número de compositores en el campo de este arte con todos sus géneros, entre ellos: el real, el 'udrī, el sufí, etc. Entre las creaciones “*Risala fi l 'išq wa nnisa*” de Al Ŷāḥiḥ, *Libro de la Flor* de Ibn Dāwud, *Risāla fī -l- iṣq* de Ijwān al Safā y otras<sup>242</sup>. Estas obras se caracterizan por su inclinación a la 'udrīa.

¿A qué se refiere está corriente y quiénes son los 'udrīs (hijos de la virginidad)?

Primero nos interesa destacar el origen de la tribu de los Banu 'udrā que tiene lugar en Ḥumair de Yemen, se centraba en las aldeas de Wādī al Qurā y de Naŷd en el norte de Ḥiŷāz<sup>243</sup>. Los 'udrīs son los miembros de la tribu Banī 'udrā, tribu conocida por su amor sensual e idealizado que se plasma en una imagen de sufrimiento, de lamentación y desgracia. Es una forma del amor con características singulares, desarrollada en las afueras de las ciudades.

En Oriente, en la época Omeya (660-750) preislámica aparecieron destacados poetas del amor 'udrī tales como: Qais bnu -l- mulawwaḥ, su nombre quedó siempre unido al de su amada Laylá, se conoce por “Maŷnūn Laylá” “Qays loco de Laylá”, aquí citamos una estrofa:

*“Por una como Layla, los hombres se matan.  
Cierto es, por ella estoy desesperado.  
¡Oh amigos míos!, si me alejan de ella, acercadme  
el ataúd y la mortaja, y para mí pedid misericordia”*<sup>244</sup>.

<sup>241</sup> Ver Yūsuf Juleyf, *al ḥubb al miṭālī 'inda -l- 'arab*, Ed, Dār qubā', El Cairo, 1997, p. 11.

<sup>242</sup> Ver Ricardo Felipe Albert Reyna, pp. 185-208.

<sup>243</sup> Ver Yūsuf Juleyf, op.cit., p. 13.

<sup>244</sup> Ver en Walīd Sālah Al Jaliīfa, op.cit.

El tipo del amor de banū ‘udrā no se limitaba sólo en esta tribu, de modo que sus raíces se extendieron hasta otras tribus como la de banū kināna. Así, constatamos que este género amoroso no era solamente típico de aquella tribu sino se consideraba como manifestación amorosa de los beduinos de oriente, ya que dio a luz a otros poetas como Qays bnu Ḍurayḥ.

Los acontecimientos del amor ‘udrī se desenvuelven por amantes que no se deje de latir sus frágiles almas por causa de la gran pasión acompañada con el sufrimiento, tenían un principio de honestidad y sobre todo de castidad. Esta pasión es purificada de todo apetito o exaltaciones de instintos, es invadida por la pureza y el sentimiento supremo. Por consiguiente, este amor no reprocha o niega la belleza física, puesto que es un elemento que sirve de impulso para caer en esta situación, ya que la tribu de ‘udrā era conocida por la belleza de sus mujeres. Sin embargo, cabe señalar que la castidad es imprescindible ante esta atracción así es como el Ŷihād.

Evidentemente, nos encontramos ante el problema que pone en duda la existencia real de algunas figuras del grupo o bien en considerar el amor ‘udrī como tema legendario. En este contexto Louis Massignon dice:

*“Este tema legendario (...) Celebra a una tribu beduina ideal, donde, incitando al extremo el refinamiento en la ternura, por delicadeza sentimental y voto de castidad profano, los amantes mueren de amor más bien que "levantar la mano" al objeto gustado”<sup>245</sup>.*

Siguiendo los pasos de esta desconfianza, nos paramos en el problema de autenticidad biográfica anotada tanto por Taha Ḥuseyn<sup>246</sup> como por Tahar Labib Djedidi sus declaraciones se limitan en la sospecha de la presencia de Qays Maʿnūn Laylā. Dice Tahar Labib Djedidi:

---

<sup>245</sup> Traducción personal basada en el texto original: “Ce thème légendaire(...) célèbre une tribu bédouine idéale, où, poussant à l’extrême le raffinement dans la tendresse, par délicatesse sentimentale et vœu de chasteté profane, les amants meurent d’amour plutôt que « porter la main » sur l’objet aimé”. Véase, Louis Massignon, *Parole donnée*, U. G. d’éditions, coll.10/18, Paris, 1970, p. 298. Citado en : Tahar Labib Djedidi, *La poésie amoureuse des arabes*, SNED, Alger, 1979, p. 66.

<sup>246</sup> Ver Taha Ḥuseyn, *Taqīd wa taʿyīd*, ed, Dār al ‘ilm lil malāyīn, Líbano, 1979, p. 30.

*“Por cierto, una gran parte de la poesía atribuida a los ‘Uđrīs no es más que la obra de falsarios retrasados”<sup>247</sup>.*

Por lo tanto hemos averiguado que la razón que los ha conducido a este juicio se resume en que esta personalidad de Qays era invención del imaginario novelesco que tiene misión literaria o ética.

En otro campo hemos examinado que la historia dejó un espléndido testimonio por reconocer el valor de los poetas que dejaron circular sus riquezas intelectuales con ejemplos poéticos<sup>248</sup>; tal como lo veía Mūsá Sulaymān. Yūsuf Juleyf nos dio otra huella que quedó negando los contradichos sobre la inexistencia de esta gente y cuántas historias recibimos -en su obra- de Ŷamīl de Buṭaina (m. 86 H) y Qais de Laylá (m. 80 H)<sup>249</sup>.

A pesar de las dudas tocante algunos poetas del género ‘uđrī, eso no niega la existencia de este fenómeno amoroso, considerado como una ley conceptual que se aplica a todos los beduinos que han sacralizado la castidad.

Lo sorprendente es que este fenómeno fue extendido dentro de una zona geográfica muy limitada en la llamada tribu ‘uđrá, a pesar de estar vinculada con un alrededor caracterizado por una vida natural. Mūsá Sulaymān en su obra *“al ḥubb al ‘uđrī”* /el amor ‘uđrī, los describe por seres de una arcilla que no forma parte de la arcilla humana<sup>250</sup>.

Hemos dado en síntesis algunos datos que identifican a los ‘uđrīs, pero para hablar de la concepción del amor ‘uđrī, nos preguntamos ¿Cómo reconocer la autenticidad de una verdadera ‘uđrīa?

Efectivamente la respuesta más abundante para esta pregunta será partir de una castidad espiritual, como canónica, cuyo resultado desemboca en un estado de extenuación del concernido, de enfermedad incurable por el exagerado recuerdo del amado. Con esta situación, se desocupa de gozar del menor disfrute que complementa la vida como por ejemplo: dejar de comer. Se dice que la mujer es la causa esencial de la aparición de estos síntomas de palidez, enfermedad y

<sup>247</sup> Traducción personal basada en el texto original: *“Certes, une grande partie de la poésie attribuée aux ‘Uđrites n’est que l’œuvre de faussaires attardés”*. Véase, Tahar Labib Djedidi, *La poésie amoureuse des arabes*, SNED, Alger, 1979, p. 70.

<sup>248</sup> Ver Mūsá Sulaymān, op.cit., p. 40.

<sup>249</sup> Ver Yūsuf Juleyf, op.cit., pp. 30-37.

<sup>250</sup> Ver Mūsá Sulaymān, op.cit., p. 39.

debilidad. Pues, el orgullo de aquella, fue característica distinguida y por otra parte, se conocía por su belleza y su fragilidad. Con esta virtud ganó la castidad del amante como forma de respeto.

La idea de la extenuación y de no tener apetito la hemos visto en el *Banquete* de Platón, donde las almas partidas tenían por objetivo unirse, hecho que los desocupó de alimentarse y así será la consecuencia paralela; la muerte.

En el contexto literario no nos parece suficiente hablar de sentimientos de castidad, o bien de historias y acontecimientos de los ‘udrīs sino seguro que este fenómeno se determina por otros aspectos.

¿Cómo se identifica la ‘udrīa para poder aplicarla en obras posteriores como *El collar de la paloma*?

El fenómeno ‘udrī tiene muchos rasgos que lo definen, entre ellos: el espectro, la nostalgia, el espía, etc. Son rasgos aparecidos en los poemas como noción de un jabar que va configurando datos biográficos de los poetas ‘udrīs.

El espectro es un elemento trascendente en la poesía árabe clásica<sup>251</sup>. Se considera como una esperanza y un único alivio en el cual se atrapa el preocupado; para que disminuya su dolor. Es un arte irracional, imaginario por lo cual los ‘udrīs tomaron recurso para recuperar la realidad despojada; es también un género de protesta y tratamiento para reemplazar la felicidad ya desaparecida. El espectro se determina por la insistencia y la rutina que tiene la mente para recuperar lo espiritual e imaginario. Con una forma artística se intenta lograr la unión con el ausente esperado que no se puede concebir en la realidad concreta.

A propósito del espectro tenemos el ejemplo de Maʿnūn Laylá quien grabó en su mente la imagen ideal de la bella mujer, que fue representada sólo en el espectro y no por la realidad. Es el reflejo de que su alma no se puede deshacer.

La nostalgia es otro aspecto que visiona tres elementos: el tiempo, el espacio y la mujer<sup>252</sup>.

El espía formaba un aspecto muy reprochable, era un medio de represión social, que atormenta la quietud. Cuando un miembro de cualquier sociedad estaba sometido a la vigilancia de los espías, esto por cierto, provocaba como

---

<sup>251</sup> Yūsuf al Yūsuf op.cit., p. 39-69.

<sup>252</sup> Ibídem, p. 43.

consecuencia, la intervención de los calumniadores. Con este hecho se encontraba el poeta obligado a guardar en secreto su amor y retener su secreto por temor de la divulgación. Introducimos un ejemplo poético de esta situación de Yāmīl B. Ma'mar:

*Me conformo con obtener de Botaina lo que,  
Si supiera el vigía, se quedaría confuso.  
Me conformo con decir no, no puedo, me conformo  
Con los deseos y la esperanza anhelada del  
desesperado<sup>253</sup>*

El gemido de la paloma, refleja la lamentación dentro de la naturaleza. La paloma representa al poeta. Es uno de los pilares de la 'uḍrīa.

Por último la represión, es una característica de la erótica 'uḍrī y del patrimonio árabe, es el sentimiento de fracaso. Estos son algunos aspectos que se consideran como formadores de la 'uḍrīa dentro de una poesía representativa.

### **2.1. La 'uḍrīa en al-Andalus**

Como todos artes y fenómenos sucedidos en Oriente; la 'uḍrīa esplendió en el suelo andalusí y como es habitual, este fenómeno tuvo su sello original que difiere de la raíz principal (auténtica uḍrīa). En este contexto la poesía y la erótica 'uḍrī andalusí carecía de sus características conocidas en Oriente de Wādī al Qurá. Resumimos algunas características que separan la poesía 'uḍrī andalusí, de la poesía 'uḍrī de la época omeya, puestas en evidencia por Maḥmud Şobḥ:

#### **El medio ambiente:**

Un espacio desierto de Wādī al Qurá teñido de conservación y discreción frente al desarrollo ofrecido en la civilizada sociedad andalusí bajo el esplendor del Califato Omeya de occidente, junto al gozo de la gran libertad entre varones y mujeres.

#### **La mujer:**

---

<sup>253</sup> Ver en Walīd Sālah al jalīfa: *amor*, op.cit.

En la tribu 'uḍrá era muy frecuente el amor reclamado hacia una sola mujer, se consideraba como causa de una enfermedad incurable a la que no se podía remediar a pesar del paso del tiempo. Este padecimiento acompañaba al enamorado hasta la sepultura. En al-Ándalus, este carácter ya desapareció, ni siquiera se hallaba a un poeta que se retenga en amar a una sola amada sino que sus sentimientos fueron momentáneos o bien cambiantes.

**La poesía:**

Los 'uḍríes cultivaban sólo el género 'uḍrī sin tocar otros temas. El poeta andalusí se muestra unas veces 'uḍrī y otras, libertino y sensual. La poesía también en al-Ándalus creó sus propias características que la difieren de la auténtica de oriente, dependiendo de:

**a-Lo teórico:**

La teoría 'uḍrī sirvió a los poetas andalusíes como fuente de inspiración, aunque, las condiciones no eran tan duras como las de la época omeya oriental. Este aspecto era destacable no solo al nivel social (libertad), sino también en la imaginación. Maḥmud Şobḥ nos dice acerca de ello:

*“sólo la imaginación ayudaba al andalusí a escribir su poesía 'uḍrī, sin una experiencia propia como fuente rica de inspiración.”<sup>254</sup>*

Constatamos que este fenómeno teórico que se extendió a partir de la auténtica tribu beduina de los banu 'uḍrá hasta las tribus cercanas y pudo asimismo llegar hasta el suelo andalusí donde dejó sus tectos, no era más que una imagen, una expresión que tuvo las mismas cualidades representativas de la auténtica 'uḍría.

Como en al-Ándalus hubo personas descendientes de los 'uḍríes de oriente como lo afirma Rachel Arié:

*Los andaluces que procedían de udra o banu 'uḍrá pusieron su solar en Dalías. Hubo 'uḍríes en el reino de Granada hasta*

---

<sup>254</sup> Maḥmud Şobḥ, op. cit., p. 835.

*finales del siglo XV, especialmente en el corazón de la Alpujarra almeriense<sup>255</sup>.*

Podemos adelantar que, formaban un factor a favor de la amplificación de esta corriente.

Los andalusés gozaban de una cierta libertad, en comparación con los ‘udrís, que vivían unas experiencias de miseria y temor. De tal manera, se habla de una pura imaginación, es decir, de una teoría, modelo de las composiciones poéticas. Tenemos a manera de ejemplo, estos versos extraídos de *El collar de la paloma*:

*El médico, que nada sabe, me dice:  
“Cúrate, oh tú que estás enfermo.”  
Pero mi dolencia nadie la sabe más que yo  
Y el Señor Poderoso, el Excelso Rey.  
¿Cómo ocultarla si la revelan los sollozos,  
Que no me dejan, y el andar siempre cabizbajo,  
Y las huellas de la tristeza en mi rostro,  
Y mi cuerpo extenuado y macilento como un espectro?<sup>256</sup>*

Este rasgo de sufrimiento y dolencia, desenvuelto en poesía remite también a experiencias reales. De este modo, averiguamos que la exposición poética era resultada de una agonía y amargura. Era un remedio para aliviarse mediante la exaltación del dolor.

#### **b- La hipérbole:**

Es notorio que la poesía ‘udrī se caracteriza por la sencillez y sinceridad en las composiciones, es decir que al leer un poema de este género, no encontramos ningún obstáculo ante la comprensión del objetivo. Así, nos referimos al estilo que sin la menor duda es al alcance de todo lector. Maḥmud Ṣobḥ se ha referido a la hipérbole: la exageración, tocante la ‘udría andalusí, de este modo destaca un punto de diferencia con la auténtica ‘udría.

<sup>255</sup> Rachel Arié, *Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual*. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=994389>

<sup>256</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 254.

Destacamos a partir de esta diferencia que el aspecto de la exageración en *El collar de la paloma* ha sido muy débil y de este modo constatamos que Ibn Ḥazm se acercó más o menos a la sencillez de la poesía ‘udrī de acuerdo con la observación de Aḥmad Haykal quien afirma que la poesía de este último es de calidad técnica mediana<sup>257</sup>.

Evidentemente, notamos que Ibn Ḥazm en su prosa, participa a la hipérbole clásica; al recurrir en su epístola al tópico de la belleza de un personaje, con el empleo de diversos y sucesivos adjetivos, y añade que sus palabras no alcanzaron referir lo querido describir, de este modo apareció este ejemplo al informarnos sobre un joven:

*“Abū ‘Āmir. La hermosura de su rostro y la perfección de su figura desafiaban toda ponderación, pues la imaginación era incapaz de dar la más pequeña idea de ellas y nadie alcanzaría a describirlas”<sup>258</sup>*

Se expresaba esta belleza con elocuentes metáforas referidas a las piedras preciosas:

غدا الفلك الدوار حلقة خاتم      محيط بما فيه و أنت له فص<sup>259</sup>

*“El firmamento giratorio es para mí como el oro de una sortija  
Que todo lo ciñe y en la que tú eres la piedra preciosa”<sup>260</sup>*

**c- La mezcla:** el poeta andalusí se aproximó a la poesía del amor conocido por el ‘abbasī, ésta aproximación, fue mezclada con poemas de la erótica ‘udrī. Se entiende por eso que mezclaba entre lo ‘udrī y lo no ‘udrī.

C. Sánchez Albornoz afirma en su obra *“la España musulmana”* que hay una gran distancia entre el significado del amor en Ibn Ḥazm y el amor sufí ‘udrī por el hecho de que éste reniega el apetito<sup>261</sup>. Esta idea, nos ha parecido un poco

<sup>257</sup> Ver Aḥmad Haykal, op.cit., p. 400.

<sup>258</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 210.

<sup>259</sup> Ibn Ḥazm: *Ṭawq al ḥamāma*, versión de Ṣalāh Eddīn al Qasimī, op.cit., pp. 173.

<sup>260</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 229.

<sup>261</sup> Claudio Sánchez Albornoz, *La España musulmana*, Ed, Espasa Calpe, tomo I, Madrid, 1973, p. 534.

injusta de modo que hemos averiguado algunos aspectos que determinan una aproximación a la 'uḍrīa.

## **2.2. Rasgos de la poesía 'uḍrī**

La exaltación poética era el fruto de un acontecimiento real y verdadero, por eso hablar de un amor 'uḍrī tiene siempre sus raíces que se vinculan con la expresión artística.

Hay rasgos de la poesía 'uḍrī que se pueden extraer desde la poesía andalusí según sus propios tópicos. Para poder identificar esos rasgos andalusíes nos hemos basado sobre los trabajos de Maḥmud Şobḥ y Yūsuf al Yūsuf, quienes han puesto de relieve los siguientes puntos:

### **2.2.1. Sufrimiento y lamentación**

La represión es un rasgo de suma importancia en la poesía 'uḍrī. El caso de no alcanzar a la amada conlleva a una tremenda melancolía que a su vez da luz a una elocuente expresión del fervor amoroso, de una manera real y natural. El enamorado no tiene más remedio que esperar su destino: la muerte, cuyos síntomas son: el padecer de enfermedades, la extenuación y la palidez.

Muchas anécdotas relatan acontecimientos reales que reflejan el sufrimiento, pero esta vez teñidas de características andalusíes. Ya vimos el caso del poeta Arramādī<sup>262</sup>. Ibn Ḥazm inserta con más claridad historias que manifiestan la debilidad de la mujer ante este sentimiento y no hubo mejor ejemplo que determina eso más que el de las esclavas dependientes de la hermosura de Abī 'Āmir nieto de Almanşōr; por su amor murieron varias esclavas, porque tenían puestos en él sus pensamientos<sup>263</sup>.

Al plantear el tema del amor en relación con el ser y no con la literatura, aspiramos estrictamente a encontrar la naturaleza o el sentido y significación del amor como experiencia para el hombre, registrada en su conciencia como un

---

<sup>262</sup> Ver Ibn Ḥazm, op.cit., p. 128.

<sup>263</sup> Ibídem, pp. 210-211.

motivo de felicidad o como un motivo de sufrimiento. El significado para la conciencia del que padece la enfermedad del amor puede confundirse con el dolor físico, pero esto no es lo común y en muchas circunstancias este sentimiento es motivo de un profundo sufrir sin que entre los ingredientes de éste, se encuentre el dolor físico. La filosofía del autor en este sentido rebasa el plano de la constatación fenoménica, persiguiendo una captación adecuada a la realidad. Esta imagen expresada en, dolor, tristeza y represión que enfermiza el ser, se descubre en la epístola de *El collar de la paloma*, al hacer alusión a los accidentes surgidos que hemos mencionado en sus capítulos. En el capítulo, *sobre la ruptura* encontramos estos versos.

<p>"خولة أطلال ببرقة تهمد"  "يلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد"  "و لا ايسا ابكي و ابكي الى الغد"  "يقولون لا تهلك اسي و تجلد"  "خلايا سفين بالنواصف من دد"<sup>264</sup></p>	<p>تذكرت ودا للحبيب كأنه  و عهدي بعهد كان لي منه ثابت  وقفت به لا موقنا برجوعه  إلى أن أطل الناس عدلي و اكثروا  كان فنون السخط ممن أحبه</p>
---	---

*Recordé el amor de mi amiga, que era como  
las huellas de Jawla en los pedregales de Tamūd.  
En mi memoria el firme pacto de amor que hizo conmigo  
brillaba como las incisiones del tatuaje en el dorso de la mano.*

*Me detuve, sin estar seguro de su retorno:  
Nadie me constaba y lloré sin tregua hasta el alba.  
Hasta las gentes hicieron largos y frecuentes reproches,  
diciendo: "No perezcas de pena y ten valor."*

*Las alternativas del enojo en mi amada son como  
los barquichuelos en los charcos de Dad.*<sup>265</sup>

Entre las señales del amor se hace alusión a la indiferencia de la amada y al gran dolor que provoca esta situación. Además del sufrimiento conocido entre los *ūdriés*, añadimos el fenómeno de la locura o bien la pérdida del juicio. Esta enfermedad -como la clasifica el autor en el capítulo XXVI- abarcó el suelo andalusí siendo así un caso psicológico muy natural en el mundo amoroso. Esta situación se destaca en tres anécdotas que serpean en la obra. Se ponen en

<sup>264</sup> Ibn Ḥazm, *Ṭawq al ḥamama*, versión de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., pp. 149 -150.

<sup>265</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 205.

evidencia la equivalencia entre los dos sexos a lo que concierne la pérdida del juicio y sólo un buen médico puede localizar esta enfermedad, en este caso el autor dice:

فما للدمع من عيني يسيل	فقلت له: كلامك ذا، محال
ألا في مثل ذا بهت النبيل	فاطرق باهتا مما رآه
ألا في مثل ذا ضلت عقول	فقلت له: دوائى منه دائى
فروع النبات إن عكست أصول	وشاهد ما أقول يرى عيانا
سواه ببراء ما لدغت كفيل <sup>266</sup>	و ترياق الأفاعى لىس شىء

[...] *Le digo: “tu razonamiento es absurdo  
¿Qué dices de las lágrimas que corren de mis ojos?”  
Se quedó cabizbajo y de una pieza con lo que vio.  
¿Cómo no ha de quedar atónito frente a esto un hombre listo?  
Le digo: “mi enfermedad procede de lo que me remediaría.  
¿No se extravían ante esto las inteligencias?  
Y la prueba de lo que digo es palmaria:  
Las ramas de una planta si se invierten se tornan raíces,  
y contra el veneno de las víboras no hay más triaca  
que garantice la curación de las picaduras que ese mismo  
veneno.”*<sup>267</sup>

La lamentación y sufrimiento conllevan en fin de cuenta a la muerte. La muerte es el lugar del no retorno; además de ser una ley de la vida, ha sido un asunto y una forma de manifestación poética. Este grito desgarrado e impregnado de llanto, tiene orígenes lejanos. En esta línea, Régis Blachère dice:

*“Los orígenes de la lamentación por un muerto son lejanos. Primitivamente, se podría cuestionar si, como en el caso de los Hebreos, el canto de la Península arábiga, no estaba destinado a apaciguar al alma del difunto... como entre los semitas de Babilonia y entre los Hebreos, en esta composición se interpela directamente al muerto, es un rito de duelo en el que participan plañideras; corresponde el papel principal en este duelo a la hermana del héroe difunto ... a su madre o a la mujer en general, cuya mímica del dolor encaja mucho más perfectamente ... Es también una improvisación que se corresponde más con las actitudes femeninas...”*<sup>268</sup>

<sup>266</sup> Ibn Ḥazm, *Tawq al ḥamama*, versión de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., p. 197.

<sup>267</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 255.

<sup>268</sup> Régis Blachère, *histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe. Siècle d. J.-C.*, Paris, 1964, vol. 2, pp. 425-426. Citado en: Montserrat Abumalham: *Poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo*. Disponible en: <http://www2.ull.es/congresos/conmirel/abumalha1.html>

En este sentido se ve que la elegía sobre la muerte fue un tema muy difundido antes, en la cultura preislámica beduina, ejemplo de esto lo hallamos en boca femenina como la más bella y perfecta exaltación del género, es la elegía de al Jansā', expuesta en composiciones poéticas que versan la muerte considerada heroica de sus cuatro hijos y su hermano Şajr. Ejemplo de sus versos:

*El recuerdo me deja insomne, cuando atardezco,  
y cuando amanezco, me arrasa un dolor violento  
por Sajr. ¡Qué muchacho como una roca!  
¡Día odioso en el que atacaron su escudo!  
Por él, que era un enemigo temible si atacaba  
o cargaba con lo del que sufre injusticia.  
¡No vi jamás desgracia como la suya, entre los genios!  
¡No vi jamás desgracia como la suya, entre los hombres!  
El era recio ante los avatares del destino  
y el más virtuoso y recto en asuntos graves<sup>269</sup>.*

Una de las formas de sublimar ese inevitable final es el amor. Este tema está presente en algunas manifestaciones de las literaturas más antiguas del Oriente, más destacada es la de Wādī al Qurá de los banū 'udrā.

La muerte heroica es muy semejante por su carácter de sublimación a la muerte por amor. Entre los poetas de la época omeya representada por la corriente poética 'udrī se halla frecuentemente este tema. Así, en boca de Ŷamīl:

*¡Ojala que ahora mismo te muriera,  
Si el día de nuestro encuentro  
No se hubiera aún fijado!<sup>270</sup>*

Para Tāhar Labib Djedidi, la muerte no es nada más que el casto secreto del amor<sup>271</sup>. Eso quiere decir que, muerte y amor son universalmente inseparables. Nos hemos acostumbrado con la auténtica la 'udrīa, en ver la muerte heroica del

<sup>269</sup> Montserrat Abumalham, *Poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo*. Disponible en: <http://www2.uil.es/congresos/conmirel/ABUMALHA.htm>

<sup>270</sup> Martínez Montávez, *15 siglos de poesía árabe*, Málaga, 1968, p.62, citado en Montserrat Abumalham, op. cit.

<sup>271</sup> Tāhar Labib Djedidi, op.cit., p. 58.

varón como primera víctima por la gran sacralización de la mujer que llegó hasta su paroxismo. No era extraño ver esta situación repitiéndose puesto que es una característica original de la tribu 'udrá.

En al-Ándalus el accidente de la muerte por amor siguió sus pasos, pero por medio del *El collar de la paloma* descubrimos otros aspectos que conducen hacia este fin. Nos veremos ante clases de amor que la muerte se ha puesto como obstáculo: la divulgación del secreto, la mala conducta de los hombres, etc. Las clases destacadas de la epístola vienen así:

- 1- Morir por amar a uno de su mismo sexo.
- 2- Muerte de una esposa, perdidamente enamorada de su difunto marido.
- 3- Muerte que pone fin a una íntima amistad.
- 4- Muerte por ser fiel enamorado.
- 5- Disposición a morir por el amor de una mujer.

En *El collar de la paloma*, hacemos partícipes a facetas que caracterizan la muerte causada por el amor en el suelo andalusí. Las anécdotas conservadas en el capítulo XXVIII intitulado “*sobre la muerte*”, revelan una muerte heroica que se distingue de la autentica de banu 'udrá. Pues, estábamos acostumbrados de leer sobre hombres que morían por amor de una mujer, en al-Ándalus, nos encontramos con otra faceta: es el amor entre dos sexos paralelos. Este también conduce a la sepultura, según las estadísticas, la epístola del cordobés difusa siete situaciones de este caso amoroso, tres entre ellas donde se menciona el nombre del amante y el enamorado, en dos sólo al enamorado y los dos que quedan se dejan en anónimo los nombres. Tras ver los rasgos de la 'udría, podemos adelantar que en realidad no se puede considerar este último aspecto como amor 'udrí, porque carece de sus elementos (dos miembros: hombre/mujer).

La enfermedad es el síntoma que caracteriza el enamorado 'udrī. En Ibn Ḥazm se expresa metafóricamente, como por ejemplo:

*“¿Qué mayor desgracia que el amor mismo?”, y en otra parte:  
“el amor es una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma si sabemos tratarla”.*<sup>272</sup>

---

<sup>272</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 110.

### 2.2.2. La castidad

Se considera la castidad como característica esencial en la poesía 'udrī oriental y lo mismo en la 'udrīa andalusí, es un valor ético que refleja la sacralización de la mujer. A veces, se pregunta el hombre ¿cómo puede un poeta describir la belleza ética y corporal de una mujer, siendo al mismo tiempo casto? La castidad es un tema muy vasto, coincide su fondo con el amor 'udrī en el valor islámico. El autor de *El collar de paloma* dedicó en su epístola todo un capítulo consagrado a este asunto (XXX- *sobre la excelencia de la castidad*) para demostrar los valores de esta disciplina. Se considera esta virtud como punto de encuentro entre la 'udrīa y el sufismo que trataremos a continuación.

En el último capítulo el jeque relata la historia de un joven que ha superado la prueba de castidad ante la imagen bella de una mujer, que quiso atraerle, aprovechándose de la ausencia de su marido. Este ejemplo moralizador y al mismo tiempo disciplinario, es una buena lección para frenar los apetitos. Sobre sí mismo nos describe un ejemplo concreto: un día hubo que pasar la noche en casa de una mujer de sus familiares y allí estaba una muchacha parienta suya, nos la describe de una manera espléndida que refleja su belleza y buena virtud:

*“ahora hallé que por su rostro corría, fluía y se derramaba el agua de la juventud; que en ella nacían ondeaban y serpenteaban los hontanares de lindeza; que los luceros de la hermosura salían, brillaban y se encendían en el cielo de su cara”<sup>273</sup>.*

Y en verso:

خريدة صاغها الرحمن من نور  
لو جاءني عملي في حسن صورتها  
جئت ملامحها عن كل تقدير  
يوم الحساب و يوم النفخ في الصور<sup>274</sup>

*Es una virgen a quien el Misericordioso hizo de luz,  
y cuya belleza sobrepasa toda estimación.  
Si el día del juicio y del sonar de la trompeta.*

<sup>273</sup> Ibídem, p. 291.

<sup>274</sup> Ibn Ḥazm, *Ṭawq al ḥamama*, versión de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., p. 230.

Aquí, se basa la castidad de Ibn Ḥazm y de su entorno, en el alejamiento de toda ilicitud por respeto a la religión y a Dios Honrado y Poderoso a pesar de que este principio no era tan difundido en la libre sociedad andalusí, por eso acaba su anécdota con la decisión que tomó y que se resume en el no regreso a aquella casa por miedo a caer en la sinrazón.

De polémicas hubo muchas sobre la castidad de Ibn Ḥazm en *El collar de la paloma*. Los que le consideraron español van defendiendo que esta castidad es hija de una clerecía cristiana.

### 2.2.3. La guarda del secreto

La discreción y el secreto son una faceta de la verdadera relación amorosa. Este fenómeno estuvo presente en la tribu 'uḍrā, donde se guardaba en secreto el amor y se quemaba por las llamas de la separación que tenía como finalidad poner el amante alejado de toda sospecha, porque los componentes de esta tribu tenían casi todos, lazos familiares. Célebres figuras representantes del casto amor 'uḍrī se enamoraron de sus primas y se presentaba el temor de la divulgación y las calumnias. Tal es el caso en estos versos:

للسر عندي مكان لو يحل به      حي، إذا، ما اهتدى ريب المنون له  
أميته، و حياة السر ميته      كما سرور المعني في الهوى الوله <sup>276</sup>

*Tengo para el secreto un lugar tan recóndito, que, que si entra en  
él vivo  
no puede caberle ninguna duda sobre su muerte.  
Lo mato allí; pero esa muerte es la vida del secreto,  
lo mismo que la tristeza es la alegría del enamorado.* <sup>277</sup>

<sup>275</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 291.

<sup>276</sup> Ibn Ḥazm, *Jawqal ḥamama*, versión de Ṣalāh eddīn al Qasimī, op.cit., p 102.

<sup>277</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p154.

La guarda del secreto es evocada por la gran curiosidad del entorno de Ibn Ḥazm, Este trató este aspecto en diversos capítulos: *sobre el que saca faltas* (p. 169); *sobre el espía* (p. 176) y *sobre el calumniador* (p. 180), etc.

#### 2.2.4. El espectro

Hemos visto ya el valor que tenía el espectro en la poesía árabe clásica, que es el intento de recuperar lo desaparecido o acabado. El esclavo del espejismo, el enfermo de melancolía es el amante pasional que termina confundiendo las apariencias con la realidad. Ibn Ḥazm no tardó en remediar este rasgo y ejemplificarlo como elemento al servicio de sus ideas en el Collar. Visto que es una característica de la poesía del amor ‘udrī, en la epístola se considera un pilar moderado, como lo ha bien tratado antes de nuestro jeque, el poeta sirio el Buḥturī es una teoría del mu‘tazilī al Nazzām, para este último, los espectros nocturnos del amado provienen del miedo de los espías. Según el autor, de la epístola, este fenómeno se interpreta en cuatro situaciones:

- sufrimiento intenso del amante desdeñado.
- gozar del amado pero con temor de haberse una alteración.
- tener buena la relación con la amada y soñar con el distanciamiento.
- la lejanía del amante y el sueño con la unión.

En verso hemos escogido lo siguiente:

*En cuanto me dormí, vino a mi lecho la visión de Nu‘m,  
cuando la noche reinaba y se extendía la sombra.  
Yo creía que estaba bajo tierra;  
pero vino conforme antes solía.  
Tornamos a estar unidos y volvió nuestro tiempo  
a lo que antes era...y aun es mejor el retorno.*<sup>278</sup>

Junto a estos aspectos es preciso señalar la importancia de la nostalgia, rasgo destacado por Yūsuf al Yūsuf. La nostalgia es un fenómeno ‘udrī, siempre vinculado con la mujer el espacio y el tiempo esos últimos no son nada más que complementarios. En nuestra obra la nostalgia ha sido un rasgo fijo, sobre todo al poner de relieve las ideas que la muestran, en este apartado no queremos repetir

---

<sup>278</sup> Ibídem, p. 246.

los ejemplos de este pilar que ya hemos mencionado en el tema de elegía (ver la elegía). Para recordar eso, hemos visto la nostalgia manifestada en recuerdo de los lujosos días dentro del palacio de Córdoba Balāt Mugīt, no obstante el recuerdo de la esclava del autor “*Nu‘m*”.

La práctica de extraer rasgos de la ‘udrīa andalusí siguiendo la investigación de Maḥmud Ṣobḥ nos ha sido muy clara gracias a las ideas organizadas por el autor de *El collar de la paloma*. Junto a las anécdotas que pintaban el amor ‘udrī la poesía de al gazel al ‘udrī, ha sido una buena herramienta que da más énfasis a esta apelación y la cantidad de los ejemplos nos ha resultado más que suficiente. Ahora vamos a ver la tercera apelación con sus características.

### **3. Amor sagrado y divino:**

Partiendo de la idea de que el amor humano que se profesan los amantes no es sino una manifestación del amor divino<sup>279</sup>. Nos interesa en este apartado ver las cualidades de este amor o bien sus aspectos, por medio de la obra *El collar de la paloma*.

Pero antes de introducirnos, a ver lo que refleja esta noción, no podemos dejar de lado la primera impresión, que nos lleva a interpretar, este tipo de amor, como noción de sufismo.

Ya que Ibn Ḥazm a lo largo de la epístola mostraba su gran apego por la divinidad, siempre habla de situaciones amorosas, con respeto a la legislación podemos afirmar eso con lo que dice Abdul Karim Paz:

*El amor en Ibn Ḥazm, y en los grandes sabios musulmanes en general, no contraría a la shari‘ah o legislación, es más bien una consecuencia de profundizar en la práctica y adentrarse en el sentido espiritual de la legislación divina<sup>280</sup>.*

A partir de eso podemos adelantar que entre las primeras oraciones sobre la esencia del amor, percibimos una postura de abogo:

<sup>279</sup> Abdul Karim Paz, op.cit, p. 29.

<sup>280</sup> Ibídem, p. 30.

*El amor [...] no está reprobado por la fe ni vedado en la santa Ley, por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso, y buena prueba de ello es que, entre los amantes, se cuentan no pocos bien guiados califas y rectos imanes<sup>281</sup>.*

Eso ha sido un ejemplo donde el autor hila por medio de sus ideas, su fe y sin duda, será uno de los índices que reflejan su transparente amor Divino.

En otro campo, el crítico Iḥsān ‘Abbās<sup>282</sup> declara que algunos pasajes de la poesía del autor en *El collar de la paloma* se aproximan de una manera muy clara al sufismo internista, a manera de Abu Ishāq An-nazzām; argumenta su punto de vista con estos versos:

*¿Pertenece al mundo de los ángeles o al de los hombres?  
Dímelo, porque la confusión se burla de mi entendimiento.  
Veo una figura humana; pero, si uso de mi corazón,  
hallo que es tu cuerpo un cuerpo celeste.  
¡Bendito sea El que contrapesó el modo de ser de sus criaturas  
e hizo que, por naturaleza, fueses maravillosa luz!  
No puedo dudar que eres un puro espíritu atraído a nosotros  
Por una semejanza que enlaza a las almas<sup>283</sup>.*

Entendemos por eso que el amor sagrado en la obra es manifestado por el sufismo. Pero a partir de dicha obra ¿podemos considerar a Ibn Ḥazm como un jeque sufí? Primero queremos ver en breve qué es el sufismo.

El sufismo, es un ascetismo muy complejo porque se manifestó en diversas formas. Intentaremos una pequeña aproximación, sabiendo que el autor es un polemista incansable, en cuanto a las dogmas religiosas y sobre todo su doctrina *Zahiri*\*.

Podemos averiguar este tipo de pensamiento en la obra, como resultado de remediar una situación social, puesto que había negligencia ante la gran pesadilla estatal, de extravío y pecado que debían solucionar los hombres de religión en primera clase (como lo es nuestro autor).

<sup>281</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 102.

<sup>282</sup> Ver Iḥsān ‘Abbās, en introducción de Tawq al Ḥamama, op.cit., p. 65.

<sup>283</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 109.

\* Quinta doctrina de la escuela jurídica del Islam.

Era evidente que la religión musulmana se oponía a toda corrupción y el buen creyente, la debe defender; eso es lo que faltaba a una sociedad cegada. Ibn Ḥazm critica la sociedad y en primer plano a los hombres de estado y religión, tomando una postura polémica favorecida por abrazar de la doctrina Ṣāhirī. Tenemos un ejemplo muy concreto de esta denuncia; pues, el autor nos cuenta que un hombre que era un compañero suyo, lleno de aplicación, celo y temor de Dios, hizo un torpe y sucio pecado por causa de una mala mujer, así, Ibn Ḥazm se exclama:

*¡No hay más dios que Dios! ¡Que afrentoso y abyecto es el caso de aquel que cuando le sorprende cualquiera de las vicisitudes del sino o hace alto cabe él cualquier desgracia, habiendo empezado por ser de Dios acaba siendo de Satán!*<sup>284</sup>

A partir de eso nuestro jeque cordobés intentó dar una información, no sospechosa sobre el estado delicado que afectaba al-Ándalus. Su exclamación proviene de su sorpresa ¡cómo puede Satán apoderarse de un hombre de religión! Destacamos a partir de los acontecimientos y los datos históricos en relación con la obra, que el autor sufrió mucho de la alteración y la disolución ética. Constatamos de esta postura que el Ṣāhirismo formaba un camino de salvación y adoración para el autor.

Antes de penetrar en la esencia de esta doctrina, veremos el lazo que tiene el autor con el sufismo, puesto que hubo trabajos que lo vinculan con el gran místico Ibn ‘Arabī<sup>285</sup> y que las manifestaciones filosóficas del jeque cordobés fueron fuentes de inspiración para el sufí Ibn ‘Arabī. En este contexto podemos clasificar a Abū Muḥammad ‘Alī dentro del sufismo puro de acuerdo con la opinión de Iḥsān ‘Abbās y asimismo con referencia al lazo que siempre existió entre la ‘udrīa y el sufismo desde la época oriental omeya<sup>286</sup>; eso no es nada más que un índice de su gran fe y amor sagrado.

Ibn Ḥazm se ha apoyado sobre el espíritu, el alma y la razón para exponer su filosofía amorosa. Acaba en este curso, por hacer recuerdo de que hay un

<sup>284</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 295.

<sup>285</sup> Ver Shamsuddín Elía, *Ibn Hazm e Ibn Arabī de Murcia, Amor sagrado y amor profano en el Islam*. Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=8742>

<sup>286</sup> Ver Muhammad Ibrāhīm ‘Abd Arraḥmān, *An-nazariyya wat-taḥīq fil adab- l- muqāran*, Ed, Dār l’awda, Líbano, 1982, p. 160.

Creador que unificó los corazones y las almas con lazos amorosos, pero teniendo en cuenta la religión. En este recurso el autor está totalmente convencido de deber unificar el pensamiento islámico y aplicarlo rigurosamente.

Ibn Ḥazm dice a propósito de las diferentes suertes del amor: “*es el mejor de los que se aman en Dios Honrado y Poderoso*”<sup>287</sup>. Eso explica que la base del amor humano es el amor sagrado. A continuación de esta idea, volvemos a la aproximación entre Ibn Ḥazm e Ibn ‘Arabī el científico sufi de al-Ándalus, en el hecho de pensar que el amor humano no es nada más que expresión y reflejo de un amor divino como lo adelanta Ramón Mujica Pinilla dice en su obra *El collar de la paloma del alma*:

*El eje central de «El collar de la paloma» es analizar la íntima relación entre el amor humano y el amor divino, o las diferentes formas que toma el Amor Divino. Para Ibn Hazm o Ibn ‘Arabi el amor humano es expresión del Amor Divino*<sup>288</sup>.

¡Cuántas son las maneras y formas del amor divino! pero queda en evidencia su fuente humana. Gracias a su fama polémica podemos descubrir que la mayoría de los dogmas y las doctrinas formaban su mayor rivalidad, pero ¿Es verdad que todo amor divino se interpreta como sufismo?

Por lo tanto, Tasawwuf\* es básicamente purificarse a sí mismo, el corazón, el alma. Dirigirlas todas hacia Al-lāh (taala)\*. El Mutasawwif (Sufí) debe ser un ejemplo perfecto, un embellecimiento, como si fuera Qur’ān caminando sobre la tierra, y un embellecimiento de la Sunnah<sup>289</sup>. También es establecer los rituales a Al-lāh y examinar la conciencia de todas sus hazañas. En esta corriente se intenta atenderse por lo cuanto posible en las leyes sagradas, establecidas en el Corán y las letras de la profecía y con eso llegar a la noble ética del respeto y refinamiento.

Con la llegada del Islam, la primera cosa que intentaba el creyente lograr era purificarse de las bajas acciones. El principio fundamental para seguir

---

<sup>287</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 105.

<sup>288</sup> Ramón Mujica Pinilla, *El collar de la paloma del alma*, ed, Hiperión, Madrid, 1990. Citado en: Abdul Karim Paz, op.cit., p. 29.

\* [Tasawwuf] : sufismo, mística musulmana.

\* [Al-lāh (taala)]: Dios Honrado y Poderoso.

<sup>289</sup>Sheik Sidi Muhammed Said Al Jamal, *¿Qué es Sufismo?* Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=1427>

adelante se centraba en guardar serena la concupiscencia tal como la conciencia. La armonía entre esta dialéctica puede conllevar a un resultado apreciable que se sintetiza en detenerse ante el apetito y alcanzar la verdadera castidad.

Con el paso del tiempo y con la difusión de ideas filosóficas relativas a la adoración y tasawwuf, las cosas se empeoraron y acabaron muy graves sobre todo durante los siglos III y IV de la hégira, donde se dio a luz la heterodoxia, por eso, aparecieron jeques como al Gazālī (1058-1111) para defender su teoría de separar las ciencias filosóficas de la religión<sup>290</sup>.

El desarrollo poético en al-Ándalus conoció géneros como: al gazel, elogio, elegía y ascetismo. Características que se descubren en casi todas las producciones literarias. El ascetismo o bien, el conocido por la poesía mística es un género de poesía religiosa que se difundió unos aspectos suyos, entre obras de muchísimos poetas omeyas que fueron atraídos por la espiritualidad islámica y sus valores; eso es muy subrayado en sus versos. En el mismo campo, distinguimos una manera o forma para expresar el amor divino, se resume en tomar recurso de la riquísima tradición poética erótica. Así, lo vea María Jesús Rubiera Mata:

*La poesía de amor humano había servido a los místicos del Islam como a los de otras culturas para usarla «a lo divino», es decir, para poder expresar el inefable tránsito del alma hacia el amor de Dios con las humanas palabras del amor terrenal<sup>291</sup>.*

Las huellas del ascetismo se observan en personas conocidas por su rectitud, adoración, religiosidad y sobre todo castidad, en momento en que se hallaban personas, indiferentes y de bajas virtudes. En al-Ándalus, los árabes dominaban muy bien las culturas religiosas, de modo que se veían muy listos para la absorción de este tipo poético místico. Entre ellos: Abū Wahb al ‘Abbāsī el cordobés, Abū Bakral Turtūšī, Abu-l- Walīd al Bāyī e Ibn al Faraḡī.

El ascetismo “zuhd” es uno de los pilares del sufismo. De esta corriente religiosa se difundieron numerosas obras literarias que se caracterizan por la espiritualidad y la gran elocuencia del estilo que encarnan la adoración. En cuanto

<sup>290</sup>Ver Wadī‘ Wāsif Mustāfā, *Ibn Ḥazm wa mawqifuh mina-l- falsafa wal manṭiq wal ajlāq*, Ed, Al mu‘amma ‘attaqāfi, Abu Dabi, 2000, p. 120.

<sup>291</sup> María Jesús Rubiera Mata, op.cit., p. 112.

a la poesía sufí es totalmente conocida por la divinidad. Esta forma elocuente en describir la adoración y lo sagrado es conocida anteriormente por la mística Rabi ‘a al ‘Adawiyya, como en estos versos:

*“¡Oh mi señor! si te adoro por miedo del infierno,  
Quémame en el Infierno  
y si te adoro por la esperanza del Paraíso,  
exclúyeme de él,  
pero si te adoro por Ti mismo  
no me apartes de tu belleza eterna”<sup>292</sup>.*

Hemos notado que Ibn Ḥazm no fue clasificado entre los grandes sufíes, pero a pesar de eso y gracias a sus estudios consagrados al alma humana y los pecados que puede cometer, se lo puede fijar dentro del puro sufismo. En realidad el sufismo islámico tiene como meta la educación científica del alma, para poner fin a los gustos, a los apetitos asimismo tiene objetivo de ejercer la obediencia. Todo eso se considera en fin de cuenta como un “*yihād*”\*, porque en el amor, la atracción física por la belleza, puede inducir a cometer pecado, y así ignorar los deberes divinos, de este modo averiguamos la importancia que tiene el Islam en dar equilibrio a la razón humana, como aclara Joaquín Lomba Fuentes:

*Y ante todo, la belleza física, formal, en el Islam exige una operación mental, sobre todo practicada y fomentada por el sufismo<sup>293</sup>.*

El ser humano como ser existente se divide en dos substancias: la razón y el sentimiento. La razón o entendimiento no es nada más que un motor que gira la disciplina o el comportamiento. Entre estas dos substancias aparece la religión que se establece como una ley de equilibrio.

Ibn Ḥazm proclamó su oposición en contra de la sociedad, eso se detecta en la mala situación ética que reinaba al-Ándalus. La ética es una teoría científica

---

<sup>292</sup> Abdul Karim Paz, op.cit.

\* [yihād]: guerra justa.

<sup>293</sup> Joaquín Lomba fuentes *El papel de la belleza en la tradición islámica*. In, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, nº17, Servicio de publicaciones, Universidad complutense, Madrid, 2000, p. 39.

y humana insertada en la epístola. Sobre este valor José Miguel Puerta Vílchez dice:

*“Este camino ético viene determinado por la ley divina y se presenta como una corrección y limitación de apetitos e instintos humanos gracias al triunfo de la razón, que siempre asume la verdad al aplicar con exactitud los mandatos divinos y por la búsqueda permanente de la moderación en todas las esferas de la vida”<sup>294</sup>.*

Con el elocuente estilo de la obra *El collar de la paloma*, se ha podido fácilmente transmitir el pensamiento sagrado por medio de un espléndido lenguaje. Esta manera se resume en la toma de lo tradicional erótica que se basa en la hermosura “*ḥusn*”, es decir lo sensual, para convertirlo a lo espiritual. Con eso se observa el acercamiento entre el sufismo y la ‘udría.

El lado sufí que cobija la ‘udría, se destaca en el sentimiento de alivio por el dolor, la represión y la desanimación. Notamos que hay un lazo muy fijo entre la ‘udría y el sufismo sabiendo que la poesía mística tomó como buena medida la expresión fina y sensible de la poesía ‘udrī.

El texto ‘udrī es un texto que tiene características en común con el texto sufí; así lo ha visto Muhammad Ibrāhīm Abd Arraḥmān<sup>295</sup>, para él, el texto ‘udrī sobre todo el de Maʿyṇūn Laylá no es nada que un texto sufí, pero, nos parece que esta visión es un poco exagerada, notando que el tratamiento de lo sufí con el valor amoroso no es más que un acto espiritual que se sitúa muy lejos de lo material. Por eso, la aproximación se resume en el tratamiento del valor amoroso. La ‘udría es la expresión de un fondo motivado por un aire nostálgico hacia el ser amado, mientras la sufí es expresión de opiniones filosóficas<sup>296</sup>.

El cordobés con su pensamiento ha podido acercarse a la profundidad y espiritualidad dogmáticas. Es un hombre que quiso remediar la esencia religiosa islámica de cualquier desvío y error.

Volviendo a Ibn Ḥazm e Ibn ‘Arabī, el segundo pudiera ser influenciado por el pensamiento filosófico hazmí desde un ángulo ‘udrī, puesto que la mayor parte de los místicos se han servido de los modelos ‘udrīs, tomando como base: las

<sup>294</sup> José Miguel Puerta Vílchez, op.cit., p. 505.

<sup>295</sup> Ver Muhammad Ibrāhīm ‘ Abd Arraḥmān, op.cit., p. 160.

<sup>296</sup> Ver ‘ Abd Al-latīf Šarāra, Falsafat al ḥubb ‘inda al ‘ arab, Ed, Dār al hayāt, Beirut, 1960, p. 93.

imaginaciones, las ideas, las expresiones y sobre todo el principio de monoteísmo para exaltar su amor sagrado. Para los dos, el amor humano es expresión del amor Divino como ya hemos adelantado.

El jeque cordobés defendió la unidad del contenido Islámico, poniendo de relieve, el texto coránico y su esencia como base de apoyo. Esta postura tuvo lugar en los momentos más graves de la época, marcados por la inclinación hacia los gozos y placeres, con eso cometer el pecado.

El texto coránico ha sido mal interpretado, debido a la fácil práctica religiosa. Esta negligencia se extendió tras la caída del reinado omeya por causa de tomar aproximadas interpretaciones del Libro Sagrado, formando así, una ley al servicio del vicio. Eso era un modo de práctica para satisfacer la refinada vida de los reyes y príncipes, así constatamos que los alfaquíes que hacían eso esperaban seguramente privilegios.

El tratado sobre el amor y los amantes, es una imagen que interpreta la disolución ética y la crisis social que cobraba el suelo andalusí, de eso, aparecen muchos ejemplos que rellenan las ilustres páginas de *El collar de la paloma*, tenemos a base de ejemplo: dejar prostituir su harén, homosexualidad, engaño, etc. En este contexto la reflexión del autor se centra en señalar el marco ético, desde un punto de vista Islámico<sup>297</sup>. Se dirige hacia la gente que intenta -con afán- lograr algo de privilegio y no haga caso a lo lícito e ilícito.

Evidentemente, se considera que uno de los factores de la crisis de los reinos de taifas hubo ciertamente por la falta del espíritu de unidad musulmana<sup>298</sup>.

Dentro de la epístola, se menciona a los alfaquíes con argumentación anecdótica, ellos formaban una clase social muy importante pero por su poco razonamiento extraído del texto, han sido parte de la corrupción con sus actos al servicio privilegiado de los gobernantes, hasta el punto de justificar sus ciegas conductas y bajezas; eso formó un peso enorme sobre la religión<sup>299</sup>. Los hombres principales se ocupaban sobre todo por obtener fortunas y hacer gastos enormes en construcciones de palacios, dejando el vicio y libertinaje disolviendo una buena parte de la ética del Estado. Esa es una razón más que suficiente para la refugia

<sup>297</sup> José Miguel Puerta Vílchez, op.cit., p. 505.

<sup>298</sup> Ver Aḥmad Ḥaykal, op.cit., p. 267.

<sup>299</sup> Anwar al ʿYundī, *Nawābiḡ -l- fikr -l-islāmī*, ed, Dār al Rā ʿid, Beirut, 1983, p. 232.

del jeque hacia el rito Zahirí, como movimiento reformista. Se observa con eso, el real motivo de las célebres polémicas en contra de las demás doctrinas sobre todo la Malikí por el principio que han tomado de la utilidad común (istiṣlāḥ) y analogía.

El autor de la epístola quiso liberar la esencia del Islam de estar dentro de una sociedad disuelta, guiada por la incapacidad de los alfaquíes. En su denuncia contra los hombres de religión, hemos localizado muchos testimonios que los inculpan.

El conocimiento del contenido coránico en el Islam se apoya sobre dos bases: razón/corazón. En este contexto el autor introduce las ciencias filosóficas y dogmáticas como fuerzas reformistas, es un modo de protesta que educa el alma y la disciplina hacia la perfección y la buena conducta.

Nos movemos con estos índices hacia el “Zahirismo” que sus huellas se notan dentro de la Risāla, como lo ha señalado Iḥsān ‘Abbās<sup>300</sup> y asimismo Roger Arnaldez quien dice:

*“Ibn Ḥazm se reúne así a la doctrina Zāhirí; la vemos ya despuntar en el Collar”<sup>301</sup>.*

¿Qué es el Zahirismo? Y ¿Cuáles son sus leyes?

Las grandes escuelas jurídicas del Islam son cuatro: la Šafi‘í<sup>302</sup>, que sólo admite la letra del Corán, la tradición de los dichos proféticos y el consentimiento de la comunidad musulmana. La Ḥanafí<sup>303</sup> racional, que complica las fuentes coránicas y los dichos proféticos, con la opinión personal del jurista y de la analogía. La escuela Ḥanbalí<sup>304</sup>, considera que la expresión escrita o recitada de la profecía como “la palabra de Dios increada”. La escuela considerada vigente

<sup>300</sup> Ver Iḥsān ‘Abbās, en introducción de Tawq al Ḥamama, op.cit., p. 65.

<sup>301</sup> Traducción personal basada en el texto original: “Ibn Ḥazm se rallie ainsi à la doctrine Zahirite; on la voit poindre déjà dans le Collier”. Véase, Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1956, p. 24.

<sup>302</sup> la Šafi‘í: escuela que toma su nombre de Muḥammad bnu Idris al- la Šafi‘í (m.819-20/204). Véase Ignacio Goldziher, op.cit., p. 27

<sup>303</sup> La Ḥanafí: escuela que toma su nombre de Abu Ḥanifa al Nu‘man, profesor de religión en Iraq (m.767/150). Ibídem.

<sup>304</sup> La Ḥanbalí: escuela que toma su nombre de Aḥmad bnu Ḥanbal discípulo de al Šafi‘í. Ibídem.

desde la entrada árabe en el suelo andalusí es la Malikí<sup>305</sup>, doctrina impuesta por los alfaquíes con un rigor inquisitorial ibérico. Introducen como origen del derecho islámico - al lado de los ḥadices - la analogía<sup>306</sup>.

Nuestro autor se afrentó en solitario en contra de la doctrina malikí, adoptando el rito Ṣāhirí. La escuela Ṣāhirí forma la quinta parte junto a las demás. En al Ándalus, tuvo pocos partidarios que andaban junto al jeque fundador Ibn Ḥazm. Sus primeras instrucciones se la deben a Ibn Dāwūd de Iṣfahān, apareció en Bagdad a mediados del siglo III de la hégira. Entre las leyes de esta doctrina:

- La noción del Ṣāhirismo se aclara en afirmar que la religión ordenada por Dios, es exterior y no interior.
- Se basa sobre el sentido propio del texto coránico y los dichos de profecía.
- Además rechaza exégesis o interpretación alegórica (analogía). Eso viene en contra del esfuerzo hecho para teorizar las leyes (este esfuerzo puede conllevar a confusiones).

En este contenido, Ibn Ḥazm vea que no hay que interpretar las palabras fuera de su auténtico sentido árabe<sup>307</sup>. Un rasgo muy característico del pensamiento ḥazmí se nota en su rechazo de la imitación de dichos sin justificación, así muestra su gusto por la renovación. El autor confía sólo en el método islámico científico en la materia de brusquedad<sup>308</sup>. Eso se ve muy claro en su oposición a la idea representada por Ibn Dāwūd que era en si misma una imitación del discurso de Aristófanes sobre la división esférica de las almas, todo aparecido en el famoso *Banquete* platónico.

En otro caso lo notamos defendiendo otra originalidad al tratar el tema del espectro:

*No quiero medir mis versos con los suyos, puesto que ellos tienen el indiscutible privilegio de la precedencia y de la prioridad, y nosotros no hacemos sino respigar lo que ellos segaron; pero, imitando sus modelos, discurriendo por sus*

---

<sup>305</sup> La Malikí: escuela que toma su nombre de Malik bnu Anas, profesor de Medina (m.795-6/179).

Ibíd.

<sup>306</sup> Ver José Ramón San Miguel Hevia, op.cit.

<sup>307</sup> Anwar al Ýundī, op, cit., p, p. 240.

<sup>308</sup> Ibíd., p. 252.

*proprios cauces y prosiguiendo por el camino que ellos abrieron e ilustraron*<sup>309</sup>.

Esta idea viene tras exponer unos nombres de los más ilustres literatos orientales que han remediado el tema del espectro.

Como es una de las bases de romper con toda imitación, ya podemos afirmar que por medio de estos ejemplos, el autor ha tomado una actitud del Zahirismo.

Parece que el valor del enunciado y la expresión de los sentidos son muy importantes para nuestro autor. El enunciado debe presentar adecuadamente al sentido que se quiere transmitir. Su temor e inquietud por lo tradicional se resume en el caer dentro del laberinto de ideas erróneas e herejías (heterodoxia); la razón es que la sociedad andalusí por su rápida absorción podía fácilmente caer en el peligro.

El Zahirismo de Ibn Ḥazm ha sido un pensamiento revolucionario que pretende corregir la metodología legislativa de al “*fiqh*” para liberarlo de los actos del privilegio que circulaba la época taifal. De este modo lo veremos apoyando sus ideas por medio de aleyas del Libro Sagrado de los musulmanes.

### **3.1. El amor en el Islam:**

La llegada del Islam en la península arábiga bendecía el movimiento romántico, de modo que la espiritualidad musulmana permitió al amor de tener un nivel apreciable de pureza y castidad.

Además del monoteísmo, el Islam predica la castidad, esa noción existió en la época *ŷāhilī*<sup>\*</sup>, como imagen del movimiento amoroso y eso recibió un gran abrazo. Más antes de la extensión del Islam entre los *uḡrīes* de la época *ŷāhilī*, esta

---

<sup>309</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 246.

\* [época *ŷāhilī*]: época preislámica.

imagen de monoteísmo y castidad era ya imagen fija en su movimiento amoroso; estaba marcada sobre todo por la inocencia.

En *El collar de la paloma* Ibn Ḥazm ha sido muy cuidadoso en demostrar el monoteísmo en el amor humano, considerado para él paralelo al amor divino dice en este contexto: “*por consiguiente, ¿cómo podría ocuparse en un segundo amor?*”<sup>310</sup>, eso también lo afirma en versos:

*Miente de juro quien pretende amar a dos,  
Como mintió Manes en sus principios.  
No hay sitio en el corazón para dos amados,  
Ni lo que sigue a lo primero es siempre segundo.  
Igual que la razón es una, y no conoce  
otro Creador que el Único, el Clemente,  
uno es también el corazón y no ama  
más que a uno, esté lejos o cerca*<sup>311</sup>.

Con esta idea observamos que para el autor, el amor es un fin en si mismo y un medio. Siendo un medio quiere decir que lo es para la felicidad absoluta conseguida por el casamiento.

El resultado de cada amor fructifica con el matrimonio. Este punto es de suma importancia para el autor puesto que será el río de transición desde el amor espiritual hacia el amor corporal, así, lograr la unión amorosa respecto a la cultura, tradición y ética de la sociedad musulmana.

La religión musulmana ha sido un factor que organizó las relaciones sociales que entre ellos tenemos el amor<sup>312</sup>. En el Islam, las relaciones entre un hombre y una mujer son inseparables del amor a Dios. De ahí podemos deducir que el amor en Ibn Ḥazm recibió la apelación del amor Divino, puesto que el autor se limitó en este recorrido, a las leyes de esta religión, y de esta absorción podemos adelantar que ha usado una norma ética para favorecer una lícita unión amorosa. Veremos la importancia de la unión amorosa en *El collar de la paloma* cuando el autor dice:

---

<sup>310</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 154.

<sup>311</sup> Ibídem.

<sup>312</sup> Ver Ḥamed Ahmad ad-dabbās, *Falsafat al ḥubb wal ajlā q' inda ibn hazm al andalisī*, Dār al ibda', Oman, 1993, p. 177.

*Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalafón, un feliz augurio; más aun: la vida renovada, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, llena de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malaventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable...<sup>313</sup>*

Esta afirmación reproduce la idea de la licitud de las relaciones que el autor no ha dejado pasar, sino lo veremos más adelante defendiendo la castidad en el capítulo XXX. Deducimos a partir de este apartado que el matrimonio es de suma importancia tanto para el Islam como para el autor, y como dijo El Profeta:

*“No ha sido construida nada en el Islam más querido entre los signos de Alláh que el matrimonio”<sup>314</sup>.*

De este modo se destaca que el (matrimonio) es un vínculo sagrado entre esposo y esposa, a través del amor sincero y devoto sin el cual no pueden alcanzar la felicidad y la tranquilidad emocional. En este contexto veremos a Ibn Hāzīm apreciando este lazo, y tenemos a base de ejemplo y entre las anécdotas, una que relata la pureza amorosa entre una esclava y un mancebo quien le propuso realizar los rumores que se dicen sobre su relación, pero; ella rehusó por temor de caer en el laberinto de los pecados y así paso mucho tiempo hasta que se casaron. Sin embargo, por medio de este ejemplo, adelantamos que, debido a que el matrimonio es un contrato nunca se debe buscar la satisfacción sexual fuera del lazo matrimonial. El Islam ordena esto no sólo a las mujeres sino a los hombres también.

El concepto islámico del amor no está limitado a amar a Alláh, excluyendo el amor hacia las mujeres, es un concepto universal en el cual hablamos del amor hacia todas las cosas y personas; de aquí constatamos que la forma lícita del amor humano otorga dar la concepción del amor Divino.

---

<sup>313</sup> Ibn Hāzīm, op.cit., p. 190.

<sup>314</sup> Ver este hadit en: <http://www.islamoriente.com/libreria/marriage/marriage.htm>

Hablando de la postura del amor en el Islam, nos limitamos en el comentario presentado en *El collar de la paloma* de que este sentimiento nunca ha sido reprobado por la fe ni vedado en la Santa ley, como se ha adelantado antes. De esta manera se ve ya que el Islam nunca intentó apretar o represar este noble sentimiento; en contrario, vino para clasificarlo junto a la castidad dentro de una dimensión ética. En Ibn H̄azm el amor es algo tan sublime que no puede ser entendida su esencia sino tras el largo empeño.

Uno de los valores que pueden perturbar el aspecto sentimental o bien la lícita unión amorosa dentro de la sociedad islámica andalusí es el valor de la belleza. Este dio resultado peligroso y grave, por causa de la ilustración y florecimiento de los musulmanes y apertura hacia el horizonte de la otra civilización que tiene otras tradiciones. Eso orientó el principio ya tomado sobre la vida a inclinarse hacia el gozo. La explicación de todo eso tiene prueba que desde el año 255 de la hégira, la gente empezó a cambiar radicalmente sus principios e introdujeron el gozo sensual. Dentro de una sociedad como la que acabamos de describir; la imagen bella de la mujer no volvió más que una atracción sexual. Bajo la sombra de esta extravagancia e imprudencia, dos elementos de la sociedad permanecieron con asiduidad en sus principios fundamentales, que no eran influidos por las otras culturas. Primero en los espacios beduinos, la mujer quedó para los enamorados 'uḡríes, un modelo de pureza y castidad. Su postura llegó hasta el punto de sacralización. En segundo lugar, una corriente de la sociedad siguió abrazando el camino de salvación y adoración con afán y con una conciencia razonable que puede distinguir entre la belleza o hermosura de la mujer (ḥusn) y la otra sensual. Estos son algunos aspectos que se exaltaron dentro de la sociedad musulmana más antes de al futuḥāt; pero quedó el peligro circulando aquella gente de al-Ándalus, puesto que convivían con otros orígenes y otras culturas.

El Libro Sagrado es el pilar de la religión musulmana, por eso nos apareció obvio señalar lo que viene en sus texto a lo que concierne el amor.

El amor apareció muchas veces en el Corán, pero en sentido de una relación entre hombre y mujer, solamente se percibe en el relatar lo que sucedió al

profeta José con la esposa de Al Aziz. Se trata aquí de un cuento coránico que ilustra la personalidad y la hermosura del joven profeta José.

Constatamos que el amor en el Corán es un proyecto educativo sagrado, caracterizado por los puros sentimientos y la buena disciplina ética. El amor en el Islam toma en cuenta la humanidad en sus contradicciones, así, tiene una meta que apoya la seguridad, la quietud y la fe. Este sentimiento con todos los sentidos que tiene entre seguridad y quietud, con fama de proporcionar satisfacción, afecto y paz; volvió su esencia con el paso de tiempo, como una libertad infinita. Una decadencia dogmática, no resultó más que desestabilizada, tras ser fuente de paz. Amar a Dios requiere que el creyente deje todos sus asuntos en manos de su Creador y confiar en el bien que otorga; siguiendo los pasos de la salvación, entre estas bases tenemos la castidad.

### **3.1.1. La castidad como base del amor:**

Abdul karim paz dice sobre la esencia de la castidad:

*“La castidad es para los musulmanes una disciplina de salvación un yihad que corresponde a un modo de percepción que tiene poco o nada que ver con las visiones negativas de la naturaleza o del cuerpo humano”<sup>315</sup>.*

La importancia de la castidad como vía que disciplina el ser humano ha sido un tema de suma importancia, sobre todo, a lo que concierne la ética musulmana.

En muchas ocasiones Ibn Hazzam menciona la castidad como virtud que se abstiene del goce sexual. Antes, hemos mencionado la castidad como rasgo fundamental de la ‘udría, ésta tiene esencia de disciplinar el propio alma por razón de evitar el pecado y furor de Dios Honrado y Poderoso. La asiduidad en esta virtud humana conduce a los amantes -a veces- hacia el final, como lo es claro en el capítulo “sobre la muerte”. El autor introdujo una sentencia profética patrimonial: “*el que se enamora y es casto y muere, muere mártir*”<sup>316</sup>

<sup>315</sup> Ver Abdul Karīm Paz, op.cit.

<sup>316</sup> Ver Ibn Hazzam, op.cit., p. 274.

El autor en sí mismo ha sido la mejor figura quien representa este rasgo, eso es una muestra destacable de su religiosidad. Dice respecto a eso:

*“Dios sabe- y me basta que El lo sepa- que estoy del todo inocente de pecado, limpio de culpa, inmune de reproche en estas materias, y que soy puro en mis costumbres. Juro por Dios con el más sagrado juramento que no desanude jamás mi manto para un coito ilícito y que mi Señor no habrá de pedirme cuenta de ningún pecado grave de fornicación desde que tuve uso de razón hasta hoy en día”<sup>317</sup>.*

Su gran fe, es más bien una incitación que tiene valor moralizador para despertar la conciencia humana, en que el amor es un fenómeno y acto sentimental lícito en las religiones; pero debe andar con cuidado junto a este rasgo.

Con esta actitud tomó una posición reformista frente al pensamiento islámico andalusí que vivía dentro de una sociedad alucinada por los cambios. Mediante la epístola, exponía su metodología para proteger y salvar la personalidad humana utilizando la anécdota y la moraleja como una herramienta testimonial muy eficaz para establecer sus ideas. Eso tiene meta de trazar una barrera en contra de la desestabilidad y desvió. A pesar de la mala situación ética, Ibn Ḥazm no olvidó de reconocer la existencia de una capa social que intentaba guardar sus loables principios religiosos. Estas virtudes quedan un poco minoritarias dentro del cambio tanto social como político que sucedió en al-Ándalus; hasta que el propio autor se expresó con un **tono exclamatorio** ante el caso, sobre eso dice:

*“¡por vida mía! tales casos, que ya serían de notar en otras épocas, ¿Cuánto más no han de serlo en tiempos como éstos, de los que está ausente todo bien y presente todo mal?”<sup>318</sup>.*

Esta forma de sentimiento amoroso que niega toda materialización física, ayuda al ser a regular su conducta, respetando religiosamente unas reglas que en este caso le alejarán de su meta ficcional : la mujer. En esta situación, ese tipo de amor no es el mismo conocido en la *uḡrīa* con “*la dulce enfermedad*” de lo

<sup>317</sup> Ibn Ḥazm, op.cit., p. 290.

<sup>318</sup> Ibídem, p. 317.

inalcanzado, pero es un amor que funciona junto a la razón y esta vez de manera religiosa que seguro tazará un buen camino para la unión. Se deduce a partir de eso, que la castidad forma parte de las disciplinas del amor. Ramón Mujica Pinilla en su *Collar de la Paloma del alma*, trató de aclarar que Ibn Ḥazm nos habla de una guerra anterior:

*“Ibn Ḥazm empieza hablándonos de las trampas del amor humano y de los innumerables obstáculos del sendero amoroso: nos habla de una guerra anterior (yihad), mediante la cual el hombre verdadero adquiere el sentido de la imagen pura de su bienamada; esta imagen será simultáneamente, Arquetipo Celeste y Teofanía de Allah”<sup>319</sup>.*

Ibn Ḥazm intentó mencionar un gran número de anécdotas en este trama, para finalizar las tímidas sátiras expuestas anteriormente. Es una incitación moralizadora para impedir la caída en el delirio. Él mismo protagonizó esta cualidad moral que ya hemos visto, en cuanto dejó de ir a casa de una de sus familiares por causa de una bella esclava. A pesar de su gran fe, temor y castidad, queda aquella debilidad que le dio fin con su razonable decisión. Adelantamos a partir de eso que el miedo se explica así: ¡y si la concupiscencia vence el entendimiento! En este nivel, el autor de *El collar de la paloma* se observa en la teoría ética sobre el alma, que une entre dos naturalezas opuestas dentro del ser (concupiscencia / entendimiento).

El alma que se aparta de la obediencia a Allāh se pierde, dice Ibn Ḥazm siguiendo el Corán. En cuanto a los deseos carnales, el error y el libertinaje presiden el alma, esta última pierde la capacidad de amar ciertamente. El autor considera como falso amante al que busca satisfacer sus deseos carnales o quien lo es inconstante, infiel, traidor y libertino.

La castidad en esta parte, no es la misma de banū ‘udrá, exaltada hacia una sola mujer por el hecho de respetarla. Esta vez esta virtud tiene lugar por motivo de la adoración y respeto hacia el Creador Honrado y Poderoso. La castidad es para Ibn Ḥazm, un yihād para no cometer el pecado pase lo que pase, sabiendo

---

<sup>319</sup> Ramón Mujica Pinilla: *El Collar de la paloma del alma*, citado in: Abdul Karīm Paz, op.cit., p. 30.

que el alma humana es muy frágil ante la seducción de la belleza. Eso es un motivo muy apreciable para mejor expresar la buena virtud según la Ley Sagrada, eso no quiere interpretar que no hay un medio para la unión amorosa, ¡claro que sí! Se establece en una unión legal “*el matrimonio*” como lo expresa Victor Danner en el prólogo de *El collar de la paloma del alma*:

*“la mujer en este contexto (el Islam), deviene una manifestación del eterno femenino, siendo, al mismo, tiempo, un objeto de placer, o, más bien, el Objeto de placer, en un sentido misteriosamente divino sin que esto en modo alguno implique un culto exagerado de la sexualidad [...] Esto es cierto sólo para el contemplativo que vive dentro del marco de la Ley; y es cierto porque la Ley imprime sobre el acto conyugal el sello de la aprobación celestial, suprimiendo así toda posible duda o vacilación”*.<sup>320</sup>

El último capítulo sobre la castidad ha sido el mejor índice de la ramificación religiosa del cordobés; junto a la atribución de los dichos proféticos, se enaltecen más sus reflexiones y perspectivas éticas realistas. Su objetivo es solicitar con el bien y prever el mal.

El tema de la castidad en al-Ándalus, no fue de poco interés, pues, fue centro de estudio y polémica. Como se dio origen de la ‘udría a raíces platónicas o bien occitanas, lo fue también la castidad. El orientalista Claudio Sánchez Albornoz, atribuye esta manifestación a orígenes cristianos y dice:

*La influencia del ascetismo cristiano habría engendrado en arabia el casto amor udrí, que llevó a poner en boca de Mohammed S.A.S este hadiz: el que ama y muere virgen, muere mártir, y ese erotismo singular había sido luego desenvuelto por sufíes, místicos y ascetas y habría llegado y triunfado en la Córdoba de fines del siglo X*<sup>321</sup>.

En definitiva, las polémicas sobre el origen de la castidad son muy fuertes y numerosas. Ya hemos visto algunos de sus fundadores. Lógicamente, como seres humanos, nos pongamos en centro lógico y razonable al analizar un poco las

<sup>320</sup> Abdul karim Paz, op. cit.p.30.

<sup>321</sup> Claudio Sánchez Albornoz, op.cit., p. 533.

sociedades de las épocas anteriores, lo destacado es que la castidad no fue rasgo que caracterizó todos los clérigos y tampoco lo fue entre los jeques de al-Ándalus como lo atestiguó Ibn Ḥazm.

Sobre la concepción del amor divino podemos deducir que Ibn Ḥazm supo manifestar este tipo de amor, lo hizo por medio de ejemplos concretos que nos han permitido entrever la religiosidad de algunas capas sociales que permanecieron abrazando el legitimismo islámico, huyendo de toda desobediencia a Dios Honrado y Poderoso, pese que el ser humano es conocido por su debilidad ante el caso amoroso.

## Conclusión

Tras el estudio efectuado, es posible concluir que las distintas concepciones del amor basadas en las definiciones de varios críticos y propuestas en la presente lectura, tienen un interés práctico para la investigación porque han demostrado ser eficaces en nuestro análisis de la obra.

Hemos aclarado en el primer capítulo, lo relativo a la vida de Ibn Ḥazm y poco queda que añadir al tenerse más noticias suministradas por varios autores extranjeros y árabes. A pesar de las contradicciones acerca de su origen, era forzoso aceptar las más repetidas entre ellos y darlas por ciertas. Sólo cabe insistir en que la temática de su obra, su teoría y hasta podríamos decir el espíritu creativo que parece adivinarse en él -en modo alguno- se corresponde a la refinada vida que llevaba dentro de los palacios.

Para nosotros la interpretación que damos a su peripecia biográfica ya ha quedado indicada en el primer capítulo. Sin duda, en su comportamiento tuvieron que influir el clima que se absorba de su espiritual Ṣāḥibī y tenemos la prueba de la independencia de sus ideas, por medio de la obra.

Hemos subrayado la razón de escribir tan estupenda epístola. Treinta capítulos han sido más que suficientes para hacer alusión a la teoría del amor de Ibn Ḥazm. Con un plan encadenado por razones ya declaradas por el mismo autor, unas anécdotas que reflejaban la vida social andalusí -excepcional herramienta histórica- y unos versos exaltados para firmar una extraordinaria manifestación literaria; notamos una complementaria y artística metodología.

El tratado no ha dejado de influir en diversas obras de la Edad Media como ya hemos abordado. Eso pinta, la gran importancia de la teoría expuesta, que fue y sigue siendo un campo abierto para otras creaciones.

El arte literario en que se ha expuesto la epístola forma parte del patrimonio literario andalusí, puesto que abordaba las normas de una tradicional escritura: discurso, anécdota y poesía.

Con objetivo de poner en evidencia el componente artístico, en que se ha elaborado nuestra epístola, hemos optado a abordar las estructuras: externa e interna en el segundo capítulo. La paratextualidad, es una parte que accede a unas informaciones previas tal como es el prólogo, el título, los títulos de los capítulos.

El título de la obra ha quedado hasta hoy día como centro de investigación, de modo que tiene una fase enigmática.

Queda en claro, aquellas ideas repetidas consideradas como tradición literaria que se extendieron desde el oriente hasta el occidente, esta forma como y según la crítica literaria se determina por el término de intertextualidad. Esta teoría es de suma importancia para nosotros, puesto que expone algunas ideas patrimoniales, que de cierto modo, han forjado el texto hazmí. En este contexto, hemos distinguido tres faces de intertextualidad: los hipotextos procedentes de obras árabes y griegas, en esta parte hemos distinguido el reflejo textual de la obra de Ibn Dāwud y el diálogo platónico del *Banquete*, en nuestra epístola. En el intertexto coránico, hemos extraído algunas alusiones de versículos coránicos, dentro de la sagacidad poética. En la autointertextualidad hemos fijado unos pasajes donde el autor reanuda textos o fragmentos previos.

Por consiguiente, queda importante responder a nuestra problemática, pues el en tercer capítulo, nos hemos consagrado a destacar los rasgos de las concepciones amorosas, de tal forma hemos podido extraer unas que cristalizan en la obra de Ibn Ḥazm.

Al abordar el amor platónico nos hemos servido del *Banquete*, por lo tanto, que existen referencias que lo aproximan a la obra de *El collar de la paloma*. Hemos visto distintas teorías que sirven a dar la concepción platónica a la obra del cordobés. Hemos subrayado a base de ejemplo, la teoría de las esferas divididas o bien del alma como origen del amor. La belleza, ha sido otro rasgo -de suma importancia- empleado en las dos obras. Así, hemos constatado, a partir de nuestro acercamiento a las dos obras, que la belleza física requiere siempre la belleza espiritual, para ser completa y apta de atraer la otra mitad del alma. Con esto el hombre supera la sensualidad gracias a la razón, y ésta última le empuja a darse cuenta de que: la belleza es perfecta si se distancia de lo material. Por medio de esta idea, se puede confirmar que el amor se convierte en la casta relación y que a su vez conducirá a la contemplación de la belleza universal (Dios).

La concepción del amor platónico tuvo verdaderamente sus rasgos en *El collar de la paloma* donde en nuestra investigación nos hemos coincidido con

muchos pasajes paralelos como lo hemos abordado en la aproximación al *Banquete* platónico, por eso podemos observar la razón del uso de esta apelación.

La concepción del amor 'uḍrī, tuvo también su presencia en la obra del cordobés, pues bien, hemos podido fijar muchos rasgos que la caracterizan dentro de la epístola. Sus huellas se han basado tanto en lo sentimental y físico como en la expresión poética. El dulce sufrimiento da extensión a una exaltación poética muy rica, ya hemos subrayado los puntos más claves que la determinan, como: la castidad, el sufrimiento, la guarda del secreto.

Evidentemente, la imagen del influjo islámico sobre el lado ético de esta comunidad es más destacada. Con esta huella, podemos deducir que la concepción del amor divino refleja un mundo de sentimientos correspondientes al Creador y su profeta, eso deja en claro el gran apego que muestra el autor hacia su religión musulmana; este afecto se manifiesta sobre todo en los dos últimos capítulos de *El collar de la paloma*. Esta medida había incitado a numerosos críticos considerar su teoría del amor como expresión del amor Divino.

Para nosotros, nos ha interesado en este apartado, tratar el amor en el islam, y lo que hemos constatado es que esta religión nunca represó este sentimiento sino que lo disciplinó, al imponer la castidad como ley ética. Asimismo, hemos concluido que hay unas huellas de la doctrina Zahirí en la obra. Las reflexiones realizadas permiten concluir que las características que determinan cada apelación, se pueden fijar dentro de la obra. Pero a nuestro entender, han sido las manifestaciones del amor 'uḍrī las más destacadas, que sea por medio de las características literarias o bien las castas realidades amorosas. Esta virtud, se convertía en un ideal para mucha gente en al-Ándalus a pesar del gozo por la gran libertad. Los críticos -a lo que concierne la existencia de los banu 'uḍrā- trazaron muchos planteamientos, entre ellos los que niegan la existencia de algunos personajes como lo era el literato contemporáneo Ṭaha Huseyn, quien rechazó al personaje de Qais bnu -l- Mulawwah, pensando que esta figura no era más que un imaginario inventado por los pueblos para rellenar una necesidad literaria y ética. Otro crítico, Šukri Fayṣal vea en esta problemática que el fenómeno 'uḍrī es una realidad concreta que al lado de formar parte de un producto natural de una ética islámica, es una transformación de la esencia de al

Gazel dentro de la civilización árabe. El cambio se percibe claramente, en el gusto por lo casto y divino que era anteriormente un gusto material y carnal.

Para concluir esta tesis nos parece interesante adelantar unas definiciones como resultado de nuestra lectura e investigación:

Podemos deducir que, el amor platónico es un escalamiento hacia la belleza espiritual que es absoluta. En definitiva, nos parece que es un amor idealizado.

El amor 'udrī es el más casto y duradero. En esta concepción la razón no tiene nada que ver. Se trata aquí, de un sentimiento súbito imprevisto, que conduce a la enfermedad y a la muerte.

El amor divino es el amor espiritual que se efectúa por medio de la razón considerada para nosotros como una lucha interior en contra de la concupiscencia, su meta es organizar las relaciones entre los creyentes.

Partiendo de estas definiciones y las informaciones expuestas en esta tesis sobre las concepciones del amor en *El Collar de la Paloma*, podemos adicionar que las apelaciones expuestas, forjaron realmente su existencia dentro de la epístola, de manera que hemos destacado la presencia de improntas árabes y griegas, no obstante religiosas.

*El Collar de la Paloma* es la más célebre epístola sobre la esencia amorosa puede ser y sigue siendo una herramienta para muchas investigaciones.

## **Bibliografía:**

### **Bibliografía en español**

1. ABELLÁN, José Luis (1988): *Metodología e introducción histórica*. Madrid, Espasa Calpe, 2ª edición, tomo I.
2. ALBERCA SERRANO, Manuel (1993): *El rechazo de las máscaras: la autobiografía de Juan Goytisolo*, Sevilla, Cuadernos de mediodía.
3. ARIÉ, Rachel (1984): *España Musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Editorial labor.
4. AULLÓN DE HARO, Pedro (1983): *Introducción a la crítica literaria actual*. Madrid, Playor.
5. CRUZ HERNANDEZ, Miguel (1996): *El Islam de Al-Ándalus*. Agencia española de Cooperación Internacional, 2ª edición.
6. GALMES DE FUENTES, Álvaro (1996): *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, Cátedra, Madrid,
7. GARULO, Teresa (1998): *La literatura en al-Ándalus durante el siglo XI*. Madrid, Hiperión.
8. GENETTE, Gérard (2001), *Umbrales*, (traducción de Susana Lage), Ed. Siglo XXI, México.
9. GÓMEZ MARTINEZ, José Luis (1975): *Américo castro y el origen de los españoles "historia de una polémica"*. Madrid, Gredos.
10. GONZÁLES PALENCIA, Ángel (1945): *Historia de la literatura arábigo-andaluza española*. Barcelona, Labor, 2ª edición.
11. GUTIERREZ, Domingo (1987): *Claves para la lectura de la Colmena*. Barcelona, Daimon.
12. IBN Guzmán (1984): *El Cancionero hispanoárabe*. Traducido por Federico Corriente Córdoba. Madrid, Editora nacional.
13. IBN Ḥazm (2004): *El Collar de la Paloma, tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido por Emilio García Gómez, con un prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza Editorial, 19ª edición.
14. KAYSER, Wolfgang (1970): *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Versión española de María D. Mouton y V. García Yerba. Madrid, Gredos.

15. LAPESA, Rafael (1981): *Introducción a los estudios literarios*. Madrid, Cátedra.
16. LOPEZ BARALT, Luce (1985): *Huellas del Islam en la literatura española*. Madrid, Hiperión.
17. LOPEZ ESTRADA, Francisco (1961): en, *Antología de Epístolas, cartas selectas de los más famosos autores de la historia universal*, Barcelona, Labor.
18. MANGIERI, Rocco (2000): *Las fronteras del texto: Miradas semióticas y objetos significantes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
19. OLIVER ASÍN, Jaime (1996): *Conferencias y apuntes inéditos*. Madrid, ediciones mundo árabe e Islam.
20. PACHECO, Juan Antonio (2001): *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla, Mergablum.
21. PARDES NUÑEZ, Juan (1986): *Algunos aspectos del cuento literario*. Granada, Colección Propuesta /nº10.
22. PRIETO, Antonio (1972): *Ensayo semiológico de sistemas literarios*. Barcelona, Planeta.
23. PUERTA VILCHEZ, José Miguel (1997): *Historia de del pensamiento estético árabe*. Madrid, Akal.
24. RODRIGUEZ BACHILLER, Ángel (1969): *Filosofía de "El Collar de la Paloma de Ibn Hazm"*. Madrid, Casa hispanoárabe.
25. ROMERA CASTILLO, José (1981): *La literatura como signo*. Madrid, Playor.
26. RUBIERA MATA, María Jesús (1992): *Literatura hispanoárabe*. Madrid, Colección Maphre.
27. RUBIERA MATA, María Jesús (1989): *Poesía femenina Hispanoárabe*. Madrid, Castalia.
28. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio (1973): *La España Musulmana*. Madrid, Espasa-Calpe. 3ª edición, Tomo I.
29. ŞOBH, Mahmūd (2002): *Historia de la literatura árabe clásica*. Madrid, Cátedra.

30. VERNET, Juan (1968): *Literatura árabe*. Barcelona, Labor.

### **Bibliografía en francés**

- AA.VV (1996): *Introduction aux méthodes critique pour l'analyse littéraire*. Paris, Dunod.
- ACHOUR, Cristiane et REZZOUG, Simone (1990): *Convergences critique « Introduction a la lecture du littéraire »* Office de publications universitaires, Alger, ed N°2031.
- ADONIS (1985): *Introduction a la poétique arabe*. Paris, Sindbad.
- ARNALDEZ, Roger (1956): *grammaire et théologie chez ibn hazm de Cordoue*. Paris, Librairie Philosophique J.Vrin.
- BARTHES, Roland (1964): *Essaie critique*. Paris, Seuil.
- DALLENBACH, Lucien (1976), *Intertexte et autotexte*, Poétique n° 27, septembre.
- DELHEZ-SARLET, Claudette y Maurizio Catani (1983): *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- DJEDIDI, Tahar Labib (1979): *La poésie amoureuse des arabes*. Alger, S.N.E.D. N°ed758 /79.
- GENETTE, Gérard (1972): *Figures III*. Paris, Seuil.
- GENETTE, Gérard (1982): *Palimpseste*. Paris, Seuil.
- GRIVEL, Charles (1973): *Production de l'interet ramanesque*. Paris-La Haye, Ed, Mouton.
- KRISTEVA, Julia (1994): *La révolution du langage poétique*. Paris, Seuil.
- KRISTEVA, Julia (1969): *Semeiotike. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil.
- LEJEUNE, Philipe (1975): *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil.
- PRIETO, Luis J (1975): *Pertinence et pratique «Essaie sémiologie»*. Paris, les éditions de minuit.
- PRINCE, Gérald (1974): *Introduction a la lecture du narrataire*, Paris, Poétique, n°14.
- TODOROV, Tzvetan (1968): *Poétique*. Paris, Seuil.

- TURKI, Abdel Majid (1973) : *polémique entre Ibn Hazm et Bāgī sur les principes de la loi musulmane*. Alger. S.N.E.D.
- ZANON, Daimon (1996) : L'autobiographie. Paris, Ellipes.

### **Bibliografía en árabe:**

- AA.VV, *Tārīj al adab*. Casabalanca, Maqtabat al wiḥda al ‘arabiyya.
- ‘ABBĀS, Iḥsān (1960): *Tārīj al adab al andalusī* (‘*Aṣr as-siyāda*), Beirut, Dār at-taqāfa.
- ‘ABBĀS, Iḥsān (1976): *Dirāsāt fil adab al andalusī*. Libia/Túnez, al Dār al arabía lil kitāb.
- ‘ABBĀS, Iḥsān (1992): *Fen as-sīra*. Oman, Dār al šurūq, 6<sup>a</sup> edición.
- ‘ABBĀS, Iḥsān (1997): *Tārīj al adab al andalusī* (‘*Aṣr at-ṭawā’if wal murābḩīn*), Oman, Dār al Šurūq.
- ‘ABD ARRAHMĀN, Muhammad Ibrāhīm (1982): *An-naẓariyya wat-taṭbīq fil adab- l- muqāran*, Líbano, Dār l ‘awda.
- AD-DABBĀS, ḩamed Ahmad (1993): *Falsafat al ḩubb wal ajlāq ‘inda ibn hazm al andalusī*. Oman, Dār al ibda ‘.
- ‘ATĪQ, Abdel ‘Aziz (1976): *Al adab al arabī fil andalus*. Beirut, Dār al sulṭa al ‘arabiyya.
- ‘ATĪQ, Abdel ‘Aziz (1972): *An-naqd al arabī*. Beirut, Dār al nahda al ‘arabiyya.
- Al Maqarrī, Attilimsānī (1988): *Nafḩ at- Ṭīb Min Guṣn Al-andalus Ar-Raḩīb*, Versión de Iḥsān ‘Abbās. Beirut, Dār As-sadir, Tomo II.
- AL ŶUNDI, Anwar (1983): *Nawābiḩ al fikr al islāmī*. Beirut, Dār al Rā ‘id.
- AL YUSUF, Yūsuf (1982): *Al gazal al ‘udrī*. Argelia, Dar al ḩaqā’iq.
- AL FAQĪ, Šobḩī Ibrāhīm (2000): *‘ilm al- luga al nassí beina al naḩariyya wal tatbīq*. El Cairo, Dār quba’, 1<sup>a</sup> edición, tomo I.
- AL FĀJŪRĪ, ḩannā (1985): *Al Muḩaz fil adab al ‘arabī wa tarījuh*. Beirut, Dār al Ŷīl. 1<sup>a</sup> edición, tomo III.

- Al ḤAMADĀNĪ, Ḥamīd (2003): *al Qirā'a wa tawlīd ad- dalāla*. Casa Blanca, al markaz al takāfī al 'arabī.
- Al ḤAYĀRĪ, Taha (j?): *Ibn Ḥazm Ṣura andalusyya*. Egipto, Dār al fiqr al 'arabī.
- ' AZZĀM, Muhammad (2001): *An-naṣ al ga'ib*, Damasco, Manšūrāt ittiḥād al kuttāb al'arab.
- BASIUNĪ, Ibrāhīm (1969) : *Naṣat attsawwuf al islāmī*. Egipto, Dār al Ma ' ārif.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne (1994): *Al muslimūn fī -l- Andalus "ispānyā-l- islāmiyya"*, traducido por Ḥasan Ḥabašī. Egipto, ed, Al hay'a - l- masriyya -l- 'amma lil kitāb,
- FAYṢAL, Šukrī (1965): *Taṭawwur al gazal beina al Yāhiliyya wal islām*. Dār al Ḥayat.
- ḤAYKAL, Aḥmad (1970): *Al adab al andalusī*, Egipto,ed., Dār al Ma'ārif.
- ḤUSEYN, Ṭaha (1979): *Taqlīd wa taydīd*. Líbano, Dār al ' ilm lil malāyīn.
- IBN BASSĀM (1997): *al Dajira*, versión de Iḥsān Abbās. Beirut, Dār aṭ- ṭaqāfa.
- IBN ḤAZM (1993): *Ṭawq al ḥamāma*, versión de Muhammad Ibrāhīm Salim. El Cairo, Maktabat Ibn Sīnā.
- IBN ḤAZM(1985): *Ṭawq al ḥamāma*, versión de Ṣalāh Eddīn al Qasimī. Túnez, al Dār al tunisía lil naṣr.
- IBN ḤAZM (1972): *Ṭawq al ḥamāma*, versión de Fārūq Sá d. Beirut, Dār al Ḥayat.
- IBN ḤAZM (1985): *al faṣl fil milal wa-l-ahwa wa -l- niḥal*, versión de Muhammad Ibrāhīm Naṣr y Abderraḥmān ' Amira. Beirut, Dār al Yīl.
- IBRĀHĪM, Zakariyya (1966): *Ibn Ḥazm al andalusī*. El Cairo, Ad-dār al masrya lit-ta'līf wan-nasr.
- JULEYF, Yūsuf (1997): *Al ḥubb al miṭālī ' inda -l- ' arab*. El Cairo, Dār qubā'.
- MAKKĪ, Tahar Aḥmed (1977): *Dirāsāt 'an Ibn Ḥazm wa kitabuhu Ṭawq al Ḥamama*. Maktabat wahba, 2<sup>a</sup> edición.

- RAGIB, Nabīl (1998): *Al ḥubb al aflātonī beyna -l- wahm wa -l- ḥaqīqa*, Dār al garīb.
- SULAYMAN, Mūsā(1982): *Al gazal al 'uḍrī*. Argelia, Dār al ḥaqā'iq.
- ŠARARA, ' Abd Al-latīf (1960): *Falsafat al ḥubb 'inda al 'arab*. Beirut, Dār al hayāt
- WĀSIF, Mustafá, Wadī ' (2000): *Ibn Ḥazm wa mawqifuh mina-l- falsafa wal manṭiq wal ajlāq*. Abu Dabi, Al muḡamma ' at-ṭaqāfi.

### **Bibliografía electrónica**

- ABUMALHAM, Montserrat: *La globalización cultural en escritores árabes contemporáneos: el simbolismo religioso*. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fil/11303964/articulos/ANQE0404110005A.PDF>
- ABUMALHAM, Montserrat: *poesía árabe y muerte: del dolor al sarcasmo*. Disponible en: <http://www2.ull.es/congresos/conmirel/abumalha1.html>
- Al-Ándalus: *Filosofía y jurisprudencia (II)*. Disponible en: <http://www.islamyal-andalus.org/control/noticia.php?id=1245>
- AL -JALIFA, Walīd Sālah: *Amor, Locura Muerte. Las dos caras del amor en la tradición árabe*. Disponible en: <http://www.alarde.com/revista/articulos/amorlocuramuerte/index.html>
- AL JALIFA, Walīd Sālah: *Impronta Árabe del Libro de Buen Amor*. Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en: <http://www.hottopos.com/collat6/waleed.htm>
- ALVAREZ MURO, Alexandra (2001): *análisis de la oralidad: una poética del habla cotidiana*. Disponible en: <http://elies.rediris.es/elies15/cap323.html>
- *Amor platónico*. Disponible en: [http://sepiensa.org.mx/contenidos/varios/s\\_amor/amor.htm](http://sepiensa.org.mx/contenidos/varios/s_amor/amor.htm)
- *Amores platónicos*. Disponible en: [http://www.tnrelaciones.com/aviso\\_legal/index.html](http://www.tnrelaciones.com/aviso_legal/index.html)
- ARIE, Rachel: *Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual*. Disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=994389>

- ARNALDEZ, Roger (10.04.2006): *Sur Ibn Hazm*. Disponible en:

[http://personnage-al-andalus.blogspot.com/ibn\\_hazm/](http://personnage-al-andalus.blogspot.com/ibn_hazm/)

- AZCARATE, Patricio de: *El Banquete o del Amor*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>
- BEN SLAMA, Raja: “*Les sphères divisées*”. Disponible en: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0202110039A.PDF>
- BERMEJO, María José: “*amor lejano*” y “*muerte por amor*” *De la vida amorosa en la época de los trovadores*. Disponible en: página web:

<http://www.nematollahi.org>

- BURCKHARDT, Titus (01/04/2002): *El amor caballeresco*. Disponible en: (en pagina web:google.fr)

<http://www.webislam.com/?idt=2533>

- CADAVAL, Gil Manuel: *Garci Fernández de Gerena: el poeta lírico andaluz más antiguo, con nombre, obra y origen conocidos, de la literatura castellana « El Islam y la Provenza, en la vida y en la obra de Gerena »*. Disponible en :

[http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclit/24604731213571839622202/p0000009.htm#I\\_51](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/scclit/24604731213571839622202/p0000009.htm#I_51)

- CAÑASANTA: *Educación literaria “la literatura como un concepto moderno”*. Disponible en: <http://www.canasanta.com/ensayo/educacion-literaria-1-0000001.html>

- CORBIN, Henry (08/04/2002): *Ibn Hazm de Córdoba*. Disponible en:

<http://www.webislam.com/?idt=2548>

- CORBIN, Henry (21/09/2002): *Ibn 'Arabi Pasión y compasión divinas: La oración del heliotropo*. Disponible en:

[http://www.webislam.com/numeros/2002/188/temas/pasion\\_compasion\\_divinas.htm](http://www.webislam.com/numeros/2002/188/temas/pasion_compasion_divinas.htm)

13. CORDOBA PROTTO, Bley Rafael (23/08/2005): *Cómo escribir una tesis de grado*. Disponible en: <http://bleynspernia.blogdiario.com/>

14. EISENBERG, Daniel (1996): *El buen amor heterosexual de Juan Ruiz*. Disponible en:

[http://users.ipfw.edu/jehle/deisenbe/Other Hispanic Topics/El buen amor heterosexual de Juan Ruiz.htm](http://users.ipfw.edu/jehle/deisenbe/Other_Hispanic_Topics/El_buen_amor_heterosexual_de_Juan_Ruiz.htm)

- El Banquete, Wikipedia la enciclopedia libre:  
[http://es.wikipedia.org/wiki/El Banquete](http://es.wikipedia.org/wiki/El_Banquete)
  - EL ABKARI, Bouÿem 'a (2005): *La polifonía textual en la novela paraguaya*. Disponible en:  
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero30/polipara.html>
  - *El fin amor*. Disponible en :  
[http://www.arteglobal.com/cesar/el\\_fin\\_amors.htm](http://www.arteglobal.com/cesar/el_fin_amors.htm)
  - ELIA, Shamsuddín (11/04/2003): *El Renacimiento empieza en Córdoba*. Disponible en: <http://www.revistaarabe.com.ar/noticias/El-Renacimiento-Cordoba.asp>
  - FERNANDEZ, José Carlos, *La corte de Abderraman III Al Nāsir*. Disponible en: <http://www.acropoliscordoba.org/Omeya4.asp>
15. GIRBAL, Teresa en su ensayo “*La connotación intertextual*”, *Literatura como intertextualidad: IX Simposio Internacional de Literatura*, (Argentina: Palabra Gráfica y Editora S. A., 1993) 102. Disponible en: <http://www.csuchico.edu/flng/spanish/arreguinbermudez/Antonio%20Arregu%EDnBerm%FAdez.pdf>
16. *Glosario del Plagio y de la Transtextualidad Ilícita*. Disponible en: <http://www.elplagio.com/Plagio/3.15.glosario.html>
17. LOMBA, Joaquín (2002): *Ibn Hazm: la belleza como forma de vida*. Cit. en: *Análes del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. 19 (2002)* ISSN: 0211-2337. Universidad de Zaragoza. págs. 13-26. Disponible en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/anales/19/lomba.pdf>
- LEJEUNE, Philipe (2006): *Qu'est-ce que le pacte autobiographique*. Disponible en : [http://www.autopacte.org/pacte\\_autobiographique.html](http://www.autopacte.org/pacte_autobiographique.html)
  - LITERATURA MEDIEVAL: *Perteneciente a Lit. De la Edad Media y Renacimiento*, 1º Filología Hispánica. Curso 2004/05. Disponible en: [http://apuntes.rincondelvago.com/literatura-medieval\\_1.html](http://apuntes.rincondelvago.com/literatura-medieval_1.html)
18. LOPEZ, María Jesús, DANDACHLI, Charif (2003): *Literatura Árabe*. Disponible en: [http://www.revistaarabe.com.ar/literatura\\_%C1rabe.asp](http://www.revistaarabe.com.ar/literatura_%C1rabe.asp)

19. LUNA, Alejandro, MABEL, I. Caballero y I. (2000): *Elementos árabes en el Cantar del Mío Cid*. Disponible en:  
<http://www.salvador.edu.ar/ua1-7-gramma-01-02-11.htm>
20. MARTEL, Kareen : *Les notions d'intratextualité et d'intratextualité dans les théories de la réception*. Disponible en :  
<http://www.erudit.org/revue/pr/2005/v33/n1/012270ar.pdf>
21. Nun, Alif, *Literatura árabe clásica: La época de Muhammad, los primeros Califas y el período Omeya*. Disponible en: <http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA40%20Jul.06/LiteraturaArabeClasica.htm>  
1
22. OZAK, Muzaffer: *Develación del amor*. Disponible en:  
<http://www.sufismo.org.ar/primera/Bibliografia/Develacion%20del%20Amor.doc>
23. PARIENTE, José Luis (febrero de 1997): *¿Cómo escribir una tesis de grado?* Disponible en:  
<http://www.monografias.com/trabajos/tesisgrado/tesisgrado.shtml#RefBibl>
24. PAZ, Abdul Karīm: *Amor sagrado y amor profano en el Islam y en Ibn Hazm*. Disponible en: <http://www.islamchile.com/islam/amorprosa.htm>
25. PEREZ ROSADO, Miguel: *literatura hispano –árabe*. Disponible en:  
<http://www.webislam.com/pdf/pdf.asp?id=1029>
26. PLATON, *Banquete*, versión de Patricio de Azcárate, *El Banquete o del amor*. Disponible en: <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>
27. RAMON GUERRERO, Rafael: *Erótica y Saber a propósito de un cuento de Las Mil y Una Noches*. Disponible en:  
<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num1/erotica>
28. RIVERA DE LA CRUZ, Marta: *Intertexto, autotexto, La importancia de la repetición en la obra de Gabriel García Márquez*. Disponible en:  
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero6/intertex.htm>
29. SABIA, Saïd: *Paratexto, títulos, dedicatorias y epígrafes en algunas novelas mexicanas*. Disponible en:  
<http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/paratext.html>

30. Sheik SAID AL JAMAL, Sidi Muhammed: *¿Qué es Sufismo?* Disponible en: <http://www.webislam.com/?idt=1427>

31. SAN MIGUEL HEVIA, José Ramón (junio 2005): *El vocero en el desierto*, El Catoblepas, número 40, página 8. Disponible en:

<http://www.nodulo.org/ec/2005/n040.htm>

32. SIMON, Rachida : *Islâm, Imân, Ihsân idéologème du roman dibien*. Disponible en: <http://Annales.univ-mosta.dz/fr2/simon.pdf>

33. SOBEJANO, Gonzalo (Año IV, 1969): *Anales Galdosianos*. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/index.shtml>

34. SEROUR, Salâh (02/2007): *La poesía de Al-Mu`tamid*. Boletín N° 59. Disponible en:

<http://www.islamyal-andalus.org/control/noticia.php?id=1340>

▪ SERRANO SEGURA, José Antonio: *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: Libro de buen amor*. Disponible en: <http://www.supercable.es/~jass17/LBA/>

35. Diccionario de la lengua española

Página web: [WordReference.com](http://www.wordreference.com). Disponible en:

<http://www.wordreference.com/definicion/amor>

### **Artículos**

- ALBERT REYNA, Ricardo Felipe (1995), *La Risala fi mahiyyat al-isq" de las Rasa'il Ijwan al-Safa*, en *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 6, Publicada por la Universidad Complutense de Madrid, pp. 185-208.
- BROCHIER, Hubert (1983), *Psychanalyse et désir d'autobiographie*, en *Individualisme et autobiographie en Occident*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, pp.177-185
- GALMES DE FUENTES, Álvaro (1992) "*El amor hace sutil al hombre*". *Ibn Hazm de Córdoba y la tradición románica*, en *Anaquel de Estudios Árabes*, n° 3, pp. 53-60.
- GOLDZIHNER, Ignacio (1964): *Los árabes españoles y el Islam*. En *Actas del primer congreso de estudios, árabes*, Madrid, pp. 3-77.

- LOMBA FUENTES, Joaquín (2000), *El papel de la belleza en la tradición islámica*, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, nº17, Servicio de publicaciones, Universidad complutense, Madrid, pp. 37-51.
- LORCA MARTIN DE VILLODRES, María Isabel (2005), *El esplendor cultural árabe en al-Ándalus*, in Isla de Arriarán, Revista cultural y científica, nº. 25, pp-61-81
- PAZ, Abdul Karim (2003), *al -Ándalus*, en Kauzar, Revista islámica, nº37, La Asamblea Mundial de Ahlul Bait, Granada, pp. 28-31.
- VILLANUEVA, Darío (1991): *Para una pragmática de la autobiografía*, en El polen de las ideas, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, pp.95-114.

### **Sagrado Corán:**

- *El Sgrado Corán*, versión castellana de Julio Cortés, ed, Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra» Musulmanes Shiítas de El Salvador, San Salvador.
- Qur'ān karim.

### **Diccionarios:**

Diccionario de lengua española (2001), Madrid, Espasa Calpe, 22<sup>a</sup> Edición.

## Glosario para la Historia de Al-Ándalus

A		
<b>al-Ándalus</b>		el término al-Ándalus designa los territorios de la Península Ibérica que se hallaban bajo gobierno islámico, fuera cual fuera su extensión geográfica. No se conoce con exactitud su origen aunque se ha apuntado la posibilidad de que venga de la denominación <i>al-andališ</i> , "los vándalos", pueblo que habitó en la península Ibérica durante la baja Edad Media; o bien, de la identificación de la península con la mítica Atlántida.
<b>Andalusí</b>		relativo a al-Ándalus.
<b>Alcázar</b>	<i>al-qasr</i>	Palacio real.
<b>Alfaquí</b>	<i>al-faqih</i>	doctor, sabio, especialista en legislación religiosa, en jurisprudencia ( <i>fiqh</i> ), jurista.
<b>Aljama</b>	<i>al-yami</i>	adjetivo que califica a la mezquita principal de la ciudad, la mayor, en la que se congregan los fieles para la oración comunitaria de los viernes (ya que ésta ha de tener lugar en una sola mezquita de la ciudad).
<b>Almunia</b>	<i>al-munya</i>	finca, hacienda.
B		
<b>Basmala</b>		se llama así a la expresión <i>bi-smi-llahi (r-rahmani r-rahimi)</i> "en nombre de Dios (el Clemente, el Misericordioso)" que es la invocación religiosa con la que los musulmanes inician todo tipo de acto religioso o de la vida cotidiana susceptible de un buen fin, que sea para bien (escritos, antes de empezar a comer, etc.)
C		
<b>Califa</b>	<i>jalifa</i>	máximo gobernante en la sociedad islámica, cuya misión es la defensa de la fe y la administración política del Estado, lo que le otorga atributos de liderato religioso y político. El término, que literalmente significa "sucesor", se aplicó originalmente para designar a los primeros sucesores del profeta Muhammad (Muhammad) en el liderazgo de la comunidad. Su equivalente técnico es <i>Imam</i> , y su equivalente honorífico <i>Amir al-mu'minin</i> ("Príncipe de los creyentes").
E		
<b>Emir</b>	<i>amir</i>	cargo político equivalente a príncipe o jefe (literalmente designa al que tiene <i>amr</i> , "poder, autoridad"); en época

		omeya designaba a los gobernadores de las provincias (por ello en al-Andalus, fue el título de los primeros gobernadores dependientes del califa de Damasco y, posteriormente, de algunos de los reyes de taifas.). El título honorífico de <i>Amir al-mu'minin</i> ("Príncipe de los creyentes") llegará a equivaler al de Califa.
<b>F</b>		
<b>Fitna</b>		literalmente, desorden, levantamiento, disgregación; este término designa los períodos de guerra civil con connotaciones políticas y religiosas (suponen cismas en la fe). Referido a al-Andalus, la <i>fitna</i> es el período de guerra civil que desembocó en la desaparición del Califato Omeya de Córdoba y la desmembración de al-Andalus en distintas Taifas.
<b>H</b>		
<b>Hadit</b>		("narración", "noticia") en el Islam <i>sunní</i> u ortodoxo, es el relato que recoge la tradición profética, los dichos y hechos del Profeta narrados por sus contemporáneos y transmitidos en los primeros tiempos por vía oral y posteriormente recopilados en diversas colecciones.
<b>Hayib</b>		chambelán o jefe representante del emir o califa. En al-Andalus, el título de <i>hayib</i> llegó a ser superior al de visir, de entre los que era designado. Tenía gran poder, llegando a sustituir al califa en funciones de gobierno si éste estaba ausente o lo demandaba. Este título gozó de tal prestigio que fue preferido (en lugar de otros como el de <i>malik</i> o sultán) por algunos de los gobernantes de las Taifas en el intento de legitimarse en el poder.
<b>Hégira</b>	<i>hiyra</i>	emigración o traslado del Profeta Muhammad de la Meca a Medina el año 622 JC. Da nombre al calendario islámico que comienza dicho año.
<b>I</b>		
<b>Imán</b>	<i>Imam</i>	guía espiritual de la comunidad islámica. Como título, fue adoptado por los califas (los imanes por excelencia), como jefes de la comunidad. En otro de sus sentidos designa a la persona que dirige la oración ritual comunitaria, mientras se está realizando.
<b>M</b>		
<b>Medina</b>	<i>al-madina</i>	ciudad
<b>Mozárabes</b>	<i>musta'rab</i>	cristianos que vivían en al-Andalus. Pagaban tributo especial como <i>dimmiés</i> (categoría social que englobaba a las "gentes del Libro" es decir, cristianos y judíos) y conservaban su organización eclesiástica y judicial. Las comunidades mozárabes de al-Andalus desaparecerían

		(salvo la de Toledo) a raíz de las invasiones norteafricanas de los Almorávides y Almohades, muy rigurosos en materia religiosa.
<b>Mudéjares</b>	<i>mudayyan</i>	"al que se le ha permitido quedarse", musulmán que se quedaba, mediante pacto, en los reinos cristianos peninsulares al ser conquistada su tierra. Como en el caso inverso, tenían un estatuto especial, pagaba tributo y conservaba su religión y propiedades bajo ciertas condiciones. Empiezan a ser un grupo social importante a partir del 1085 (toma de Toledo por Alfonso VI) apareciendo en la documentación cristiana como "mauri" [moro] o "sarraceni", sin que se les denomine con el término "mudéjar" hasta la guerra de Granada (s. XV), cuando ya la situación de aquellos que no habían emigrado a al-Andalus se había deteriorado considerablemente por una política hostil. A partir de 1501 fueron expulsados de la península Ibérica, y los que se quedaron tuvieron que convertirse al cristianismo pasando a ser conocidos como "moriscos".
<b>Muladíes</b>	<i>muwalladun</i>	descendientes de cristianos hispanos conversos al Islam ( <i>musalima</i> ) o de matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus. Se fueron integrando en la sociedad islámica desde el s. VIII.

### S

<b>Sufi</b>	<i>sufi</i>	Místico musulmán. Toma su nombre del <i>suf</i> o sayo de lana con el que se vestían. El sufí lleva a cabo una búsqueda mística de la unicidad divina a través del <i>dhikr</i> ("recuerdo, invocación del nombre de Dios") que es la repetición constante de una jaculatoria de loor a Dios, acompañada o no de danzas o ritmos y música, que conduce al éxtasis.
-------------	-------------	--

### T

<b>Taifa</b>	<i>ta'ifa</i>	literalmente significa "partido" y es el término con el que se denomina a los distintos estados locales en que se dividió al-Andalus tras la desaparición del Califato de Córdoba (s. XI). Es comúnmente aceptada la clasificación étnico-social de estos reinos de Taifas ( <i>muluk al-tawa'if</i> ) según la cual se dividirían en taifas esclavas, taifas de beréberes "nuevos" y taifas andalusíes. La llegada de los Almorávides a la península ibérica puso fin a la las "primeras Taifas" (postcalifales). Posteriormente volvería a fragmentarse políticamente al-Andalus en las denominadas "segundas Taifas" (postalmorávides) y "terceras Taifas" (postalmohades).
--------------	---------------	--

U		
<b>Ulemas</b>	<i>'ulama'</i>	sabios, doctores eruditos, especialista en el Corán y la <i>sunna</i> y, fundamentalmente, dedicados a la ley islámica ( <i>shari'a</i> ) [frente a los alfaquíes más especializados en el <i>fiqh</i> o jurisprudencia].
V		
<b>Visir</b>	<i>wazir</i>	ministro, alto funcionario. Eran elegidos por el soberano y aconsejaban y ayudaban en funciones administrativas y de gobierno. De entre ellos se designaba al <i>hayib</i> .
<b>Valí</b>	<i>wali</i>	gobernador de una provincia o un distrito. Tenía atribuciones políticas y militares y, en algunos casos - como en al-Andalus- también financieras.
Y		
<b>Yihad</b>		guerra justa. En su sentido semántico es el "esfuerzo" físico y moral del hombre por mantener y extender los preceptos coránicos; en su sentido místico es la lucha contra el mal; y jurídicamente, un deber de la comunidad creyente.

Fuente: <http://www.sumadrid.es/ariza/alandalus/Glosario.htm>