

UNIVERSITY OF CALGARY

Un espacio para la poesía hispanoárabe en el canon de la literatura española medieval

by

Ámina Khan-Lee

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF FRENCH, ITALIAN AND SPANISH

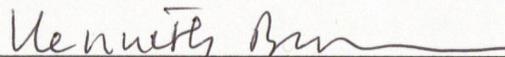
CALGARY, ALBERTA

JUNE, 2005

© Amina Khan-Lee 2005

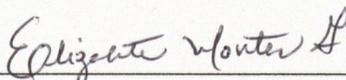
UNIVERSITY OF CALGARY
FACULTY OF GRADUATE STUDIES

The undersigned certify that they have read, and recommend to the Faculty of Graduate Studies for acceptance, a thesis entitled "Un espacio para la poesía hispanoárabe en el canon de la literatura española medieval" submitted by Amina Khan-Lee in partial fulfilment of the requirements of the degree of Master of Arts.



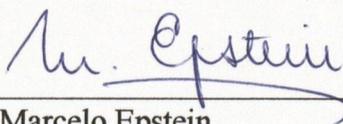
Dr. Kenneth Brown, Supervisor

Department of French, Italian and Spanish



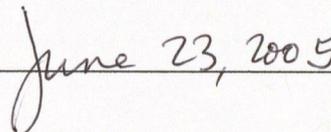
Dra. Elizabeth Montes Garcés

Department of French, Italian and Spanish



Dr. Marcelo Epstein

Faculty of Engineering



DATE

ABSTRACT

The objective of the thesis is to emphasize the achievements of the Hispano-Arabic civilization of Andalusia, Spain, in the Middle Ages. Generally speaking, many certain negative connotations counterbalance Islamic and Arabic innovations in Moorish Spain. However, it is necessary to acknowledge that Hispano-Arabic literature, most specifically the lyrical strophe called the *muwashshah*, should be included in the canon of medieval Spanish literature. On one hand, in this thesis I investigate the roots of the intolerance towards the Hispano-Arabs in medieval Spain and the consequent rejection of their works within the canon of Spanish literature; and, on the other, I analyze the Hispano-Arabic *muwashshah* and its possible connections to *Provençal* poetry. By applying the concept of *Orientalism*, according to Edward Said, to Medieval Spain, one can understand the complex hegemony present between the West and the East. It is thus possible to argue that the Hispano-Arabs and their literary works were relegated to an inferior category of unwanted otherness.

RESUMEN

El motivo de la presente tesis es hacer hincapié en los logros de la civilización hispanoárabe de Andalucía en la Edad Media en España. Generalmente hay ciertas connotaciones negativas que vienen con las innovaciones islámicas y árabes. Sin embargo, es necesario aceptar que la literatura hispanoárabe, más específicamente la estrofa lírica llamada moaxaja, deba incluirse en el canon de la literatura española medieval. Por una parte investigo las raíces de la intolerancia hacia los árabes en la España medieval y el consiguiente rechazo de sus obras dentro del canon de la literatura española actual; y, por otra, analizo la moaxaja hispanoárabe y sus posibles conexiones con la poesía provenzal. Al aplicar el concepto de *orientalismo* y los estudios de Edward Said a la época medieval española, se puede entender la hegemonía compleja que estaba presente entre occidente y oriente. Así es posible sacar a la luz las razones de la otredad de los hispanoárabes y sus obras literarias.

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Kenneth Brown, mi supervisor, por su dedicación a este trabajo, por sus comentarios profundos y su valiosa crítica; por su curso sobre la literatura medieval que inspiró mi interés en la moaxaja y su jarcha; por su esfuerzo constante para hacerme ir a España, sin su ayuda no puede haber tenido la oportunidad de ir a Andalucía.

A la Dra. Elizabeth Montes y al Dr. Marcelo Epstein, por su participación en el comité de evaluación.

Al Departamento de Francés, Italiano y Español y la Facultad de Estudios Graduados de la Universidad de Calgary por su apoyo financiero que ha posibilitado la consecución de mis estudios. Particularmente quisiera reconocer al Dr. Luis Torres y a la Dra. Dominique Perron, los dos coordinadores de estudios graduados durante mi programa. También he de agradecer a Carole Taylor, Katherine Guevara y Federica Gowen por su incansable ayuda y simpatía.

He de reconocer a Yusuf Idris Martínez Fernández, de la Biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes, de Granada, por su apoyo durante mi estancia allá, y a los granadinos por compartir su cultura y la magia de su tierra conmigo.

He de mencionar a mis compañeros de maestría, Amira, Blanca, Gemma, Isabel, Giovanna, Robinson y Tamara, y por su conversación, apoyo y amistad- muy especialmente a Rubina, mi prima, por estar siempre dispuesta a escucharme y darme consejos.

Estoy inmensamente agradecida a mi familia, mis padres, mi hermana, mis abuelos, mis suegros y mi cuñado por tener confianza en mí. Muy especialmente,

agradezco a mi esposo, Calvin, por creer en mí, por darme fuerza, por su amor y paciencia a lo largo de este camino.

ÍNDICE

Página de aprobación	ii
Abstract	iii
Resumen.....	iv
Agradecimientos	v
Índice.....	vii
INTRODUCCIÓN	1
a. Andalucía en los siglos V-XV	1
b. La literatura de Andalucía en la Edad Media	2
c. El trasfondo teórico.....	4
CAPÍTULO 1. LOS HISPANOÁRABES	7
1.1 La convivencia.....	9
1.2 Américo Castro y la historia medieval española	11
1.3 Claudio Sánchez-Albornoz y la historia medieval española	13
1.4 La literatura hispanoárabe: una herencia olvidada	14
1.5 La estrofa lírica: La moaxaja, su forma y contenido	17
CAPÍTULO 2. LA MOAXAJA Y LA POESÍA PROVENZAL	21
2.1 Orígenes de la poesía provenzal	23
2.2 Semejanzas temáticas entre la poesía provenzal, la lírica árabe y la moaxaja	24
2.3 Conexión falsa de la moaxaja y la poesía provenzal	29
2.4 Conexiones incuestionables: la influencia árabe en la poesía provenzal.....	32
2.5 La teoría arabista y la glorificación de la mujer en el amor cortés	34
CAPÍTULO 3. LOS ÁRABES COMO “EL OTRO”	38
3.1 Las raíces de la animosidad hacia lo islámico	38
3.2 Edward Said y su <i>opus mágnum Orientalismo</i>	44
3.3 La mujer musulmana en la <i>Chanson de Roland</i>	49
3.4 Bernard Lewis y el <i>Orientalismo</i>	53
CONCLUSIONES.....	57
NOTAS FINALES	65
OBRAS CITADAS.....	74

INTRODUCCIÓN

a. Andalucía en los siglos V-XV

En términos generales, la edad media europea (siglos V-XV) se califica como un tiempo bárbaro, oscuro e inculto. Se conoce como una edad de poca instrucción académica e intolerante ante las diferencias culturales de los demás. Sin embargo, había dos caras de este argumento en el sur de España, la región que hoy día se conoce como Andalucía. Se dice que la coexistencia de las tres religiones abrahámicas en la Andalucía medieval (el islam, el judaísmo y el cristianismo), lo que en cierto modo equivale a hablar de tres culturas (la musulmana, la judía y la cristiana), tuvo una importancia excepcional. Algunos historiadores destacan que los cristianos, musulmanes y judíos convivían en las tierras hispanas durante la época medieval: es decir, durante los siglos once y doce antes de que la Reconquista tuviera mayor empuje en los siglos trece a quince. Por otra parte, hay los que subrayan que la convivencia en Andalucía es un concepto idealizado y que la situación religiosa andalusí ha creado un mito. Por ejemplo, según Asunción Blasco Martínez, “las tres comunidades (una mayoritaria y hegemónica [hispanoárabe] y dos minoritarias [la judía y la cristiana]) vivían juntas pero separadas, cada una en su propio barrio” (2004, 101).¹ Es indudable que hubiera enfrentamientos entre cristianos, judíos y musulmanes, sobre todo entre los cristianos y los musulmanes, los protagonistas de la historia bélica y geopolítica que se llama la Reconquista.² Sin embargo, la armonía y mezcla de las tres etnias citadas representaban uno de los procesos

más fructíferos de la cultura europea. En un principio los cristianos y los judíos fueron bien vistos en Andalucía; sin embargo, ese fenómeno cambió en el siglo XI con la llegada de los almorávides.³ Eran tribus de beréberes del norte de África, étnicamente muy distintos de los árabes y religiosamente ultraortodoxos; así que no eran tan tolerantes hacia los judíos ni los cristianos ni hacia los hispanoárabes asimilados.

Ahora bien, ya en el siglo XIV se produjo una ruptura de dicha coexistencia, la que acabó desembocando, en el siglo XV, en el rechazo definitivo tanto de los judíos como de los musulmanes. De hecho, y según afirma Menocal, “en 1492, Granada, la última ciudad islámica, estaba extinguida, y los “moros” (el término cristiano empleado para degradar a los musulmanes) con los judíos, fueron expulsados de la ciudad” (10, mi traducción).⁴

b. La literatura de Andalucía en la Edad Media

A pesar de todos estos obstáculos, la literatura de la edad media en Andalucía tiene una riqueza innegable. Por ejemplo, hay la célebre obra intitulada *Collar de la paloma*, del teólogo, filósofo y poeta musulmán Ibn Hazm de Córdoba. Los cuentos de la colección tratan el amor y sus amantes, y son una resurrección nostálgica del recuerdo de la gran metrópoli del sur en sus días de máximo esplendor bajo el gobierno de Abderramán II (siglo VII). La influencia de esta colección de cuentos fue importante en la creación de la literatura medieval en los reinos cristianos, especialmente en cuanto al desarrollo del tema lírico del amor cortés. No obstante, en los manuales de la historia de la literatura española a duras penas se incluyen referencias así de directas a las obras

hispanoárabes. Como consecuencia, los alumnos en Hispánicas en Norteamérica suelen no aprender sobre este fenómeno. Por ejemplo, en el clásico *The Making of Medieval Spain*, Jackson señala que ‘la primera obra literaria en castellano era el *Poema de mio Cid*’ (156). No hay referencia alguna a las obras hispanoárabes que ya se habían escrito anteriormente. Tenemos que preguntarnos, ¿por qué existe esta exclusión de una etnia y sus obras creativas que dejaron una huella impactante tan poderosa en la cultura de España? Según Menocal, la civilización europea no quería admitir sus raíces árabes. Aun hoy en día propone rechazar que los árabes tuvieran un papel central en la creación de la Europa medieval (1987, xiii, mi traducción).⁵ A los historiadores les era y aún les es incomprendible ver las innovaciones islámicas y árabes como algo positivo. Sin embargo, es necesario aceptar que la literatura hispanoárabe, más específicamente la estrofa lírica llamada moaxaja, tenga conexiones fuertes con la poesía provenzal de Francia e Italia. Se destaca un fenómeno crucial parecido entre estas dos manifestaciones literarias y poéticas. En ambas se utiliza el fenómeno de nombrar *amor* en su forma masculina, aun cuando el amor se refiera a una mujer. En el capítulo uno, veremos ejemplos específicos en que se utilizan estas formas masculinas para nombrar al amor. También en ambas la poesía provenzal y la moaxaja la temática del amor cortés es predominante. A pesar de estas semejanzas, todavía hay un rechazo fuerte de la relación entre ellas. ¿De dónde proviene tal intolerancia hacia lo árabe?

c. El trasfondo teórico

En el estudio actual el propósito es explorar esta incógnita. Aquí me dirijo a una temática doble. Por una parte investigo las raíces de la intolerancia hacia los árabes en la España medieval y el consiguiente rechazo de sus obras dentro del canon de la literatura española actual; y, por otra, analizo la moaxaja hispanoárabe y sus posibles conexiones con la poesía provenzal y los trovadores.⁶ En la primera parte, estudiaré la relación entre los cristianos y los hispanoárabes durante los siglos de la conquista, la así llamada *convivencia* y la *reconquista*. Se me viene a mientes la siguiente pregunta: ¿Cómo trataban los cristianos a los hispanoárabes en aquellos tiempos? Es crucial descubrir de dónde nace la intolerancia étnica hacia los árabes en la España medieval por parte de los cristianos. Pienso mostrar la razón por la que los historiadores de la literatura en lengua romance han relegado al olvido las obras hispanoárabes medievales. Un problema de la época medieval española-cristiana es que existe para los historiadores y profesores de literatura un paradigma sencillo en el que se asocia lo moderno con lo occidental. Había una dicotomía constante entre el mundo occidental y el oriental en aquellos tiempos del alto medievo: es decir, una lucha constante entre lo moderno de occidente frente a lo tradicional de oriente. Se nota que el discurso dominante era el de la superioridad europea cristiana de cara a la inferioridad musulmana. Los árabes caben en esta categoría de lo no europeo, lo diferente, lo no-civilizado, lo Otro. Por eso, la idea de que Europa pudiera aprender artística o intelectualmente de una cultura drásticamente diferente de ella era (y aún lo es) inconcebible.

Menocal pone de relieve que “en los últimos ciento cincuenta años ha habido mucho apoyo de la comunidad académica de que uno de los elementos cruciales en la creación de la época medieval española fuera árabe y semita” (1987, 9, mi traducción).⁷ A pesar de estos datos, pocos todavía quieren reconocer los logros árabes. Aunque estas creencias forman la percepción dominante de la edad media, Menocal propone que hay mucha documentación para mostrarnos que la situación verdadera en aquellos tiempos era precisamente otra cosa; es decir “..al-Andalús (el nombre de la España musulmana de los árabes) y sus descendientes y progenie eran ascendentes y dominantes en la época medieval. Era un período en el que la cultura occidental crecía a la sombra de los árabes” (1987, 2, mi traducción).⁸

Con esta investigación de las relaciones entre las etnias se puede establecer que los árabes realmente eran el Otro en aquellos tiempos. También es importante investigar cómo los mismos hispanoárabes trataban a todas sus mujeres. Friedrich von Schlegel (1772-1829), un filósofo alemán de principios del siglo XIX, asevera que la sociedad hispanoárabe era represiva hacia las mujeres, y por eso la idea del amor cortés en la poesía hispanoárabe era una imposibilidad. Aquí en esta tesis pienso enseñar lo contrario del caso.

En la segunda parte exploraré los orígenes de la poesía provenzal. La pregunta en que se basa es, ¿De dónde viene esta manifestación poética? Investigaré las semejanzas entre la moaxaja y la poesía provenzal, y la razón por la que las rimas hispanoárabes son excluidas de ser fuente para la poesía provenzal. A través de las teorías de J.A. Abu Haider, Alois R. Nykl, y María Rosa Menocal intentaré mostrar la influencia árabe en la formación de la poesía provenzal.

En el tercer capítulo investigaré las raíces de la animosidad hacia lo islámico a través de la literatura de la época medieval, específicamente en *La divina comedia*, de Dante Alighieri. Así podemos identificar el concepto de lo europeo como dominante frente a lo islámico o, aún más general, lo oriental. A través de los estudios de Edward Said y Bernard Lewis, se puede entender el concepto de *orientalismo* y la hegemonía compleja que existía y hoy en día todavía existe entre occidente y oriente. El enfoque metodológico que sigo se basa en estos dos autores.

En fin, entonces, en este estudio se sacarán a la luz los logros de los hispanoárabes en al-Andalús y sus influencias sobre el resto de Europa occidental. A través de varios puntos de vista podremos ver el choque cultural en la Península Ibérica como una fuerza provechosa. Con la relación que existió en la España medieval, entre las gentes de las tres religiones que poblaban la península, intentaré hacer explícito que la vibración intelectual que ya iluminaba el este del islam se propagó en los siglos X-XIII hacia el extremo oeste. Se demuestra la integridad intelectual de la poesía lírica de la edad media en Andalucía: es decir la moaxaja, que tiene sus orígenes en la cultura músico-poética árabe, y que contribuye a la forma y contenido de la poesía provenzal. Es esencial que exista un espacio para las obras hispanoárabes en el canon de la literatura española medieval. Las obras hispanoárabes no deben ser una herencia olvidada, sino una parte vital del siglo de oro del medioevo español.

CAPÍTULO 1. LOS HISPANOÁRABES: SU PODER, FRACASO Y LAS JOYAS

LITERARIAS QUE DEJARON

Todas las tierras,
en su diversidad, son una,
y los hombres son todos
vecinos y hermanos
(Al- Zubaidi, maestro del
califato al-Hakam II de al-
Andalús, siglo X)

Hay muchos estereotipos que se relacionan con la llamada civilización árabe o musulmana en al- Andalus. Normalmente aún hoy en día estos estereotipos suelen no tener connotaciones positivas. Sin embargo, y según Cantarino, en la alta y baja edad media la sociedad musulmana “no era belicosa ni guerrera”. Por el contrario, tras el empuje de expansión conquistadora de las primeras décadas (711-756 D.C.), la nueva sociedad se fue estableciendo sobre bases económicas urbanas en las que sobresalían la artesanía y el comercio” (63). A pesar de ser fundamentalistas y guerreros, la influencia que la civilización musulmana ejerció sobre Europa fue extraordinaria. Por ejemplo, fue su civilización la que inició el desarrollo de las ciencias modernas, la que avanzó las técnicas en agricultura, y la que adelantó el nivel elitista en la arquitectura, el arte y la literatura. Con estas influencias en mente, es crucial entender la conquista árabe de la Península Ibérica y su efecto correspondiente en los cristianos de la región.

Al principio de la conquista musulmana al-Andalús era solamente una provincia dentro de un imperio bajo el califato de Damasco, un imperio que se extendía desde las fronteras de la India hasta el estrecho de Gibraltar (O'Callaghan, 137, mi traducción).⁹ Aunque los musulmanes se integraron en toda la Península Ibérica, no pudieron mantener la ocupación del norte. Sin embargo, al-Andalús llegó a ser un reino independiente en 756 con el príncipe Umayyad, Abd al-Rahman I. En el presente trabajo, cuando me refiero al éxito de la conquista musulmana, me estoy refiriendo al sur de España, en lo que hoy día se llama Andalucía. Los conquistadores musulmanes eran una mezcla de beréberes (convertos al islam) y también árabes. Con el poder de los árabes y bajo el gobierno del emir Abderramán I, las tierras peninsulares se fueron constituyendo una sociedad nueva e independiente. La arabización y consiguiente islamización durante el reino musulmán fue un tiempo de gran esplendor. En aquellos tiempos la lengua árabe tuvo un impacto fuerte. El árabe era no sólo el vehículo natural para la difusión del islam, sino también la lengua más utilizada en el mundo de la erudición. Crow señala que “en torno al año 850 muchos escritores eclesiásticos se quejaron de que el latín estaba en un estado descuidado, y que nadie leía la sagrada escritura, ni escuchaba a los padres de la iglesia” (63, mi traducción).¹⁰ En 854 el escritor cristiano, Álvaro, describió la situación así:

Mis compañeros cristianos toman placer en los poemas y romances de los árabes. Estudian las obras de los teólogos y filósofos musulmanes, no para refutarlas, sino para adquirir un estilo elegante y correcto del árabe. ¿Hoy dónde se puede encontrar a un seglar que lea los comentarios de la escritura sagrada en latín?... ¡Ay! los jóvenes cristianos, los que son más notables por su talento, no tienen

ningún conocimiento de literatura ni lengua, menos del árabe (cit. en Von Grunebaum, 57, mi traducción).¹¹

Además de la grandeza de la lengua árabe, la cultura también tenía un gran prestigio en aquellos tiempos y, por eso, como propone Cantarino, “la mayoría de la población peninsular, atraída por las formas de vida de los árabes vencedores, se mezcló rápidamente con ellos, formando un grupo mayoritario hispanomusulmán [o hispanoárabe] en el que se confundían los elementos étnicos hispanos, mezclados o no con árabes, con un deseo de ser y actuar como los musulmanes de origen oriental” (61). A la vez, algunos historiadores mantienen que los primeros moros llegaron a España sin mujeres. A causa de eso, “la primera generación de los soldados musulmanes se casaron con mujeres españolas; así que, la segunda generación de musulmanes ya era mitad española consanguíneamente” (Crow, 61, mi traducción).¹² Tal vez sea precisamente esta mezcla de etnias que nos lleve al período que se llama la *convivencia*.

1.1 La convivencia

Es bien sabido que en las grandes ciudades de Toledo y Córdoba había una mezcla de iglesias, mezquitas y sinagogas: lo que supone mucha interacción entre las tres etnias. De hecho es probable que en los jardines y palacios, filósofos, juglares y poetas de varias etnias vinieran a compartir sus obras. La convivencia constante de los musulmanes, judíos y cristianos en el mismo suelo hispano había creado un espíritu de tolerancia raro en la Europa de la Edad Media. Durante los siglos ocho a diez, la mayoría de los hispanorromanos y visigodos en al-Andalús abandonaron la religión cristiana a

favor del islam; sin embargo, la conversión rápida al islam era probablemente a causa de motivos materiales y no espirituales. En aquellos tiempos los no musulmanes tenían que pagar impuestos y, así, con la conversión al islam uno podía evitarlos. También, es cierto que había otras ventajas al ser musulmán. Para los mozárabes (los españoles cristianos que vivían bajo el reino musulmán sin la conversión al islam, pero con la integración a la cultura y lengua árabe) es cierto que tenían que pagar impuestos. Sin embargo, se les permitía practicar su religión y vivir con los musulmanes en paz porque eran protegidos por la ley religiosa (*sharī‘ah*) que los protegía ya que los clasificaba como “gente del libro” (*ahl-al-kitāb*). Algunos historiadores escriben que los mozárabes vivían aparte de los musulmanes en sus propios barrios. Para los judíos, la situación era parecida a la de los mozárabes. En general, los dos grupos étnicos, los mozárabes y los judíos, vivían con libertades económicas y religiosas, hasta la llegada de las tribus fanáticas de África, los almorávides, en 1090, y los almohades en 1146. Antes del caos, no obstante, el reino árabe toleraba la existencia de judíos y cristianos en al-Andalús porque las tres religiones, el cristianismo, el judaísmo y el islam, eran y son monoteístas y venían / vienen de la misma raíz abrahámica.

Aunque la comunidad musulmana se extendió a través del globo, había algo distinto entre los musulmanes españoles: tal vez fuera la integración entre los europeos y las diversas etnias con los árabes, cosa que modernizó la religión musulmana y creó este sentido de convivencia entre ellos. Desde mi punto de vista, la creación de las características únicas de al-Andalús tiene que ver con ser ella una tierra aparte del mundo islámico. Era como una isla rodeada de un mar de cristianos.

Hay dos historiadores que apoyan opiniones contrarias en cuanto a la historia medieval española. El famoso filólogo, historiador y crítico literario español Américo Castro proponía la idea de la convivencia, mientras que el historiador más severo Claudio Sánchez-Albornoz sostenía que tal era un concepto altamente idealizado.

1.2 Américo Castro y la historia medieval española

Según Castro, los siglos de la historia musulmana en España (711-1492) son vistos por muchos como un período de gran molestia, uno en que, estéticamente hablando, nada valía menos la empresa militar por parte de los musulmanes. Para Castro éste no era el caso. Creía que después de novecientos años de enlaces cristianos-islámicos-judáicos, llegamos a un punto crucial para el futuro de España, el período que se llama la Reconquista. Durante el reino musulmán y a pesar de la integración de los cristianos, éstos lucharon varios siglos por reconquistar la Península. El conflicto entre ellos llega a su punto culminante en el siglo XIII. El objetivo de la Reconquista era la eliminación de los árabes y, por consiguiente, todo lo islámico. Así España se convertía en una frontera protectora de Europa contra el islam. Sin embargo, e irónicamente, los españoles consiguieron su saber científico y filosófico de los árabes. Ahora, empero, querían expulsarlos de España. Cuando los árabes conquistaron la Península en 711, animaron a la sumisión de los cristianos mediante su conversión al islam. Sin embargo, para los cristianos la Reconquista revestía un nuevo carácter; es decir, la sumisión de los árabes no les era importante, sino su eliminación y la subsiguiente apropiación de sus tierras. Castro saca a luz que no todos los moros salieron de España en 1492; los que quedaron se llamaban moriscos; eran oficialmente súbditos del rey y del mundo cristiano

(1954, 84, mi traducción).¹³ Aunque mantenían su religión y costumbres y también hicieron grandes logros en la literatura y el arte, se les consideraban inferiores. Tal vez sean estos éxitos los que provocaran la animosidad por parte de los cristianos. Por consiguiente, los cristianos trataban de expulsar a los musulmanes y así debilitarlos durante la Reconquista, pero después de la expulsión muchos aún permanecieron en España.

Es obvio que durante su dominación de la Península Ibérica, los árabes no habían podido crear un concepto nuevo de la Península en la mente de los hispanorromanos y visigodos. A pesar de la unidad lingüística, religiosa y cultural de la mayoría de la población, las ideas religiosas y las ideologías del pasado contra el islam reaparecieron. Crow clasifica la atmósfera de la época de la Reconquista así:

Había períodos de paz breves, raramente duraban más de una o dos décadas; había guerras entre los mismos cristianos; había guerras entre los reinos moros, y aun había guerras en que los cristianos y moros luchaban como aliados contra otros cristianos y moros. A pesar de estos hechos históricos, el constante generalizado de la Reconquista era de españoles cristianos peleando contra españoles hispanoárabes, de la cruz y la espada contra la luna creciente musulmana (79, mi traducción).¹⁴

La Reconquista duró ocho siglos y uno de los aspectos más importantes fue la restauración de la religión cristiana como única teología tolerable para la nueva nación.

1.3 Claudio Sánchez-Albornoz y la historia medieval española

En cuanto a la historia medieval española, Sánchez-Albornoz tomó una postura tradicional y católica. Para él, España era el “puente de unión de Europa y África [...] en ella se habían influido, y habían competido y luchado las dos culturas de Oriente y de Occidente” (1943, 11). Quiso rechazar la teoría de aculturación que Castro había propuesto: es decir; que las culturas en la España medieval se habían unificado a causa de su contacto prolongado. Según Asensio, Sánchez-Albornoz “refutó punto por punto... las tesis de su antiguo colega, componiendo una especie de Anti-Castro” (23). Sánchez-Albornoz no niega que España se desarrolló culturalmente con toda la fuerza creadora de los musulmanes. Sin embargo, en sus propias palabras afirma lo siguiente: “me aterra pensar en cuál habría sido la suerte de España, si toda ella se hubiera dejado uncir al yugo del islam. Mas por fortuna no sucedieron las cosas de esta forma” (1974, 19-20). En su estudio, *España, un enigma histórico*, Sánchez Albornoz destaca la importancia de la continuidad de la historia. Mientras Castro propone que la formación étnica de España y su gente fuera totalmente a causa de la coexistencia de musulmanes, judíos y cristianos entre los siglos ocho a quince, y que por ello no tenía nada que ver con los romanos ni los visigodos, Sánchez Albornoz pone de relieve que todas las culturas, inclusive los romanos, visigodos, musulmanes, judíos y cristianos, hacían contribuciones hacia la identidad de España porque la historia debe tener continuidad.

A la par de estas ideas, el crítico Chejne, en su libro, *Islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History*, nos informa de la intolerancia musulmana, después de 1492, específicamente en Granada. Poco tiempo después de la conquista acaudillada por los Reyes Católicos, los súbditos musulmanes eran conocidos bajo varios

términos despectivos: moriscos y moros. Estos musulmanes, nacidos y crecidos en la Península Ibérica, eran como extranjeros en su propia tierra. Es claro que estos cambios tomaron lugar después del período de la convivencia, pero es un ejemplo de la profunda intolerancia innata en los españoles cristianos. Para Chejne, los procesos de la conquista y subsiguiente Reconquista tuvieron grandes repercusiones en las dos sociedades: repercusiones que afectaron sus relaciones, afiliaciones religiosas, idiomas, costumbres, y, por supuesto, su identidad y forma de vida (2, mi traducción).¹⁵ La lucha entre la España islámica y la cristiana era parte de una batalla más grande entre el cristianismo y el islam, lo que eventualmente se extendió a las cruzadas.

No es posible ver este período de la historia en blanco y negro. Podemos censurar igualmente a los dos historiadores: a Castro, por su tendencia hacia la exageración de lo ideal, y a Sánchez Albornoz, por no apreciar los logros de los hispanoárabes, específicamente su literatura.

1.4 La literatura hispanoárabe: una herencia olvidada

Es cierto que el nuevo reino cristiano deseó rechazar los logros de los árabes durante los años de su dominación. Pese a esta realidad política, tenemos que preguntarnos, ¿qué pasó con la literatura del reino musulmán y en lengua árabe? Según Kritzeck, “la literatura islámica ha sido mayormente desvalorada en el oeste” (16-17, mi traducción).¹⁶ Unos cuatrocientos veintinueve años después de la llegada de los musulmanes aparece la así llamada primera obra literaria española, el *Poema de mio Cid* (1954, 85, mi traducción).¹⁷ Seguramente, con todo el esplendor de al-Andalús, existían otras obras literarias realizadas antes del *Cantar*, y meritorias de considerarse “españolas”

o “hispánicas” ya por haberse escrito o preparado en España. De hecho, Crow escribe que “en 1948 muchos versos líricos [refiriéndose a la moaxaja] se habían descubierto en lengua mozárabe y que anticipan el *Poema de mio Cid* en más de un siglo” (63, mi traducción).¹⁸ También, existe el argumento de que en las obras cristianas hay ciertas influencias de las obras árabes. Por ejemplo, uno de los argumentos que no parece resolverse jamás es el que la poesía hispanoárabe hubiera comenzado como una continuación de la poesía árabe tradicional. Es decir, la poesía hispanoárabe, que se llama la moaxaja y su jarcha, tiene conexiones fuertes con la poesía tradicional árabe que se llama el zéjel. No es mi intención en este estudio mostrar las raíces de dichos poemas, porque tal tarea sería complicada a la luz de tantos estudios exhaustivos en el campo. Sólo quiero revelar que hay un vacío en la historia de la literatura española en cuanto a las obras hispanoárabes.

El rechazo de las obras hispanoárabes del canon de la literatura española es, en parte, debido a que los árabes caben en la categoría de lo no europeo, lo diferente, lo no-civilizado, lo Otro. Según Cantarino, “en la Península, la poesía de los primeros siglos toma además un aire de nostalgia por el Oriente lejano que demuestra su actitud de literatura de exilio. Ejemplo de ella son los versos atribuidos al Emir Abderramán I (755-788):

Tú, palmera eres, como yo, extranjera en occidente,
lejos de tu tierra. (67)

En estos versos, se puede ver la "otredad" de los árabes, incluso en aquellos tiempos. No obstante, no podemos negar que existen elementos musulmanes y árabes en varias obras literarias españolas.

Américo Castro destaca los elementos musulmanes y árabes en el afamado *Libro de buen amor* y también señala el posible paralelismo entre éste y el *Collar de la Paloma*, del cordobés Ibn Hazm. No es sorprendente que en el *Libro de buen amor* se encuentren abundantes elementos musulmanes y árabes, debido a la presencia de esta cultura en al-Andalús y gran parte de la Península Ibérica durante la Edad Media. Castro apunta que el narrador del *Libro de buen amor* "compone cantares para moras y judías; hace hablar en árabe a una muchacha; es el primero en emplear en castellano el zéjel con rima interna, tan familiar a los poetas árabes y tan frecuente en Aben Guzmán" (López Baralt, 1985, 5). Además, la combinación de lo narrativo y lo lírico en el *Libro de buen amor*, para Castro, es un eco de obras árabes que alternan entre verso y prosa, como es el caso en el *Collar de la paloma* y *Las mil y una noches*. En cambio, Sánchez Albornoz tomó una postura totalmente opuesta a la de Castro, negando muchas de las influencias árabes en el libro y rechazando cualquier vinculación entre el *Libro de buen amor* y el *Collar de la paloma* (1983, 20). Sabemos que son varios siglos que los separan a ambos; Ibn Hazm, autor del *Collar*, vive entre el 994-1064 D.C., y Juan Ruiz, entre 1295-1333 D.C. Los dos libros coinciden en varios puntos; tratan el tema del amor, son productos de una experiencia personal, y alternan entre verso (lo lírico) y prosa (lo narrativo). A pesar de estas coincidencias, muchos quieren rechazar sus relaciones mutuas. Dicho rechazo no es único a las obras mencionadas arriba; también se ve en los enlaces entre la estrofa lírica, la moaxaja, y su relación con la poesía provenzal.

1.5 La estrofa lírica: La moaxaja, su forma y contenido

La lírica amorosa que se llama la moaxaja está considerada una de las contribuciones más finas de la poesía árabe. La multiplicidad de las voces en esta poesía refleja los contextos multilingües, multiétnicos y hasta los multi-registros dialectales de la época; es decir, contiene voces femeninas, masculinas, en árabe, en romance, en lengua popular y en lengua de la nobleza. En las moaxajas, el árabe juega con refranes y cancioncillas en romance, conocidas como las jarchas. Aparecen al final de la moaxaja y suelen ser cantadas por mujeres. Tradicionalmente, la voz femenina no es muy común en la literatura del medioevo, pero las jarchas nos muestran la existencia de esta voz casi desconocida. García Gómez escribe que la moaxaja es un “híbrido de dos tradiciones literarias muy diversas; [es] libre y a la vez rigurosamente reglamentada...[y] constituye una transposición lírica- y quizá musical” (1965, 19).

Para entender las semejanzas entre la moaxaja y la poesía provenzal, vale la pena explorar la forma de la moaxaja en más detalle. Según Ibn Sana' al-Mulk¹⁹, el célebre poeta egipcio, “la moaxaja consta de seis partes llamadas *qufl*, que riman entre sí, y de cinco partes más denominadas *bayt*, que no precisan una rima común. Los *qufls* o <<vueltas>> están formadas generalmente de dos versos. Los *bayt* o <<cuerpos>>, en cambio, constan, por lo general, de tres. Es decir que el esquema más corriente era y es: AA bbbAA cccAA dddAA eeeAA fffAAA (Jarcha) (Solà Solé, 11).

Ya que sabemos la forma de la moaxaja, es también importante entender los temas más corrientes que en que ella confluyen. Las moaxajas con jarcha en romance se dividen en dos grupos fundamentales en cuanto a su temática: el primer grupo se asocia con el

tema amoroso, sobre todo el sufrimiento por amor, y el segundo grupo, menos numeroso, tiene que ver con el tema panegírico. En este estudio se concentrará en la poesía del primer grupo, porque es con este grupo que existen semejanzas con la poesía provenzal, de la cual se divide en subtemas, tales como la ausencia del ser amado, el abandono en que se halla desde la partida del amado, la infidelidad y el abuso del amante. En estos poemas la pena del amante es muy profunda y, a la vez, el sufrimiento es gozoso. Este concepto de sufrimiento gozoso es muy antiguo en la tradición árabe. Por ejemplo, en su *Poema del camino espiritual (siglo XII)*, el poeta místico Ibn al-Fārid, escribe:

Cualesquiera sean los tormentos de amor que sobre mi caigan, ¡sabe que los tendré por goces! (cit. en Galmés de Fuentes, 1996, 25)

También el zelejero Ibn Quzmān expresa en uno de sus zéjeles:

¡Por Dios este amor es más ardiente que la brasa!
Cuanto más amargo es, me resulta más dulce.

(cit. en García Gómez, 1972, 658-659)

En muchos de estos poemas relacionados con el amor, la temática se une a menudo con una que se relaciona con el vino. Es decir, he aquí el tema báquico. Es crucial entender la cultura en que estos poemas se escribieron. A pesar de la prohibición religiosa del alcohol según el islam normativo, el vino era en la España musulmana parte de la alegre reunión y, a la vez, el remedio con que sanar las cuitas de amor. Por ejemplo, en la

siguiente moaxaja de Ibn al-Mu ‘allim, el vino representa un modo de escaparse de las cuitas del amor:

¡Li-llāhi sāqī,

li-maqātilī ŷaša ‘!

Hatta l-‘uqārā

Wa-halla bi-qalbin mad ‘ūri,

Fa-ramà bi-matrūi. (énfasis original, cit. en García Gómez, 1965, 90)

¡Ay del copero

que así mi muerte anhela!

Vino prepara,

del corazón dentro se esconde

y me dispara arpones. (énfasis original, García Gómez, 1965, 91)

A través de estos y semejantes ejemplos así, se ve que la mezcla de la cultura musulmana y la cristiana era muy irreatible, aun en la literatura de la época.

La mezcla de aspectos culturales no es el único descubrimiento crucial de la literatura medieval española. Existe mucho apoyo por parte de los académicos de que haya conexiones fuertes entre la poesía provenzal y la moaxaja. Es muy controversial si fuera la música o la forma parecida de estos poemas (la moaxaja y la poesía provenzal) que hubieran creado relaciones entre ellas. Galmés de Fuentes pone lo siguiente sobre estos géneros: “Las jarchas mozárabes [que aparecen al final de la moaxaja] representan,

efectivamente, un género de lírica pretrovadoresca, testimonio de una tradición muy antigua, cuya herencia podemos captar en las cantigas de amigo gallego-portuguesas, en los villancicos castellanos y en los *refranes* o estribillos franceses” (1994, 157). También en la poesía provenzal y la moaxaja se trata el tema del amor cortés y se sigue la mismísima temática de la que los trovadores cantaban, no obstante estos argumentos que pudieran aparentar convincentes, todavía aún hoy existe un rechazo de estas semejanzas mutuas por parte de la crítica académica.

En el segundo capítulo exploramos la relación entre los tesoros literarios del mundo árabe español andalusí.

CAPÍTULO 2. LA MOAXAJA Y LA POESÍA PROVENZAL, ¿SEMEJANZAS FORTUITAS O RAÍCES OLVIDADAS?

Es obvio que el amor como pasión es nuestra especialidad europea-la de ser de origen aristocrático. Los poetas-caballeros andantes de Provenza lo inventaron como tal, aquellos hombres inventivos y brillantes del “gai saber” (arte feliz), a quienes nosotros en Europa debemos tanto, hasta nuestra primera esencia. (Nietzsche, *Beyond Good and Evil*)

Los trovadores eran artistas célebres en la edad media, y aún hoy en día su poesía no ha perdido su belleza ni su fuerza. Esta poesía de alta exigencia artística sigue ejerciendo una influencia notable en la literatura occidental. Los trovadores eran los poetas y músicos que cantaban su poesía para las cortes. Con frecuencia eran de descendencia noble o del estamento caballeresco. Los historiadores tradicionales proponen que se originaron en el sur de Francia durante los siglos XII y XIII. Después de su gran fama, según Riquer, “...los trovadores provenzales tuvieron imitadores en francés, los *trouvères*, y en alemán los *Minnesänger*; y determinados aspectos de la obra de Dante y Petrarca y de los poetas catalanes de la Edad Media evidencian su influencia directa” (2002, xi). Como en la dicha poesía, la moaxaja, los trovadores también cantaban

al amor cortés en su poesía. Entonces, la pregunta se hace, ¿por qué los trovadores son tan importantes en la Edad Media y aún hoy en día? y ¿cómo es que siguen teniendo tanta fama? El valor de los trovadores cabe en una variedad de categorías académicas. Por ejemplo, sus obras son una gran parte de la historia de la poesía y música instrumental y coral europea. También, la temática de sus obras suministra pruebas de la historia de las relaciones sociales, eróticas y genéricas de la época. Es claro que no podemos olvidar que la poesía de los trovadores también evidencia la diversidad lingüística de las lenguas . romances como el provenzal, el siciliano, el gallego y el catalán.

En primer lugar vale la pena entender la terminología apropiada para describir las obras de los trovadores. Es decir, cuando se habla de los trovadores, generalmente se habla de la poesía provenzal; sin embargo, esta voz es un poco engañosa. La terminología para describir la lengua de aquellos poetas ha cambiado bastante a través de los años. Tal como señala Gaunt y Kay, en el siglo XVIII el académico François Raynouard usaba la palabra *romana* para referirse a la lengua de la poesía de los trovadores, porque creía que la forma que usaban en el sur de Francia era un reflejo de la lengua hablada en el imperio romano, es decir el latín vernáculo. Luego, en el siglo XIX el poeta del sur de Francia, Frédéric Mistral afirmó que los trovadores usaban la lengua provenzal. Ahora bien, después de mucha discusión, se usa el término *occitan*, que viene de *Occitania* (la que se refiere al sur de Francia) para referirse a la lengua de los trovadores (2, mi traducción).²⁰ En mis estudios literarios creo que se encuentra el término *provenzal* con más frecuencia y por eso lo voy a utilizar mediante nuestro estudio en vez del término moderno *occitano*. Sin embargo, cabe señalar que *provenzal* es especialmente engañoso porque la mayoría

de los primeros trovadores no eran de Provenza, sino de Poitou y Gasconia (Gaunt y Kay, 2, mi traducción).²¹

2.1 Orígenes de la poesía provenzal

Una gran porción de los estudios sobre la lírica provenzal se basa en sus orígenes. Tal como señala Cholakian, las hipótesis populares han identificado sus orígenes en tres categorías distintas. Ribera, Menéndez Pidal, Nykl y Burckhardt apuntan a que la poesía provenzal tiene sus raíces en la poesía hispanoárabe; Paget, Paris, Anglade, Köhler y Duby sostienen que sus son orígenes socio-históricos; Wechsler, Lot-Borodine, Denomy y Rougemont favorecen la idea de su procedencia religio-filosóficas (1, mi traducción).²² Otros dicen que los trovadores habrían inventado la lírica provenzal espontáneamente. Dronke incluso propone que “los sentimientos y el concepto del amor cortés son universalmente posibles... en cualquier tiempo o lugar y en cualquier nivel de la sociedad” (1). Sin embargo, como no es posible que una planta crezca sin semilla, creo que esto no puede ser. Menéndez Pidal propone que “la influencia de la juglaría musulmana hubo de ser muy grande. Los cristianos se recreaban con la música árabe y también con el canto” (1969, 136).

Hay que tomar en cuenta los datos que muestran que los trovadores podrían usar modelos de fuentes ajenas a las autóctonas. Se encuentra uno de ellos en el estudio, *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, de Galmés de Fuentes. Su autor afirma que “la lírica provenzal, en tanto que lírica cortés, no puede ser ajena a la influencia de la poesía erótica árabe” (154). Sin embargo, con esta afirmación es importante saber que sorprendentemente Galmés de Fuentes de ninguna manera apoya la

teoría de que la poesía de los trovadores viene de las jarchas mozárabes. Según él, “el código amoroso de las jarchas mozárabes, como representantes de una lírica pretrovadoresca, es completamente diferente del de la poesía de los trovadores. Y la diferencia sustancial entre una y otra manifestación poética viene determinada, en parte, por el influjo de la lírica erótica árabe en la lírica provenzal” (9). La verdad es que siempre nos quedamos con solamente la postura hipotética porque, desde mi saber, no existe ningún documento oficial o declaración oral copiada en el acto o posteriormente a él que muestre los orígenes verdaderos de la lírica provenzal. Sin embargo, creo que es ciertamente posible que la moaxaja hispanoárabe influyera en este género, tal como veremos en los ejemplos que siguen.

2.2 Semejanzas temáticas entre la poesía provenzal, la lírica árabe y la moaxaja

Guillermo de Aquitania (1071-1127) fue el primer gran representante de los trovadores provenzales. Aunque era de Francia, “conocía bien las cortes de España, híbridas de juglaría cristiana y mora” (Galmés de Fuentes, 62). En su poesía, Guillermo de Aquitania usaba algunos rasgos de la lírica erótica árabe. Tanto en la lírica erótica árabe como en la moaxaja, frecuentemente “la Dama aparece lejana y distante...[ella] exige esclavitud y total sumisión por parte del amado”. Es también común que el hombre rinda “su voluntad a la superioridad de la amada” (71). Podemos ver dichas características en la poesía de Guillermo de Aquitania, en los siguientes ejemplos:

Ja no sera nuils hom ben fis

contr' Amor si non l'es áclis (cit. en Riquer, 1975, 122)

Nadie será bien leal respecto

al Amor si no se la humilla (Galmés de Fuentes, 1996, 71)

Qu'ans mi rent a leiys e.m liure,

Qu'en sa carta.m pot escriure. (cit. en Riquer, 1975, 125)

Porque al contrario: me doy a ella y me entrego de tal modo,

que me puede inscribir en el padrón de sus esclavos. (Galmés de Fuentes, 1996, 71)

Totz sois li deu humeliar

E tot' autr' amors obezir,

Midons... (Aquitania, 48)

Debe humillársele todo gozo,

y cualquier otro amor someterse,

a mi señora... (Galmés de Fuentes, 1996, 71)

En la lírica hispanoárabe, podemos ver casos en que el amante es también un esclavo de su dama. Por ejemplo, Ibn al-Fārid, el gran poeta del amor místico, exclama:

Tu imperio sobre mí es absoluto, haz lo que quieras (Narvi3n, 61)

En otra ocasión el poeta andalusí Ibn ‘Abd Rabí se expresa así a la dama:

Oh tú, que haces sangrar sin verter sangre,
que al hombre libre le conviertes en esclavo (Continente, 377)

En la siguiente moaxaja n° VIII, del poeta Abul ‘Abbās al ‘Amà at-Tutīlī, la idea del hombre como esclavo es aún más profunda, porque el poeta emplea una metáfora apropiada. El hombre enamorado de su mujer es su esclavo, tal como un peregrino que va a la sagrada Ka ‘ba para adorar a su Dios es asimismo un esclavo:

¡Ya Ka ‘batu, haŷŷat ilai-ha l-qulūb,
Baina hawàⁿ dà ‘in wa-šauqin muŷŷb!
¡Da ‘wata, auwāhun ilai-hā munīb! (cit. en García Gómez, 1965, 104)

Devoto a esa Ka ‘ba brillante he de ir,
pues no puedo el grito de amor desoir.
Si soy un esclavo, me debo rendir. (García Gómez, 1965, 105)

Otro verso parecido se encuentra en la moaxaja anónima n° X:

¡Yā Ka ‘bata l-husni! Li-n-nafsi bik
Haŷŷun wa-‘umra^h

Wa-ḡawārihī tamsik. (énfasis original, cit. en García Gómez, 1965, 116)

De tu gentileza en la Kaába

Soy peregrino

Y me quitas el alma. (énfasis original, García Gómez, 1965, 117)

En todos estos versos, la dama es como la reina; incluso en algunos casos es divina y el amante le es su esclavo. Los poetas convierten a la dama en una diosa. Este hilo temático vincula la poesía provenzal con la moaxaja. Pero a la luz de la teoría de los orígenes hispanoárabes, hay que reconocer que muchos académicos todavía insisten en que la relación entre la lírica provenzal y la de los hispanoárabes no era ni es posible, sencillamente porque los árabes no sabían nada sobre el amor, especialmente hacia sus mujeres. ¿Cómo podría ser que la poesía provenzal tratara sobre el amor cortés a la vez que tuviera relaciones con los hispanoárabes? En el capítulo tres veremos en más detalle los estereotipos que suelen no permitir temas del amor con la mujer musulmana árabe.

La glorificación de la dama y el empleo del hombre como un esclavo no son las únicas semejanzas entre la poesía provenzal y la moaxaja; en ambas es también muy común utilizar el fenómeno de llamar al amor en la forma masculina, aún cuando el amor sea una mujer. La voz poética siempre utiliza un término masculino para referirse a su amante femenino. En la poesía provenzal, la palabra *midons* ('Mi Dios' o 'mi señor') se refiere a la amante femenina. Por ejemplo, en el siguiente ejemplo de Guillermo de

Aquitania, anteriormente citado, aquí se ve el uso del término masculino *midons* para referirse al amante femenino:

Totz sois li deu humeliar
 E tot' austr' amors obezir,
 Midons... (Aquitania, 48)

Debe humillársele todo gozo,
 y cualquier otro amor someterse,
 a mi señora... (Galmés de Fuentes, 1996, 71)

De manera semejante, se emplea esta técnica en los versos del gran zejelero Ibn Quzmān, cuando en su zejel n° 10 escribe:

Tú eres Señor, esclavo yo, (García Gómez, 1981, 80)

En este último ejemplo, se ve el empleo del término masculino *señor* para titular al ama. También en la moaxaja el uso de la palabra árabe *sayyidī* (mi señor) o *mawlāya* (mi amo o mi dueño) se refiere a la mujer. Esto puede ser un símbolo de que el poeta masculino (o la voz en primera persona) sea un esclavo de su mujer.²³ Dicho hábito de emplear el término masculino y no el femenino es muy corriente en la poesía árabe temprana también. A pesar de estas semejanzas, a continuación veremos un estudio del

crítico J.A. Abu-Haider, donde se presenta su creencia en la imposibilidad de una relación estrecha entre la lírica provenzal y la de los hispanoárabes.

2.3 Conexión falsa de la moaxaja y la poesía *provenzal*: según J.A. Abu Haidar

Siempre hay dos caras a cada argumento. Empezamos con el crítico Abu-Haider y su argumento sobre la conexión falsa entre la moaxaja y la lírica provenzal. Para él, estas joyas literarias no pueden estar vinculadas entre sí; es decir, no guardan ninguna conexión literaria mutua. Abu-Haider sostiene que, a causa del título de *la poésie d'amour courtois* afiliado con los trovadores, hay una tendencia a colocar la moaxaja y la lírica provenzal en la misma categoría (171, mi traducción).²⁴ Sus argumentos sobre la conexión falsa se extienden desde la diferencia en la forma de la moaxaja y la poesía provenzal hasta el contraste entre la temática de las dos.

En cuanto a la forma, Abu-Haider sostiene que los árabes no escribían la moaxaja ni el zéjel en columnas verticales (15, mi traducción).²⁵ Afirma que Nykl y otros los han organizado en una manera en que pudieran confrontar semejanzas con la poesía provenzal. A través del estudio de Abu-Haider aparecen críticas de las hipótesis de Nykl. Es cierto que existen riesgos en cuanto a reescribir las moaxajas mozárabes, especialmente con dos lenguas tan distintas como el español y el árabe. Sin embargo, es interesante ver que académicos como Nykl, García Gómez y Monroe siempre han organizado las moaxajas en columnas verticales. El único manuscrito que existe de las moaxajas árabes con jarchas romances es de Ibn Bušrà, y sabemos que García Gómez tenía acceso a él.²⁶ No parece posible que todos estos académicos pudieran estar

equivocados. Lo más probable es que a Abu-Haider no le gustara que las moaxajas y los poemas provenzales tuvieran formas parecidas y que, por ello, quisiera negar sus relaciones. Esta reacción de Abu-Haider parece demasiado pro-arabista al ignorar los estudios académicos anteriores.

Es muy claro que la moaxaja y la poesía provenzal tratan del amor cortés en términos generales. Pero Abu-Haider pone de relieve que mientras los trovadores buscaban sus metáforas y símiles en sus propios alrededores, los poetas árabes en la España islámica imitaron a los árabes orientales (174, mi traducción).²⁷ Esto puede ser el caso, pero es también posible que los trovadores adaptaran las ideas de los árabes para estar de acuerdo con su propio entorno. Por ejemplo, según Abu-Haider, los poetas árabes en España hacen paralelismos entre las mujeres que aman y las ramas flexibles, conocidas en árabe como *ghusn*, *quadīb*, o las ramas de un árbol de caña, *ghusnu, I-bān*, *quadību ‘i-bān*, *khutu bān*, o las de una haya, *‘udu ‘l-zān* (173, mi traducción).²⁸ De igual manera, en un poema del trovador Guillaume IX de Aquitania, existe un paralelo entre el amor que le ata a su dama y una rama del espino:

La nostr’ amor va enaissi

Com la branca de l’albespi (Bond, 36-7)

Nuestro amor va en el mismo sentido

Como la rama del espino (mi traducción)

Las dos formas de poesía utilizan una rama flexible y tierna para crear su metáfora. Para mí, es lógico que el tipo de rama que mencionan dependa de las que tienen en su medio ambiente. El argumento de Abu-Haider es débil y, desde mi punto de vista, las formas tienen más semejanzas que contrastes entre sí.

Otro tema que crea un contraste entre los géneros, según Abu-Haider, es la convención de las lágrimas copiosas. Este crítico propone que dicho tema está ausente de la lírica trovadoresca, aunque se encuentra predominante en la moaxaja. Es cierto que existen referencias frecuentes a sollozos en la moaxaja; sin embargo, y tal como señala Abu-Haider mismo, también surgen referencias a “suspiros largos y quejidos ásperos” en la poesía provenzal (176, mi traducción).²⁹ El que los trovadores no mencionen lágrimas ni el acto de sollozar, no significa que no exista dolor en su poesía. Es posible usar palabras distintas para describir dolor; es decir, las lágrimas no son las únicas emociones para referirse al dolor provocado por los efectos del amor. A mi parecer, otra vez Abu-Haider ofrece un argumento sin validez académica. Es obvio que los dos géneros tienen conexiones fuertes entre sí tanto de tema como de forma. En el próximo apartado se verán estas semejanzas con más claridad.

Parece que Abu-Haider deseara alejarse de cualquier conexión entre el mundo islámico y el europeo; es decir, alejarse de lo diferente de lo que él mismo conocía. Se puede inferir que tal vez Abu-Haider hubiera asumido un papel opuesto al de la conciencia europea. Mientras que los europeos rechazaban y siguen rechazando sus afiliaciones islámicas (como ya hemos visto, éstas con la poesía provenzal, hasta la exclusión de obras hispanoárabes del canon de la literatura española), Abu-Haider niega las afiliaciones europeas para con el mundo islámico, casi como una forma de pugna y

rechazo. El argumento es como un círculo vicioso entre enemigos, cosa que nunca termina. No encuentro valores con esta manera de pensar. Si existen semejanzas entre algunos géneros, debemos reconocerlas e investigarlas, en vez de esconderlas por razones culturales y religiosas.

2.4 Conexiones incuestionables: la influencia árabe en la poesía provenzal según

Alois R. Nykl

En su estudio, *Hispano-Arabic Poetry and its Relations With the Old Provençal Troubadours*, Nykl destaca que la poesía de algunos trovadores, como Marcabré y Pierre d'Alvernhe, se parece mucho a la moaxaja en su rima y ritmo. Nykl propone: “lo que ahora se llama la vieja poesía provenzal se formó alrededor de 1100 AD, con elementos que eran en parte autóctonos y en parte imitaciones de la actividad poética del mundo vecino cristiano-musulmán” (373, mi traducción).³⁰ Creo que Nykl tiene razón en su argumento, y no se pueden negar las semejanzas entre las dos formas. Por ejemplo, tal vez los trovadores usaran la melodía de las moaxajas en la España musulmana. Es posible que durante sus viajes por países extranjeros, como España, los trovadores tuvieran la ocasión de escuchar las melodías de las canciones hispanoárabes y luego apropiárselas en sus propias canciones (Nykl, 380).³¹ Tal como veremos a continuación la melodía no es la única aproximación entre estas canciones.

Nykl pone de relieve que mediante una comparación de las formas de poesía de Guillaume, Marcabré y Rudel con las formas presentes en la España contemporánea musulmana, y también con esa forma que ya existía en el este del imperio de Damasco,

encontramos abundantes analogías que sólo se pueden explicar mediante la imitación o la adaptación, y no por la creación individual (379, mi traducción).³²

Podemos ver en los ejemplos que siguen unos elementos parecidos con las preguntas angustiosas que florecen en la lírica provenzal y las jarchas mozárabes (que son los versos a final de moaxaja). Aquí tenemos un verso francés que se parece mucho al verso mozárabe que se incluye a continuación:

O! que farai?

d'amer morrai

ja nen vivirai. (Bartsch, cit. en Galmés de Fuentes, 1994, 111)

¡Ay! ¿Qué haré?

de amor moriré

ya no viviré (mi traducción)

La pregunta *¡O! ¿qué farai?*, aparece repetidamente en la lírica mozárabe también:

Garr: ¿Qué farey (o)?

¿Cómo vivirey(o)?

Este'l-habib esper(o);

Por él morreyo. (anónimo, cit. en Galmés de Fuentes, 1994, 112)

Di: ¿Qué haré?

¿Cómo viviré?

Al amigo espero;

por él moriré. (Galmés de Fuentes, 1994, 191)

En *Las jarchas mozárabes: forma y significado*, Galmés de Fuentes nos ofrece numerosos ejemplos de analogías temáticas entre la lírica trovadoresca y las jarchas mozárabes. Entonces, hace falta preguntarnos, ¿cómo es posible rechazar tales relaciones? La respuesta a esta incógnita complicada se presenta en el capítulo III, pero ahora pasamos a una crítica más reciente y su evidencia de las reciprocidades literarias entre ambas formas líricas.

2.5 La teoría arabista y la glorificación de la mujer en el amor cortés: según María Rosa Menocal

Junto a Nykl, Menocal resalta las conexiones del tema del amor cortés en la moaxaja y la lírica provenzal; incluso presenta evidencia histórica para apoyar las relaciones entre los géneros. Menocal señala que después de escribir la obra *Dell'origine della poesia rimata* (1790), Giammaria Barbieri quiso encontrar los orígenes de la rima presente en la poesía provenzal. Por lo tanto su búsqueda lo llevó a al-Andalús donde descubrió la “teoría arabista”. En esta teoría, Barbieri sugiere que la poesía del amor cortés fue quizás influida por el islam. Las obras de Barbieri apoyan la noción de que en las cortes refinadas y artísticamente innovadoras de la España islámica, se encuentran las raíces y la inspiración de lo que será la poesía más renombrada de Europa (Menocal, 1987, 80, mi traducción).³³

La teoría arabista parece tener validez académica; entonces, ¿cuáles son los argumentos que la refutan? Menocal sugiere que, primordialmente, hay dos respuestas a esta pregunta. Primero, la imposibilidad de interacción directa entre la cultura hispanoárabe y la francesa, y la consiguiente falta de comunicación entre miembros del círculo literario romance-latinizante y el mundo árabe. Por eso ella señala que hay argumentos que sugieren que Guillermo de Aquitania (el poeta provenzal) no podía adaptar elementos de las canciones hispanoárabes a su poesía, porque no era posible que supiera bastante árabe para entenderlas. El segundo argumento es el desarrollo paralelo para explicar las semejanzas entre la lírica de estos mundos diferentes, en vez de creer que tengan conexiones directas (1987, 85, mi traducción).³⁴ Desde mi punto de vista, estos argumentos son explicaciones cobardes para esconder la verdad. No había una falta de comunicación entre las regiones cercanas de Francia y España; es decir, es seguro que había viajeros entre los dos países. También, parece demasiada coincidencia sugerir que las semejanzas sean a causa del desarrollo paralelo, especialmente ya que es bien sabido que la poesía mozárabe precedió a la de los trovadores. No se puede negar la evidencia de que las dos manifestaciones poéticas tenían semejanzas en “algunas características estructurales y características temáticas” (Menocal, 1987, 84, mi traducción).³⁵

Si vemos obras de la tradición literaria árabe, es posible encontrar muchos ejemplos en que los escritores glorifican a sus mujeres. En efecto, parece que el amor cortés no fuera un fenómeno nuevo para los poetas árabes que escribían sus moaxajas ni para los trovadores que creaban sus *cançons*. Esto puede sorprender a la mayoría de lectores, porque no estamos acostumbrados a ver a la mujer musulmana árabe en un papel de poder; ni acostumbrados a ver que los hombres las coloquen en esta posición. A la

vez, se considera el amor como un sentimiento basado en el deseo sexual, y la verdad es que los musulmanes normativos no vienen de una cultura en la que se demuestre su sexualidad públicamente. Tal vez esta modestia sea, en parte, la que promueve el concepto de represión hacia las mujeres. Según Friedrich von Schlegel (1772-1829), “la poesía del amor cortés, o la poesía en que se adora a las mujeres no podía venir de una cultura en la que se las desdeñara o en que se las reprimiera” (Menocal, 1987, 86, mi traducción).³⁶ Esta declaración está basada en una hipótesis de la sociedad árabe falsa. La modestia no debe interpretarse como la represión, y esto no significa que los musulmanes no pudieran adorar a sus mujeres. Lo hacían, pero generalmente en privado. De todas formas las adoraban.

En el siguiente cuento de Ahmed ibn Abu-l-Hawari, del siglo IX, se puede ver que la alabanza de la mujer ya existía en aquellos tiempos: “En un sueño vi a una Dama de una belleza perfecta. Su cara brillaba con esplendor celestial. Yo le pregunté, <<¿De dónde viene la brillantez en tu cara?>> y ella respondió... <<Tomé tus lágrimas y con ellas me unté la cara, desde allí ha estado con brillantez>> (Asín Palacios, 132, mi traducción).³⁷ Este cuento muestra la importancia de la belleza física de la mujer para el mundo árabe. La dama en el cuento tiene “una belleza perfecta”, y el autor implica que ella es casi divina con su “cara celestial”. En una manera semejante, entre los trovadores del siglo XIII y en la poesía de Italia temprana del alto medievo, es muy común encontrar el mismo énfasis en la belleza física de la mujer. Por ejemplo, en el siguiente poema de la *scuola siciliana* (la poesía árabe escrita con rastros del dialéctico siciliano) entre los siglos X- XIII, se lee:

Nel suo volto ho viso radioso:

apparasami, ho interrogato il mio occhio:

l'aveva vista de sveglio oppure in

sogno?

Quello sguardo é un vero enigma! Rende

infermo il corpo mo lo risana anche!

(cit. en Menocal, 1987, 117, trad. italiana del árabe es de Rizzitano, 1953: 376)

En su cara he visto la luna,

Sonriente y con su mirada radiante. ¿Se me apareció?

Les pregunto a mis ojos, ¿estaba yo

despierto o soñando?

¡Esta mirada es un misterio verdadero! Se me enferma

el cuerpo, pero también, se me cura (mi traducción)

En este extracto del poema, se ve de nuevo la alabanza a la mujer. La belleza de la mujer es tan fenomenal que el poeta implica que acaso ella se le haya aparecido en un sueño. Mediante el cuento árabe y el poema siciliano-árabe se implica que la mujer es divina o proveniente del mundo de los sueños. El vínculo de la mujer loable destaca una de las afinidades entre la poesía árabe, la hispanoárabe y la trovadoresca.

A pesar de toda la evidencia para sugerir que haya conexiones entre la poesía hispanoárabe y la de los trovadores (especialmente la moaxaja y la poesía provenzal), todavía existen aprehensiones para el argumento. Estas aprehensiones proceden de la animosidad profundamente arraigada entre Europa y oriente, una animosidad dirigida específicamente del primero hacia el segundo.

CAPÍTULO 3. LOS ÁRABES COMO “EL OTRO”

El oriente es un cáncer

(Benjamín Disraeli, *Tancred*)

3.1 Las raíces de la animosidad hacia lo islámico

Es crucial entender la intolerancia cristiana hacia lo árabe o, aun más general, la intolerancia hacia lo oriental para poner en perspectiva la exclusión de una etnia y sus obras creativas de la “cultura” española, en un sentido holístico. Es obvio que se encuentra el impacto del islam tanto en la vida intelectual como en la vida religiosa de la época medieval. Sin embargo, la verdad es que la perspectiva medieval de los musulmanes estaba primordialmente basada en el miedo y los prejuicios. Este miedo se desarrolló de la creencia de que el islam era una amenaza para la existencia cristiana. La religión musulmana provocó una competición indeseada e indeseable para los cristianos. Es decir, el cristianismo ya no era la única religión poderosa durante aquella época. Tal como ya hemos visto en el primer capítulo, durante la época medieval y en el este del mundo, el islam era la religión dominante. Los cristianos se sintieron amenazados, porque los musulmanes desafiaban la estabilidad de su religión en tierras cristianas en el oeste. Además, el profeta del islam, Mahoma, era considerado por muchos cristianos como un Mesías falso; por eso, el islam era visto como herejía. La religión parecía radicalmente diferente del cristianismo, y el que los musulmanes no adoraran a Jesús como su dios era un crimen injustificable (Hitti, 50, mi traducción).³⁸ Es justo exponer que la mayoría de los cristianos del oeste tenían antipatía hacia el islam en la época medieval, y es posible ver tal animosidad en la representación de Mahoma y el islam en su literatura. Lo señala Hitti: “[en la literatura del oeste] al profeta se le representaba

generalmente como un impostor, un profeta falso, y el Corán era como su fabricación pretenciosa; asimismo el islam era una forma de vida licenciosa” (48, mi traducción).³⁹ Se puede ver esta animosidad hacia lo islámico en la obra célebre de Dante Alighieri, *La divina commedia*.

Dante (1265-1321), florentino, era un cristiano conservador que vivía en una época de abundantes problemas políticos. Sin duda, las varias obras de Dante representan el desarrollo de la vida artística en la europea medieval y cristiana. A través de su poema épico Dante ilustra su perspectiva del mundo medieval. De hecho, Menocal propone que, después de la Biblia, no ha habido otra obra más estudiada en nuestra tradición occidental (1987, 115). *La divina commedia* consiste en tres cánticos o volúmenes: I. el infierno, II. el purgatorio y III. el paraíso. En el poema se narra la historia del viaje de Dante a través del infierno, el centro del mundo, la montaña del purgatorio, el jardín de Edén, y finalmente a través de las nueve esferas del cielo para llegar al reino de Dios. A través de su viaje, Dante se deja guiar por el poeta épico romano Virgilio y luego por Beatriz, la mujer que amaba desde lejos pero que no conocía personalmente. El viaje representa la salvación personal de Dante.

El primer encuentro de la cultura musulmana en el *Infierno* es en el Canto VIII, cuando Dante y Virgilio están para entrar en la ciudad de Dite:

Lo buon maestro disse: «Omai, figliuolo,
s'appressa la città c'ha nome Dite,
coi gravi cittadin, col grande stuolo».
E io: «Maestro, già le sue meschite

là entro certe ne la valle cerno,
vermiglie come se di foco uscite
fossero». Ed ei mi disse: «Il foco eterno
ch'entro l'affoca le dimostra rosse,
come tu vedi in questo basso inferno». (Digital Dante, 67-75)

El buen Maestro dijo: «Ahora hijito mío
se acerca la ciudad de nombre Dite,
de pesados ciudadanos, grandes escuadras».
Y yo: «Maestro ya sus mezquitas
bien adentro de este valle veo,
bermejas, como si del fuego salidas
fueran». Y él me dijo: «El fuego eterno
que les arde adentro, las muestra rojas,
como tú puedes ver en este bajo infierno». (Sanguinetti, 67-75)

La mezquita es el lugar sagrado donde los musulmanes se reúnen para adorar a Dios. Por eso, al colocar la mezquita en el infierno, implica que los musulmanes son pecadores y que el islam es una religión falsa. Aún peor es que la mezquita esté en llamas, ya que esto señala que los que siguen el islam van a ser castigados con la destrucción de sus mezquitas. Es justo decir que Dante no tenía respeto por el islam.

En el Canto XXVIII del *Infierno*, al lector se le presenta el profeta musulmán, Mahoma. Otra vez, Dante habla con Virgilio, expresando lo que ve en esta zanja del infierno:

Mentre che tutto in lui veder m'attacco,
 guardommi, e con le man s'aperse il petto,
 dicendo: «Or vedi com'io mi dilacco!
 vedi come storpiato è Maometto!
 Dinanzi a me sen va piangendo Ali,
 fesso nel volto dal mento al ciuffetto. (Digital Dante, 28-33)

Mientras por entero a mirarlo me convoco
 miróme y con las manos se abrió el pecho,
 diciendo: ¡Mira cómo me desgarro!
 ¡mira cuán estropeado está Mahoma!
 Delante mío va llorando Alí,
 partido el rostro del mentón hasta el copete. (Sanguinetti, 28-33)

En este canto Dante demuestra sus sentimientos hacia el islam. Según el bardo italiano, Mahoma y Alí (el yerno de Mahoma) son pecadores. Los rostros de estos hombres están desfigurados, implicando que han sufrido en el infierno. Dichos versos nos muestran que Dante tenía una visión cuando menos negativa y despectiva hacia los musulmanes y su religión. Su animosidad se basa fundamentalmente en repugnancia

hacia los efectos del islam según la iglesia cristiana y la vida intelectual medieval. La iglesia cristiana no quería ninguna influencia islámica que pudiera contaminar su cultura “europea”. Como propone Said:

El lenguaje utilizado para representar al oriente está equivocado, y este es el caso en el *Infierno* donde Dante intenta caracterizar a Oriente como algo extranjero pero a la vez incorporarlo esquemáticamente en un escenario de teatro, donde el público, el encargado de la gerencia y los actores son exclusivamente *para* Europa, y sólo Europa. Por ello tenemos la vacilación entre lo familiar y lo extranjero. Mahoma siempre es el impostor (un impostor familiar porque finge ser como el Jesús que conocemos), y siempre el oriental (un extranjero, que, aunque es en algunas maneras “como” Jesús, después de todo no lo es) (71-72, mi traducción).⁴⁰

Dante incluye mezquitas y figuras musulmanas en el infierno, así para enseñarnos que le perturbaba el impacto del islam en la vida medieval de su continente.

El ejemplo de Dante representa claramente los sentimientos de la época hacia el islam. Dante guardaba el punto de vista extremo; a pesar de ello, la mayoría de los europeos no se alejaban de su postura. Su obra ha dejado una huella impresionante en la vida intelectual de la época medieval. Sin embargo, es irónico que la representación del islam sea negativa en *La divina comedia*, porque en 1926 el discípulo de Menéndez Pidal, Miguel Asín Palacios (arabista español), publicó un libro esencial titulado *La escatología musulmana en La divina comedia*. En este estudio, Asín señala que las leyendas islámicas y

teológicas de *mi'raj y isrā'* son precursoras de *La divina commedia*.⁴¹ Es decir, Dante tenía que conocer estas leyendas para luego utilizarlas en su obra. El *mi'raj* es el viaje del profeta Mahoma desde Jerusalén hasta el trono de Dios. Después del *mi'raj*, hay un viaje de noche, *isrā'*, en que Mahoma visita el mundo subterráneo. Se mencionan los viajes de *mi'raj y isrā'* en el Corán y se dice que Mahoma tenía 50 años cuando los tomó. Es decir, ocurrió en el año 621 A.D. Otra vez parece que tenemos un caso de influencia islámica en la literatura europea. No es mi intento aquí comprobar que *La divina commedia* tenga orígenes islámicos; sin embargo, es crucial notar que la cultura musulmana influyó en la vida literaria cristiana en la época medieval. Aunque en su era la tesis de Asín se rechazó en los círculos intelectuales españoles, hoy en día es muy válida. De hecho, Menéndez Pidal apoyaba la teoría de su discípulo, y afirmaba que la traducción de la leyenda del *mi'raj*, titulada *La escala de Mahoma*, se conocía en Toscana alrededor de 1350 y en Puglia (Abulia) en el siglo XV (Monroe, 1970, 253, mi traducción).⁴² También el arabista italiano G. Levi Della Vida, quien antes había tenido dudas sobre la tesis de Asín, proponía:

Hoy ya no es posible tener dudas. Sería totalmente inverosímil pensar que el *Libro de la escala*, que era accesible en el oeste en versiones en castellano, latín y francés, pudiera haber sido desconocido para Dante. La tesis de Asín, no solamente en la posibilidad, sino también en la realidad de la relación entre Dante y la escatología islámica, por eso queda así definitivamente confirmada (Monroe, 1970, 253, mi traducción).⁴³

La subida alegórica al cielo de Dante era sólo el comienzo de las actitudes negativas hacia el islam y el Oriente. Como señala Said:

En el poema de Dante, en la obra de Pedro el Venerable y otros orientalistas cúlnicos, en la obra de los cristianos polémicos contra el islam de Guibert de Nogent y Bede hasta Roger Bacon, William de Trípoli, Buchard de Monte Sión, y Lutero, en el *Poema del Cid*, en la *Chanson de Roland*, y en *Otelo* de Shakespeare... Oriente e islam están siempre representados como entes extranjeros cuyo papel especial es actuar *de acuerdo con* Europa en una posición de dependencia (énfasis original, 71, mi traducción).⁴⁴

Como veremos a continuación, los críticos literarios posmodernos han abierto una caja de Pandora en la que exploran los prejuicios hacia lo islámico.

3.2 Edward Said y su *opus mágnum Orientalismo*

En su obra magna, *Orientalismo* (1978), el crítico literario controversial Edward Said (un palestino radicado en los Estados Unidos) se enfoca en el desarrollo de actitudes negativas hacia el mundo árabe durante el período colonial. No se puede definir la época colonial según fechas fijas. En términos generales, el colonialismo duró muchos siglos y en muchos países distintos. Said se refiere a la etapa en que los colonizadores (el mundo occidental) dominaban una tierra extranjera (primariamente el oriente, pero también el Caribe, Australia y otras partes del mundo que tenían recursos valiosos para el mundo

occidental). Un ejemplo clásico de la colonización de occidente sobre oriente es el de los ingleses, con su control de la India que comenzó en pleno siglo XVIII y que duró hasta 1947. Said se enfoca en estos mismos años en su libro y nos lleva a la actualidad. Según él el islam en el mundo occidental ha cambiado a causa de la dominación imperialista. El estudio de Said es una evaluación y crítica de la creencia en el *orientalismo*, y es trascendental en el campo de los estudios poscoloniales: es decir, el campo intelectual que examina los efectos del reino colonial, por ejemplo, el reino colonial de los ingleses y los franceses del siglo XIX. El enfoque del poscolonialismo es examinar específicamente las maneras en que el conocimiento de los colonizados es influido por los colonizadores. Para analizar estas relaciones Said emplea las nociones de discurso y poder de Michel Foucault, quien propone que todas las formas de conocimiento son producidas por el poder. Es decir que al establecer a alguien como objeto de conocimiento, es asumir poder sobre esa persona. Con esto en mente, Said estudia las implicaciones de la construcción del oriente como un objeto de conocimiento durante el período de expansión colonial por parte de occidente.

Debido a la importancia de la obra de Said en los estudios poscoloniales, vale la pena entender exactamente a qué se refiere la voz *orientalismo*. Sin embargo, para definirla, necesitamos caminar en marcha atrás y entender la raíz de la voz: oriente. Said propone que “la relación entre occidente y oriente es una de poder, dominación, grados que varían en una hegemonía compleja” (5, mi traducción).⁴⁵ Pero, exactamente ¿qué significa oriente? Oriente existe para occidente en relación con él o, mejor dicho, en oposición a él. Oriente lo constituye occidente, es como una imagen de lo que occidente no es: lo inferior, lo opuesto, lo Otro. Se considera oriente como la región inmensa que se

extiende a través de una miríada de culturas y países. Incluye la mayoría de los países de Asia y Oriente Medio. Como señala Said, “la cultura europea ganó en fuerza e identidad al crear una imagen aparte de oriente como un sustituto o como un ser extranjero” (3, mi traducción).⁴⁶ Así es que el *orientalismo* es una manera de normalizar esta visión de oriente como el Otro. Es la imagen del oriente expresada como un sistema de pensamientos, creencias y erudición. Los estudios de Said destacan las inexactitudes de una variedad de aseveraciones académicas y políticas sobre oriente, para elevarlas a la altura de preguntas que derrocan el paradigma occidental:

Quando uno usa categorías como oriente y occidente como punto de partida y *terminus ad quem* de la investigación, de la política...el resultado es normalmente una polarización de la distinción. Oriente se hace cada vez más oriental, el hombre de occidente se hace más occidental, y todo resulta en la limitación de los encuentros humanos entre culturas, tradiciones y sociedades diferentes (46-47, mi traducción).⁴⁷

Si aplicamos el concepto de orientalismo a la exclusión de la literatura hispanoárabe del canon de la literatura medieval española, se puede apreciar la polarización entre la comunidad europea cristiana y la musulmana. Para aplicar la crítica orientalista de Said a la época medieval española, significa que es necesario apoyar la ilusión de la hegemonía occidental. Tal como lo señala Kahf, “es cierto que antes del siglo XVIII, la dominación cultural de occidente no existía sobre el mundo islámico. En la Edad Media europea, los términos del poder cultural se invertían...con el mundo islámico en la posición de fuerza superior” (177, mi traducción).⁴⁸ Kahf tiene razón en su

caracterización de la Edad Media europea. Sin embargo, es precisamente por eso que sería interesante aplicar la voz orientalismo a la época medieval. Es decir, ya a partir del siglo XIX hemos visto la emergencia definitiva de la hegemonía occidental, mientras que en el pasado los musulmanes todavía eran los Otros, a pesar de su éxito en la esfera cultural medieval. En aquellos tiempos medievales, la población cristiana tenía una visión maligna de lo islámico, como ya hemos visto en *La divina comedia*. Daniels resume el ambiente de al-Andalús en la época medieval mediante las siguientes apreciaciones:

Un acercamiento hacia el islam, que contribuyó a la tradición europea común se surgió de la semilla del resentimiento. Los cristianos no podían olvidar nunca que en el pasado habían sido esclavos de amos islámicos. Para algunos individuos la tensión de vivir en el margen entre comunidades diferentes, era una idea intolerable...Estos factores proporcionaron a los cristianos su sentido vivo de persecución, aún cuando nada podría estar más lejos de los hechos (31, mi traducción).⁴⁹

Aunque la teoría del *orientalismo* no existía en aquella época ni se aplica al medievo; sino más bien a la época moderna, podemos ver con la cita de Daniels que todo lo islámico estaba ya normalizado o categorizado como perteneciente al Otro. El *Orientalismo* era y aún es efectivamente una forma de racismo que se ha empleado para definir mal al islam como una religión y cultura estática, irracional, en oposición constante con occidente. Es en parte debido a la categorización del islam y los árabes

como los Otros, que la moaxaja (con sus afiliaciones islámicas y árabes) no podía de ninguna forma ser la raíz para la poesía provenzal.

Como ya hemos visto en la moaxaja, su jarcha final, como coda, capta normalmente la voz femenina. La mayoría de las moaxajas son poemas amorosos sobre el sufrimiento por amor. Con esto en mente, es interesante ver el papel de la mujer musulmana en la época medieval o aún hoy en día desde el punto de vista occidental. Kahf señala que “en la narrativa dominante sobre la mujer musulmana en el discurso occidental del siglo XVIII hasta la actualidad se lee que (a menudo en maneras sofisticadas) la mujer musulmana es una oprimida innata” (177, mi traducción).⁵⁰ Ofrezco como hipótesis que la situación no era tan diferente en la época medieval. Según Cheikh, en la historia islámica, el papel de género o sexo tiene ciertas connotaciones en términos de la esfera pública y privada. Se asume que la segregación de los sexos, una característica frecuente en la sociedad musulmana de la clase alta-urbana, crea una dicotomía de género de sexo entre las dos esferas. Las mujeres han sido exclusivamente identificadas con el harén, y por eso se les ha negado influencia más allá de sus límites. Al contrario, el harén ha sido visto como el mundo de la mujer: doméstico, privado y parroquial (151, mi traducción).⁵¹

No es explícito que la voz femenina en las jarchas sea de la mujer musulmana; sin embargo, no era común escuchar en público la voz femenina de un individuo de cualquier religión o etnia en aquellos tiempos. Es cierto que las mujeres cantaban mientras hacían sus quehaceres de la vida diaria, pero casi siempre a puerta cerrada. Así que la moaxaja árabe con la jarcha en romance tiene dos niveles de otredad: un nivel del discurso árabe

masculino y el segundo con la representación de la voz femenina hispanoárabe o mozárabe. En *Orientalismo*, la única referencia al género es la metáfora que Said emplea para indicar la caracterización negativa del otro orientalizado como ‘femenino’. La dimensión del género en los poemas es una parte crucial en la moaxaja y nos hace pensar en el papel de la mujer musulmana tradicional en los textos medievales. La verdad es que nosotros, que vivimos en el siglo veintiuno, tenemos ciertas expectativas de cómo se presentaba la mujer musulmana; incluso yo caigo en esta trampa. Estas ideas preconcebidas se desarrollan a partir de ciertos prejuicios hacia la mujer musulmana que provienen de teorías como el *orientalismo*. Kahf pone de relieve que “empezando aproximadamente a comienzos del siglo XI, el islam comenzó a adquirir un significado especial y negativo en el discurso europeo. Y la mujer musulmana, un [débil] Otro de ese Otro poderoso, ¿qué podría significar?” (14, mi traducción).⁵² Verdaderamente, no hay una respuesta clara a esta pregunta. Hoy en día la mujer musulmana cabe en dicha categoría de la Otra y por eso tenemos la tendencia de colocarla en esta categoría aún en el pasado.

3.3 La mujer musulmana en la *Chanson de Roland*

Muchos críticos literarios sostienen que la mujer musulmana actual no tiene su propia voz; es decir que no puede expresarse libremente. Sin embargo, es interesante notar que cuando viajamos al pasado, se ve que no es justo aplicar estos mismos prejuicios a la literatura medieval. Es decir que: “existe un riesgo de cargar estas primeras representaciones [de la mujer musulmana en los textos medievales] con modificaciones

que vienen más tarde” (Kahf, 10, mi traducción).⁵³ Por ejemplo, una de las primeras mujeres musulmanas en un texto europeo es Bramimunda en la *Chanson de Roland*, el máximo poema épico francés. Se desconoce el autor del poema, pero se estima que se escribió entre 1098-1100. Riquer escribe lo siguiente acerca de este poema:

El profundo sentido cristiano de la *Chanson de Roland*, la identificación del episodio de Roncesvalles con la lucha entre la Cristiandad y el Islam y, por ende, entre el Bien y el Mal, el espíritu de la Cruzada de la gesta y el <<martirio>> de Roldán, son notas esenciales y debatidas por la mayoría de los críticos que han examinado con sensatez el gran cantar de gesta francesa (cit. en Vallcorba, 7).

En el poema se describe la muerte de Roldán, el sobrino del rey cristiano Carlomagno en Roncesvalles en el año 778. El rey de España, Marfiles, es el que mata a Roldán; Bramimunda es su esposa. El poema se redactó y se propagó en la época de las cruzadas, y hay estudiosos que proponen que el poema es una forma de propaganda que anima a los cristianos a luchar contra el islam. Esto podría ser el caso; sin embargo, no es mi propósito aquí investigar dicha posibilidad. Lo que nos preocupa es el personaje de Bramimunda. Como señala Kahf, ella no representa a la mujer musulmana tradicional (según los prejuicios occidentales); no es una mujer débil ni sumisa. En su estudio Kahf les había preguntado a unos estudiantes suyos cómo describirían el papel de Bramimunda después de su presentación como una mujer musulmana. Los estudiantes respondieron que ella es sumisa y aislada. Esta respuesta no tiene conexión alguna con el texto mismo

(10-11). En el ejemplo que sigue, Marsiles y Ganelón (el padrastro de Roldán) conspiran para matar a Roldán, y a consecuencia de su acuerdo Ganelón recibe tres regalos. El primero es de Valdabrán, el segundo de Climborín, y, finalmente, el tercero es de Bramimunda:

Atant i vint reine Bramimunde:

« Jo vos aim mult, sire » dist ele al cunte,

« car mult vos priset mi sire e tuit si hume.

A vostre femme enveierai dous nusches;

bien i ad or, matice e jacunces,

eles valent mielz que tut l'aveir de Rume.

Vostre emperere si bones n'en out unches .»

Il les ad prises, en sa hoese les butet (cit. en Riquer, 1983,108)

Entonces llegó la Reina Bramimonda:

« Mucho os amo, señor- dijo al conde-,

porque os aprecian mucho mi señor y todos sus vasallos.

Enviaré a vuestra mujer dos collares;

hay en ellos mucho oro, amatistas y jacintos;

valen más que todo el dinero de Roma.

Vuestro emperador jamás los tuvo tan buenos ».

Él los ha tomado y los mete en su huesa (Riquer, 1983, 109)

Es importante notar que se usa la misma frase “*Avant i vint*” para presentar tanto a Valdabran como a Bramimunda (Kahf, 12, mi traducción).⁵⁴ Es decir que los dos reciben el mismo nivel de respeto, a pesar de que Bramimunda sea una mujer musulmana. También, a través del poema Bramimunda siempre expresa su opinión, aún cuando tiene que interrumpir a los mensajeros del emir. Finalmente, después de interrumpir un mensaje del Emir Baligant, uno de ellos (Clarién) le dice a ella, «*Dame, ne parlez mie itant!* » (‘Señora, no habléis tanto’) (Riquer, 1983, 268-269). Sin embargo, ella no puede callarse, y Marsiles tampoco puede silenciar a su esposa. Con estos ejemplos, y según las respuestas de los estudiantes en el sondeo de Kahf, se puede ver cómo los prejuicios de hoy en día afectan a los lectores en sus descripciones de textos medievales, aún cuando la caracterización no es la verdadera.⁵⁵ La teoría de *orientalismo* es, en parte, responsable por crear estas aprensiones hacia la mujer musulmana. Kahf expresa lo siguiente:

De actuar agresivamente y expresarse en voz alta, Bramimunda usurpa el poder de su esposo en la escena con los mensajeros; por eso ella personifica a la musaraña. Esto es consistente con la visión general de la mujer en la épica medieval, en la que las cualidades asertivas son aceptables, pero sólo en mujeres

cristianas que sean santas o mártires, y por eso están desasociadas de cualquier mujer ordinaria (23, mi traducción).⁵⁶

Aunque las mujeres en general suelen no tener un papel fuerte en la literatura medieval, es aún más raro leer de una mujer como Bramimunda. Es cierto que había mujeres decididas, pero ellas suelen ser cristianas y no musulmanas. ¿Por qué no podemos aceptar que la mujer musulmana pudiera ser agresiva? Otra vez nos encontramos en el sendero de la teoría *orientalista*.

3.4 Bernard Lewis y el *Orientalismo*

Cuando hablamos de oriente y orientalismo, vale la pena conocer a otro crítico importante en este campo, Bernard Lewis (un inglés radicado en los Estados Unidos), quien sostiene que el concepto de orientalismo surgió independientemente de intereses imperialistas. Lewis y Said son conocidos como intelectuales en polos opuestos en el mundo erudito. Sus ideologías están en dos extremos contrarios. La tesis de Lewis representa el estudio del orientalismo ya establecido antes de los progresos de Said en este campo. Él apoya la noción de oriente como el Otro, mientras que Said (como ya hemos visto) representa una postura anti-orientalista. Lewis asevera que es importante señalar los prejuicios hacia ciertas culturas o etnias incluidas en la voz “oriente”. Es difícil agrupar a todas las etnias de Asia y Oriente Medio bajo el umbral de *oriente*.

Según Lewis:

La imagen europea de los musulmanes era muy diferente de la imagen del indú o

del chino. Los indués, después de todo, no habían invadido España ni cruzado los Pirineos; los chinos nunca conquistaron Constantinopla ni sitiaron Viena. Ninguno de ellos había hecho tentativas de convertir a los cristianos a sus creencias religiosas... Ni habían condenado la Biblia como texto obsoleto (esto tal vez sea lo más significativo), y no ofrecieron una nueva escritura que tomara su lugar. Europa e Islam ya se conocían desde tiempos pretéritos, eran enemigos íntimos cuyos conflictos continuos derivaron en una virulencia especial de sus orígenes compartidos y metas comunes (17, mi traducción).⁵⁷

Lewis tiene razón en cuanto a que el término *oriental* es demasiado amplio; sin embargo, después de afirmar la inmensidad de oriente, a través de las páginas de su monumental estudio *Islam and the West* (1993) sigue agrupando a los musulmanes en *una* categoría, la del Otro. Ya que el islam se extiende a través del mundo, hay musulmanes europeos, chinos, árabes, estadounidenses... y la lista no termina allí. Como no se puede agrupar a todo *oriente* en una categoría, tampoco es posible agrupar a todos los musulmanes en una categoría. Como ya hemos visto en nuestro primer capítulo, los musulmanes de al-Andalús eran bastante diferentes de los de África y Oriente Medio. Por ejemplo, es probable que los musulmanes en al-Andalús no prohibieran el alcohol como los musulmanes africanos, debido a la influencia de la cultura española cristiana. La cultura de los alrededores siempre tiene una influencia en la gente. Es irónico que a Lewis se le reconozca como un gran estudioso occidental del Oriente Medio y del islam, porque, aunque propone que sus obras son erudición liberal y objetiva, en realidad parecen más

como propaganda *contra* la cuestión o contra la temática musulmana (Said, 1978, 316, mi traducción).⁵⁸ A mi modo de ver, parece que el objetivo de Lewis es siniestro; sin embargo, sus métodos son muy sutiles. Es decir que no escribe en términos explícitos. Trabaja con “sugerencias e insinuaciones” (Said, 1978, 320). De hecho en la mayoría de las obras de Lewis se insinúa que el islam es opuesto a los valores universales, valores que siempre se originan en occidente.

Si apoyamos los pensamientos de Lewis y otros orientalistas, nos encontramos en una trampa; estamos en la misma posición del problema esencial que se investiga en este estudio: el problema de la imposibilidad de que los hispanoárabes sean destinados para la grandeza literaria y vivencial. ¿Cómo podrían ser grandes autores y poetas si ya existían estos prejuicios hacia ellos? Es como si hubieran sido condenados antes de que hubieran tenido una ocasión de defenderse y probarse. Los árabes son parte de oriente, que es lo extranjero, lo diferente y aún lo atrasado. Por eso, ¿cómo-siendo los Otros- podrían tener obras como la moaxaja, que podrían ser fuentes para otros fenómenos literarios europeos (la poesía provenzal)? La verdad es que armado uno con la mentalidad del *orientalismo*, los progresos de los hispanoárabes se juzgan en términos de occidente y en contraste con él. Por eso, los hispanoárabes son los Otros, los que pueden ser conquistados y los inferiores, a pesar de sus logros y éxitos.

Los estudios en el campo del *orientalismo* sacan a la luz las razones del destino predeterminado de los hispanoárabes. Se pueden aplicar los estudios de Said y Lewis a la civilización hispanoárabe; así es obvio que no podían escaparse de las cadenas que los ataban. Estas cadenas, figurativamente, representan las relaciones de poder entre los

europeos y lo extranjero o lo oriental. O, aún mejor, entre los europeos y los hispanoárabes. La verdad es que el término oriental está cargado políticamente; se refiere a las nociones occidentales del Otro subyugado. Para Said, el *orientalismo* es un subgénero de la obsesión poscolonial con el “otro”. Said nos ha enseñado que, a pesar de la deshumanización, los prejuicios y la violencia hacia el Otro con el colonialismo y otras formas de jerarquía y división, la historia humana siempre será como una escala con peldaños múltiples; separada (como los peldaños individuales) no sólo por las diferencias geográficas, étnicas, religiosas y culturales, sino también por las construcciones deliberadas de poder. A la vez, la historia humana se acopla (como partes que forman la escala misma), porque los seres humanos estamos siempre conectados a nuestra herencia mutua.

CONCLUSIONES

Recordar la labor realizada por las “Madradas” árabes, ateneos y escuelas, así como la investigación llevada a cabo por los Monasterios españoles; la desarrollada por la Escuela de Traductores de Toledo; la fructífera y destacada de nuestras Universidades; y la creada por figuras tan destacadas como Avicena, Averroes, Alfonso X el Sabio, don Raimundo, Mosén ben Hanoc y tantos otros ilustres hombres que destacaron en el siglo XIII, y es entonces cuando, al hacer un sereno análisis de sus obras y compararlas con el panorama intelectual europeo de su tiempo, tendremos que reivindicar su esfuerzo y aportación; darles el mérito y primacía que dentro de la cultura y civilización europea, corresponde a la inmensa obra llevada a cabo por los españoles durante el siglo XIII, para nosotros el verdadero principio de los doscientos años después se llamó Renacimiento. (Juan Fuertes Montalbán y Joaquín Gimeno-Besses, *El renacimiento español y el siglo XIII*)

Mi proyecto ha sido describir la cultura olvidada de los hispanoárabes y poner de relieve sus logros en el cuerpo de la lírica en cuanto a la moaxaja y su jarcha. A través del estudio hemos visto múltiples ejemplos de la literatura medieval hispanoárabe de Andalucía; sin duda la riqueza de estas obras es incuestionable. Después de sacar a la luz los prejuicios hacia lo islámico en la época medieval europea y aún hoy en día, es posible entender la exclusión indeseable de las obras hispanoárabes con más claridad. Lewis escribe que “en la lucha larga e inconclusiva, las dos civilizaciones [la cristiana y la musulmana] han sido divididas por sus semejanzas más que por sus diferencias” (1993, vii, mi traducción).⁵⁹ Estas religiones monoteístas y abrahámicas no han resuelto su animosidad mutua, y desafortunadamente, la lucha no parece resolverse jamás. Si se desea admitir toda la herencia literaria española, entonces es forzoso aceptar las

diferencias en vez de pasar por encima de hitos esenciales de la historia cultural de la España medieval. Menocal resume los sentimientos hacia al-Andalús en la época medieval mediante las siguientes apreciaciones:

Muchos españoles e hispanistas...han visto los ochocientos años de presencia islámica como un período negativo en su historia, un momento de intrusión enajenada, que si no puede borrarse, por lo menos puede desaparecerse de nuestras ficciones historiográficas. Empezar nuestras antologías de la literatura española con el *Cantar de mio Cid*, es una perogrullada; creer que “árabe” signifique sólo el enemigo y una imagen sencilla que pueda ser despedida o fácilmente esquivada se hace parecer razonable; ignorar o marginalizar los efectos de la literatura, la filosofía, u otra escritura en árabe o hebreo en el escritor cristiano del período medieval hace parecer razonable también; y aceptar la noción de que el “amor cortés” de España viniera exclusivamente de Provenza, así ignorando a Ibn Hazm, o admitir que tal vez en la lírica popular, pero no en otra parte, pueda existir influencia árabe- éstas son todas características comunes a la erudición hispánica. (1987, 150-151, mi traducción).⁶⁰

La verdad es que la presencia islámica no es fácilmente borrrable. La civilización hispanoárabe ha dejado su marca eterna en España. Aún hoy en día en las calles de Granada y Córdoba se ve su presencia en las estructuras monumentales, como la

Alhambra y la Mezquita. Aquellos monumentos representan el gran esplendor del pasado. Frente a estas realizaciones, Monroe propone lo siguiente:

Nuestra “imagen” así heredada del islam, ya estaba establecida en los siglos XII y XIII bajo el dominio miedoso del saraceno; y aún hoy en día pocos de occidente podemos considerar el islam con imparcialidad. Sin embargo, ¿puede ser que nuestra apreciación de un objeto bello esté afectada por nuestra falta de estimación hacia la procedencia de lo bello? O, al contrario, ¿el aprecio del objeto bello puede proporcionar una clave para el aprecio de una cultura extranjera? Y tal vez pueda ser que el objeto bello sea la validación de la cultura. Gracias a los edificios magníficos, como la mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada, la cultura de la España islámica tiene que ser una cultura grande, ¿no? (1970, 267, mi traducción).⁶¹

España es como una flor con varias raíces; en muchas ocasiones en el pasado la flor había brotado, como era el caso de la civilización hispanoárabe, compartiendo su gloria con la civilización europea. La historia de España es distinta de la del resto de Europa en la Edad Media, y esta distinción se extendió a la hibridización de los elementos de occidente y oriente. La coexistencia de musulmanes y cristianos formó grupos híbridos, como los mudéjares (musulmanes que convivían con cristianos) y los mozárabes (cristianos islamizados). Tal hibridización no terminó allí, como lo señala Castro; se pueden reconocer las influencias islámicas en Andalucía aún hoy en día:

Las maneras de vida o actitudes de apatía crearon frases típicas en español como “ojalá”, “si Dios quiere”, “estaba de Dios que iba a pasar”; estas frases son todas de origen árabe. También expresiones de cortesía como “ésta es su casa” que viene del árabe *al-beyt beytak*. (cit. en López-Baralt, 1992, 25, mi traducción).⁶²

Son ejemplos válidos que muestran claramente la influencia árabe en la lengua de la vida diaria de España.

Con toda la evidencia en la arquitectura, literatura y lengua hablada ¿cómo es posible que Sánchez Albornoz considerara la influencia islámica perniciosa, o, dicho en sus propias palabras, “el origen de todas las desgracias de España” (cit en López-Baralt, 1992, 28, mi traducción).⁶³ Como las guerras entre musulmanes y cristianos, la batalla entre Castro y Sánchez Albornoz nunca va a terminar; es como un círculo vicioso y polémico entre historiadores de España, polémica que sigue hoy en vigencia. A pesar de la polémica constante, ojalá que en las páginas anteriores se hayan rescatado unos elementos literarios semíticos (olvidados y silenciados) de la cultura de la Península Ibérica.

La controversia sobre las influencias hispanoárabes en la poesía provenzal no parece resolverse nunca. Hace unos cincuenta años, José Ortega y Gasset afirmó que, “esta cuestión es un avispero sobre el cual nadie ha puesto aún orden” (cit. en García Gómez, 1952, xxvii). A pesar de toda la evidencia y estudios realizados hasta la actualidad, todavía es un avispero a punto de estallar en cualquier momento; no hay un momento de serenidad en cuanto a los orígenes hispanoárabes de la alta cultura española del medievo.

Con todas las coincidencias entre las poesías aducidas en el presente trabajo, es obvio que la moaxaja hace eco en la poesía provenzal, y la teoría del desarrollo paralelo no es muy probable. Encontramos estas semejanzas “fortuitas” en la temática, el ritmo musical y la forma parecida. Por ejemplo, en cuanto a la temática, ya hemos visto que en ambas poesías “nacionales” se destacan temas amorosos en que el amante es un esclavo de la dama y en que la dama se convierte en una diosa del hombre. Con respecto al ritmo musical, ambas formas líricas se cantaban en las cortes de los respectivos lugares y debió haber cierta fusión tanto de temática como de representación musical. Con referencia a la forma parecida, hemos visto también que las dos usaban el fenómeno de llamar al amor en la forma masculina. La lista de semejanzas no acaba ahí, pero mediante ellas se puede reconocer la influencia árabe en la poesía provenzal, influencia que sigue siendo mal vista debido al antagonismo hacia los árabes. Por esta razón la crítica académica no quiere admitir la moaxaja como la raíz de la poesía provenzal; y hasta cierto punto este argumento es anti-semítico. Hay que admitir el cruce de fronteras culturales dentro de Europa en la Edad Media. En las dos la moaxaja y la poesía provenzal, se representa la diversidad lingüística; la primera con la mezcla de árabe y español o romance, y la segunda con las variaciones en siciliano, provenzal, gallego y catalán. El argumento que la moaxaja no puede ser fuente para la poesía provenzal, porque los hombres musulmanes no podían adorar a sus mujeres, es decir que no sabían sobre el amor, es absolutamente absurdo. De equivalencia parecida es la idea de que todos los hombres musulmanes menosprecian a sus mujeres; también es absurda. Existe la tendencia hacia la exageración, al calificar a todos los árabes según un solo patrón, de almorávides y almohades, es decir tribus fanáticas y guerreras. Es también absurdo que se clasifique la

época medieval con sólo voces masculinas, porque la voz femenina hispanoárabe tenía una presencia. Primero, notamos la voz femenina en las jarchas, aunque es verdad que suelen ser parte final de poemas compuestos por hombres. Sin embargo, y como señala Garulo, “la lírica femenina de al-Andalús, es decir la lírica femenina árabe de la Península Ibérica, es posiblemente la más extensa de la Europa medieval... alrededor de unas cincuenta mujeres parecen haber recibido una educación que las capacita para componer poesía, si bien sólo se han conservado poemas de algo más de treinta” (65). Esto es seguramente una indicación de que las mujeres hispanoárabes no eran víctimas silenciadas de la supuesta opresión del islam.

A través de los años y con todo lo dicho acerca de este tema, me enfrento con unas preguntas. ¿Por qué no podemos aceptar las semejanzas entre la moaxaja y la poesía provenzal? ¿Es necesario distinguir entre culturas, etnias, o religiones? ¿Por qué no aceptamos obras literarias de ciertas etnias como obras maestras? Espero que algunas respuestas de estas preguntas sean implícitas a través del estudio; sin embargo, tal vez sea útil si expresara explícitamente mis propios pensamientos aquí sobre algunas de ellas.

Parece que mantenemos ciertas calificaciones para que una obra literaria pueda merecer el estatus de una obra maestra. Por ejemplo, comenzamos con el test de “la superioridad según occidente”. La verdad es que hay que eliminar las rúbricas falsas como “occidente” y “oriente.” Estas categorías superfluas parecen unir a la gente en un grupo, pero realmente resultan en conflictos porque no se puede crear una identidad colectiva en grupos tan numerosos. Estas categorías parecen más bien obstáculos. Sin embargo, y como señala Said, “es obvio que las circunstancias en que concibe el *orientalismo* como una teoría persuasiva van a seguir existiendo” (1978, 326, mi

traducción).⁶⁴ Son precisamente las teorías y las actitudes como el *orientalismo* que limitan los progresos en los estudios hispanoárabes. Es crucial que amplifiquemos el espacio para los estudios hispanoárabes. A la vez, si realmente queremos aprender del pasado y estudiar la literatura hispanoárabe (como la moaxaja), entonces es necesario que haya integración entre arabistas e hispanistas, puentes entre estudios del Oriente Medio y estudios de las lenguas romances. Hay que conservar el pasado y la única manera para asegurar su conservación es implementar más programas de campos interdisciplinarios para el alumnado. Es decir, hay que ofrecer carreras que incluyan árabe, latín, hebreo y español. Así, se pueden establecer nuevas maneras para estudiar la España medieval y sus afiliaciones cristianas, islámicas y judías.

Como ya hemos visto en las páginas anteriores, no hay hasta ahora un espacio para la literatura hispanoárabe en el canon de la literatura española medieval; esto en parte debido a sus afiliaciones orientales. Aunque la moaxaja anticipa al *Cantar de mio Cid* en más de un siglo, no hay mención fidedigna, académicamente rigurosa de esta poesía hasta 1948. Con el descubrimiento fenomenal de la moaxaja y su jarcha, es una lástima que no haya más estudios sobre el dicho fenómeno lírico. Las jarchas son sólo fragmentos de un poema largo, pero a causa de estar escritas en romance, había y todavía hay más interés en ellas por parte de los estudiosos hispánicos. Las jarchas no deben leerse como poemas independientes de la moaxaja, porque juntas forman una maravilla literaria.

A la luz de lo dicho, podemos afirmar que la mezcla de culturas y religiones (la judía, la árabe y la cristiana) en Andalucía durante la época medieval (específicamente los siglos X- XIII) era una mina de riqueza para la Península Ibérica. Al-Andalús era una

gran encrucijada entre el mundo occidente y oriente, un mundo de pluralismo religioso y étnico. Era un mundo donde, a pesar de la diversidad, había unidad entre la gente por lo menos durante algún tiempo: es decir durante algunos centenares de años.

Para concluir este estudio de un espacio para la literatura hispanoárabe en el canon de la literatura española medieval, quisiera citar unas palabras de Ibn al-‘Arabī de Murcia respecto al espíritu de tolerancia entre la diversidad. Dice Ibn al- ‘Arabī:

Mi corazón ha tomado cada forma; se ha convertido en un pasto para
las gacelas y un convento para los monjes cristianos;
Y un templo para ídolos, y una Ka ‘ba de un peregrino, y las mesas de la
Toráh, y las páginas del Corán.
Creo en la religión del amor; dónde el amor va; allá el
amor es mi religión y mi fe (cit. en Monroe, 1970, 270, mi traducción).⁶⁵

España es un cruce de culturas; su historia variada tiene el poder de ensanchar el conocimiento y perspectivas culturales del resto de Europa. Así es posible alcanzar o por lo menos trabajar hacia un ambiente de tolerancia en el mundo multinacional del siglo XXI.

NOTAS FINALES

¹ Véase también, María Jesús Viguera Molinos, “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalús” 43-69.

² En el siglo once, un grupo de cristianos empezó a crecer y formar una resistencia bajo el rey de León y Castilla Alfonso VI. Él se dedicó a engrandecer sus territorios, fundamentalmente a costa de los musulmanes, combinando así la presión militar con la extorsión económica. El 25 de mayo de 1085, después de un largo asedio, conquistó a Toledo. Esto empezó el período que se llama la reconquista, un período que destacó la inhabilidad de mantener la unidad de los gobernados de la España islámica.

³ Con la llegada de los Almohades la islamización alcanzó cotas mayoritarias. Es, por eso, a mi entender que Menéndez Pidal calificó el siglo XI como el siglo <<del gran viraje>>.

⁴ “...[B]y 1492, Granada, the last Islamic city –state in Europe, was quashed and the “Moors” (the disparaging Christian term for Muslims), along with the Jews, were driven out of Spain”.

⁵ “... westerners- Europeans- have great difficulty in considering the possibility that they are in some way seriously indebted to the Arab world, or that Arabs were central to the making of medieval Europe”.

⁶ Los trovadores eran poetas líricos que cantaban su poesía con música durante los siglos XI a XIII. La mayoría de los trovadores se concentraron en Francia y el norte de Italia. El tema popular de su poesía era el amor cortés.

⁷ “...in the past one hundred and fifty years or so there have been numerous suggestions within the scholarly community that one of the critical components in the making of the Middle Ages was Arabic and /or Semitic”.

⁸ “...al- Andalus (as Muslim Spain was called by the Arabs) and its ancestry and progeny that were ascendant, and ultimately dominant, in the medieval period...It has been variously characterized as...a period in which Western culture grew in the shadows of Arabic and Arab manipulated learning”.

⁹ “From the beginning of the period of Muslim conquest al-Andalus was but a province in an empire ruled by the caliph of Damascus, an empire extending from the borders of India to the straits of Gibraltar”.

¹⁰ “By 850 many ecclesiastical writers were complaining that Latin was neglected, that even the church fathers and the scriptures were no longer read”.

¹¹ “My fellow Christians delight in the poems and romances of the Arabs. They study the works of Mohammedan theologians and philosophers, not in order to refute them, but to acquire a correct elegant Arabic style. Where today can a layman be found who reads the Latin commentaries on Holy Scriptures? ... Alas! the young Christians who are most conspicuous for their talents have no knowledge of any literature or language save the Arabic”.

¹² “The first generation of Moors came to Spain without women, hence the second generation of Moslems were already half Spanish in blood”.

¹³ “...all the Moors did not leave Spain in 1492; certain of them remained- those called Moriscos, ostensibly and officially subjects of the king, and Christians”.

¹⁴ “There were brief periods of peace, rarely more than a decade or two; there were wars among the Christians themselves; there were wars among the Moorish kingdoms and factions, and there were even wars in which Christians and Moors fought as allies against other Christians and Moors. In spite of these indisputable historic facts the dominant, unceasing monotone of the Reconquest was of Christian Spaniards against Moslem Spaniards, of Cross and sword against Moorish Crescent”.

¹⁵ “These processes of conquest and reconquest...had enormous repercussions on the two contending societies, affecting attitudes, religious affiliations, languages, customs –indeed, a whole identity and way of life”.

¹⁶ “...Islamic literature has for the most part remained... unappreciated in the west.”

¹⁷ “...429 years separate the arrival of the Moors and the appearance of the first Spanish literary work in the vernacular known to us, the *Poem of the Cid*”.

¹⁸ “...in 1948, several lovely lyric verses were discovered in Mozarabic Spanish, which antedate the *Cid* by over a century”.

¹⁹ “ Ibn Sana’ al-Mulk, el autor del <<Dar at-tiraz>> fue un estimable poeta egipcio... Entre sus curiosidades literarias figuraba la muwassaha andaluz transplantada a Oriente... La muwassaha se le pegó dándole entonces, y después hasta ahora, la mayor parte de la celebridad de que goza. él también le hizo un buen servicio al codificarla a su manera en el << Dar at-tiraz>>” (García Gómez, 22).

²⁰ “The earliest scholar to document their usage was François Raynouard, whose extraordinary *Lexique roman* was produced between 1838 and 1844. Raynouard chose the word *roman* because he believed that the form of Southern French used by the troubadours was a faithful reflection of the vernacular Latin spoken in the Roman empire...In the late nineteenth century, however, the regional poet, Frédéric Mistral headed a revival of the language of Provence, and claimed the troubadours as his poetic predecessors. For a long period under his influence, the term ‘Provençal’ was used to refer to the medieval literary language. Gradually it has been overtaken by the term ‘Occitan’...from the word Occitania used... to denote the whole of the area of Southern France”.

²¹ “The term Provençal is especially misleading given that the earliest of the troubadours all came not from Provence, but from Poitou and Gascony”.

²² “Favourite hypotheses have identified its origins [the Provençal lyric] as Hispano-Arabic (Ribera, Menéndez Pidal, Nykl, Burckhardt), socio-historic (Paget, Paris, Anglade, Köhler, Duby) or religio-philosophical (Wechsler, Lot-Borodine, Denomy, y Rougemont)”.

²³ Véase a Pérés 1937: 417; Menocal 1987:77 y Galmés 1996:133-135.

²⁴ “If Gaston Paris, writing in 1883, had called the poetry of the troubadours, *la poésie de joie* instead of popularizing the term *la poésie d’amour courtois*, the whole history of the scholarship on the poetry of the troubadours in recent times might have taken a completely different course”.

²⁵ “...the Arabs never wrote their *muwashshah* and *zajal* poetry in vertical columns”.

²⁶ Véase a García Gómez 1965:16.

²⁷ “It would seem that while the troubadours sought their metaphors and similes in their own surroundings, the Arab poets in Islamic Spain looked up to the Arabic literature in the East as the repository of literary excellence”.

²⁸ “The Arab poets in Spain compare the stature of the women they love to a pliant or supple branch, *ghusn*, *quadi*, or to the branches of the ben tree *ghusnu, I-bān*, *quadiibu ‘i-bān*, *khutu bān*, or of the beech tree ‘*udu l-zān*”.

²⁹ “No doubt the troubadours speak of “long sighs and harsh moans”.

³⁰ “What is now called Old Provençal poetry was *formed* in the beginning, about 1100 AD, from elements which were partly autochthonous and partly imitated from the poetic activity in the neighboring Christian-Muslim world”.

³¹ “What we can consider incontestable is the fact that the first troubadours could, and as good artists would, profit by a new melody that they may have heard on their roamings in countries where Arabic music could be heard”.

³² “If we compare Guillaume’s, Maracabré’s and Rudel’s forms of poetry with the forms current in contemporary Muslim Spain, as well as in the East, we cannot fail to find considerable analogies which can only be explained by imitation or adaptation, not by independent invention”.

³³ “Barbieri supports the notion that in the refined and artistically innovative courts of Islamic Spain [there] were to be found the roots and inspiration for what would become the most renowned poetry of Europe”.

³⁴ “A specific number of the arguments against specific parts of the Arabist theory have been assertions of the impossibility or implausibility of attributing textual similarities or congruities to direct interaction between the two cultures or knowledge on the part of members of the Latin-Romance orbit of the literature of the Arabic world... Thus it has been argued that William of Aquitaine could not have adapted any element of Hispano-Arabic songs to his own poetry because he could not have known enough Arabic to have understood them. Following a similar reasoning, it has been argued that it is more plausible to imagine that where there are similarities between the sung lyrics of these two different worlds, parallel development accounts better and more logically for the phenomenon than any theory of direct connection”.

³⁵ “These mozarabic poems not only preceded those of the troubadours, thus dislodging them from their chronologically primary position, but at first glance they also resembled the poetry of Provence in some fundamental structural features and thematic characteristics”.

³⁶ “Schlegel [states] that courtly love or poetry in praise of women could not come from a culture that so despised them and so repressed them”.

³⁷ “In a dream I saw a maiden of the most perfect beauty, whose countenance shone with celestial splendor. To my asking, ‘Whence comes the brilliance on thy face,’ she replied... ‘I took those tears of thine and with them anointed my face, since when it has shone in brilliance.’”

³⁸ “Islam [was considered] an idolatrous worship of a false prophet...Muhammad [was] a heresiarch. So strikingly similar to Christianity did primitive Islam seem to such early Christian scholars...and yet so radically different, as to justify its classification as heresy”.

³⁹ “[In Western literature] the prophet is generally displayed as an impostor, a false Prophet, the Koran as his pretentious fabrication and Islam as a licentious way of life”.

⁴⁰ “...we need to look for correspondence between the language used to depict the Orient and the Orient itself, not so much because the language is inaccurate but because it is not even trying to do, as Dante tried to do in the *Inferno*, is at one and the same time to characterize the Orient as the alien and to incorporate it schematically on a theatrical stage whose audience, manager, and actors are *for* Europe, and only Europe. Hence the vacillation between the familiar and the alien; Mohammad is always the impostor (familiar, because he pretends to be like the Jesus we know) and always the Oriental (alien, because although he is in some ways “like” Jesus, he is after all not like him)”.

⁴¹ La tesis de Asín fue precedida por E. Blochet, en su libro, *Les sources orientales de la Divine Comédie*, escrito en 1901.

⁴² “Menéndez Pidal also gave welcome to Asín’s theory on Dante, and mentions that the translation of the *mi’raj*, entitled *La escala de Mahoma*, was known in Tuscany around 1350 and in Apulia in the fifteenth century”.

⁴³ “Today it is no longer possible to doubt. It would be beyond the realm of likelihood for the *Libro de la Escala*, made accessible to the West in Castilian, Latin and French versions, to have remained unknown to Dante. Asín’s thesis, not only on the possibility, but also on the reality of the relationship between Dante and Islamic eschatology, is therefore definitively confirmed”.

⁴⁴ “In Dante’s poem, in the work of Peter the Venerable and other Cluniac orientologists, in the writings of Christian polemics against Islam from Guibert of Nogent and Bede to Roger Bacon, William of Tripoli,

Buchard of Mount Syon, and Luther, in the *Poema del Cid*, in the *Chanson de Roland*, and in Shakespeare's *Othello*,...the Orient and Islam are always represented as outsiders having a special role to play *inside* Europe".

⁴⁵ "The relationship between Occident and Orient is a relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony".

⁴⁶ "European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient as a sort of surrogate and even underground self".

⁴⁷ "When one uses categories like Oriental and Western as both the starting and the end points of analysis, research, public policy... the result is usually to polarize the distinction- the Oriental becomes more Oriental, the Westerner more Western- and limit the human encounter between different cultures, traditions, and societies".

⁴⁸ "It is clear that before the eighteenth century, Western cultural dominance over the Islamic world does not really exist. In the European Middle Age, the terms of cultural power are reversed...with the Islamic world commanding the upper hand".

⁴⁹ "An approach to Islam which contributed to the common European tradition grew out of a seed-bed of resentment. The Christians were too many to forget that they had once been the masters. For some individuals the strain of living on the margins between different communities was intolerable... These factors gave Christians their vivid sense of being persecuted, even when nothing could be further from the facts".

⁵⁰ "The dominant narrative of the Muslim woman in Western discourse from about the eighteenth century to the present basically states, often in quite sophisticated ways, that the Muslim woman is innately oppressed".

⁵¹ "As an issue of public versus private and its role in the reading of gender in Islamic history, it has been assumed that the segregation of the sexes, a prevalent feature of the urban upper-class Muslim society, created a gender-based dichotomy between easily discernable public and private spheres. Women have

been identified exclusively with the harem and denied any influence beyond its physical boundaries.

Conversely, the harem has been seen as a women's world, domestic, private and parochial".

⁵² "From approximately the beginning of the eleventh century, Islam began to acquire a special and negative meaning in European discourse. And what could the Muslim woman signify, as the Other within that powerful Other?"

⁵³ "...there is a risk of burdening these first representations [of the Muslim woman in medieval texts] with later accretions".

⁵⁴ "The same phrase which brought in Valabrun, "*Avant i vint*", is used to introduce Bramimunda".

⁵⁵ Véase al capítulo 2, "The Muslim woman in medieval texts", de Kahf para más ejemplos de la representación de la mujer musulmana (10-54).

⁵⁶ "Bramimunda, by acting aggressively and loudly, almost usurping power from her husband in the court scene with the envoys, fits the type of the shrew. This is consistent with the view of women in general in the medieval epic, in which assertive qualities are acceptable only in women who are Christian saints or martyrs, and thus disassociated from ordinary womanhood".

⁵⁷ "The European image of the Muslim was very different from the image of the Indian or the Chinese. The Indians, after all, had never invaded Spain or crossed the Pyrenees; the Chinese had never conquered Constantinople or besieged Vienna. Neither of them had ever made any attempts to convert Christians to their own religious beliefs...Nor- and this was perhaps what counted most- had they condemned the Bible as obsolete and offered a new scripture to take its place. Europe and Islam were old acquaintances, intimate enemies, whose continuing conflict derived a special virulence from their shared origins and common aims".

⁵⁸ "...[Lewis'] recent writings [are] a perfect exemplification of the academic whose work purports to be liberal objective scholarship but is in reality very close to being propaganda *against* his subject [the Muslims]".

⁵⁹ "In this long and- alas- unfinished struggle, the two civilizations have been divided by their resemblances far more than by their differences".

⁶⁰ “Many Spaniards and many Hispanists...have wished to view the eight hundred years of Islamic presence as a negative period in their history, a moment of alien intrusion that, if it cannot be erased, can at least be made to disappear in our historiographical fictions. To begin our anthologies of the literature of Spain with the *Cantar de Mio Cid* is commonplace; to believe that “Arab” meant simply the enemy and as such is a simple image that can be dismissed or bypassed is made to seem reasonable; to ignore or marginalize the effects of the literature, philosophy, and other writings in Arabic or Hebrew on the Christian writers of the medieval period is as well; and to accept that the “courtly love” of Spain came solely from Provence and to ignore Ibn Hazm, or to admit that perhaps in the popular lyric, but not elsewhere, there might be Arabic influence- all these are common features of Hispanic scholarship”.

⁶¹ “Our inherited “image” of Islam was framed in the twelfth and thirteenth centuries under the domination of this fear of the Saracen; and even now few western Europeans can regard Islam with impartiality. Yet would our appreciation of a beautiful object be affected by our lack of appreciation of the culture from which it springs? May it not, on the contrary, be the case that appreciation of the beautiful object is able to provide a key to the appreciation of the alien culture? May it not even be that the beautiful object is the measure and the validation of the culture? Because of lovely buildings like the Great Mosque of Cordova and the Alhambra of Granada must not the culture of Islamic Spain be a great culture?”.

⁶² “Castro also pointed out other Islamic influences still recognizable today: ways of life or attitudes such as quietist apathy (which give rise to such “typically Spanish” phrases as “may it be so” [*ojalá*], “God willing” [*si Dios quiere*], and “it was the will of God” [*estaba de Dios que iba a pasar*], all of these of direct Arab origin); formulas of hospitality and courtesy (the universally-recognized “*ésta es su casa*” is simply a transliteration of the Arabic *al-beyt beytak*)”.

⁶³ “...Islamic influence in Spain... [is] the origin of all Spain’s ills”.

⁶⁴ “It is equally apparent...that the circumstances making Orientalism a continually persuasive type of thought will persist”.

⁶⁵ “My heart has taken on every shape; it has become a pasture for / gazelles and a convent for Christian monks; / And a temple for idols, a pilgrim’s Ka ‘ba, and the tables of a / Torah, and the pages of the Koran. / I believe in the religion of love; wherever love’s camel turn, there love is my religion and my faith”.

OBRAS CITADAS

- Abu-Haidar, J.A. *Hispano-Arabic Literature and the Early Provençal Lyrics*.
Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.
- Alonso, Dámaso, "Cancioncillas <<de amigo>> mozárabes" en *Revista de filología española*, XXXIII, 1949, pp. 297- 270.
- Asbridge, Thomas. *The First Crusade: A New History*. New York: Oxford UP, 2004.
- Asensio, Eugenio. *La España Imaginada de Américo Castro*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Asín Palacios, Miguel. *Islam and the Divine Comedy*. London: Frank Cass and Company Limited, 1968.
- Aquitania, Guillermo de. *Poesías completas*. Madrid: Siruela, 1983.
- Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love*. Manchester: Manchester UP, 1977.
- Bond, G.A. *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*, New York: Garland Publishing Co., 1982.
- Brann, Ross. *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain*. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 2002.
- Briffault, Robert S., *The Troubadours*. Bloomington: Indiana UP, 1965.
- Cantarino, Vicente. *Civilización y cultura de España*. New York: Macmillan Publishing Co., 1988.
- Cantera, Francisco. *La canción mozárabe*. Bedia, Santander: La Universidad Internacional, 1957.

- Cardini, Franco, *Europe and Islam*. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa, 1971.
- . *The Structure of Spanish History*. Trad. Edmund L. King. New Jersey: Princeton UP, 1954.
- Chejne, Anwar G. *Islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- Cheikh, Nadia Maria el. "Gender and Politics in the Harem of Al-Muqtadir", en *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*. Ed. Leslie Brubaker and Julia M.H. Smith, Cambridge: Cambridge UP, 2004. pp. 147-161.
- Chiarenza, Marguerite Mills. *The Divine Comedy: Tracing God's Act*. Boston: Twayne Publishers, 1989.
- Cholakian, Rouben C. *The Troubadour Lyric: A Psychocritical Reading*. Manchester: Manchester UP, 1990.
- Compton, Linda Fish. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: The Muwashshah and its Kharja*. New York: New York UP, 1976.
- Crow, John A., *Spain: The Root and the Flower: A History of the Civilization of Spain and the Spanish People*. New York: Harper and Row, 1963.
- Daniels, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. London: Longman Group and Beirut, 1975.
- Digital Dante. Noviembre, 1997. Institute for Learning Technologies-Columbia University. 18, marzo, 2005. <<http://dante.ilt.columbia.edu/comedy/index.html>>
- Dronke, Peter. *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyrics*, Oxford: Oxford UP, 1968.

- Galmés de Fuentes, Álvaro. *El amor cortés en la lírica árabe y la lírica provenzal*.
Madrid: Cátedra, 1996.
- . *Las jarchas mozárabes: Forma y significado*. Barcelona: Crítica, 1994.
- García Gómez, Emilio. *Antología árabe para principiantes*. Madrid: Espasa-Calpe, 1944.
- . *Cinco poetas musulmanes*. Buenos Aires: Austral, 1945.
- . *El collar de la paloma: tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*. Madrid: Sociedad de estudios y publicaciones, 1952.
- . “Estudio del << Dar at-tiraz >> preceptiva egipcia de la muwassaha”, en *Al-Andalus: Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada*, Vol. XXVII.
Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1962. pp. 21-104.
- . *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, 1965.
- . *Poems of Arab Andalusia*. Trad. Cola Franzen. San Francisco: City Light Books, 1989.
- . *Todo Ben Quzmān. Tomo II*. Madrid: Editorial Gredos, 1972.
- Garulo, Teresa. “Las poetisas de al-Andalús y el canon de la poesía árabe”, en *La corónica: A Journal of Medieval Spanish Language and Literature*, Vol. XXXII,
Williamsburg: College of William and Mary, 2003. pp. 65-78.
- Golden, Frederick. *Lyrics of the Troubadours and Trouvères: An Anthology and a History*. Gloucester: Doubleday and Company, 1983.
- Hamori, Andras. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton UP, 1974.

- Heger, Klaus. *Die Bisher Veröffentlichten Harğas und Ihre Deutungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960.
- Hitti, Philip K. *Islam and the West: A Historical Critical Survey*. Princeton: D. Van Nostrand Company, 1962.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Ibn Al-Jatib, Lisan Al-Din. *Libro de la magia y de la poesía*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981.
- Jackson, Gabriel. *The Making of Medieval Spain*. London: Jarrold and Sons Ltd., 1972.
- Jones, Allan y Richard Hitchcock, ed. *Studies on the Muwaššah and the Kharja*. Oxford: Ithaca Press, 1991.
- Kahf, Mohja. *Western Representations of the Muslim Woman: from Termagant to Odalisque*. Austin: Texas UP, 1999.
- Kelly, Douglas. *Medieval Imagination: Rhetoric and the Poetry of Courtly Love*. Madison: Wisconsin UP, 1978.
- Kritzeck, James. *Anthology of Islamic Literature: From the Rise of Islam to Modern Times*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd., 1964.
- Lewis, Bernard. *The Arabs in History*. London: Hutchinson & Co., 1970.
- . *Islam and the West*. New York: Oxford UP, 1993.
- . *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W.W. Norton & Company, 1982.
- . *Studies in Classical and Ottoman Islam*. London: Variorum Reprints, 1976.
- López-Baralt, Luce. *Huellas del islam en la literatura española*. Madrid: Hiperión, 1985.

- . *Islam in Spanish Literature: From the Middle Ages to the Present*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.
- Marcos Marín, Francisco. *Poesía narrativa árabe y épica hispánica: Elementos árabes en los orígenes de la épica hispánica*. Madrid: Editorial Gredos, 1971.
- Martínez, Asunción Blasco. “Los judíos en la España medieval: su relación con musulmanes y cristianos”, en *Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo*. Ed. Julio Valdeón Baroque. Valladolid: Fundación Duques de Soria, 2004, pp. 71-101.
- Menéndez Pidal, Ramón. “Cantos románicos andalusíes: continuadores de una lírica latina vulgar”, en *Boletín de la Real Academia Española*. Vol. XXXI (mayo-agosto) 1951, pp. 187- 270.
- . *Poesía juglaresca y juglares*. Madrid: Espasa Calpe, 1969.
- . *Islam y Cristiandad: España entre las dos culturas*. (ed. Álvaro Galmés de Fuentes). Málaga: Analecta Malacitana, 2001.
- Menocal, María Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown and Co., 2002.
- . *The Role of Arabic in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Ph.D dissertation. Ed. Edward Peters. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Milá y Fontanals, Manuel. *De los trovadores en España: Estudio de lengua y poesía provenzal*. Barcelona: Graphic Andros, 1861.
- Molinos, María Jesús Viguera. “Cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalús”, en

- Cristianos, musulmanes y judíos en la España medieval: de la aceptación al rechazo.* Ed. Julio Valdeón Baruque. Valladolid: Fundación Duques de Soria, 2004, pp. 43-69.
- Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship.* Leiden: E.J. Brill, 1970.
- . *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology.* California: University of California Press, 1974.
- and Benjamín M. Lui. *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition.* California: California UP, 1989.
- Neilson, William Allan. *The Origin and Sources of the Court of Love.* Boston: Modern Language Departments of Harvard University, 1899.
- Nykl, A.R. *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours.* Baltimore, Maryland: J.H. Furst Co., 1946.
- O'Callaghan. *A History of Medieval Spain.* New York: Cornell UP, 1975.
- O'Donoghue, Bernard. *The Courtly Love Tradition.* Manchester, Manchester UP, 1982.
- Pérès, Henri. *Esplendor de al-Andalús: la poesía Andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental.* Trad. Mercedes García-Arenal. Madrid: Hiperión, 1983.
- Reilly, Bernard F., *The Contest of Christian and Muslim Spain 1031-1157.* Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1995.
- Riquer, Martín de. *Chanson de Roland: Cantar de Roldán y el Roncesvalles navarro.* Barcelona: El Festín de Esopo, 1983.
- , e Isabel de Riquer, *La poesía de los trovadores.* Madrid: Espasa Calpe, 2002.
- . *Los trovadores: Historia literaria y textos.* Barcelona: Editorial Planeta, 1975.

- Rubiera Mata, María Jesús, ed. *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid: Editorial Castalia, 1989.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- . *Nationalism, Colonialism, and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *De la invasión islámica al estado continental*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1974.
- . *España un enigma histórico. Tomo I*, Edhasa, Barcelona, 3a. ed. 1983.
- . *España y el islam*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1943.
- Sanguinetti, J. E. "La divina comedia, Cántico 1- el infierno," Dante Alighieri. 2000. Servisur- sitio comercial, cultural y de servicios, 20 marzo, 2005.
<http://www.servisur.com/cultural/dante/comediainf/index.htm>
- Solà-Solé, Josep M. *Las jarchas romances y sus moaxajas*. Madrid: Taurus, 1990.
- Southern, R.W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven and London: Yale UP, 1976.
- Vallcorba, Jaume. *Lectura de la Chanson de Roland*. Barcelona: Sirmio, 1989.
- Von Grunebaum, Gustave E., *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientalism*. Chicago: Chicago UP, 1953.
- Zwartjes, Otto. *Love Songs From al-Andalus: History Structure and Meaning of the Kharja*. Leiden: Brill, 1997.
- Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, Ohio: Ohio State UP, 1978.