

La poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī¹

Celia DEL MORAL

Uno de los más importantes gramáticos árabes del siglo XIV es sin duda Abū Ḥayyān al-Garnāṭī al-Andalusī, el "príncipe de los gramáticos", como le llamaron algunos de sus contemporáneos. Pero, con ser ésta una de las facetas intelectuales más importantes de este granadino, emigrado en su juventud a Oriente y afincado en Egipto hasta su muerte, no es la única, puesto que Abū Ḥayyān fue un verdadero intelectual de su tiempo, un sabio polifacético, experto en hadices, exégesis coránica, crítica literaria, lenguas extranjeras al árabe y un excelente poeta.

Ya que su labor en el campo de la gramática y la lexicografía es bien conocida y ha sido objeto de diversos estudios –entre ellos podemos citar, en Occidente, a S. Glazer, que editó una de sus más famosas obras de gramática: *Manḥay al-Sālik fī l-Kalām ‘alā Alfīyya Ibn Mālik*², y es autor también del artículo que sobre él aparece en la *Encyclopédie de l’Islam*³, donde le señala como el precursor de la gramática comparada y descriptiva; en Oriente, la profesora iraquí Jadīya al-Ḥadīṭī, dedicó a esta faceta suya el libro: *Abū Ḥayyān al-Nahwī*, publicado en Bagdad en 1966. Posteriormente, en 1969, la misma investigadora editó su *Dīwān*, junto con Ahmad Maṭlūb, precedido de un amplio estudio del mismo– me parece más interesante dirigir la atención a su obra poética, menos conocida, al menos en Occidente, que su obra gramatical, ya que en el artículo de S. Glazer en la *Et*² ni siquiera menciona su *Dīwān*, probablemente porque en el momento en que lo escribió, quizás no se conocía dicha obra, al menos en Europa.

Abū Ḥayyān es un producto típico del intercambio cultural que se produjo en la Edad Media entre Oriente y al-Andalus. Tras los primeros siglos del Islam, en los que la cultura oriental tiene una absoluta influencia en todos los aspectos de la vida andalusí, poco a poco, a partir del siglo X, la nueva cultura surgida de la simbiosis entre estos dos

1. Parte de este trabajo fue presentado como comunicación al Congreso Internacional: *Al-Andalus, Encuentro de tres Mundos: Europa, Mundo Árabe y América*, celebrado en Sevilla del 25 al 30 de Noviembre de 1991, organizado por el ICMA y el IEEI, pero debido a que hasta la fecha no se sabe si las Actas del Congreso van a ser publicadas o no, he decidido utilizar dicho texto, convenientemente reelaborado y aumentado para este trabajo.

2. New Haven, 1947.

3. Cf. S. Glazer, en *Et*², 1, 129-130, s.v. *Abū Ḥayyān al-Gḥarnāṭī*.

mundos: el occidental, visigodo y cristiano, y el oriental, árabe e islámico, empieza a dar sus frutos y a exportarlos, como muchas otras provincias del Califato, a los centros religiosos y culturales de la época: Damasco, Bagdad, El Cairo y los santos lugares del Islam.

Así, marchan y se establecen en Oriente o en el Norte de Africa, figuras surgidas de la cultura andalusí, con todos los rasgos peculiares que se daban en esta civilización, mucho más libre y abierta a las influencias exteriores que la oriental; figuras que, tras haberse formado en su tierra natal, decidían completar su educación en Oriente, atraídas por los grandes focos culturales que constituían entonces Damasco o El Cairo. Una vez allí, algunos de ellos van a permanecer indefinidamente, jugando a veces un papel importante en las letras o en el pensamiento oriental y del Norte de Africa.

Podemos citar, entre los casos más relevantes que vivieron esta circunstancia de tener que emigrar, por diversas razones, al poeta Ibn Hānī, en el siglo X, que alcanzó fama y renombre en la corte de los Fātimíes, llamado luego el Mutanabbī de Occidente. Los siglos XIII y XIV fueron especialmente pródigos en el trasvase de figuras intelectuales andalusíes a Oriente y el Norte de Africa, quizás como consecuencia del avance cristiano tras la caída del Imperio almohade. Tal es el caso del famoso Ibn Sa'īd al-Magribī o al-Andalusī, que emigró con su padre a Egipto, de Ibn al-Abbār, que marchó a Tunez, del famoso místico al-Šuštārī, de Guadix, que marchó a Egipto y allí permaneció hasta su muerte, y del mismo Abū Ḥayyān, establecido en El Cairo.

Ya a mediados del siglo XIV tenemos una nueva oleada de viajeros andalusíes que marchan a Oriente, y, tras pasar una serie de años viajando por las ciudades más famosas de esta época, vuelven de nuevo a al-Andalus o se establecen en el Magreb, quizás porque las circunstancias políticas habían cambiado y las ciudades magrebíes resultaban más acogedoras para el viajero que las orientales⁴.

No sabemos hasta qué punto estos intelectuales que marcharon jóvenes de al-Andalus y acabaron de formarse en Egipto, son un producto representativo de la cultura andalusí o de la cultura oriental: pongamos como ejemplo a Ibn Sa'īd y Abū Ḥayyān, ambos en similares condiciones. En todo caso, digamos que todos ellos actuaron como puente entre una y otra cultura, sin olvidar el importante nexo de unión que significó el Mediterraneo y todo el Norte de Africa.

Abū Ḥayyān al-Garnāṭī fue considerado siempre por sus contemporáneos orientales como un andalusí, y a este hecho aluden diversas anécdotas que recogen sus biógrafos. Tampoco él dejó de recordar su origen en sus poemas; los viajeros andalusíes que pasaban por El Cairo, estando ya establecido en esta ciudad, no dejaban siempre de

4. Sobre las relaciones culturales entre Granada y El Cairo o Granada y el Magreb, véase A. Mujtār al-'Abbādī, *El Reino de Granada en la época de Muḥammad V*, Madrid, IEIM, 1973, pp.169-188; sobre los intelectuales granadinos establecidos en el Magreb, véase C. del Moral, "Poetas granadinos en el Norte de Africa", en *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, Ciencia y Sociedad"*, Madrid, AECMA-ICMA, 1992, pp.261-277.

visitarle para conversar con él o escuchar sus enseñanzas, citándolo luego en sus *riḥlas*, gracias a lo cual, tenemos un importante repertorio de noticias de diversa índole sobre sus actividades científicas y sobre su vida. Esto demuestra que, en su tiempo, los andalusíes conocían –y reconocían– su fama de hombre sabio y estaban orgullosos de él, no dejando pasar por alto la ocasión de saludarle cuando pasaban por El Cairo.

Vamos, por tanto, a reconstruir, a través de todas estas fuentes y del estudio preliminar que hacen los editores de su *Dīwān*, su vida, su personalidad y su obra, especialmente su poesía.

*Su Biografía: Etapas en su vida.*⁵

Su nombre completo es Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī ibn Yūsuf ibn Ḥayyān, al-Nafzī, al-Aṭarī, al-Garnāṭī, Aṭīr al-Dīn, de *kunya* Abū Ḥayyān. Algunos autores, sobre todo orientales, le añaden la *nisba* de al-Andalusī, al-Magribī o al-Yayyānī.

Primera etapa: Infancia y juventud en al-Andalus.

Parece ser, según sus biógrafos, que nació en Granada, en el barrio de Maṭajšāraš, y sobre este término no acaban de ponerse de acuerdo sus biógrafos, pues, mientras algunos, como al-Ṣafadī, creen que se trata de una ciudad: "*Madīnat Maṭajšāraš*", otros, como al-Maqqarī, rectifican que no se trata de esto sino de un lugar de Granada, y cita como fuente a al-Ru‘aynī, añadiendo a la cita: "esto es evidente, pues el dueño de la casa sabe lo que hay en ella", con lo que quiere decir que Abū Ū‘far al-Ru‘aynī, al ser granadino, sabía mejor, con conocimiento de causa, si Maṭajšāraš era un arrabal o una ciudad, que al-Ṣafadī que, al fin y al cabo, era oriental.⁶

De todas formas, como indican sus biógrafos, Maṭajšāraš no dejó huellas en Abū Ḥayyān ni utilizó su nombre –en el caso de que se tratase de una población–, puesto que siempre fue conocido por al-Garnāṭī o al-Andalusī. Algunos autores le llaman también al-Yayyānī: probablemente esta *nisba* se deba a que su familia provenía de Jaén, pero no sabemos nada de ella ni de su padre. La editora de su *Dīwān*, Jadīya al-Ḥadīṭī dice que no ha visto en ninguna de las fuentes consultadas sobre él, nada que aluda a su

5. Para la biografía de Abū Ḥayyān, véase, además del citado artículo de S. Glazer en la *Et*, Brockelmann, *GAL*, II, 109-110 y S. II, 135-136; Sezgin, *GAS*, IX, 219; Kaḥḥāla, 12, 130-131; al-Ṣafadī, *Al-Waḥf bi-l-Wafayāt*, t. V, 267-283, ed. por Sven Dederling, Wiesbaden, 1970; al-Maqqarī, *Nafḥ al-Tīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1968, II, 535-584; Ibn al-Jaṭīb, *Katība al-Kāmīna*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1963, 81-86, y toda la bibliografía que aparece citada a lo largo de la edición del *Dīwān*. También yo me he ocupado de este personaje en mis artículos: "Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina", en *MEAH*, 32-33(1983-84), 55-94, y "Tawriyas en el Reino Nazarī", en *MEAH*, 34-35(1985-86), 19-59.

6. Sobre este topónimo de Maṭajšāraš, véase mi artc. anteriormente citado: "Tawriyas en el Reino Nazarī", p.23, nota 9.

padre. Quizás esto se deba a que no pertenecía a una familia noble ni intelectual, porque de haber sido así, sus biógrafos lo hubieran recogido, como se solía hacer normalmente.

Sabemos muy poco de su infancia en Granada y de su formación o de los maestros con quienes estudió. Nació en Šawwāl del año 654/Noviembre de 1256. De las fuentes se desprende que estudió en su ciudad natal con los maestros de su tiempo y, por su trayectoria posterior, sabemos que adquirió sólidos conocimientos de hadiz, *tafsīr*, y especialmente de gramática y de poesía.

Sus primeras lecturas (coránicas) fueron hacia el año 60/1271, y leyó "las siete lecturas" con 'Abd al-Hāqq ibn 'Alī al-Ansarī, Aḥmad ibn 'Alī b. al-Ṭabā', Abū Ya'far Aḥmad ibn al-Zubayr y otros.

Segunda etapa: el viaje a Oriente.

No tenemos más noticias de su etapa andalusí ni de las razones que le impulsaron a emprender el viaje a Oriente del que no regresaría más a su país. Por la tónica de la época, podemos presumir estas razones: la peregrinación a los lugares santos, el ampliar su formación o el ansia de aventuras, puede que las tres cosas juntas y puede, también, que interviniera alguna razón de tipo político que le impulsara a salir y a no volver, pero esto entra dentro del terreno de las suposiciones y no tenemos ningún dato que lo justifique. En ese momento, en Granada estaba teniendo lugar el asentamiento de las dinastía naṣrī y la formación del Reino que habría de prolongarse durante dos siglos y medio. Acababa de morir Muḥammad I y le había sucedido su hijo Muḥammad II.

Así pues, salió de al-Andalus hacia el año 678 o 679/1280, con 24 años, y se dirigió a Oriente por el Norte de África, pasando por Ceuta, Fez, donde permaneció tres días, según al-Maqqarī⁷, Bugía, Túnez y Alejandría, hasta llegar al Cairo. Comenzaba aquí la segunda etapa de su vida, caracterizada por los viajes y la formación oriental con los grandes maestros de esta época.

Sabemos que en este periodo, que dura más o menos hasta el año 700/1300, recorrió todo Egipto, hasta la alta Etiopía. Hizo después la peregrinación a la Meca, volviendo por Siria al Cairo. Debió estar también por estos años en Turquía y en Irán, ya que adquirió un gran conocimiento de las lenguas de estos países, que luego le sirvió para sus estudios de lingüística comparada, en los que, como ya hemos dicho, fue un precursor.

Tercera etapa: consolidación de su carrera en El Cairo.

De nuevo en El Cairo, fue discípulo del célebre gramático Ibn al-Naḥḥās, a quien sucedió, a su muerte, en la dignidad de *šayj* y maestro de gramática en la madrasa al-Mansūriyya.

7. Cf. *Naḥḥ*, II, 584.

Anteriormente a esto, fue abriéndose paso en la vida política e intelectual del Cairo, regido entonces por los mamelucos Bahríes, concretamente por al-Nāṣir y su lugarteniente Sayf al-Dīn Argūn. Según las fuentes, contó con la estima de los sultanes egipcios y de sus gobernadores, y fue nombrado maestro de la aljama de al-Ḥākīm el año 704/1304, donde enseñaba gramática. Más tarde, en 710/1304, comenzó a enseñar el *tafsīr* en la *qubba* del sultán al-Nāṣir, y se hizo cargo de la dirección de las lecturas (coránicas) en la aljama de al-Aqmar. Esta carrera ascendente en el terreno profesional, culminó a la muerte del famoso gramático Ibn al-Nahhās, su maestro, al sucederle con la dignidad de *šayy* en la madrasa al-Manšūriyya del Cairo, lo que le convertía en una autoridad científica y religiosa en todo el mundo árabe, ya que El Cairo era, en estos momentos, uno de los focos culturales más importantes de todo el Islam, probablemente el mayor.

Hay bastantes referencias de viajeros andalusíes que iban a Oriente y al pasar por esta ciudad lo visitaban y aludían a él y a su fama en sus *rihlas*, entre ellos el célebre viajero Jālid al-Balawī que se encontró con él en El Cairo, tanto a la ida como a la vuelta de su viaje de peregrinación realizado entre los años 737-738/1337⁸.

También alude a él Ibn Rušayd al-Fihri, que le dedica una biografía en su obra *Mil' al-'Ayba*, a propósito de su encuentro con él en Egipto el año 685/1286, en la época de sus viajes⁹.

Otros viajeros famosos que lo visitaron en El Cairo y luego transmitieron sus noticias fueron Abū Ŷa'far Ahmad al-Ru'aynī y su amigo el poeta Ibn Ŷābir¹⁰.

Dos graves acontecimientos van a cambiar la vida familiar y afectiva de Abū Ḥayyān y le van a lanzar de nuevo a los viajes por tierras orientales a una edad ya avanzada: la muerte de su Hija Nuḍār, a la que adoraba, en 730/1329, y la de su esposa Zumurruda bint al-Abraq, seis años después, en 736/1335, a la que quería mucho, como se desprende de los poemas que le dedicó en vida y las elegías tras su muerte.

Su hija Nuḍār.

Abū Ḥayyān tuvo varios hijos varones y una hija, Nuḍār (Oro puro)¹¹, de quien hablan especialmente sus biógrafos, tanto por sus cualidades como por el especial cariño que le tenía su padre. Era hija, junto con su hermano Ḥayyān, el primogénito, de su

8. Cf. Jālid al-Balawī, *Tāy al-mafriq fī taḥliyat 'ulamā' al-mašriq*, ed. al-Ḥasan al-Sā'ih, 2 vols. Rabat, s.d., I, 227 y ss., II, 25-26.

9. Cf. Ibn Rušayd al-Fihri al-Sabī, *Mil' al-'Ayba*, ed. Muḥammad Ḥabīb ibn al-Jūya, Beirut, 1988, 373-379.

10. *Apud* Maqqarī, *Nafh*, II, 537 y 564. Sobre el viaje a Oriente de estos dos poetas, véase mi artículo: "La poesía descriptiva en Abū Ŷa'far al-Ru'aynī", en *MEAH*, 36(1987), 305-316.

11. Sobre Nuḍār, véase, además de las mismas fuentes citadas acerca de su padre, Teresa Garulo, *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, 1986, p.18.

esposa Zumurruda o Umm Ḥayyān. Ambos recibieron una excelente formación como correspondía al nombre de su padre.

Nació Nuḍār en ʿUmādā al-Ājira del año 702/1302 –en El Cairo, puesto que en esta fecha ya estaba allí instalado su padre– y tenía la *kunya* de Umm al-ʿAzz (ignoramos si llegó a casarse). "Oyó" (hadices), según las fuentes, de numerosos maestros egipcios y dicen los biógrafos que ella misma, también, fue trasmisora y escribió un libro de recopilación, que era experta en gramática, componía poesía y "sabía mucho", es decir, era una verdadera intelectual de su época, hasta el punto que solía decir su padre de ella: "¡Ojalá su hermano Ḥayyān fuese como ella!".

Algunos contemporáneos de su padre, como al-Nablūsī, escribieron luego, refiriéndose a ella: "la noble escritora, era superior a la mayoría de los hombres en la piedad y en el (conocimiento) del *fiqh*; de perfecta belleza y elegancia...."¹²

Murió en ʿUmādā al-Ājira del año 730/1329, tras una terrible enfermedad, a los 28 años, causando una inmensa tristeza a su padre, que se manifestó en dolorosas elegías en su honor. Con estas elegías reunió un volumen titulado: *Al-nuḍār fil-maslā ʿan Nuḍār* (Lo puro en el consuelo de Nuḍār), hoy perdido, pero que consta en la lista de sus obras.

Cuentan sus biógrafos que quiso Abū Ḥayyān enterrar a su hija en su propia casa, dentro del Cairo, en al-Burqūqiyya, y para poder realizar este deseo fue a pedirselo al sultán al-Nāṣir, por medio del emir Sayf al-Dīn Argūn¹³, a cuyo círculo privado pertenecía y que le otorgaba su confianza. Y, efectivamente, le fue concedido tal privilegio que no debía ser muy usual cuando tanta importancia le dan sus biógrafos, y la enterró dentro de su propiedad¹⁴.

Cuarta etapa: el dolor y la vejez.

Tras este doloroso acontecimiento, volvió Abū Ḥayyān de nuevo a los viajes por Oriente –contaba entonces 73 años–. Estuvo de nuevo en La Meca, donde se encontró con Ibn Sāliḥ al-Ḥusayn, luego fue a Siria y regresó de nuevo al Cairo. Durante estos años muere también su esposa Zumurruda bint Abraq, a quien amaba mucho y le acompañaba en muchos de sus viajes, según se desprende de sus poemas y de las noticias sobre ella.

Esta, de color negro, según algunos de los poemas que le dedicó en vida, también recibió de Abū Ḥayyān una educación esmerada, de acuerdo con la personalidad de su esposo. Como a sus hijos, hizo que "oyera" hadices de diversos maestros, y ella a su

12. Véase *Dīwān*, pp. 20-21.

13. Aunque en el *Dīwān* aparece escrito: Sayf al-Dīn Arāgūn, debe tratarse de un error de grafía. Probablemente se refiere a Argūn al-Dawādār, gobernador del sultán mameluco Al-Nāṣir Muḥammad durante su tercer reinado (1310-1341). Cf. *Mamlūks* de P. M. Holt, en *EP*, VI, 305-315.

14. V. *Dīwān*, p.14 y nota 5.

vez los trasmitió. Murió en Rabī' al-Awwal del año 736/1335, seis años después que su hija, y también a ella dedica Abū Ḥayyān sentidas elegías¹⁵.

No sabemos si hubo más mujeres en la vida de Abū Ḥayyān, pero lo cierto es que, si las hubo, no conocemos sus nombres y ésta es a la que más quiso y a la que dedica algunos de sus poemas más hermosos, tanto en vida como tras su muerte.

Tras la pérdida de su hija y de su esposa y tras estos últimos viajes, volvió Abū Ḥayyān al Cairo y en él permaneció hasta su muerte, dedicado por entero a su labor intelectual: el estudio, la enseñanza de la gramática, la transmisión de hadices y la composición de libros.

Aparte de esto, que deducimos por el número de obras que salieron de sus manos, no tenemos más datos relevantes de esta última etapa de su vida, salvo el de su muerte que tuvo lugar en El Cairo, en su casa de Bāb al-Baḥr, en la tarde del sábado, 28 de Safar del año 745/Julio de 1345, a los 89 años, y fue enterrado al día siguiente, por la mañana, en el cementerio de al-Şūfiyya –o de los şūfies–, a la salida de la puerta de al-Naşr, como detallan varios de sus biógrafos.

En cuanto a su personalidad, dicen de él las fuentes que era de carácter afable, ingenioso, original y ocurrente, a la vez que misántropo.

Su obra.

Su larga vida de dedicación al estudio y la enseñanza, que le acreditaron como uno de los maestros más famosos de su tiempo, se plasmó en una ingente obra escrita. Se le atribuyen 66 obras, cuya lista completa da la autora de la edición del *Dīwān*, Jadīya al-Ḥadīfī, la mayoría de los cuales se ha perdido.

Hace esta autora la distinción entre obras de gramática y lingüística (de las que da 31 títulos) y obras de tipo religioso y otros géneros (de los cuales cita 35 libros) entre los cuales se encuentra la obra que contiene las elegías a su hija Nuḍār y el propio *Dīwān* objeto de esta edición.

Entre las pocas obras que se conservan cabe citar, dentro del campo gramatical, la editada por Sidney Glazer, *Manḥāy al-sālik*, a la que anteriormente nos hemos referido, o *Al-Idrāk li-lisān al-Atrak*, la más antigua gramática turca que se conoce. Hay otras dos obras sobre la lengua turca y una sobre el persa, pero sus manuscritos, que sepamos, se encuentran perdidos.

Entre las obras de tema religioso hay que señalar *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī tafsīr*, una de las más famosas¹⁶ y *Al-Nahr al-mād min al-baḥr*, editada al margen del anterior.

15. Sobre las elegías de Abū Ḥayyān a su esposa y a su hija, véase J. M^a Fórneas Besteiro, "Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávid y almohade: elegías de tipo femenino", en *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categoría social*, ed. por M^a J. Viguera, Sevilla, 1989, 77-103, donde, al final del trabajo, dedica unas páginas a este autor.

16. El Cairo, 1328.

En cuanto a los manuscritos de sus libros, aún sin editar, en el campo de la gramática hay al menos una decena de obras inéditas –según la lista que incluye en su libro la Dra. al-Ḥadīṭī¹⁷–; otros, por desgracia, se han perdido, aunque puede que algún día aparezcan en cualquier lugar. Entre las obras religiosas abundan las *qirā'āt* y entre los otros géneros se encuentran algunos *fihris* (índices) y algunas obras de crítica literaria.

Sidney Glazer, a quien ya me he referido anteriormente como editor del *Manhāy al-sālik* y autor de varios trabajos sobre él¹⁸, señala que la importancia de Abū Ḥayyān se debe sobre todo al hecho de abordar, de una manera científica y moderna, la gramática descriptiva y comparada, como lo demuestran sus intentos de aclarar determinadas palabras con citas y comparaciones de otras lenguas.

Como ya he dicho antes, la editora del *Dīwān*, Jadīya al-Ḥadīṭī, verdadera especialista en este personaje, ya le había dedicado anteriormente un libro: *Abū Ḥayyān al-Naḥwī*, donde analiza, como su nombre indica, la obra gramatical de Abū Ḥayyān. Posteriormente, en 1969, publica en Bagdad, junto con su marido, Aḥmad Maṭlūb, la edición del *Dīwān*, precedida de un amplio estudio sobre la vida y la obra poética de Abū Ḥayyān.

En cuanto a los autores de fuentes biográfico-literarias, muchos de ellos se ocuparon de Abū Ḥayyān en sus obras. Entre ellos, hay que citar, además de al-Ṣafadī, su principal biógrafo, a al-Maqqarī, que le dedica un amplísimo apartado de 50 páginas en el libro V del *Nafḥ al-Tīb*, dedicado a los andalusíes que marcharon a Oriente¹⁹.

Incluye al-Maqqarī, entre las noticias, gran cantidad de poemas y fragmentos que nos permitan contemplar, antes de la edición del *Dīwān*, una amplia panorámica de la poesía de Abū Ḥayyān, quizás lo más escogido y representativo de su autor. Algunos de los poemas que aparecen en el *Nafḥ* no estaban contenidos originalmente en el *Dīwān*, pero han sido recogidos, junto con otros que provienen de otras fuentes e insertados en un apéndice final al mismo por sus editores.

Su Dīwān.

Consta de 249 piezas más el citado apéndice con 56 poemas añadidos: en total, 315 poemas. Los temas que trata son muy diversos²⁰: *gazzal*, sátira, panegíricos, descripción, *ḥikma*, filosofía, temas relacionados con la mística y la ascética, *Ijwāniyyāt*, quejas y reproches, y un variado repertorio dentro de la retórica como son las *tawriyas*, los

17. Cf. *Dīwān*, pp. 31-34. Hay que recordar que la ed. del *Dīwān* es de 1969. Desde entonces es casi seguro que algunos de esos manuscritos habrán sido editados.

18. V. *supra*, notas 1 y 2.

19. Véase *supra*, nota 4.

20. En la segunda parte de la Introducción, Aḥmad Maṭlūb hace un estudio detallado del *Dīwān* y de los temas que aparecen en él. Ver pp. 35-100.

poemas de asunto gramatical, el tema de los libros, etc, temas en definitiva de muy difícil clasificación.

La forma y la métrica que utiliza es tan variada como sus temas: va desde la casida clásica hasta la *muwaššaha*, pasando por la *arḡūza*. Utiliza prácticamente todos los metros de la poesía clásica, incluso los más raros y poco frecuentes, además de los metros *majlū'* y *maḡzu'*, aunque hay en él un uso predominante del *tawīl* sobre los demás, como es normal en la poesía árabe clásica²¹. Le siguen en importancia el *basīl*, *jaḡīf*, *kāmil*, *ramal*, y *wāfir*.

Su poesía.

El tema predominante es el *gazzal*; la mayoría de sus poemas (en una proporción alta) son poemas eróticos, en casi todas las modalidades de este género.

Distingue Aḥmad Matlūb, dentro del apartado del *gazzal*, los de tema femenino y los de tema masculino, es decir, los que van dirigidos a mujeres o a hombres, y yo diría que éstos últimos son los que más abundan y los preferidos del poeta.

Dentro del tema femenino están, por una parte, los dedicados a su esposa Umm Ḥayyān, y los dedicados a otras mujeres anónimas, cuyo nombre desconocemos y puede que ni siquiera existiesen, o sea, que no vayan dirigidos a mujeres concretas sino al sexo femenino en general: mujeres blancas o mujeres negras, mujeres turcas o persas, acerca de las cuales expresa un gusto contradictorio en sus poemas: unas veces dice preferir a las negras y desprecia a las blancas, otras veces es lo contrario, lo que nos hace suponer que en todo esto no hay más que un puro ejercicio retórico.

La otra gran pasión de su vida –y yo diría que más fuerte o más intensa que la que le inspiraba su esposa– son los *gilmān* (muchachos, efebos), y no sólo éstos, sino que su afición a las personas de su propio sexo le hace dirigir sus poemas eróticos a una amplia y variada gama de personajes extraños (al ideal amoroso) como un jorobado, un ciego, un leproso, un viejo, un carbonero, un negro, un marinero o un luchador (estos últimos no entrarían en la categoría de extraños, en todo caso, de "originales"). La mayoría de ellos tienen en común el presentar una desgracia o disminución física o algún motivo por el que pudieran ser objeto de rechazo para la sociedad o para el amante, lo opuesto a la perfección que, al menos en teoría, debe reunir el ideal amoroso.

Esta poesía de Abū Ḥayyān, como ya señala Aḥmad Matlūb, es muy extraña, –él la califica de "asombrosa" y llega a la conclusión de que amaba a estos seres por su sufrimiento y porque sólo él podía ser el único en su amor–. Yo, personalmente, creo

21. Sobre el uso y la frecuencia de los metros en la poesía árabe clásica, véase los trabajos de J. Vadet, "Contribution à l'histoire de la métrique arabe", en *Arabica*, II (1955), 313-321 y de J. E. Bencheikh, *Poétique Arabe. Essai sur les voies d'une création*, Paris, 1975, caps. 9 y 10; también mi artículo: "Aportación al estudio de la métrica árabe a través del *Diwān* de Ibn al-Jaḡīb y otros poetas del Reino Nazarī", en *MEAH*, 37 (1988), 183-199.

que Maṭlūb es en esto demasiado idealista –o conservador– y pienso que en la poesía de Abū Ḥayyān hay una constante búsqueda de originalidad y de tratar de diferenciarse de los demás. Por eso, quizás la razón de esta serie de extraños poemas –una sólo desgracia física referida a un mismo personaje podría entenderse, tal variedad "de desgracias" resulta sospechosa– es buscar la notoriedad, salirse de la norma y experimentar nuevos temas, en definitiva, buscar nuevos caminos para la poesía árabe que, en su época, se hallaba totalmente estancada tras la reacción "neoclásica", lo mismo que hacía en el terreno de la gramática: en este sentido, podríamos calificarlo como "innovador".

Aparte de esto, lo que no hay duda y se desprende de su poesía, es que Abū Ḥayyān era más aficionado, en el terreno amoroso, a los muchachos jóvenes (*gulām*) que a las mujeres. Sobre esto hay una anécdota, recogida en el *Dīwān*, que refleja la opinión que de los andalusíes tenían en Egipto:

"Me dijo nuestro señor el šajj Afīr al-Dīn: Nos vimos en cierta ocasión y conmigo había un joven barbilampiño y conversó con él. Y me dijo: ¡Abū Ḥayyān! ¿Tú lo amas? Contesté: sí. Y dijo: ¿Vosotros, los andalusíes, teneis dos aficiones: vuestra inclinación a los jóvenes, y beber vino! Le dije: En cuanto al vino, ¿Por Dios, no lo desobedezca yo por él!, y en cuanto a los jóvenes, ciertamente los egipcios son los más libertinos en ello. Así dijo, y se sonrió".²²

Si ésta y otras anécdotas similares no fueran suficientes para demostrar su abierta bi-sexualidad, no hay más que ir a sus poemas para comprobar que, además del grupo de poemas "raros" a que me he referido antes, hay otro tipo de *gaza*, como los dedicados: "a un hermoso luchador", a "un guapo marinero" o al tema del "bozo precoz" o a "la barba del amado", en los que no puede decirse que se trate de una chanza erótica o de una "originalidad retórica", sino lisa y llanamente de bellos poemas eróticos, dirigidos al sexo masculino.

En cuanto al estilo, dentro de este género, podemos señalar que utiliza con frecuencia los epítetos: "hermoso luchador", un guapo jorobado", etc. También abundan en sus poemas el diálogo interno y las preguntas entre una segunda persona (que suele ser el censor o los "murmuradores") y él como interlocutor:

"Me dice el censor, sin que yo le haga caso:
"Consuélate, pues le ha surgido al amado una barba".
Se imaginó que ella afeaba a mi amado, pero para mí
es un adorno y una alhaja"²³

22. De *Al-Ṭāli' al-Sa'id* de al-Adfawī, ed. por Sa'd Muḥammad Ḥasan, El Cairo, 1966. *Apud Dīwān*, p. 63.

23. V. *Dīwān*, p. 418 y *Naft*, II, p. 553; rima en *yah*, metro *wāfir*.

En el *gazzal* dedicado a la mujer, en abstracto o en concreto, hay que señalar, en primer lugar, la preocupación del poeta por el "color de la piel" de las mujeres que ama. En este tema, encontramos un poema en elogio de su esposa "la madre de su hijo Ḥayyān", por el que deducimos que ésta era de piel oscura y quizás de este hecho arranque su indecisión respecto al color de la piel que prefiere en la mujer:

"Enloquecí por ella, *negra* de color y de ojos.
 ¿Cuántas veces uno se vuelve loco de *melancolía*!²⁴
 Encontré en ella la frescura del Paraíso,
 aunque mi corazón esté, por su causa, en un infierno
 de adversidad
 Vi el sentido de la belleza encarnado en ella.
 ¡Qué maravilla de sentido que se ha convertido
 en la esencia de las cosas!
 ¿Oh aquella que atraviesa con la lanza de su talle!
 ¡Has dado en el blanco y no le sirvió al hombre
 revestirse de una cota de mallas!
 Lo traspasó, estando el corazón distraído,
 y no se sabe si fue con su talle o con una lanza recta"²⁵

En otro lugar dice:

"¡Amamos apasionadamente a las negras, las preferimos
 a las blancas de cuello esbelto!
 Es un color que ilumina nuestras miradas, pues semeja,
 por el tinte y el aroma, al olor del almizcle y del álao.
 No hay nada más hermoso que un arrayán mezclado con ébano,
 ni nada más eficaz para quien está resfriado"
 ¡No ames a una blanca del color del yeso!
 ¡Inclínate a una hermosa negra, de igual color de ojos!
 En su cuello hay elasticidad; en su cintura, movimiento;
 en su mejilla está el orgullo de altivos señores.
 Es de la raza de Cam; mi corazón se inflama de fuego ardiente
 cuando se va y mis ojos sufren por el insomnio."²⁶

Para decir a continuación, en otro poema, en sentido contrario:

"Si se inclina el hombre a las negras un sólo día,

24. Aquí el poeta juega con los distintos significados de la palabra *sawdā'* (fem. de *aswad*, "negro" y "melancolía").

25. Cf. *Dīwān*, p. 423 y *Nafh*, II, 569. Rima en *ā'i*, metro *ṭawīl*.

26. Cf. *Dīwān*, 154-155 y *Nafh*, II, 571. Rima en *dī*, metro *basīṭ*. En este poema hay un verso más en el *Dīwān* que en el *Nafh*.

es que carece de juicio y sensatez.
 ¿Cómo puedes amar a un escarabajo al que parece
 que el betún le vistiera de negro la piel?...
 La negra no es sino el puchero de un horno
 y de una chimenea, carbón o tinta.
 La blanca no es sino el sol que luce,
 por el que se iluminan los ojos y el corazón,
 el lingote de plata relleno con una rosa,
 con la que es dulce el insomnio y el sueño.
 Entre blancos y negros hay una diferencia
 para una mente que sabe lo que quiere:
 los rostros de los creyentes son blancos,
 y el rostro de los incrédulos es negro."²⁷

Este tema del color de la piel, vuelve a ser tratado por el poeta en los poemas dedicados a los *gilmān*, casi siempre en un tono positivo, de admiración.

Hay otros poemas eróticos de una cierta ambigüedad en cuanto al género y que tanto podrían estar dedicados a un hombre como a una mujer, como éste en el que mezcla una serie de tópicos muy usuales en la poesía árabe como "el aladar" comparado con "la serpiente" o "la saliva" como "agua dulce y refrescante":

"Corrió una serpiente desde su pelo hasta su sien,
 y no se separó de su mejilla: ¡Es asombroso!
 ¡Y más sorprendente todavía es que el agua dulce
 y refrescante de su saliva sea frío, y, sin embargo,
 encienda en mi corazón la llama!"²⁸

Otros poemas, en cambio, son perfectamente claros, por la descripción minuciosa, respecto al género a que se refieren; al describir a la mujer, aparecen de nuevo todos los tópicos de la poesía clásica, tanto la oriental como la occidental: el talle como lanza, el cuello es marmol, la saliva es miel, etc...como en este *gazzal*:

"¿Es un hechizo de estos ojos en el corazón o una punzada?
 ¿Es este cuerpo la dulzura misma al tocarlo o es seda?
 ¿Es la flexibilidad esa cintura o una lanza vibrante
 en el corazón de su amado?
 Es una joven a quien la belleza vistió con la mejor
 de sus túnicas, y en ella tiene ahora un modelo de encantos.
 Le regaló la rama la flexibilidad de su talle,
 y anda ahora pavoneándose, como si a la rama la embargara el orgullo.

27. Cf. *Dīwān*, 164-165 y *Nafḥ*, II, 571-572. Rima en *du*, metro *wāfir*.

28. Cf. *Dīwān*, apéndice, p. 426 y *Nafḥ*, II, 573. Rima en *ab*, metro *tawīl*.

Agita la superficie de la tierra con la fragancia de su perfume,
 y reverdece el páramo con la riqueza de su tierra.
 Se pavonea con los vestidos de la juventud cuando pasa,
 los agita un talle y los sienta una grupa.
 Alcanzó el corazón del enamorado con una mirada suya,
 y no hay magia ni amuleto que defienda al afligido²⁹

En cambio, en los poemas dirigidos al sexo masculino, encontramos más elementos originales, como este *gazal* que comienza con una serie de interrogantes dirigidos a los demás, para seguir luego con una serie de tópicos, también en este género, como "la rosa de las mejillas", "el mirto del bozo" como "seto", "la miel de la saliva", etc:

¿Hay una luz en tu mejilla o una llama de fuego?
 ¿Una languidez en tus párpados o el sopor del vino?
 ¿Hay aroma en tu saliva o fragancia de almizcle?
 ¿Una claridad en tu boca o son rayos de perlas?
 Se dan en ti todos los aspectos de la belleza,
 que aprisionan los corazones y cautivan las miradas.
 Es precavido y se sonroja si le hablo, apartando la vista
 con recato en grave silencio.
 En su rostro hay flores de un jardín
 en el que lucen narcisos, rosas y jacintos.
 Tuvo miedo de que fuese cogida la rosa de sus mejillas
 y rodeó de mirto el seto del bozo.
 Se deslizaron las hormigas del aladar por su mejilla
 para dirigirse a la miel perfumada de su saliva;
 pero en su mejilla hay un fuego que impide su acceso,
 y se detuvieron a mitad de camino.
 ¡Cuántas veces disimulo mi pasión por su amor,
 pero me delata el exceso de mi ardor!³⁰

Por último, y en lo que al tema erótico o amoroso se refiere, hay que señalar dos *muwaššahas* que, si bien difieren del *gazal* en la forma, se asemejan a los poemas anteriores en cuanto al tema y al estilo poético³¹.

En ellas aparecen todos los elementos temáticos y metafóricos de la casida arcaica: la cría de gacela, la saliva como vino que embriaga a quien lo toma, la rosa de la

29. Cf. *Dīwān*, 207-208 y *Nafḥ*, II, 554. Rima en *zu*, metro *ṭawīl*. En el *Dīwān* hay un verso más que en el *Nafḥ*.

30. Cf. *Dīwān*, 445-446, *Katība al-Kāmina*, 83-84 y *Nafḥ*, II, 581. Rima en *ri*, metro *Kāmil*.

31. No incluyo aquí la traducción de estas dos *muwaššahas* porque se alargaría excesivamente el trabajo, pero me propongo volver de nuevo, en breve, a la poesía de Abū Ḥayyān en un trabajo más extenso.

mejilla, los ojos soñolientos como ideal de belleza, etc. Ambas parecen estar dedicadas a un *gulām*, sobre todo la segunda (en el *Dīwān*), que es una réplica a otra de Šams al-Dīn al-Tilimsānī que "le había censurado por la esbelta compañía", según sus propias palabras. En ella describe, con una serie de metáforas, que, no por conocidas dejan de ser más bellas, a esta compañía a la que llama "cría de gacela", expresión que tanto podría referirse a una mujer como a un hombre, si no fuera porque más adelante lo llama Abū l-Faraḡ³².

La otra está dedicada al tema del vino y el copero: "una esbelta gacela" al que luego llama Abū l-Qāsim, del que hace una descripción pormenorizada, utilizando todos los recursos de la poesía erótica tradicional.³³

Al final de ella, aparece, intercaladas algunas palabras de origen romance o del latín, como *qunṣāl* (jarra), muy interesantes desde el punto de vista lingüístico, puesto que nos demuestran cómo en esta época tardía y en Egipto, aún persiste la costumbre andalusí de introducir palabras romances o latinas en la *jarḡa*, al final de la *muwaššaha*, siguiendo la preceptiva de éstas, claro que tampoco es nada extraño tratándose de un autor andalusí que tuvo ocasión de conocer en su juventud el habla romance de los mozárabes.

La Hikma y los temas religiosos.

Después del tema amoroso y de la elegía –de la cual ya se ocupó el Prof. Fórneas Besteiro en su trabajo anteriormente citado³⁴, al final del cual dedica unas páginas a las elegías compuestas por Abū Hayyān a la muerte de su esposa y de su hija Nuḡār– otro de los temas más relevantes dentro de su producción poética –incluso para algunos, según qué criterios se utilicen, podría ser el más importante– es el de la *hikma*, en una amplia gama de máximas o sentencias, mitad filosóficas, mitad morales o ascéticas.

No voy a ocuparme aquí en profundidad de este tema, que es muy amplio, porque pienso hacerlo en un próximo trabajo. Sólo diré que, aunque no sabemos en qué época de su vida fueron compuestos estos poemas, por su índole podemos imaginar que pertenecen a la tercera o cuarta etapa: madurez y vejez. Tratan de diversos temas relacionados con este género: la muerte, sátiras de intención ascética hacia los que se adornan con lujos y están "desnudos de toda virtud", sátiras contra el dinero y los bienes terrenales, contra las mujeres como elemento contrario a la piedad y la ascesis, contra los necios, contra la herejía de los *qarmaṭas*, "los enemigos" como acicate para adquirir méritos ante Dios.. etc. Sirva como ejemplo este pequeño poema:

32. V. *Dīwān*, 495-497 y *Nafḡ*, II, 555-556.

33. V. *Dīwān*, 491-493 y *Nafḡ*, II, 557-558.

34. Véase *supra*, nota 14.

"Mis enemigos son una suerte para mí y una gracia:
 ¡No los aparte de mí el Misericordioso!
 Ellos indagaron mis errores, por lo que yo pude evitarlos;
 compitieron conmigo y así adquirí méritos."³⁵

Hay alusiones frecuentes en algunos de estos poemas a su íntimo deseo de ocuparse sólo de los libros, la ciencia o el hadiz y despreocuparse de todo lo demás. También se detecta claramente en algunos poemas su misoginia y la mala opinión que tenía de las mujeres, en contraste con el amor que había sentido por su esposa o su hija, como en estos dos versos:

"El dinero y las mujeres, ambas cosas,
 no se las confíes a nadie.
 Alejan de la piedad incluso al de mente más firme,
 y hasta le parecerá que son buenas sus malas acciones"³⁶

Otros temas.

Dejando a un lado, como ya he dicho antes, el tema de las elegías y el tema de las *tawriyas*, del que ya me ocupé extensamente en un trabajo anterior: "Tawriyas en el Reino Nazarí" en el cual dedico un apartado a este autor³⁷, encontramos también en sus poemas algunos panegíricos y algunas *ijwāniyyāt*, que, con diversos motivos, dirige a sus amigos y conocidos.

Entre los elogios, podemos citar uno dedicado a al-Bujārī y su libro *Al-Sahīh*, otro al famoso teólogo Ibn Taymiya o éste poema, dirigido a su maestro Ibn al-Nahhās, en una ocasión en que "había tardado en visitarlo":

"¡Oh luz de mis ojos, aquel en cuya pervivencia
 está la mía: tengo nostalgia de ti!
 Permaneces en mi corazón sin que mi pupila,
 por verte, tenga la dicha que aparta el infortunio.
 No pensaba yo que tú me dejarías nunca,
 aunque yo me convirtiese, entre las criaturas, en un desecho.
 Las cosas agradables tienen sentido cuando se ven,
 mas no se alcanzan sino con la visita y el encuentro"³⁸

Entre las *ijwāniyyāt*, que en realidad también son otra forma de elogio, aunque con una finalidad concreta e inmediata, podemos destacar una felicitación dedicada al cadī

35. Cf. *Dīwān*, p. 415 y *Naḥḥ*, II, p. 536. Rima en *yā*, metro *ṭawīl*.

36. Cf. *Dīwān*, p. 483 (apéndice) y *Naḥḥ*, II, p. 543. Rima en *nā*, metro *kāmil*.

37. Véase *supra*, nota 4.

38. Cf. *Dīwān*, 312 y *Naḥḥ*, II, 570. Rima en *qā*, metro *ṭawīl*.

supremo Ibn ʿYamāʿa, muy ligado a él y trasmisor de su poesía, por haber sido padre de un hijo varón, ʿUmar, después de dos hijas:

"Fuiste gratificado con un jardín de dos arrayanes, y,
después de ellos, vino un hijo que es un lucero.
Le diste el nombre de un Imām del que huyó Satanás
al verlo.
No es extraño en ti, ʿAbd al-ʿAzīz,
que tu hijo se llame ʿUmar³⁹
Descendeis del Imām de la salvación,
de la luna llena que luce entre tinieblas
y del príncipe de la humanidad.
No dejó de iluminar el camino de la salvación
y vosotros no dejasteis de seguir sus huellas"⁴⁰

En otra, felicita al cadí Šams al-Dīn al-Sarūyī al-Hanifī, cuyo hijo se había prometido con una hermana de Ibn ʿYamāʿa:

"¡Enhorabuena! por una unión extraordinaria,
que no puede describir el poema de un experto.
¡Vino el sol de la belleza, hija de una luna de grandeza,
y se casa con otra luna llena, hijo de un sol de sabiduría!
Llevan el nombre de Zahrā al-Batūl y de Riḍa ʿAlī⁴¹
y los dos son hijos de personas ilustres.
¡Que continúe siendo ʿAlī señor de noble ascendencia,
y no deje de florecer a la sombra de la vida!"⁴²

En otra ocasión, felicita de nuevo a Ibn ʿYamāʿa al haberse curado de una enfermedad que le había tenido al borde de la muerte y que constituye un panegírico desmesurado.

Otras veces, son pequeños poemas enviados como misivas con cualquier motivo, que nos dan una idea aproximada de la función de vehículo de comunicación social que cumplía la poesía en este tiempo: poemas por correspondencia, poemas como misiva, poemas de felicitación, de invitación, de agradecimiento, etc...⁴³

39. Hay un evidente juego de palabras con los nombres de este personaje y su hijo y el califa ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz b. Marwān, octavo califa omeya.

40. Cf. *Dīwān*, 450 y *Nafḥ*, II, 569. Rima en *ra*, metro *mutaqārib*.

41. Aquí hay de nuevo un evidente juego de palabras con el sobrenombre de Fāṭima, la hija del Profeta, y su marido ʿAlī, cuarto califa del Islam, comparándolos con los desposados.

42. Cf. *Dīwān*, 299-30 y *Nafḥ*, II, 570. Rima en *fi*, metro *ṭawīl*. Algunos versos sueltos de este poema y del anterior aparecen en mi trabajo anteriormente citado: "Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina". V. *supra*, nota 4.

43. Sobre este tema, véase C. del Moral, "Función social de la poesía en el Reino Nazarí", en *Realidad y símbolo de Granada*, ed. por Pedro Martínez Montávez, Madrid, BBV, 1992, 253-263.

Por último, hay que señalar algunos poemas de tema gramatical –no hay que olvidar la verdadera profesión de su autor– en los que Abū Ḥayyān une a sus cualidades de poeta las de gramático y retórico, consiguiendo extraños combinados y juegos de palabras que tienen más que ver con la *tawriya* (el doble sentido) y la adivinanza o el enigma a los que tan aficionados eran los poetas de este tiempo, como estos versos acerca de "las cualidades de las letras":

"Yo amo a un alargado melodioso, que, al intensificarse,
se inclina el alma a su blandura.
Susurro la palabra y él me insulta en voz alta,
y cuando lo rebajo, manifiesta su orgullo.
Facilita la unión, luego cierra la separación
con un silbido, y el corazón sacude su tristeza,
porque durante un tiempo se mostró suave,
y se divulgó el secreto desde que repetí su gramática"⁴⁴

Puesto que de un enigma se trata, dejo al lector libre la imaginación para que adivine de a qué letra o letras se refiere el poeta.⁴⁵

44. Cf. *Dīwān*, 404 y *Najf*, II, 553. Rima en *wah*, metro *jaṣṣif*.

45. La mayoría de estos poemas, traducidos por mí, están contenidos en mi tesis doctoral: *Literatos granadinos en el "Najf al-Ṭīb" de al-Maqqarī*, dirigida por el profesor D. José María Fórneas Besteiro, y presentada en Granada el año 1983 (publicada en microfichas, Universidad de Granada, 1986). No así los datos referentes al *Dīwān*, que no tuve oportunidad de contrastar hasta algunos años después de la terminación de dicha tesis, cuando, a petición mía, me fue enviado desde Bagdad por la autora del mismo, Jadīya al-Ḥadīfī. Vaya desde aquí mi agradecimiento a dicha profesora por su amabilidad al enviarme el libro, y también, especialmente, al Prof. Fórneas Besteiro, mi maestro, que me enseñó a investigar.