

QUINCE BAGATELAS EN TORNO A IBN HAZM Y *EL COLLAR DE LA PALOMA*

I

(naturalmente, un manuscrito)

En 1644, Levinus Warner, un joven alemán oriundo de Lippe, que se había trasladado quince años antes a Leiden para estudiar la lengua árabe bajo la dirección del célebre profesor Golius, emprendió un viaje a Oriente, en el que acabaría por instalarse en Estambul, convirtiéndose con el tiempo, gracias a la peste bubónica, que acabó con el embajador de los Países Bajos —un tal Ghijsberti— y dejó libre la plaza, en ministro residente de Holanda acreditado ante la Sublime Puerta, que es como llamaban los otomanos al gran jefe. Sus ocupaciones consulares le dejaron tiempo para cumplir una de las misiones que le encomendara la Biblioteca de la Universidad de Leiden: la rapiña de manuscritos orientales. Europa, entonces, cuando se autoinvitaba a comer en casa de otras naciones, en particular sarracenas, no sólo gastaba bastante malos modales a la mesa sino que, además, al acabar se venía con la vajilla bajo el brazo. A su muerte, en 1665, Levinus había juntado más de un millar, entre árabes, turcos y persas, en lo que se conoce como legado Warneriano, que constituye el núcleo y orgullo de la colección oriental de esta importante biblioteca. Entre todos esos legajos había un pequeño manuscrito, en cuarta, caligrafiado sobre papel (los árabes llevaban desde el siglo X escribiendo en papel, lo que explica no sólo las amplias correrías de sus livianos volúmenes por la trastienda del Mediterráneo, al contrario que en el caso de los cristianos, que se veían impotentes para mover de los monasterios sus obesos manuscritos de vitela y madera, sino también el hecho de que *pasasen bastante* —hasta bien entrado el siglo XIX— de la imprenta pues, atavismos religiosos aparte, no la necesitaban tanto como en Europa). Fue copiado sin demasiada gracia por un escribano algo azacanado “a principios del mes sin par de *raʿyab* de 738 de la hégira”, es decir, en 1338 de nuestra era. Se trata de un pequeño cuaderno de 138 hojas, sin ilustraciones, ni diagramas de geometría, ni nada que lo hiciese especialmente atractivo, con algunas frases en turco garabateadas por la hoja de guarda, y en el que, como único adorno, el copista se había

permitido mojar el cálamo, de tanto en tanto y un poco al azar, en una bella tinta de color rojo cadmio, para realzar algunas frases o, simplemente, palabras. Tras las sevicias de rigor propias de toda biblioteca que se precie, –tamponazos, tejuelos, números, siglas y toda esa zarracatralla con la que no se sabe si los bibliotecarios ponen un poco de orden en el mundo o en sus cabezas– fue depositado en los frescos sótanos de la Biblioteca Universitaria. Su larga siesta duraría casi doscientos años, hasta que Reinhart Dozy, el más grande de los arabistas holandeses, a mediados del siglo XIX, en una tarde de tedio investigador en que se dedicó a hurgar por los fondos de la biblioteca, dio con él. Tras hojearlo un poco, sus ojos fueron a caer en una deliciosa historia de amores, en el que el autor contaba como había tratado de atraerse los favores de una bella esclava, sin conseguirlo, persiguiéndola a lo largo de un gran ventanal cernido sobre Córdoba y la vega. La incluyó en su *Histoire des Musulmans d'Espagne* y, más o menos, se olvidó del asunto.

II

(furia editora)

Medio siglo largo después, en 1914, un profesor de la Universidad Imperial de San Petersburgo, D. K. Petrof, que había aprendido sus primeras nociones de árabe ya talludito, con 33 tacos, y que nunca llegó a dominarlo muy bien (por lo menos todo lo bien que esa lengua se deja dominar), ante la pasividad de los arabistas (con la honrosa excepción del español Pons Boigues, al que la muerte le impidió terminar la tarea, que tenía ya avanzada), se decidió a hacer una edición del texto árabe del manuscrito, que sería publicada en la prestigiosa editorial Brill, también de Leiden. La edición contenía bastantes erratas, subsanadas algunas en la larga fe de *ídems*, pero en conjunto fue una labor muy meritoria, gracias en parte a la ayuda de Ribera, Asín y Palacios y otros especialistas, rusos, como el célebre Kratchkovsky. Lo fundamental estaba hecho. En 1931, A. R. Nykl publica la primera traducción al inglés, cuyo prólogo gira en torno a su monomanía provenzalista (la relación de *El collar* con el amor cortés), una obsesión de la que era pasto en aquellos años, a la que seguirían la rusa de A. Salie en 1933, afeada por errores y podas de todo lo religioso, como si el original no hubiera ya sufrido suficientes;

la alemana, en 1941, obra de Weisweiler, sobria, rimada y enteca, imaginamos que hecha en pleno esfuerzo de guerra; la italiana de Francesco Gabrieli (1949), que me parece quizás la más hermosa de todas, no en vano Gabrieli era un escritor de primera, renuente como pocos italianos a la irresistible gravitación del *planeta Croce*; la de Léon Bercher (1949), bilingüe, la primera con cierta voluntad de fijar un texto árabe mejor que el transcrito por Petrof, una obra admirable desde el punto de vista tipográfico y editorial, que gozó de la consideración de un grande como Ihsan Abbas; la española de García Gómez (1952), brillante y seductora, a la que nos referiremos más adelante, que sería saludada con pitos y palmas (los primeros provenientes, obviamente, del tendido del régimen y del *opus dei* y las segundas del público lector); y la segunda versión inglesa, obra de A. J. Arberry (1953), que se empeñó en calcar los modelos de traducción de clásicos grecorromanos propios de los *specimens* del XVIII, tan extraordinarios para su época, y acabó produciendo una versión que los propios angloparlantes, sospecho, deben encontrar más bien indigesta y aerofágica (que rehizo posteriormente, sin mucha mayor fortuna). A continuación se produce un cierto relajó, y da la impresión de que la afición *collarista* se traslade a Oriente, pues en esos años se hacen las mejores ediciones árabes de la obra de Ibn Hazm, a saber las de Sayrafi (sin fecha, pero de principios de los sesenta), Faruq Saad (1972); Taher Makki (1975), Ihsan Abbas, Salah al-Din al-Qasimi (ambas en 1980) y, por fin, la de Abd al-Haqq Al-Turkmani (2002), auspiciada por el Islamic Research Center de Gothenburgo, espectacular en muchos sentidos, y paradigmática de esa combinación de religiosidad extrema, proeza informática y desprecio de lo occidental y el orientalismo (¡buena la hiciste, Edward Said!) que caracteriza a la alta cultura árabe actual, especialmente en lo que hace al *turāt* y las *belles lettres*. A esta edición nos referiremos más adelante con mayor detenimiento. En 1977, Remke Kruk y J. J. Witkam publican su traducción holandesa, la única hecha al alimón, sobre cuya calidad, obviamente, no tengo opinión, pues no entiendo ni el título *–De ring van der duif: over minnaars en liefde–* (aunque debe ser excelente, vistas otras obras de J. J. Witkam y la finura con la que hila), como tampoco sobre una versión serbia publicada en Belgrado, que no he podido conseguir, ni falta que me hacía, pues de serbio, servidor ni patata. El historiador y arabista francés Gabriel Martínez Gros, en 1992, dio a la

estampa, en la editorial Sindbad, una muy hermosa versión, sobria, verjurada y muy ceñida al original, en la que se advierte la mano magistral de André Miquel, quizás el mejor traductor de poesía árabe que haya dado la gran Francia, y aun diría que la pequeña Europa. La arabista israelí Ella Almagor es autora de una traducción hebrea (con el título ‘*Abaq ha-yonah*’; nótese que, en hebreo, la paloma, por alguna razón cabalística, está vagamente emparentada con Jonás, y no con Noé, como sería de esperar), editada en una fecha que ignoro y publicada por *The Bialik Institute*. En 1997 salió al mercado una traducción turca, a cargo de Mahmut Kankl, con el título *Güvercin Gerdanlığı*, aunque presumiblemente vertida del francés (a partir de la versión de Bercher). Está en proyecto una traducción al coreano de la versión española que el lector tiene entre manos.

III

(*García Gómez, principalmente*)

Decía Camilo J. Cela que España es un país tan pobre que no da para que se tengan dos ideas diferentes de una misma persona. Espero que ahora que nuestro PIB ha superado el de Italia, aunque sea en la calenturienta imaginación de los jaleadores de la propiedad inmobiliaria (esa calderilla de inmortalidad puesta en circulación por la banca), la riqueza española dé de sí bastante como para permitir la convivencia de dos versiones diferentes de un clásico como *El collar de la paloma*. La mía, obviamente, no pretende arrumbar a la de García Gómez en el desván de los trastos viejos (y, debería añadir, más le vale no pretenderlo). La traducción de García Gómez, aunque ya casi sesentona, es un clásico y sigue teniendo un gran vigor, pues las piruetas mortales realizadas por el viejo maestro español (pues ¿qué otra cosa es traducir sino dar volteretas, desde una lengua que uno conoce regular a otra que cree conocer un poco mejor, sin acabar propinándose un enorme talegazo?) acaban en su mayoría en un airoso e incluso feliz aterrizaje. García Gómez era un gran traductor de prosa, y sus versiones castellanas del *Diario de un fiscal rural*, de Tawfiq al-Hakim, o de *Los días*, de Taha Hussein, son de lo mejor que hizo en su vida, a mi entender, como algunos músicos hacen sus piezas maestras sin pretenderlo

cuando escriben obra de cámara. El mantener el original bien a raya con una mano mientras se parafrasea lo que dice con la otra es la cualidad de los buenos traductores, que no se hacen líos con las manos, ni se dedican a los juegos de manos. Es cierto que algunos vicios afean la belleza de su versión, como su incapacidad para resistirse a la tentación de meter sus hallazgos lingüísticos (ese uso insidioso de la expresión “con efecto”, ahora exclusiva del balompié, o giros paleolíticos como “*no es su pío beber vino...*”), vengan a cuento o no, haciendo fuerza si es preciso al original, y también algunas omisiones de texto (menos escasas, por lo demás, que en otras versiones que he cotejado), o su obsesión por la claridad en la exposición de los versos (cuando a veces los versos de claro tienen bien poco) a costa de cualquier ritmo. Pero no es menos cierto que Emilio García Gómez parecía habitar, en punto a léxico, en un inmenso ático de renta antigua en Alfonso XII con vistas al Retiro, al contrario que la mayoría de los demás mortales, que vivimos apretaditos en nuestra vivienda de protección oficial en Entrevías, pongamos, por lo que sus resultados al eludir la reiteración (el pecado mortal de la prosa literaria española, junto con la falta de bucle final, como acertadamente sentenciara Josep Plá) son la mayoría de las veces magníficos, máxime traduciendo de una lengua como la árabe, que no tiene una gran variedad de recursos a la hora de exponer narraciones dialogadas, por ejemplo, que tienden a ser más bien liosas, por la manía de recordar constantemente, como si de *hadices* se tratase, la boca exacta de la que salió cada cosa que se dijo. Pienso que sería buena idea que quien custodie su legado sacase de su funda el texto de dicha traducción y, como se hacía con los antiguos colchones, lo varease un poco para airearlo y deshacerle las pellas que, aunque mínimamente, lo incomodan, así como para añadirle algo de lana, que falta en algún punto. Quedaría así listo para aguantar otros cien años, o incluso más. Pero, francamente, ignoro si es cosa que las normas de la propiedad intelectual permiten.

Cuando inicié esta versión pretendía zafarme a los cantos de sirena de la prosa envejecida, que consideraba una lacra y que pensé que también era rémora en algunos pasajes de la versión de García Gómez, pero acabada la faena, veo que también he caído en ese vicio nefando. Al parecer, la prosa de mil años ejerce una poderosa atracción, a la que es difícil resistirse. Pero, siendo benevolente (qué remedio, cuando se trata de uno

mismo), creo que puede ser una pátina que, siempre que no pretenda epatar a las damas del Ateneo, cumpla su función, al adjudicar a la traducción un metaregistro más o menos ficticio que nos traiga a la trastienda del caletre, mientras leemos, un aroma sutil del paso del Tiempo, esa embriagadora y amenazadora brisa que en circunstancias normales sólo el olfato es capaz de percibir en los sótanos y los libros viejos. Además, hay verbos y vocablos que han muerto muy injustamente y que deberían ser reivindicados y desenterrados, lo mismo que la memoria histórica, como *porfiar* (bello palabro, y bien ajustado a un pueblo como el nuestro), *malquistar* (y no digamos éste), *entrambos*, etc. En contra de los que dicen algunos lingüistas, voces hay que mueren y, como algunas personas, dejan un vacío imposible de colmar.

IV

(más García Gómez, me temo, el padre Quirós y algo de Ortega)

En su memorable ensayo sobre el Ortega y Gasset crepuscular, *El maestro en el erial*, que con tanta prisa cierto diario de prestigio se apresuró a vapulear con carácter preventivo (provocando incluso la piadosa intervención de Vargas Llosa), Gregorio Morán explicó con rico detalle las circunstancias que rodearon la aparición de la primera versión de *El collar de la paloma* en español, a principios de los cincuenta. La obra contenía algunos pasajes escabrosos que la hacían candidata a la tijera combinada franquista y eclesiástica y la arremetida de estos estamentos no se hizo esperar, por más que la versión de García Gómez fuera precedida de un prólogo de Ortega y Gasset, quien, a pesar de que no había conseguido, desde su vuelta del exilio, hacer sentir su influencia en el Estado como en las postrimerías de la monarquía y durante la República, sí gozaba de una cierta inmunidad frente a los ataques de los sectores más ultramontanos del régimen. Y eso que García Gómez había tratado, por todos los medios, de suavizar los pasajes más escabrosos de la obra, rayando para ello a veces en lo cómico.

En esta ocasión, el mozo de espadas encargado de la tienda resultó ser Carlos Quirós, un honrado sacerdote asturiano que había sido capellán castrense en el norte de África y que, al parecer, dominaba a la perfección el árabe marroquí, no en vano había pasado gran parte de su vida en el Protectorado como trujumán de Regulares. En una

reseña, aparecida en la revista del CSIC, *Arbor*, y cargada de mal café –o más bien habría que decir, en honor a la época, en la que el estraperlo era el pan de [casi] todos de los días, de mal café-café–, el tal Quirós ponía más un centenar de pegas a la traducción del arabista español, y terminaba cada una de sus recriminaciones con la requisitoria siguiente, formulada en un tono muy propio de los entornos castrenses de los que procedía: “Tradúzcase:”, dando a continuación su propia versión, en ocasiones disparatada. La reseña, como es lógico, enfureció a García Gómez, quien se apresuró a imprimir en la revista *Al-Ándalus*, en la que hacía y deshacía –consiguiendo también que se publicase en la revista *Arbor* y que se paralizase la distribución del número en que figuraba la reseña del sacerdote–, una réplica airada, en la que pulverizaba inmisericorde la mayoría de las objeciones del padre Quirós, algunas de las cuales, por cierto, eran de bastante poca enjundia, y se salía por la tangente en algunas otras, más atinadas. Quizás lo que más indignó a García Gómez fue la velada alusión, dejada sutilmente caer por el sacerdote, de que el arabista se había quedado con los dos ejemplares de la versión italiana que, deducía, el profesor Gabrieli debía haber mandado a la Escuela de Estudios Árabes para que se reseñase su traducción, cosa que efectivamente García Gómez, al que iba dedicada la traducción, hizo (reseñarla, quiero decir). Lejos de acusarle de haberse quedado simplemente con unos libros, lo que el capellán parecía dar a entender cristianamente es que el arabista español había *fusilado* algunas partes de la traducción de Gabrieli, ocultando los ejemplares para que, con la coartada de la autarquía, que hacía difícil la compra de libros del extranjero, su ruin acción pasase desapercibida a los ojos de curiosos malpensados. Resultaba, la verdad, algo extraño que García Gómez no hubiese dedicado su traducción a Gabrieli, como parecía propio de un caballero tras ese escueto “All’amico Emilio García Gómez” que figura al frente de la versión italiana, aunque no sé si tanto como para autorizar a nadie a verter acusaciones de ese calibre. Lo cierto es que Gabrieli, en las diversas reimpressiones de la obra, mantuvo la dedicatoria, pero introdujo una aparentemente banal aclaración al final del texto de contraportada, que él mismo firmaba: “Posteriori a questa nostra versione italiana del 1949 sono la francese di L. Bercher (Algieri, 1949) e la spagnola di E. Garcia Gomez (Madrid, 1952).”

El padre Quirós pontificaba además, al final de su reseña, sobre su vuelta a la Península tras años en África y sobre cómo se había encontrado con un tercer árabe, que no era ni el árabe clásico ni el árabe hablado, sino el árabe de los arabistas, variedad inexistente que los árabes encontraban, como mínimo, desconcertante. Sobre este punto no le faltaba razón. Aunque lo que latía, en el fondo, era una pugna entre arabistas africanistas y arabistas de universidad, vago trasunto de la que mantenían todavía los generales africanistas, que se habían ganado los galones *a pie de moro*, con los de academia, considerados por los primeros poco menos que un atajo de sarasas. El árabe se seguía enseñando en España como si fuera lengua muerta, y la estupefacción de los árabes al escucharlo era parecida a la que se pintaría en el rostro de Virgilio de poder oír a los obispos masticando su latín macarrónico en un concilio. El padre Quirós abogaba, además de por una cátedra para sí mismo (según Gregorio Morán), también por que se empezase de una vez a enseñar el árabe como lengua viva. Sea como fuere, todo el asunto afectó bastante a García Gómez (que escribiría después que *El collar* le había dado “disgustos insospechados”), quien no volvió a interesarse demasiado por la obra de Ibn Hazm en el resto de sus días, aunque todavía dio a la prensa un par de artículos sobre Ibn Hazm y, según me explica Luis Miguel Pérez Cañada, que lo sabe casi todo sobre el arabista, preparaba una nueva versión en la que se había propuesto poner todos los poemas de *El collar* en endecasílabos, en la línea de su *Árabe en endecasílabos*, obrilla que le dio casi más satisfacciones que el propio *collar*. Quien esto escribe acudió, movido por la curiosidad (punto malsana), a consultar su legado, que se custodia en la Real Academia de la Historia, pero nada pudo averiguar al respecto, pues seguía en gran parte –al menos en 2006– por catalogar, y de su trabajo sobre *El collar de la paloma* no existe prácticamente ningún borrador.

El prólogo de Ortega, como explica Gregorio Morán en su ensayo, no era *manco*, y permite pensar que el filósofo, a pocos años de su muerte, seguía sin tener conciencia exacta (una cosa es comprender el miedo y otra vivirlo) de lo que había cambiado el país, para mal, desde su exilio, y de cuál era la verdadera urdimbre de la sociedad española tras una década larga de fusilamientos, cárcel y represión en lo político y lo sexual, con la entusiasta ayuda de los, como decía Ortega con segundas, *frailes tonsurados*, una miseria

de la que los cuarentones largos podemos, desgraciadamente, dar fe. No sólo estaba henchido de concupiscencias crepusculares, sino que, además, sus comentarios sobre la falta de verdaderos historiadores del mundo medieval consiguieron cabrear a Américo Castro y a Sánchez Albornoz por igual, y la cosa acabó en sorda trifulca, por ser además el discípulo predilecto de Ortega, Julián Marías, amigo del capellán orientalista y haber salido noblemente en su defensa. Pese al aparente desinterés de su traductor, la obra se reeditó en la Sociedad de Publicaciones en 1967 y, en 1971, pasó a la colección *El Libro de Bolsillo*, de Alianza, en la que se sigue editando hasta hoy. En su momento, la profesora M. J. Viguera realizó un hermoso álbum –en la línea de los prestigiosos (y carísimos) álbumes que la editorial Gallimard realiza para sus inmortales de *La Pléiade*– sobre Ibn Hazm para acompañar una edición conmemorativa del aniversario, no recuerdo el ordinal, de la colección.

Tiene un enorme mérito el que García Gómez, por las razones que fueran, se expusiese, en aquellos tiempos tan ruines y casposos, a las iras de los patrulleros de la moral cristiana y la ideología autárquica para llevar algo de la frescura de una obra literaria tan admirable como *El collar del la paloma* al atribulado lector español, y es de justicia reconocérselo y aplaudirlo.

V

(un andalusí en dificultades)

Pero dejemos las miserias de nuestro pasado autárquico y retrocedamos en el tiempo, haciendo que las saetas del reloj desanden ocho siglos y medio, hasta exactamente el año 1026, que se corresponde en gran parte con el año 417 de la Hégira. Al-Ándalus anda bastante revuelto. Hace más de una década que se arrastra un largo rifirrafe por ocupar la silla califal, y las escaramuzas y las intrigas se suceden, provocando oleadas de lealtades y desafecciones entre la clase que se roza con el poder andalusí. En esos días, un cordobés de 32 años que habitaba la parte sarracena de las dos en que quedó dividida la Hispania de los visigodos, de nombre Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Said ibn Hazm al-Qurtubi al-Labli, hijo de un visir de la corte que disfrutara en su momento de estrecha privanza ante Hisham II, su chambelán al-Muzaffar y el todopoderoso

Almanzor, se encontraba recluido en Játiva, entonces un poblachón levantino famoso por su molinos papeleros, en las horas más bajas de su no muy larga existencia. Había nacido, como él mismo contó, “en Córdoba, en la parte oriental, en el arrabal Munyat al-Mugira, antes de la salida del sol y después de la salutación del imán en la oración del amanecer, al final de la noche del miércoles 7 de noviembre de 994”. Se crió entre algodones, como correspondía al hijo de una familia de altos cortesanos palatinos, realizando sus ingentes lecturas, según replicó a alguien que le pedía disculpas por haber estudiado bajo la claridad de las antorchas de los guardias, “a la luz del oro y la plata”. Como había crecido en el harén, conocía a fondo, según él mismo confiesa en *El collar*, los *engannos et assayamientos de las mugeres*, y parece que creció muy en guardia ante ellas, pues se creía capaz de saber de qué iban y qué razones las movían. Era, se habrá adivinado, un punto misógino.

De su persona no nos ha llegado ningún retrato hablado, pero él mismo, según comprobará el lector en la obra que presento, comenta en múltiples ocasiones las peculiaridades de su carácter, no en vano *El collar de la paloma*, es parcialmente, una obra de autoelogio y de súplica (lo que llaman los árabes *isti ‘tāf*), según creo y expondré más adelante. Sabemos, por ejemplo, que era parco en lágrimas, que padeció una grave afección de la vista, que jamás practicó la fornicación –entendida, entonces, como cópula fuera del matrimonio–, que le gustaban las rubias, que tenía un primo, Abu l-Mugira, bastante más elocuente y guapo que él, que también tenía un hermano, Abu Bakr, que murió de la peste todavía joven, que no soportaba a los mentirosos, que era más tozudo que una mula y capaz de cualquier cosa por guardar fidelidad, no ya a un amigo, sino a cualquier persona con la que hubiera mantenido la más nimia relación, que sentía añoranza de todo, incluso de los objetos de los que se servía para su vida diaria, y que se casó, sin que sepamos con quien, y tuvo tres hijos, uno de los cuales, Abu Rafia, estuvo al servicio de los abadies sevillanos (quienes, paradójicamente, harían *auto da fe* con las obras de su padre), moriría en la batalla de Zagrajas y dejaría escrito que Ibn Hazm había emborronado en vida más de 80.000 folios de papel. También tuvo una hija, cuyo nombre ignoramos, si bien sabemos que era casada. Él mismo nos dice de sí que era bastante dado a la melancolía, y que estuvo prendado por –y liado con– una esclavilla de nombre

Num, (delicia), y que, a la muerte de ésta, se sumió en una mortal pena negra, de *tumbao*, en la que no se cambió de ropa en seis meses.

Pasó su primera juventud, salido del harén –en el que aprendió la lectura y la escritura a manos de las señoras que allí vivían, como tantas veces se dice en *El collar*, bien *guardadas*–, entre francachela y vida más o menos alegre, inmerso en lo que García Gómez caracteriza como *medios estetas andalusíes*, concretamente cordobeses –en compañía inseparable de su primo Abu l-Mugira y de Ibn Shuhayd, amigo del alma–, al menos hasta la caída en desgracia de su padre el visir, al que Wadih, el valido de Hisham II, había tomado mortal ojeriza tras el asesinato de Al-Mahdi, que había sucedido al *fallecido* Hisham II, luego de que éste último fuera *resucitado* y repuesto en el trono, tras sus falsas exequias, a las que asistió el propio Ibn Hazm, en lo que podría constituir la trama de una fenomenal opereta, y un episodio que utilizaría después en su *Historia crítica de las ideas religiosas* para rechazar la verosimilitud de la resurrección de Cristo. Durante esos años alegres, fue uña y carne con otro famoso literato andalusí, de personalidad y obra fascinantes, Ibn Shuhayd, de quien haría el elogio fúnebre, pues el poeta así lo pidió antes de morir en su primera madurez tras una hemiplejía que lo dejó semiparalizado. Es probable que gran parte de la obra poética de Ibn Hazm sea de esos años. A ambos, de haber existido un Plutarco árabe, hubiera dedicado unas *vidas paralelas*. Más de un autor ha defendido que, en realidad, es a Ibn Shuhayd a quien Ibn Hazm dedicó *El collar de la paloma* –y a quien se dirige–, una teoría que tiene bastantes visos de ser cierta, y que se podría confirmar si se cotejaran con exactitud las andanzas de ambos literatos en esos difíciles años. Por lo que hace a Ibn Hazm, sería fácil levantar, sólo con lo que él mismo cuenta en este libro, un mapa bastante aproximado de ellas. En lo que respecta a Ibn Shuhayd, quizás fuera más complicado. El hecho de haber dedicado al primo Abu l-Mugira la *Epístola sobre la excelencia de Al-Ándalus* es otro dato a favor, pues sería raro que hubiera dejado a su otro gran amigo sin una obra dedicada o, al menos, pensada para él, por más que es evidente que, del manuscrito en que nos ha llegado, cualquier dedicatoria se ha *caído*.

Parece que el punto de inflexión de su vida regalada lo marca la muerte de su padre, que lo dejó al paio y desarbolado en unos tiempos difíciles, en los que la

protección era fundamental para desenvolverse y medrar. Corría el año 1012. Poco después, en 1013, se sucede el asalto de Córdoba a manos de los partidarios del caudillo beréber Sulayman, que se proclamaría califa con el nombre de Al-Mustain. La ciudad fue saqueada y algunos barrios pasto de las llamas. La mansión de Balat Mugiz es ocupada y arrasada (véase el capítulo XXIV), junto con el barrio palatino. Sobre su ruina ha dejado Ibn Hazm unos párrafos memorables, quizás los más desgarradamente melancólicos de toda la literatura andalusí, que llevarían a García Gómez a caracterizar *El collar de la paloma* como una “elegía andaluza”. Ibn Hazm, con 18 años, abandona Córdoba por primera vez y se instala en Almería, en compañía de su otro buen amigo Muhammad ibn Ishaq, al que en *El collar* vemos siendo despedido en un viaje por mar desde Málaga, y que desaparece de la vida del poeta lo mismo que se esfuma del libro. Tras su estancia en Almería, Jayrán, el renegado general que había traicionado a Hisham II, los acusará de conspirar a favor de los omeyas, y los desterrará a Aznalcázar, en los dominios de Ibn al-Muqaffal. De allí Ibn Hazm, siempre acompañado, viajó a Valencia, a fin de unirse a las huestes del nuevo pretendiente omeya, Al-Murtadà, aliado con Jayrán y con el zaragozano Mundir. Traicionado Al-Murtadà por Jayrán, tipo de poco fiar, el pretendiente fue asesinado por los sicarios de éste. Ibn Hazm, por su parte, tras la dura derrota infligida por los ziríes granadinos a los partidarios de Al-Murtadà, dio con sus huesos en la cárcel. Una vez en libertad, sin que sepamos de nuevo por qué artificios, vuelve a Játiva, en donde, imposibilitado de seguir conspirando por la restauración de los omeyas legítimos y la suya propia, se dedica de lleno a la redacción de *El collar de la paloma*, con los ojos puestos en su retorno al *sarao de la política*. El libro lo mismo pudo haber sido escrito tanto en 1022 (según opinaba García Gómez) como en 1026/7, como proponía Ihsan Abbas, fecha ésta más acertada, pues sabemos gracias a Ibn al-Azir, en su *Al-kāmil fī l-tārīj*, que el rifirrafe entre Muyahid y Jayran tuvo lugar en 417H (=1026), por lo cual malamente podría figurar en un libro escrito cuatro años antes. Este dato sería confirmado por la referencia de Ibn Hazm al hecho de que, al menos cuando escribió el capítulo 14, Hakam ibn al-Mundir ibn Said al-Balluti todavía estaba con vida, pero “ciego y muy mayor” y sabemos por Ibn Pascual que murió en 420H/1029-30AD, por lo que esa sería la fecha *ante quam non posset*. Lo que está claro es que lo compuso en

alguna de las temporadas en que estuvo exiliado en Játiva. Además, como propongo más adelante, no es descabellado pensar que existieron varias redacciones del mismo y, por lo tanto, varias fechas de composición.

Hasta entonces, Ibn Hazm había cultivado principalmente la poesía y las bellas letras, que los árabes llaman *adab*. Parece que la teología no había sido objeto de sus afanes, si bien tenía preceptor sobre esa materia y son múltiples los pasajes de *El collar* en que habla de sus maestros. Pero en un conocido episodio se nos muestra cómo un Ibn Hazm ya talludito, en el entierro de un amigo de su padre, es censurado en la mezquita agriamente por no saber rezar correctamente pese a su edad, y parece que dicha constatación fue acicate para iniciar furiosos estudios de teología y jurisprudencia islámicas, en los que destacará posteriormente, tras un giro copernicano a través de diferentes escuelas de interpretación jurídica, como adalid del zahirismo, una forma extrema, nacida en medios bagdadíes próximos a Ibn Dawud, de interpretación de la voluntad divina que se basa sólo en el significado aparente o literal, y que desdeña el sentido abstruso o interior, así como la analogía, o *qiyās*, y el *iýtihād*, o esfuerzo de interpretación personal, bases de la escuela jurídica malikí, predominante en Al-Ándalus, con la que sus enfrentamientos serían constantes. El resto de su vida fue una continua promoción de esta doctrina, hasta el punto de que el alfaquí y tradicionalista sevillano Abu Bakr ibn Al-Arabi, tras su vuelta de La Meca, manifestó su asombro al encontrarse con que todo Al-Ándalus era poco menos que zahirí. Esa adhesión sobreviviría bien poco a la muerte de Ibn Hazm.

Tras un breve período, que coincide con el califato de Al-Mustazhir –que duró sólo mes y medio–, en el que Ibn Hazm es nombrado, junto con Ibn Shuhayd y Abu l-Mugira, para ocupar otros tantos puestos de visir, la ejecución de Al-Mustazhir pone fin a la carrera política de Ibn Hazm, por más que todavía en otra ocasión, bajo el califato de Hisham III al-Mu‘tadd, que cierra el ciclo omeya en Al-Ándalus, será investido con el visirato, de nuevo fugazmente, aunque sobre este dato las fuentes son confusas.

Ibn Hazm se encuentra pues, próximo a cumplir los treinta y cinco años, con sus ambiciones políticas cercenadas, abocado al estudio de las ciencias jurídicas y teológicas,

y convertido por unos años, a decir de García Gómez, en un *intelectual vagabundo*. Son famosas las polémicas y controversias religiosas que mantuvo en diferentes partes de Al-Ándalus, especialmente en Mallorca, pero también en Almería, Talavera y Córdoba, con judíos y con musulmanes de otras tendencias jurídicas, en las que destacaba por su vehemencia y su acritud, que se hicieron proverbiales. También hay ecos de su encarcelamiento en 1038 en Almería, a manos de Badis ibn Habus. Posteriormente, tras efímeras estancias en Denia y en Sevilla, hacia 1040 abandona su vida errante y se retira, quizás por razones pecuniarias, a las posesiones rurales de las que había salido un siglo antes su abuelo para hacer carrera en la capital. Ya no volvió a abandonarlas hasta su muerte. Era un villorrio o alquería de la región de Niebla (Huelva), denominado Manta Lisham (Montija), “en el golfo del gran mar”. Allí escribió el grueso de su obra, inmensa, y en su casa lo visitaban sus escasos discípulos, como el famoso Al-Humaydi, al que tanta información debemos. Para hacerse una idea de la magnitud de su obra, baste mencionar que tenemos ecos de que ensayos de 24 volúmenes, como el *Kitāb al-īṣāl* o *Libro de la Conducción*, se perdieron. Sabemos de la existencia de alrededor de 150 de ellas. Casi la mitad se conservan, enteras o en forma fragmentaria. Miguel Asín tradujo casi en su totalidad su *Kitāb al-fiṣal* o *Historia crítica de las ideas* religiosas, una joya que alguien debería reeditar ya, pues es casi inencontrable, a pesar de la reedición de Turner, en los ochenta. Sólo sus epístolas, –entre las que hay una incluso en la que Ibn Hazm elucubra sobre si la muerte duele o no– ocupan, en la edición de Ihsan Abbas, cuatro respetables volúmenes. Según su hijo Abu Rafia, que lo atendió hasta el final de sus días, Ibn Hazm entregó el alma en su posesión de Montija el 15 de agosto de 1064, rodeado de sus legajos y ensayos que, a decir de Ibn Hayyan, “ya no pasaban del umbral de su casa”, cuando le faltaba un mes escaso para cumplir los 70 años. Hasta un siglo y medio después de su muerte –una eternidad bastante más rumbosa que la manejada en las actuales disposiciones municipales en materia cineraria– todavía se conservaba en Huelva un sepulcro con sus restos, a decir de algunos viajeros. Luego, como con todo, nada.

(pero ¡cuánto leían estos andalusíes!)

Muchas veces me he preguntado, al traducir y anotar este libro, cuál podría ser la biblioteca de Ibn Hazm, o, por ponerlo de otra forma, qué lecturas se transparentan a través del texto hazmiano. Naturalmente, el concepto de biblioteca personal es bastante más tardío, por más que la idea de *armoire à sagesse* pueda tener, más o menos, su correlato en la expresión *ṣiwān al-ḥikma*, título de una famosa obra de Al-Siyistani, hoy perdida salvo en una triple selección o *muntajab*, que sin duda figuraría, en alguna de sus versiones, entre los volúmenes de esa biblioteca imaginaria del autor. Los árabes movían mucho los libros, y parece que, en general, su mayor preocupación era, por este orden, memorizarlos y copiarlos, antes que atesorarlos. No son pocas las anécdotas acerca de sabios que, al descubrirse que guardaban ingentes cantidades de libros en su casa, eran ridiculizados casi como Sebastian Brant ridiculizará, siglos después, al *tonto de los libros* en su *Stultifera navis*, pero por opuestos motivos. Para los árabes medievales, saber mucho teniendo la casa llena de libros era de tramposos. Y es que la cultura árabe tiene un origen eminentemente oral y beduino y, a pesar de que se urbaniza poco a poco y adquiere hábitos sedentarios, como la acumulación de libros –uno de los más palmarios signos de inmovilidad junto con el sillón de orejas– sigue conservando resabios de ese lejano origen verbal, que se asocia a la verdadera hombría. Ello explicaría por qué Ibn Hazm pudo escribir un libro tan cargado de citas sin errar demasiado en ellas, desprovisto de lo que constituiría su cuaderno de notas o su mínima colección de libros. Un uso ciclópeo de la memoria, necesario en todo aquel que debía servirse de ella para cazar al vuelo obras largamente deseadas, e incluso para salvar el pellejo mediante la recitación oportuna de un verso, si las cosas pintaban feos, o salir de la cárcel, es la clave.

Ibn Hazm, con toda seguridad, había leído a Ibn Dawud, y su famoso *Libro de la Flor*, pues es el único autor de teoría amorosa que cita en *El collar*. También debía conocer las famosas *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, una recopilación iniciática, especie de enciclopedia ismailí compuesta a principios del siglo X en medios bagdadíes, de la que quizás procedan las elucubraciones de Ibn Hazm sobre el sonido y su física. En Al-Ándalus fue introducida por Maslama de Madrid, citado en *El collar*, y por su

discípulo Al-Qarmati, que las difundió por la taifa zaragozana, por donde nuestro autor sabemos que anduvo. Es probable que tuviera acceso también a la *Pseudo Teología de Aristóteles*, una versión parafraseada de tres eneádas de Plotino que circuló profusamente por el mundo árabe, de donde extraería sus disquisiciones metafísicas sobre el alma, teñidas de neoplatonismo. De la anécdota sobre Hipócrates podemos colegir que quizás tuvo acceso a la obra de Ibn Yulyul, *Las generaciones de médicos*, que causó furor en Al-Ándalus. Sus teorizaciones sobre la luz y el ojo humano, al final del capítulo IX, son probablemente rescoldo de la lectura del tratado de óptica de Ibn al-Hayzam, el *Kitāb al-manāẓir*, que constituyó una auténtica revolución en su momento y que estaba todavía *caliente* en los años mozos de Ibn Hazm. La obra, traducida al latín posteriormente, cambió las ideas, eminentemente aristotélicas y euclidianas, que circulaban sobre el ojo humano y la percepción visual.

Es verosímil que hubieran llegado a Al-Ándalus ya obras de anecdotarios sobre filósofos, como el *Nawādir al-falāsifa* (*Raras anécdotas de los filósofos*) o el *Adab al-falāsifa*, (*La cultura de los filósofos*), de Hunayn ibn Ishaq, o el *Mujtār al-ḥikam*, (*Florilegio de sabidurías*), de Mubashshir ibn Fatik. La anécdota sobre Platón probablemente tiene su origen en alguna de estas obras, a las que tanta afición había en medios árabes, y que quizás fueran vagos recuelos de obras más serias, como la *Vidas* de Diógenes Laercio, de la que no consta traducción alguna al árabe. No es descabellado, a la vista de las dos o tres referencias a fisiognómicos que hay en *El collar*, que Ibn Hazm conociera alguna refundición del tratado de Polemón, quizás a través de la versión de Adamancio, o de alguno de los diálogos de Fedón de Élide, concretamente el Zopiro, en donde una anécdota parecida a la atribuida a Hipócrates se adjudica esta vez a Sócrates. Del penúltimo de los poemas del libro, el más largo, parece desprenderse que Ibn Hazm tenía cierto conocimiento, aunque fuera de segunda mano, de algunos de los tratados del Corpus Hermético. Es obvio que había leído también el *Libro del Brocado*, de Al-Washsha', si bien me inclino a pensar, con Ihsan Abbas, que su influencia en *El collar* no es tanta como le atribuía García Gómez. A todas estas lecturas habría que añadir su vasta cultura poética, en la que el lector versado en poesía árabe podrá detectar

reminiscencias de Mutanabbi, Al-Buhturi, Abbas ibn al-Ahnaf, Abu Tammam, Abu Nuwas y otros puntales de la lírica árabe clásica. Al-Maarri, en cambio, debió ser demasiado reciente como para que llegara a sus oídos, pues sería extraño que lo conociese y que ello no se notase en alguno de los poemas del libro. El Corán, por descontado, sería el broche de oro de esta modesta pero contundente biblioteca medieval (por más que El Corán es algo que, en un escritor como Ibn Hazm, viene de fábrica y dudo que necesitase contar con un ejemplar físico del libro, o *muṣḥaf*), que se completaría con una estantería, en continua expansión, repleta de obras jurídicas, tradicionalismo y *kalām*.

VII

(del amor y los griegos)

Si nos fuera dado sacar de su tumba a un griego cultivado del siglo de Pericles y resucitarlo, probablemente exclamaría, al contemplar nuestros actuales usos amorosos, “Por Zeus, ¡cómo ha cambiado el cuento!”, como ese pobre Lobo Feroz que, en una parodia para adultos del célebre cuento para niños, es acosado sexualmente por Caperucita. Efectivamente, el cuento del amor ha cambiado mucho desde entonces, y el lector deberá tenerlo presente cuando se adentre en estas páginas de Ibn Hazm, un teorizador del amor de sorprendente agudeza, muy versado y sutil, y bastante cauto en algunos capítulos, como veremos. Cuando Ibn Hazm escribe estas páginas, el Imperio Bizantino sigue irradiando una poderosa luz helénica sobre los pueblos que lo rodean. Todavía no se ha producido, como dijera alguien, la segunda muerte de Platón, la caída del Sacro Imperio Romano a manos de los otomanos, por lo que los árabes siguen bebiendo, sin que sepamos muy bien de qué arroyuelos, el agua exquisita de la gran cultura griega, que en Europa permanecía estancada en algunos monasterios, empantanada por la Iglesia, que estaba empeñada en hacer calzar a los filósofos griegos, tan libres, luminosos, paganos y descalzos, las recias abarcas de la escolástica cristiana.

Los griegos, como es sabido, tenían una concepción bastante laxa de los límites del amor, y la palabra *filia* todavía no ha sido traducida convenientemente a ninguna otra

lengua (pues "amistad", su equivalente más normal, queda bastante pobre), tal es la amplitud del término y la cantidad de connotaciones que contiene. Lo mismo pasa con ese término árabe, *ulfa*, de la raíz *alafa*, tan complicado de verter a otros idiomas, que aquí me he debido conformar con traducir por "intimar" y que Ibn Hazm, en una época tardía de su existencia (en su *Libro de los caracteres y las conductas*), asimiló a la *ternura*, equivalencia que no creo que encontrase aceptable en la época en que escribió su epístola sobre el amor.

VIII

(una de romanos, y otra de cloacas)

En Europa, a principios del primer milenio, los romanos habían liquidado formalmente gran parte de la herencia griega o, al menos, la habían desnaturalizado tan poderosamente que ya a la vuelta del milenio necesitaban de un Cicerón, por ejemplo, para que la explicara y tradujera. La cultura griega causaba furor en la Roma imperial, signo evidente de su condición ignota. Resulta difícil reconocer la *polis* griega en la concepción del estado propia del Imperio Romano, expansionista y guerrero, convencido de la inferioridad de todos los pueblos que lo rodeaban. En cuanto a sus dioses, mejor no hablar; quedaron tan descafeinados que cualquier cantamañanas que se instalaba en Roma conseguía, en cuestión de pocos años, propagar el culto de cualquier dios pagano u oriental, cuanto más estrambótico, *sahumérico* e hiperbóreo mejor. Parafraseando a Chesterton, se podría decir que los romanos, cuando dejaron de creer en sus propias versiones del Olimpo griego, no es que ya no creían en nada, es que se lo creían todo. Platón, por su parte, no es conocido en Europa en toda su profundidad hasta que, en los albores del Renacimiento, Marsilio Ficino edita todos sus diálogos, que sería impresos treinta años después en Venecia por el gran Manucio. El medioevo pasó varios siglos a dieta de Timeo y unas miasmas de República –y eso gracias a Cicerón–, sin que sepamos exactamente el motivo de esa ignorancia, pues en el mundo bizantino posterior los diálogos circularon con profusión, y no es de suponer que estuvieran guardados en los bancos. Los romanos, inventores del derecho, son también quienes ingenian las cloacas, esa cosa tan rara, y con ellas lo subterráneo –territorio que antes los muertos tenían para

su uso exclusivo—, y decretan la sacrosanta guerra al excremento, en la que los occidentales todavía andamos felizmente empantanados, con la razonable coartada de la higiene. Al ser la *caca* declarada impura, cosa que en muchos sitios del mundo (verbigracia, grandes partes de Asia, la India, y muchas zonas del entorno rural árabe) todavía no sucede, la rata, cancerbera de esos dominios subterráneos, caerá en desgracia (cuando en la India levantan a estos animalillos incluso templos) y todo lo anal, incluida la homosexualidad, pasa a adquirir una condición subterránea, propia de armarios, fondos y alcobas, paradigma de lo escatológico, término tan rico y que tantas cosas antiguamente incluyera. Ello influirá poderosamente en la aceptabilidad de algunas ideas y prácticas griegas sobre el amor, que en el lado sur del Mediterráneo no se vieron tan afectadas, al menos hasta que el Islam puso *firmes* a todo el mundo. Posteriormente, la Iglesia, con su incansable labor de zapa desde los púlpitos y confesionarios a lo largo de varios siglos, impone en Europa el modelo amoroso cristiano (quizás ante la imposibilidad material de imponer la castidad a todos), heterosexual a machamartillo, basado más en la sospechosa reelaboración paulina del mensaje cristiano que en la propia prédica de Jesucristo, un judío bastante liberal para su tiempo. La palabra amor, que había significado tantas cosas, pasa a indicar sólo una, necesitando en adelante de calificativos para designar categorías que antes venían de fábrica: amor fraterno, amor filial, amor de madre, etc. Pero el Amor, con mayúscula, es ya sólo una cosa, el que se da entre hombre y mujer. Quizás el difuso germen de esa mayúscula esté realmente en el amor cortés, que desembocaría, andando los siglos, en los usos amorosos del XIX (el amor romántico, auspiciado por la profusión de ayuda doméstica gratuita, que libera a los cónyuges de lo que siempre había sido *economía*, y que hoy parece herido de muerte, en gran parte por la dedicación de todos los excedentes del capital familiar a sufragar la inverosímil plusvalía de los bienes raíces y el consiguiente retorno a la *economía*), unos usos que la novela, entonces tan importante, tanto ayudó a propagar. Pero para los griegos, un tipo de amor no descalificaba a otro, porque la versatilidad y el carácter poliédrico del alma humana eran algo comúnmente entendido. Un ateniense, perteneciente a lo que después en Roma sería denominada la clase ecuestre, podía mantener su relación familiar y vaginal, ante la benévola mirada de Afrodita, en su casita con la *santa* (de la que podía despedirse para

siempre con una prosaica instrucción relativa a la intendencia del *oikos*, como hizo, por ejemplo, Sócrates antes de beber la cicuta), y luego, bajo los auspicios del juguetón Eros, echar un *polvete* (esa modalidad de coito *intermuslar*, tan genuinamente griega) con su efebo, al que adoctrina y enseña, sin que a nadie le pareciese demasiado mal ni lo tildase de desviado o pervertidor de la juventud (aunque sobre esto último habría mucho que matizar, por supuesto). Los griegos no tenían razones para primar lo uno sobre todo lo demás. Ese vicio nos vino más tarde, no se sabe muy bien de dónde (aunque todo apunta a Judea, crisol del monoteísmo), y caracteriza para bien y para mal todo lo genuinamente occidental.

IX

(¿andalusíes helenizados?)

Quien haya visitado las ruinas romanas que perduran en la otra orilla del Mediterráneo, la meridional, (Palmira, Gerasa, Volúbilis, etc), sin duda se admirará de lo nuevecitas que parecen en general. Uno se pregunta si esta buena conservación es producto del clima seco y de la arena, o simplemente muestra palmaria del fracaso de la romanización por esos pagos. Son monumentos del poder romano, aislados a menudo de las ciudades –como bases americanas–, hechos para *acojonar* a los bárbaros de esas naciones –en las que había trigo y otras materias que los romanos necesitaban para sus ejércitos– y recordarles quién tenía la sartén por el mango y cuán pronto podrían presentarse por allí en caso necesario a repartir sartenazos, pero se advierte que no han sido vividos y aplastados por el peso de la asimilación, como los *tells* de Oriente Medio, producto del amontonamiento sucesivo de pueblos autóctonos. Lo que es evidente es que las personas que crecieron y se desarrollaron intelectualmente al otro lado del Mediterráneo, –que tanto nos une, por otra parte– lo hicieron con otra mentalidad que los que crecieron de este lado, de la misma forma que los educados en la Institución Libre de Enseñanza se lanzaban a la vida con otras ideas que los que pasaron la juventud en un pupitre de los jesuitas. Pero ¿qué entorno era ése del otro lado, y de qué estaba formado?

Era ante todo la propia cultura de esos pueblos, de raíz semita, oral y beduina, con restos difusos de civilización egipcia faraónica y otras culturas semitas y africanas,

aderezadas en la cocina del judío Filón, de griegos egiptizantes, o llanamente egipcios, como Porfirio, Plotino y Jámblico y de otros autoproclamados albaceas de cierto pensamiento griego, tirando a charlatanes, del que se servían para elaborar hierbas y tisanas filosóficas, a menudo intragables, con las que tratar esa ansia de trascendencia, la punzante desazón metafísica que caracteriza los primeros siglos de la era cristiana, sobre todo por aquellos pagos del fondo del Mare Nostrum, cuando la salvación colectiva prometida por Yahveh –bueno, Adonai– empieza a saber a poco y las gentes se lanzan a aspirar a la permanencia eterna en el Más Allá, en gran parte contagiados del milenario pavor egipcio a la disolución de los cuerpos. Por encontrarse la cultura árabe todavía inmersa en la definición de sus propios parámetros restrictivos, propios de toda cultura, lo helenístico, que era el fondo de salsa de todos los guisos, vino a cubrir las carencias de esas culturas semitas en muchos frentes durante ese período de incubación de la cultura hegemónica. O, quizás habría que decir, el *magma* helenístico, pues lo helenístico nunca fue una cultura oficializada, sino un rico *chapatote* sin refinar de herencia griega, una mezcla de platonismo, aristotelismo, neoplatonismo, hermetismo, estoicismo y un sinfín de nutrientes intelectuales, todo ello en un *totum revolutum* casi irreconocible, que invadió las playas del Mediterráneo meridional a lo largo de varios siglos y empapó a todos aquellos pueblos que había sido romanizados de forma muy somera. Porque el Imperio Romano impuso su ley y sus esquemas administrativos en Oriente, pero la cultura seguiría siendo la griega, o lo que quedaba de la cultura griega clásica, y esto es cosa que a menudo se olvida. Sólo cuando el Islam se impone y arrasa, arabiza y uniformiza, las playas se limpian y la gente vuelve a bañarse en este mar sin salir tiznadas de ese rico chapatote. Entonces, lo griego empieza a ser irreconocible. La ciudad de Alejandría, cuya famosa Escuela fuera faro de esa cultura helenística para todo el Mediterráneo, es un ejemplo paradigmático de este proceso. Siendo fanal de esa cultura, era lógico que su luz fuera la última en apagarse y que su arabización fuera la más tardía, y así fue, tanto que dicha arabización se ha podido presenciar casi en directo hasta bien entrado el siglo XX. Pero no por ello algunos hombres en El Cairo y otras ciudades árabes dejan de ir hoy en día de la mano, sin que a nadie se le pase por la cabeza que mantienen una relación homosexual, cosa que automáticamente se da por sentado cuando

esa escena se observa en una calle de Europa. Son restos fosilizados de antiguos usos amorosos, hoy en trance de extinción.

Creo que Ibn Hazm es un claro ejemplo de esos últimos coletazos de la helenización (a veces algo *snob*) de algunas elites intelectuales en partes del mundo árabe medieval, combatida ya en su tiempo con furor en algunos medios islámicos ortodoxos. Su concepción del amor, tan deudora de ese discurso de Aristófanes que figura en el Banquete, en el que el cómico griego recurre al símil de la esfera —un guiño al profuso uso de los *symboloi*, fragmentos de un todo previamente roto que se unían para identificar una identidad ignota o para que desconocidos se reconocieran cuando no había otro medio— parece haber calado profundamente en la mente de Ibn Hazm, pese al carácter más bien guasón del mito, que los árabes no acabaron de percibir, al parecer. El amor, para el cordobés, es, sobre todo, el recuerdo de una unidad superior y primigenia, que el alma ha olvidado y de la que tiene un presentimiento anamnésico cuando la belleza —o cualquier otro accidente— trae a la memoria del amante la antigua y feliz unidad primigenia que ambos, amante y amado/a, formaban. Es el amante, por ello, el que ve, siendo en la mayor parte de las veces el amado incapaz de captar ese presentimiento.

Ibn Hazm, por la liberalidad con la que habla del amor es, evidentemente, un nacido a ese otro lado de este Mediterráneo al que aludo. Su posición frente a la cultura occidental, que le fascina, es definitoria de lo que podría considerarse la relación *especular* que ha caracterizado la forma en que se han mirado mutuamente ambas orillas. Mientras que el sur parece hechizado por las proezas intelectuales, en el terreno del rigor y la lógica, del mundo clásico, personificadas en algunos filósofos griegos (a menudo intercambiables, pues su identidad concreta no importa demasiado), un hechizo que se traduce en el afán clasificatorio y estructurador (tan patente en Ibn Hazm y, concretamente, en esta obra) y en las múltiples refundiciones —*escolásticas*, diría Ortega— del pensamiento filosófico griego, incluida la traducción como forma de adopción cultural (que coincide, lógicamente, con la época de mayor helenización en medios bagdadíes), a Europa le fascinarán, más tarde, cuando a partir del siglo XVIII se dignen mirar al sur con curiosidad —y sin ganas de pelea—, las tendencias irracionales y antilógicas de la cultura árabe, y su concepción del mundo y de la vida mucho más

determinista y abierta a lo mágico y azaroso, al destino imponderable y escrito, sólo esquivable mediante golpes felices de la fortuna, en los que la lógica del desastre –la ineluctable aritmética del desierto, sólo rota por la imprevisible presencia de un oasis salvador– se quiebra, bien por la aparición oportuna de lo inaudito, bien por la sabia intervención de un gobernante osado, que consigue rasgar los espesos velos de la corruptela y el engaño en los que, para maldición de sus súbditos, indefectiblemente éstos dan por supuesto que vive. Así, ambas orillas del mar continúan, al menos hasta la *nahda* –el renacimiento árabe de principios del XIX acicateado por el revulsivo que supuso la invasión napoleónica de Egipto– enrocadas en esa visión irredenta de su propia incompatibilidad y singularidad. Con la *nahda*, el mundo árabe, despertado bruscamente de su modorra secular –que tiene bastante de egipcia– cede, se inclina y se prosterna ante el otro lado, éste, del Mar Nuestro. Los árabes dejan de cultivar sus géneros, tan fructíferos y ricos (la *risāla*, la *maqāma*, la *maqāla*, la poesía clásica con metros, etc), y se pasan al teatro y la novela, corsés ajenos a sus indumentarias creativas, adentrándose con euforia en la fase más engañosa de su larga decadencia, en la que permanecen todavía, aunque sólo sea en lo cultural, embarrancados en *terra incognita*. El equilibrio de miradas se ha roto. Pero ésa es otra historia.

X

(el collar, una obra de reivindicación propia)

En Ibn Hazm, lo griego, como dejara caer acertadamente Ortega en su prólogo, es un mero barniz, pero sólo en lo literario e intrínsecamente intelectual. Sus disquisiciones aristotélicas son más bien liosas, perlas para epatar un poco –de las que se desentiende a medida que la obra avanza–, y parece salir de ellas como puede. Lo mismo que sus metáforas científicas sobre la magnetita o la luz, o la clasificación general de la obra (muy deudora del tratado de Ibn Dawud), que asemeja un intento, a toro pasado, de poner un orden en un discurso que no anda muy sobrado de él, y de cuyo enrevesado esquema lógico Ibn Hazm se desembaraza con gracejo cuando le faltan piezas para rematar sus simetrías. Pero en lo vital, quizás lo helénico no era algo tan superficial como en lo cultural, sino más bien un modo de comportarse, de relacionarse, de practicar el arte

epistolar —el *tarsīl*, tan brillante por entonces—, de tratarse entre hombres, de adoctrinar a los *gulām* (que, andando el tiempo, acabarían convertidos en nuestros *mancebos* de botica), copiando, más o menos castamente, modos propios de la efebía griega, de entender el alma y, en definitiva, la naturaleza humana, con más certeza, véase realismo, que a este otro lado del mar. Y, por qué no decirlo, una manera un tanto *snob* de diferenciarse del común. Pero, como es sabido, el *común* no perdona. Ibn Hazm no desaprovecha, a lo largo de la obra, ninguna oportunidad de reafirmar su heterosexualidad y de condenar lo que él llama “el vicio de la gente de Lot”. Son numerosos los casos en que ello es patente en los *exempla* que trae a colación para apoyar su discurso, así como en los poemas, y así he procurado señalarlo en nota. Da la impresión de que se esté defendiendo de ataques que se le hubieran lanzado al respecto, lo que no sería de extrañar en aquellos tiempos revueltos, donde todo valía. Además, la obra es no pocas veces ocasión para exponer su propio historial amoroso, ortodoxo, que usa para corroborar su defensa. Nótese, a este respecto, la acusación que hace Ibn Hayyan al autor de *El collar de šudūd*, o sea, de ser un “raro” o alguien que no se puede considerar normal (por más que en árabe medieval no se puede afirmar que hubiera adquirido la voz todavía el sentido de *desviado* (sexual) que tiene actualmente en jarabe moderno.

Sea como fuere, todo el atractivo de la obra radica, como siempre se ha dicho, en la frescura con la que Ibn Hazm trae a colación historias, anécdotas, personajes, datos concretos, líos amorosos de cualquier orientación, lo que hacen de ella un auténtico fresco de la época, un *¡Hola!* de Al-Ándalus, una mirilla a través de la cual podemos atisbar al otro lado de esa maciza puerta que es el Tiempo y las edades, a menudo tan opaca y que, en lo que hace al medievo, permite fantasear a tanto novelista. Esto es inaudito en la literatura andalusí, y aun en la árabe, en donde el ojo sólo entra en la casa privada con afán satírico o aleccionador. Pero esa frescura no hace de *El collar de la paloma* una obra desprovista de intención. A mi entender, la tiene y, como dirían en Latinoamérica, en cualquier cantidad.

XI

(¿cómo se llamaba el libro en realidad?)

Desde que Abd al-Haqq Al-Turkmani desvelara, en su hermosa edición de *El collar* de 2002 (a la que llamó, a instancias de su maestro, “resumen” o *mujtasar* y que se abre con un bellissimo *hadiz* del Profeta), la existencia –en algún momento de las diversas fases por las que, según definiendo más adelante, ha pasado la obra–, de un título largo, a saber *El collar de la tórtola y la sombra de la nube*, basándose en la doble mención que figura en el *Tawḍīḥ al-muštabah* (obra que sólo recientemente ha sido dada a la estampa y que era desconocida por muchos arabistas) de Ibn Nasir al-Din Al-Dimashqi (m. en 842H/1438-9AD), se han planteado numerosas hipótesis y posibilidades. El profesor Van Koenigsveld, en un coloquio celebrado en 2008 en Estambul sobre la figura de Ibn Hazm, respaldó, al parecer, la existencia de ese título original. Sin embargo, las fuentes son claras. Frente a dos menciones de ese título largo, hay casi una decena de fuentes medievales más en las que la obra parece llamarse tan sólo *Ṭawq al-ḥamāma*. Y el manuscrito no admite réplica al respecto: de la *sombra de la nube*, expresión proverbial árabe paradigmática de lo efímero y lo pasajero, no queda rastro alguno (como si la misma expresión se hubiese volatilizado movida por algún extraño imperativo categórico de autoafirmación). ¿Cuál puede ser la explicación? Por otra parte, Al-Firuzabadi, famoso lingüista del siglo XV, autor del celeberrimo *Qāmūs al-muḥīt*, en su obra enciclopédica *Bulga fī tarāyīm a’imati al-naḥw wa-l-luga*, una recopilación de biografías de gramáticos y lingüistas, se refiere tan sólo a un cierto *Ṭawq al-ḥamāma* y afirma que “(tiene) alrededor de 300 hojas, y en ella (Ibn Hazm) imita (*ārada*) el *Libro de la flor* (que algunos llaman el *Libro de Venus*) de Abu Bakr ibn Dawud”. Sin embargo, la obra que nos ha llegado no ocupa ni 140 folios. En el colofón del manuscrito de Leiden, el copista explica que ha recortado la obra (presumiblemente es lo que dice, porque la palabra *exacta* que falta es la que explica lo que el copista ha hecho con la obra al copiarla, si bien parece claro que ha sido *resumirla* (*ijtiṣār*), aunque da la impresión de que el

vocablo ha sido rascado, en un intento de borrarlo). ¿Es posible que el copista hiciera lo mismo con el título, dejándolo, como la obra, al cincuenta por ciento? Parece harto improbable, cuando no descabellado, aun teniendo en cuenta que Al-Andalus, en aquellas épocas, no inspiraba, ni mucho menos, la adoración y la nostalgia que produce hoy día en Oriente. El que un copista se *pasase* de esta manera con un insigne polígrafo andalusí como Ibn Hazm no tenía nada de raro, y explicaría los famosos versos de Ibn Hazm en los que se lamenta de que el destino le haya llevado a nacer en Occidente. Pero pensar que cambió por propia voluntad el título de la obra ya parece excesivo. La veracidad del testimonio de Ibn Nasir al-Din, por otro lado, está fuera de toda duda, por las razones que agudamente ha señalado Abd al-Haqq al-Turkmani en su obra (pág. 92), a saber, la presencia en la cita del mismo error que consta en nuestro manuscrito sobre el nombre correcto de Al-Qabri (citado en el capítulo sobre *quien se enamora de alguien al serle descrito*), que aparece el *El collar* incorrectamente como Abd al-Rahman, cuando en realidad se llamada Abd al-Wahid. Es indudable que Al-Dimashqi tenía ante sí una copia de *El collar*.

El título largo, que he preferido dejar entre paréntesis al frente de esta obra, es harto sugerente. En él se combinan sabiamente dos símbolos totalmente opuestos: el de la inmanencia, que es el *collar de la paloma*, el aro de plumas de la tórtola, de vistosos colores, soldado a su cuello de por vida y premio de la divinidad creadora (quien sabe si, como apunta Al-Zaalabi, citando a Al-Yahiz, por sus servicios prestados a Noé cuando éste mandó al ave a comprobar si el nivel del agua había bajado) y la *sombra de la nube*, materialización de lo efímero y lo pasajero, como lo ilustran los famosos versos de Ibn al-Mu'tazz (califa efímero él mismo, por cierto, pues sólo duró un día):

*¿Acaso el mundo no es sino la sombra de una nube que,
no bien el hambriento de sombra la anhela, se disuelve...?*

Con ello Ibn Hazm quiso quizás contraponer el verdadero amor, que se lleva a gala como la tórtola porta eternamente su condecoración divina, y el amor pasajero, pura fijación carnal, que se disuelve en humo de pajas en cuanto las vicisitudes de la existencia aprietan un poco y el paso de los días impone su ley. Un título que, salvadas las

distancias y si se me permite el símil chusco, podría emparentarse vagamente con la célebre interrogación retórica del castizo enfrentado a la duda sobre la verdadera naturaleza de sus sentimientos: “¡Ay, Señor! ¿Será amor o será picor...?”

Es de señalar, vulgaridades aparte, que la expresión ya aparece usada, casi un siglo después, por Ibn Jaqan, en su *bombástico* –perdóneseme el anglicismo– e inclasificable *Qalā'id al-Iqyān*, pero con otro sentido: “me ciñó el collar de la tórtola y me revistió de la sombra de la nube...”.

El título breve, como explico en una larga nota al texto español, es el que parece haber prevalecido, pese a la gran musicalidad de la versión más larga en árabe, en el que suena como un pareado, y más en andalusí (*tāwq al-ḥamāma wa-ẓill al-gamāma*). La razón es difícil de colegir, pero se puede aventurar alguna que otra hipótesis.

Lévi-Provençal tuvo la corazonada (a partir de las diferentes versiones de algunos pasajes, por ejemplo, del episodio de la ruina de Córdoba, que figura bastante cambiado en el *A'mal al-a'llām* o *Grandes obras de los hombres ilustres* de Ibn al-Jaṭīb, o, añadiría yo, de la desaparición, en el manuscrito de Leiden, de la anécdota, recogida en su *Nafḥ al-ṭīb* por Al-Maqaṛī, quien afirma sacarla del propio *Collar*, según la cual Ibn Hazm, que iba acompañado de Ibn ‘Abd al-Barr, se habría quedado pasmado al paso de un muchacho de gran belleza y habría compuesto unos famosos versos, bastante subidos de tono) de que habían existido, o incluso coexistido, varias versiones de *El collar*. Soy de la misma opinión. En primer lugar, encuentro el tono y el lenguaje de los dos últimos capítulos de la obra bastante diferentes del resto. Da la impresión de que quien escribe al final del libro es alguien más baqueteado por la vida, con resabios ciertamente amargos en algún caso, más religioso, lapidador y casto, y no la voz más juvenil de los primeros capítulos, los más breves, en la que se adivina un cierto esfuerzo por conciliar la religión y el instinto, la teología y la testosterona. Además, la distribución del libro, en treinta capítulos, parece algo postiza y, si se examina atentamente, el libro podría perfectamente acabar en ese capítulo sobre la muerte, que hace el número 28, un número bastante más

árabe (siendo 28 los días del mes, las letras del alifato, etc) que el 30, en el que está dividida la única versión con la que contamos. Nótese, además, que son los dos capítulos finales los que aportan más fechas y se refieren a más hechos cronológicamente datables. Ello explicaría algunos desajustes que se aprecian en el capítulo en el que se expone el plan de la obra, que quizás fue rehecho para ajustarlo a la posible adición de los dos últimos. Hay algún capítulo que es sospechosamente corto, como el que versa sobre la disensión (*bāb al-mujālafa*), y que apenas tiene alguna entidad, lo cual podría ser indicio de su contenido más o menos conflictivo. Los dos últimos, por contra, ocupan por sí solos un tercio del libro y dan la impresión de estar más enteros, por no decir completos. La artillería teológica y tradicionalista es, además, en ellos apabullante, como la de una persona que se maneja con soltura en esas lides, cosa que no ocurre al principio. ¿No los pudo el copista porque el hacerlo era más delicado, en razón de su abundancia de citas religiosas, o porque, llegado a ese punto, le resultó más fácil dejarse llevar por la inercia de la copia y desistió de cualquier propósito de mejorar el texto, deseoso de acabar cuanto antes? En el último hay un par de poemas de gran longitud, el segundo de ellos de más de 80 versos, que parece extraño que se salvaran de las tijeras del concienzudo escriba. Pero es cierto que son poemas muy logrados, de gran aliento, lo que quizás lo explique. Pero, en cualquier caso, no poemas juveniles, como algunos que figuran en los primeros capítulos, tan deslenguados que parecen vagos precedentes, según señalo en otra parte de este prólogo, de la poesía satírica en registros dialectales que causará furor a lo largo del siglo siguiente.

Mi hipótesis es que el libro original, el más juvenil, constaba sólo de 28 capítulos, que probablemente se llamaba *Ṭawq al-ḥamāma wa-ḏill al-gamāma* y que la fue reelaborado, en algún momento posterior, cuando Ibn Hazm se adentraba ya en la madurez (y había recibido algunos palos por su deslenguada contumacia y falta de respeto a la autoridad, tan atestados por Ibn Hayyan), con la adición de los dos últimos, que tienen, entre otras intenciones, un afán de ortodoxia bastante patente, y la poda del título, que quedó simplemente en *Ṭawq al-ḥamāma*. Esta última versión fue, en cierto modo, *aprovechada* por el autor, y utilizada, en alguno de sus avatares políticos, para

tratar de ganarse favor o salir de algún atolladero, frecuentes en la vida del Ibn Hazm. Es la obra que se conoció mayoritariamente, entre otras cosas porque es más ortodoxa, menos helenizante, menos ardorosa, más conciliadora.

Por sí solo, el título corto es toda una declaración de amistad o, como he defendido, de un cierto amor, probablemente malentendido en Al-Ándalus, entre hombres (pues pensar que la obra pueda haber sido dirigida a una mujer es totalmente descartable). No en vano *Tawq^a al-ḥamāma* quiere decir algo así como “[Llevo tu íntima amistad/*ulfa*] con la misma honra con la que la tórtola lleva a gala su aro de plumas”. Es un título críptico, conativo, intencionadamente atávico, casi diría que escrito en una clave buscada, nada accesible a ese *común* del que hablaba antes. A Ibn Hazm le gustaba epatar, eso está claro, y también regodearse en la ignorancia del prójimo, sobre el que, por su condición de superdotado, no tenía muy buen concepto, lo que le valió ser acusado de soberbio e indómito. Con ese título, Ibn Hazm parece dirigirse a alguien —probablemente importante, quizás por encima de Ibn Shuhayd— y, de paso, mandar un aviso a caminantes. Como ya dije, el poeta se encontraba en sus horas más bajas cuando compuso la obra. Basta leer las últimas hojas del libro, en las que el autor expone en términos casi patéticos cual es su situación. Tengo la poderosa impresión de que *El collar* es una obra de solicitud del favor perdido (*isti 'ṭāf*), como también de lucimiento personal (*fajr*), no en vano el autor saca a relucir su vasta producción poética, que para su autor era la verdadera urdimbre, —el alma, como dicen los cordeleros— de la obra, y no la prosa, por más que a primera vista ahora nos parezca lo contrario. La mala fortuna ha querido que los poemas hayan llegado muy cercenados, lo que en árabe es doblemente problemático, pues si ya resulta a menudo difícil apreciar la unidad de sentido que subyace bajo la aparente dispersión conceptual en la casida clásica intacta, en la que los versos son a menudo intercambiables, en este caso ello es todavía más cierto en *El collar*, donde aquí y allá falta mampostería. Son numerosas las veces en las que, debo confesar, no acabo de ver la relación entre el tema tratado en la prosa y el poema correspondiente, una relación que el autor proclama sin dejar el menor resquicio a la duda.

Sin embargo, a falta de un minucioso estudio del léxico, que alguien debería emprender, y de un cuidadoso cotejo de la sintaxis, no es posible poner al descubierto las costuras de este centón, pues *El collar*, en el fondo no es otra cosa que una vistosa colcha hecha a base de retales muy originales –entre los que se ha bordado la poesía– que el autor consiguió ensamblar con gran talento, hasta hacer que la obra pareciera recién salida del telar. Naturalmente, todas estas hipótesis, sin pruebas filológicas que las demuestren, son sólo elucubraciones sin mucho valor científico, pero deseo consignarlas a pesar de todo. *El collar de la paloma* es una obra que esconde todavía muchos secretos, y eso es lo único seguro.

XII

(*el amor en Ibn Hazm*)

Ibn Hazm, en su obra, parece estar convencido, de que el alma, ese “emporio del mal”, como la denomina El Corán, es la que nos pierde, lo que se compadece mal con su concepto del amor como, se podrían decir, recurriendo a una jerga *heideggeriana* de guardarropía, *caída-en-la-cuenta-de-la-rota-unidad*. La mente, en cambio, es lo que salva al hombre. Hay quienes achacan a Ibn Hazm la condición de homosexual. No lo creo. Más bien pienso que, visto su anhelo de absoluto y su relación conflictiva con cualquier autoridad, su personalidad debería situarse en la órbita de los conflictos edípicos y las fijaciones maternas. Pero sí es cierto que para Ibn Hazm, la relación homosexual es condenable, escandalosa, rechazable, oprobiosa a más no poder, vicio nefando, pero también, sobre todo, natural y *normal*. Cualquiera, si se dan las circunstancias, y el señuelo está potente y se pone a tiro, –y nadie mira–, puede caer en esa práctica condenable, y el ejemplo más palpable es la deliciosa historia del infante en la azotea, que no acaba pecando con su cancerbero sino porque “Dios, que lo quería bien”, le da templanza para resistir los embates de la libido. La homosexualidad para Ibn Hazm no es una perversión que afecte a determinados individuos de forma predeterminada y fija, sino una inclinación natural, ante la que es preciso no dejarse arrastrar recurriendo a una voluntad hercúlea de la mente, pues el hombre que no sujeta su mente, se sale indefectiblemente del recto camino. Es un punto de vista que a un lector occidental

deberá ser resultar como mínimo chocante, y que tanto dice de cómo cambian las mentalidades cuando varían los substratos culturales. Creo que no hay otra explicación de ello sino ese substrato helenista de la cultura árabe, hoy enterrado bajo pesadas capas de arabización, berberización y colonización, que lo hacen casi irreconocible.

Lo que hace una obra apasionante de *El collar de la paloma* es, precisamente, su condición de artefacto poliédrico, de varia intención, híbrido de culturas y maneras de pensar, que contiene tantas y tan dispares cosas, y que plantea un sinfín de preguntas y suscita otros tantos interrogantes. No es ni puramente árabe, ni meramente hispánico, por más que esta idea repela al Sr. Turkmani —como el uso del inofensivo *madda*, considerado por él al parecer *bid'a makrūha*. Es un libro raro, como todos los geniales, y ha tardado siglos en ser digerido por los propios árabes, a rebote de su éxito en Europa, lo que dice mucho de su carácter de hápax cultural. Pero quienes quieren ver en él una obra de recta ortodoxia islámica se equivocan, a mi modesto entender.

XIII

(¡ah! ¡la *petite musique*!)

De todos los dilemas a los que se puede enfrentar un traductor de cualquier lengua, el más soberano e imbatible es cómo traducir la poesía de una lengua con pies rítmicos basados en la cantidad vocálica y rima a otra que no tiene nada de eso o, todo lo más, sólo rima. Sobre el asunto se han vertido ríos de tinta. Podría recurrirse a los endecasílabos, como hizo García Gómez con algunos poemas andalusíes. Yo soy escéptico. El endecasílabo entra muy bien, como el vinillo fresco, pero puede, al llegar al estómago y revelar su verdadera condición, causar estragos en la mucosa gástrica. Y es que la versificación clásica, como la botería, es un arte en vías de extinción, por lo que su ejercicio no deja de tener un algo de patética diacronía. Además, la variedad de metros árabes, pues hay 16 de ellos, se adapta a tonos y ritmos muy diferentes —solemnes, gráciles, cantarines, satíricos, arrastrados, etc— por lo que tratar de reducirlos a un único tantán me parece muy empobrecedor. Pienso que hay que resignarse a lograr un pequeño ritmo interno —la *petite musique* de Céline, aunque el tópico sea manido— y tratar de

respetar las longitudes originales en verso blanco, y eso es lo que he hecho. A uno le gustaría ser el abate Marchena (con permiso de García Calvo), y disponer de esas tardes de péndulo y palmatorias chisporroteantes imprescindibles para traducir con calma y tamborilear los metros con los dedos. Pero cada uno vive en la época que le toca, y esas hazañas son, como los buques embotellados, cosa de otro tiempo, más lento. El resultado es mejorable, evidentemente, pero tengo la esperanza de que también sea, siquiera algo, empeorable.

XIV

(Ibn Hazm, gran poeta, aunque remiso)

El collar contiene más de 700 versos, distribuidos en 200 poemas aproximadamente. Muchas veces se ha dicho que su poesía es de científico (pues en la cultura medieval árabe, la ciencia muchas veces se hacía pasar con versos, como hoy en día los anuncios de la televisión se encalcan en inocentes cancioncillas, de terrorífica eficacia) y que carece de vuelo. Quien esto escribe no está de acuerdo. Hay poemas, en esta obra, de gran altura. Ibn Hazm era, por todo derecho, un gran versificador y un grácil poeta, y su manejo de los diferentes metros es bien extraordinario. En cuanto a la poesía satírica, que la hay en *El collar*, es muy incisiva, rayando lo obsceno en ocasiones, en las que nada tiene que envidiar a un Ibn Quzman, de quien parece en ocasiones un precedente inmediato. Otra cosa es que su derrotero vital le llevase por otros pagos (pues la verdadera poesía, como la drogadicción o el alcoholismo, es sobre todo un *estilo de vida* e Ibn Hazm se decidió por otras vidas, por considerar la teología superior a la poesía). Y otra muy distinta que haya alguien capaz de trasladar eficazmente dicha excelencia a otra lengua.

XV

(tenemos que dejarlo, cariño)

De buena gana me extendería sobre este asunto del amor y otros muchos que, al hilo de esta obra y de la miriada de fascinantes cuestiones que suscita, se me ocurren, pero el espacio del que dispongo –como la paciencia del lector– es limitado, y ya he abusado bastante de uno y otra. Además, si para el propio Ortega y Gasset, con su aguda

inteligencia e intuición formidable, estas cosas del amor constituían “un problema endiablado”, –consideración que aprovechó para zanjar su prólogo un tanto bruscamente– qué no serán para este servidor, humilde traductor, oficio sobre el que el ilustre filósofo, por otro lado, no tenía un alto concepto. Y estas páginas, no se olvide, no son más que meras bagatelas. Quede el resto para una monografía o un ensayo aparte, que quien esto escribe emprenderá tomada la debida distancia, si así lo permiten las menguadas energías y las horas que medien hasta la inaplazable cita con el polvo (el verdadero, se entiende).

Ginebra, octubre de 2009
