

De huidas imposibles. Representaciones del exilio en *Léon l'Africain* de Amin Maalouf y *Le Morisque* de Hassan Aourid

Impossible escapes. Representations of the exile in *Léon l'Africain* by Amin Maalouf and *Le Morisque* by Hassan Aourid

Caterina Camastra

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (MÉXICO)

Resumen

El artículo propone comparar dos novelas históricas situadas en las épocas del proceso de caída de Al-Ándalus y el exilio morisco hacia el Magreb: *Léon l'Africain* (1986) de Amin Maalouf y *Le Morisque* (2010) de Hassan Aourid, siendo la segunda mucho menos conocida, pero no menos interesante que la primera. Ambas novelas se acercan, con análoga honestidad de intenciones y espíritu humanista, a un momento de la historia moderna que tuvo la dimensión de cisma telúrico, y trágico, para miles de personas. La ficción, en este caso, suple a la historiografía la indispensable parte de la compasión, con su consecuente meditación filosófica sobre la condición humana.

Palabras clave: Al-Ándalus, exilio morisco, Amin Maalouf, Hassan Aourid, microhistoria.

Abstract

The paper intends to compare two historical novels set during the process of Al-Andalus fall and the Moorish exile towards the Maghreb: *Léon l'Africain* (1986), by Amin Maalouf, and *Le Morisque* (2010), by Hassan Aourid; the second is by far less known, but not in the slightest less interesting, than the first one. Both novel approach, with analogous honesty of intent and humanist spirit, a moment in modern history that represented a tragic telluric split for thousands of people. The call of fiction is in these cases to come to the aid of historiography by supplying essential compassion, which in turn nurtures the ever-present philosophical reflection on the human condition.

Keywords: Al-Andalus, exile of Moors, Amin Maalouf, Hassan Aourid, microhistory.

Hijo, no ignoro que de las cosas de Granada esté vacío tu entendimiento, y que yo las memore no te espantes, porque no hay momento que no se rasguñen mis entrañas. Hijo, yo no lloro lo pasado, pues a ello no hay vuelta, pero lloro lo que tú verás si tienes vida, y permances en esta tierra, y en esta isla de España.
El Mancebo de Arévalo, *Tafsira*

Sentipensares de Reconquista y exilio

La concepción tradicional del conocimiento “científico”, es decir, riguroso y, por ende, confiable y verdadero, prevé que dicho conocimiento sea objetivo en el sentido de frío, desprovisto de sentimiento. Se trata de una concepción que ha sido cuestionada principalmente desde el feminismo, por pensadoras como, por ejemplo, María Zambrano y Graciela Hierro. La segunda se refiere al “conocimiento apasionado, contrario a la idea de que la racionalidad es masculina y que el conocimiento ha de ser del espectador desinteresado” (2018, p. 67). Se perfila el concepto que el activismo feminista contemporáneo ha dado en llamar *sentipensar*: “Unir el sentir y el pensar [...] Pensar lo que se siente,

dice Zambrano, sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen entre ambos” (p. 69).

En este texto quiero centrar mi atención en la expulsión de los moriscos de España. Se trata de un acontecimiento o, más bien, un proceso histórico largo y complejo, que parte de la estrategia de unificación hegemónica de España implementada por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón. Dicha estrategia tampoco es una ocurrencia novedosa de los Reyes Católicos, sino que se inserta en todo el devenir de siglos, casi ochocientos años, que la historiografía tradicional ha llamado “Reconquista”. Convencionalmente, según el registro de la historia que se funda en las guerras y sus batallas, la Reconquista termina justamente en 1492, con la caída del reino de Granada.

En un campo distinto al militar, pero seguramente no menos importante, la batalla cultural llevada a cabo por la cristiandad en tanto que hegemonía cultural sobre la Península Ibérica venía de tiempo antes y seguirá después, teniendo, a veces, visos bastante más benévolos que la violenta censura de matriz inquisitorial (conversión forzada, prohibición de derechos culturales, interdicción de lengua, hogueras de libros) que seguirá la caída del reino nazarí.

Un ejemplo notable de esa intención de establecer esta hegemonía cultural cristiana y castellana entrañó, paradójicamente, el uso de una de las herramientas típicas de las sociedades musulmanas en sus mayores momentos de esplendor cultural: *bayt al-hikma*, la casa de la sabiduría que es, antes que nada, casa de la traducción. A principios del siglo IX, en pleno esplendor del califato abasí en Bagdad, Al-Mamun, hijo del célebre Harun al-Rashid, en un afán del todo análogo al de Alfonso X unos siglos más tarde, impulsó la traducción hacia la lengua hegemónica como uno de los ejes de su política cultural según los principios de paz y sumisión (*islam*, en fin) en alto nivel de refinamiento: las distintas culturas y religiones (dentro de ciertos límites de aceptabilidad) son atesoradas, y más, llamadas a convivir y comunicar pacíficamente, bajo la égida del idioma hegemónico que se nutre de las traducciones que recibe –en Bagdad el árabe, en Toledo el castellano.

En sintonía con este espíritu, Al-Mamun estableció un centro de traducción y una biblioteca en crecimiento constante, en el que

estudiosos judíos, cristianos y musulmanes de distintas procedencias¹ trabajaron juntos durante más de cuatro siglos (hasta el asedio, incendio y saqueo que en 1258 destruyó Bagdad), traduciendo al árabe toda clase de obras científicas y literarias de los cuatro rincones del mundo conocido, del pahlavi, sánscrito, asirio y griego, con énfasis en este último: textos griegos que, finalmente, darán la vuelta al Mediterráneo y volverán a la cultura occidental gracias a los buenos oficios de andalusíes multilingües como Averroes.

Desde aquella primera *bayt-al hikma*, el nombre se ha quedado a lo largo del mundo árabe con el sentido más amplio de institución cultural de variada naturaleza, desde biblioteca a centro universitario a lo que en español conocemos como “casa de la cultura” (denominación que, dicho sea de paso, no es descabellado suponer que pudiera tener precisamente ese origen). No fue otra cosa sino la promoción de un *bayt al-hikma*, de una comunidad de sabios traductores, lo que hizo el rey castellano erudito y culto por excelencia, el mismo Alfonso X El Sabio, con la mal llamada “escuela” de Toledo: impulsar la unificación cultural de la península incorporando al castellano su rico patrimonio cultural en otras lenguas. Ejemplar en este sentido es la traducción del conjunto de cuentos populares *Calila y Dimna*, al cabo de su largo periplo desde el *Pachatantra* hindú a través de las culturas persa, árabe, amazigh e ibérica. En las dos novelas que aquí voy a discutir, los protagonistas tienen en común un perfil de sabios: en el recorrido de su formación, su *Bildungsroman*, paralelo a sus periplos físicos (forzados y elegidos) se desenvuelve alrededor del anhelo por sabiduría –a veces deber de memoria, a veces refugio, y otras, irredenta e indómita promesa de salvación.

Suceden momentos en la historia en que la incesante tensión entre las culturas y sus relaciones hegemónicas asume visos menos pacíficos, humanos y conciliadores. Hay victorias militares que traen consigo violentas políticas de represión cultural, como sucedió, justamente, en el siglo sucesivo a la caída de Granada. El proceso de la expulsión de los moriscos, que tiene un antecedente importante en 1492, con la

¹ Quizás hubo zoroastristas o hasta idólatras o agnósticos, quizás hubo alguna mujer. Me falta investigación al respecto.

expulsión de los judíos, se desarrolla entre 1609 y 1614. Ahora bien, siendo que la historiografía más clásica a menudo adolece de lo que Hierro (2018) señala como el prejuicio de “la razón patriarcal analítica” (p. 66), la escritura del presente trabajo nace de un escozor, de una incomodidad mía ante justamente la frialdad con que suelo ver registrado dicho proceso (amén del hecho que no he realizado una revisión exhaustiva de toda la abundante bibliografía al respecto). Isabel y Fernando promovieron la expulsión de los moriscos, se afirma, casi como si de un mero trámite se tratara, parte de una estrategia además valorada, tácita o explícitamente, como legítima en términos geopolíticos, la misma geopolítica que hasta hoy, dicho sea de paso, es invocada para justificar las peores atrocidades, desde un bombardeo a dejar que las personas migrantes mueran cruzando fronteras.

De ese tipo de narraciones, la historiografía de la fría racionalidad supuestamente analítica y objetiva, la que no incluye la compasión hacia lo que los procesos históricos significan en términos de sufrimiento humano, nos salva, a veces, la literatura. Libre de la obligación a la falta de sentimiento, ella puede permitirse de indagar una parte de los fenómenos históricos indispensable, finalmente, a su verdadera comprensión, contribuyendo, desde otro frente, a la reflexión por sanar la brecha entre pensar y sentir. No por nada la corriente historiográfica llamada *microhistoria*, fundada por Carlo Ginzburg con su célebre *El queso y los gusanos*, corriente que cuestiona justamente la lejanía de la Historia con mayúscula de la dimensión más profundamente humana, reivindica el uso de herramientas literarias en su acercamiento a las historias individuales de *la gente de a pie*, las historias con minúscula, capaces de resonar con verdadera universalidad en nuestra empatía.

Esa elusiva, aunque clarísima, característica humana de crear discursos vueltos a la estetización de la experiencia (o a vivir experiencias estéticas, que no es lo mismo, pero tiene que ver) desborda los lugares asignados a la literatura y al arte en general, porque no es adorno, sino –ampliando un poco el alcance de las afirmaciones de George Lakoff sobre la metáfora– modalidad cognitiva y actividad intelectual de significado. Somos *homo narrans* que también es *describens* y, a veces, en su *poiesis* alcanza destellos de poesía. La microhistoria comparte con

la literatura (mayoritaria y evidentemente, con la literatura del siglo XX en adelante, aunque pueden pensarse ejemplos anteriores como la picaresca) una serie de intereses: por un lado, el interés por el individuo como punto de intersección del haz de elementos (de *pertenencias*, como les diría Amin Maalouf) que definen una identidad más o menos cambiante, por lo tanto, el individuo como sede de la máxima complejidad; por otro lado, un escalón más hondo, ese interés es hacia una condición específica: el individuo en conflicto con el sistema de normas, protagonizando alguna inconformidad, poniendo en evidencia alguna falla, dificultad o fractura.

Moriscos de novela: *León el Africano*

El presente texto pretende poner en diálogo dos novelas distintas que se sitúan durante el proceso histórico arriba mencionado.² Se trata de dos obras literarias de desigual fama y difusión, así como desigual nivel de trascendencia artística; sin embargo, ambas abonan al entendimiento más cabal de los entresijos y matices del fenómeno en cuestión. Estoy hablando de *León l'Africain* (1986), del aclamado historiador y narrador libanés Amin Maalouf, y *Le Morisque* (2010), del menos conocido autor marroquí Hassan Aourid.

León el Africano fue un personaje histórico (una figura fascinante de viajero, geógrafo, políglota y estudioso) y la novela de Maalouf nos ofrece su autobiografía ficticia. La novela arranca con su nacimiento, unos pocos años antes de la caída de Granada, último bastión de lo que había sido Al-Ándalus. El personaje entonces pasa su infancia y primera adolescencia viendo cómo su mundo empieza a desmoronarse a su alrededor, la angustia de los adultos de su familia, el desmembramiento paulatino de su comunidad. Las palabras del su tío materno Khâli, primero de la familia en elegir la vía del exilio, lamentan la ineptitud del tristemente célebre sultán Abu Abdallah Muhammad XII, conocido como Boabdil, el último de los nazaríes

² Leí las obras en su idioma original, el francés. Por comodidad de lectura del presente trabajo, decidí traducir las citas de las mismas al español.

de Granada, pronosticando sus consecuencias. Justamente, lo que se marca es el contraste entre los tejemanejes geopolíticos y sus repercusiones en la vida cotidiana de las personas:

No ignoraba ni la superficialidad del señor de la Alhambra, ni su debilidad de carácter, ni tampoco la ambigüedad de sus relaciones con los castellanos. Yo sabía que los príncipes eran unos corruptos, que nunca se preocuparían por defender el reino, y que el exilio iba a ser el destino de nuestro pueblo. Pero he tenido que ver con mis propios ojos el corazón desnudo del último sultán de Andalucía para sentirme obligado a reaccionar. (p. 35)

Uno de los efectos de la creciente hostilidad de la recién establecida dominación castellana hacia las costumbres de la población musulmana andaluza fue aferrarse a esa población, a sus usos, costumbres y religión con radicalizado fervor. Los textos aljamiados, tales como los reseñados por Luce López-Baralt y otros estudiosos, dan cuenta de ese renovado interés por aspectos culturales y religiosos amenazados por la batalla cultural librada con creciente saña por agentes hegemónicos tan siniestros como el Santo Oficio, muy lejos de la erudita benevolencia de Alfonso X. En los textos de personajes hoy anónimos como el refugiado de Túnez, el Mancebo de Arévalo (autor del epígrafe de este texto), el habitante de Hornachos (que emparedó sus manuscritos para salvarlos de las hogueras inquisitoriales), podemos encontrar las huellas de tal batalla cultural en defensa de sus costumbres y religión, batalla tan desesperada como perdida y, por lo mismo, necesaria.

En ese marco, actitudes extremistas, antes consideradas excesivas y extravagantes, se vuelven normales y hasta admiradas, de manera análoga a lo que pasa hoy en día en muchos lugares que, aquejados por condiciones de crisis de variada naturaleza, asisten a un recrudecimiento del fundamentalismo religioso. La novela de Maalouf encarna ese fenómeno en el personaje del sheik apodado Astaghfirullah,³ un tiempo objeto de burla por su exagerado fervor, mas, en las nuevas aterradoras circunstancias, vuelto digno de veneración:

³ “Imploro el perdón de Dios”. Frase que en árabe se utiliza ante situaciones consideradas reprobables y pecaminosas.

Sin embargo, al momento dell'assedio di Granada, ya nadie se burlaba de las ocurrencias de Astaghfirullah, decía mi padre, pensativo y perplejo ante el recuerdo de sus antiguas travesuras. El sheik ya parecía, ante los ojos de la gran mayoría de la gente, un personaje venerable. Para nada había dejado con la edad esas palabras y actitudes que lo caracterizaban, al contrario, los rasgos que nos lo habían hecho risible se habían acen-tuado. Era nuestra ciudad que había cambiado de alma. (p. 39)

Otro aspecto muy importante que la novela subraya, muy al estilo de la obra de Amin Maalouf en general, es el pragmático sincretismo de la humanidad compartida, pragmatismo que es también, finalmente, un habitante de *bayt al-hikma*. La cultura se concibe dirigida a la satisfacción de las necesidades y, también, los placeres de la vida, que no son, finalmente, tan diferentes entre un pueblo y otro:

En Granada, como para eso también en Fez, siempre se han tomado en cuenta los dos calendarios [cristiano y musulmán]. Para cultivar la tierra, cuando se necesita saber en qué momento injertar los manzanos, cortar las cañas de azúcar o amarrar las vides para la vendimia, es necesario guiarse por los meses solares; cuando se acercaba la fiesta del *Mihrajan*,⁴ por ejemplo, se sabía que era el tiempo de recoger las últimas rosas, con las cuales algunas mujeres se adornaban el pecho. Al contrario, para salir de viaje, no se fija uno en el ciclo del sol, sino en el de la luna: si es plena o nueva, creciente o menguante, ya que así se pueden planear las etapas de una caravana.

Dicho esto, no le sería fiel a la verdad si omitiera añadir que el calendario cristiano no servía solo para ocuparse de las plantas, sino también proporcionaba múltiples ocasiones de festejar, de lo cual mis compatriotas nunca se privaban. (p. 70)

En lo que a relaciones interculturales y traducciones se refiere, es interesante notar en la novela de Maalouf la mención de uno de los primeros términos, hoy desusado, registrados en castellano para designar el oficio de intérprete de lenguas: *alfaqueeque*. La figuración de Maalouf nos habla de una profesión tan importante como sospechosa, al confundirse a menudo con la de espía y prestarse con facilidad a corrupciones y engaños:

⁴ Celebración de origen persa, ligada a la religión zoroastriana y a su divinidad Mithra, protector del ganado, las cosechas y las aguas.

Había ido a ver a Hamed, conocido como *al-fakkak*, el viejo “rescatador” de Granada, quien llevaba veinte años desempeñando la tarea difícil pero lucrativa de liberar cautivos musulmanes de territorio cristiano. Siempre hubo en Al-Andalus personas encargadas de buscar a los presos y obtener su liberación. No existían solo entre nosotros, sino también entre los cristianos, que ya desde hace tiempo tenían la costumbre de nombrar a un “alfaqueque mayor”, a menudo un personaje de cierta importancia en la jerarquía del Estado, asistido por muchos otros rescatadores. Eran las familias de los cautivos que venían a señalar su desaparición: un militar caído en manos del enemigo, un habitante de una ciudad atacada, una campesina capturada en una correría. El *fakkak*, o uno de sus representantes, empezaba entonces las investigaciones, yendo a territorio enemigo, a veces hasta muy adentro, disfrazado de mercante, o hasta al descubierto, para encontrar a las personas perdidas y discutir el monto del rescate. Ya que muchas familias no podían pagar la suma que se exigía, se organizaban colectas, y ninguna limosna era más apreciada por los creyentes que la que pagaría la liberación de los fieles cautivos. Muchas personas piadosas se juntaban para rescatar cautivos a quienes no habían visto jamás, sin esperar otra recompensa que la benevolencia del Más Alto. Por otra parte, algunos rescatadores no eran sino carroñeros que se aprovechaban de la desolación de las familias para extorsionarles el poco dinero que poseían. (p. 75)

Íciar y Payàs, en su análisis que pone en relación las figuras de los *alfaqueques* en la Península con las de los nahuatlato y los capitanes de amigos en América, reflexionan acerca del papel crucial de estos agentes culturales que son inherentes a las zonas de contacto generadas por las fronteras de la hegemonía española:

En determinadas instancias de los servicios públicos, a los actuales traductores e intérpretes que ejercen en este entorno también se les viene requiriendo cada vez más para que desempeñen papeles más amplios y complejos, que van más allá de la mera labor de traducción: que sean informantes, asesores culturales, que medien si acaso en la prevención de eventuales conflictos lingüístico-culturales, e incluso que se erijan en defensores de los derechos de sus usuarios. Junto a esta hibridación de funciones, cabe subrayar el alto grado de regulación que alcanzó el oficio del intérprete mediador en ambas orillas del Atlántico durante el periodo histórico de referencia (s. XIII-XVII). (p. 13)

León el Africano, hacia el final de su ficticia autobiografía, se encuentra con el sueño de un impresor sajón erasmista afincado en Roma, sueño, “maravillosa locura” que, una vez más, evoca la utopía de *bayt al-hikma* como salvación de la humanidad de su mayor enemigo, el malentendido:

Se trataba de preparar un léxico gigantesco en el que cada palabra aparecería en una multitud de idiomas, entre los cuales el latín, el árabe, el hebreo, el griego, el alemán de Sajonia, el italiano, el francés, el castellano, el turco y varios otros. Mi parte consistiría en contribuir con las partes árabe y hebraica con base en una larga lista de palabras latinas.

El impresor se expresaba con un fervor conmovedor: “Sin duda, este proyecto nunca verá la luz, por lo menos estando yo vivo y según la forma de mi ambición. Estoy listo, como sea, para consagrarle mi existencia y mi dinero. Hacer que toda la gente pueda algún día entenderse ¿no es acaso el más noble de los ideales?”

A ese sueño grandioso, a esa maravillosa locura, el impresor le había puesto un nombre: el *Anti-Babel*. (p. 321)

Hablando de los conflictos sociales que podemos encontrar cifrados en el uso de la lengua, la mirada fina del narrador-historiador de Maalouf está siempre también empeñada en reconocer lo humano a través de uno de sus detectores más certero, la benevolente ironía. La humanidad es una en lo sublime y en lo embarazoso, lo poético y lo risible, la ciencia y la escatología. El narrador nota, con disimulada sorna, como alrededor del Mediterráneo una enfermedad con la reputación viciosa de la sífilis es siempre, siempre, culpa de alguien más que la trajo, como en las acusaciones recíprocas entre Italia y España, ya entrado el siglo XX, entre las líneas de dos solemnes pensadores como Benedetto Croce y Marcelino Menéndez Pelayo. En la novela que nos ocupa, cuando un brote de sífilis estalla en Fes, la *vox pópuli* se inclina a atribuirle la culpa a los recién llegados andalusíes, porque, decíamos, la sífilis siempre es cosa del Otro, siempre es *mal francés* (encontrándose, si de ir en contra de los franceses se trata, hasta los italianos aliados con los españoles):

Apenas menos mortales que la enfermedad resultaron ser las murmuraciones que la envolvían. La gente de la ciudad cuchicheaba que eso jamás había pasado ahí antes de la llegada de los andalusíes. Esos, a su vez, se defendían diciendo que “los chancros” se habían extendido, sin duda alguna, por culpa de los judíos y sus mujeres; quienes, llegado su turno, acusaban a los castellanos, los portugueses, a veces hasta los marinos genoveses o venecianos. En Italia, a esa misma plaga se le llama *mal francese*. (pp. 96-97)

Más allá de los detalles de risa ante los compartidos vicios e hipocresías de la humanidad, en la novela, nunca deja de volver a presentarse el desolador sentimiento del exilio; la mirada irónica del historiador benevolente no pierde la empatía hacia quienes, en medio de los hechos en devenir, no alcanzan a apreciar la ironía: “En Fes, los refugiados granadinos estaban teniendo miedo. Tenían la impresión de traer al enemigo en los talones, que los hostigarían en el corazón mismo de los países del Islam, y hasta el fin del mundo” (p. 111). La humanidad que es una, una en las miserias amén de las bellezas, es una de las razones que hacen la huida imposible y el sentimiento del exilio, ese radical desamparo con injusticia y nostalgia, listo para volver a brotar ante cualquier derrame de humana mezquindad, de esa que se da hasta en el corazón mismo de cualquier idealizado refugio.

Finalmente, como sucede en las grandes obras de la literatura (y de arte en general), encontramos en la novela de Maalouf momentos de resonancia universal, momentos que le hablan a nuestra humanidad más allá de las épocas y las circunstancias. Algunos nos dejan con un sentimiento entre desconsuelo y rebeldía, como las palabras de la taimada judía Sarah en respuesta a la preocupada pregunta del narrador, palabras que nos recuerdan cuánto, hasta la fecha, queda por hacer: “—¿Tú crees que mi hermana será feliz en la casa de ese hombre? —¿Feliz? Las mujeres solo buscan evitar lo peor” (p. 135). En otro de estos momentos resuena una sensación que puede serle familiar a cualquier ser humano, en cualquier momento, experimentada por el padre del protagonista durante la travesía que llevará la familia de Granada a Fes.

El pretexto es culturalmente muy específico (el hombre logra llevar consigo también a su segunda esposa, cristiana); sin embargo, esa extraña sonrisa puede representar nada menos que la única respuesta que podemos oponer a nuestra impotencia y finitud: “Solamente mi padre se mantuvo sereno en ese día de exilio y en sus labios Salma hasta pudo leer, a lo largo de toda la travesía, una extraña sonrisa. Porque había sabido arreglarse, en el mismo corazón de la derrota, un minúsculo espacio de victoria” (p. 84). La más universal, célebre y citada de las reflexiones de esta novela recoge la esencia de la grandeza trágica inscrita en nuestra efímera finitud: “Si la muerte no fuera inevitable, el ser humano perdería su vida entera tratando de evitarla. Nada arriesgaría, nada intentaría, nada emprendería, nada inventaría, nada construiría. La vida sería perpetua convalecencia” (p. 123).

Moriscos de novela: Ahmed, el sufi

En cuanto a la novela de Hassan Aourid, el personaje protagoniza una historia parecida, la de un morisco que huye, exiliado, de Andalucía a Marruecos. Aunque la novela resulte literariamente menos lograda y, de alguna manera, se le vean las costuras (en el sentido que muchas veces la narración luce como pretexto de la argumentación subyacente), no deja de contener datos históricos valiosos y reflexiones entrañables. La acción empieza a desarrollarse unas cuantas décadas más tarde con respecto a la de la novela de Maalouf, ya que menciona la rebelión de las Alpujarras, un conflicto que tuvo lugar bajo el reinado de Felipe II entre 1568 y 1571.

Una buena parte de la población morisca del que había sido el reino de Granada se levantó en armas y se refugió en la sierra de las Alpujarras,⁵ logrando resistir durante tres años, a raíz de la promulgación de la Pragmática Sanción de 1567, que limitaba severamente

⁵ Curiosamente, la sierra de las Alpujarras es hoy en día una de las regiones del mundo hispanohablante con una tradición viva de improvisación poética, el trovo alpujarreño. Considerando la importancia de la poesía, y de la poesía improvisada, en la historia de la literatura y la cultura árabes, ahí pudiera haber una interesante veta de investigación.

sus libertades culturales en términos de lengua hablada y escrita, vestimenta, festividades tradicionales, costumbres cotidianas como los tatuajes de *henna* y el baño público (*hammam*). También en estas páginas, como en las de Maalouf, unas circunstancias particulares terminan resonando de significación universal:

Estaba en la flor de la edad y, desde nuestro barrio del Albayazin,⁶ seguíamos, impotentes, la resistencia heroica de los nuestros en las Alpujarras. [...] Después de la cuestión de la resistencia de las Alpujarras, no se nos perdonó. Fuimos todos deportados. [...] Estábamos resignados. Muchos de los que fueron deportados murieron en el camino, de dolor, de fatiga, de hambre, de desesperación o asesinados por quienes debían protegerlos, que les robaban y los vendían como esclavos.

Albayazin dejó de existir como recuerdo. No es sino un lugar. Un lugar mutilado. [...] Podían arrebatar nos todo, menos nuestro corazón. [...] El corazón de un ser humano es un gran abismo. Se puede disponer del cuerpo de alguien, de su libertad, de su propia vida, pero mientras no se posea su corazón no se puede pretender de tenerle de su lado. Es esa herida que nos mantiene juntos. Es esa herida que nos da recursos de energía e inventiva inauditos. Es esa herida que hace que soportemos las afrentas y la persecución. Es esa herida que hace que seamos, todavía, musulmanes. (pp. 46-47)

Un amigo del protagonista ya una vez en Marruecos, Antati, de origen amazigh, es otro personaje que cataliza la reflexión filosófica sobre la condición humana. Su inteligencia, conocimientos y habilidad le permiten navegar las aguas insidiosas de la corte, pero su origen le ata a una condición discriminada. Sus conversaciones con el protagonista resultarán clave en el recorrido intelectual de este último:

Antati, aunque fuera un buen musulmán, era mutazilita, es decir, racionalista. Seguía la tradición de Averroé, según el cual la religión y la filosofía deberían coincidir en su fin.

“Y ¿qué se trata?”, le había yo preguntado. “De una ética”. “¿No tomaríamos entonces la religión en cuenta!”. “¿Qué es la religión sin ética? Un cuerpo sin alma. (p. 115)

⁶ Barrio de Granada conocido hoy en día como Albaicín.

El narrador-protagonista se expresa acerca de su amigo en los términos siguientes, retomando el tópico de la herida: “Espíritu lúcido, sin embargo ¿acaso no era al mismo tiempo enceguecido por un rencor desgarrador? Y su lucidez misma ¿no será, acaso, fruto de esa herida?” (p. 117). El pesimismo de su amigo, la herida que constituye su manera de estar en el mundo, hace que el narrador alcance a ver los eventos a su alrededor prestando atención a sus implicaciones funestas, amén de su dimensión universal:

Antati tenía razón, todo el mundo espiaba a todo el mundo, nadie podía confiar en nadie. [...] La corte tenía otros criterios, mas eran criterios que me resultaban familiares. Aquello me recordaba la Iglesia, o, más bien, la Inquisición. La Inquisición es un espíritu. La hoguera no es sino un eslabón. La Inquisición es el miedo, la delación, la mentira, la distorsión de los hechos. (p. 124)

Lo que el narrador va dibujando en los pasajes citados es una postura ante el mundo que se inscribe en el sufismo, misma postura que, como veremos, se hará más clara en la conclusión de la novela. Por lo pronto, podemos observar la centralidad otorgada al corazón, metonimia del sentimiento de amor en sentido filosófico que, para la concepción sufi, es la armonía creadora y la columna vertebral del mundo tanto sensible como espiritual. La identidad de fines entre la religión y la filosofía, cuyo deber último es finalmente confluir en la ética, también es un planteamiento sufi, así como lo es la meditación sobre el mal que, análogamente al bien, puede encarnar en diferentes instituciones, creencias, actores históricos.

En la novela de Aourid hace también su aparición otra emoción universal, la nostalgia, la condición quizás que se encuentra en el mismo centro doloroso de la conciencia del exilio. Nostalgia íntima e indisolublemente entreverada con la dolorosa conciencia de las injusticias sufridas:

Tuve súbitamente nostalgia de mi Andalucía natal. Pensé en mi hermana asesinada, en mi padre muerto de dolor, en mi madre recluida en un convento y quizás muerta también, pensé en Jaïmi que no había dejado Andalucía que para morir en un combate que no era el suyo.

Era injusto. ¿Por qué nos habían corrido de nuestra tierra? Después de todo, era la tierra de nuestros ancestros. Hubiéramos podido vivir ahí en simbiosis con los cristianos y los judíos. (p. 138)

Conclusiones

No hay lugar, finalmente, en que el ser humano pueda huir de sí mismo, no solo porque la herida es casi su condición estructural, sino también porque la Inquisición que uno cree haber dejado en España reaparece bajo un endeble disfraz en la corte del sultán de Marruecos. De la misma manera, ese exilio de hace siglos en una esquina del Mediterráneo estuvo y está condenado a reflejarse en innumerables espejos, que solo se pueden quebrar a través de esa “simbiosis” que menciona Ahmed, el morisco protagonista de la novela de Hassan Aourid; la misma simbiosis que atraviesa, se puede decir, la obra completa de Amin Maalouf.

Si nuestra humanidad nos hunde, nuestra humanidad también es lo único que tenemos para mantenernos a flote. El ejercicio de dicha condición humana, plantea Ahmed al final de la novela de Aourid, pasa, una vez más, por *bayt al-hikma*, por la búsqueda de la sabiduría, que está atravesada por la ética, la tensión en relación con el camino del bien, más que guiada por afanes hegemónicos y estrategias políticas. “Dios es una búsqueda, y en esa búsqueda de la que no desaparece la duda para no permitir al dogmatismo que tome el poder, la fe debería inspirar la acción y el amor –sin eso, la búsqueda no tiene sentido” (p. 265). Después de haber cumplido su peregrinaje a la Meca, Ahmed reflexiona, en una prosa que hace eco de los más famosos versos de Ibn Arabi acerca de la religión del amor, misma que se puede profesar en distintos templos:

El camino que he recorrido no es sino un camino entre muchos. El judío, el cristiano, el budista, o hasta el *la-adri* (agnóstico), podrían dirigir los suyos a fines de que todos nos encontremos en un amor trascendente. La religión, en lo que respecta su esencia, es elevación. Es terrible cuando se vuelve un soporte identitario. Obliga a la negación del Otro y a su demonización, cuando, en su nombre, se mata,

se masacra, se quema, se saquea... Yo he vivido las infamias de la Inquisición y los defectos de la Jihad. (pp. 288-289)

La idea de la religión como algo terrible cuando se enarbola como bandera de identidad es, por cierto, uno de los planteamientos centrales del que es quizás el ensayo más célebre y leído de Amin Maalouf, *Identidades asesinas*. A través y más allá de las identidades, nuestra búsqueda debe ser ética. Quizás no pueda prospectarnos una huida imposible de nuestra ineluctable condición humana, condenada siempre al exilio y la nostalgia; sin embargo, puede hacer más llevadero nuestro paso por esta tierra.

Referencias

- AOURID, H. (2010). *Le Morisque*. Rabat: Bouregreg.
- CARDAILLAC, L. (2004). *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GINZBURG, C. (1997). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. México: Océano.
- HIERRO, G. (2018). *La ética del placer*. México: UNAM.
- ICÍAR, A. y PAYÀS, G. (2008). Sobre alfaqueques y nahuatlato: nuevas aportaciones a la historia de la interpretación. En C. Valero Garcés (ed.), *Investigación y práctica en traducción e interpretación en los servicios públicos. Desafíos y alianzas*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- LAKOFF, G. (1990). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal About The Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- LÓPEZ-BARALT, L. (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta.
- MAALOUF, A. (1986). *Léon l'Africain*. París: Le Livre de Poche.
- MANCEBO DE ARÉVALO (2003). *Tratado [Tafsira]*. Ed. María Teresa Narváez Córdoba. Madrid: Trotta.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M. Á. y REBOLLO ÁVALOS, M. J. (eds.) (2008). *Manuscritos árabes de Hornachos*. Mérida: Editora Regional de Extremadura.