

Estructura narrativa y cruce de discursos en el relato *Ḥadī al-qarya* de Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn: La *juṭba* como elemento retórico*

Nieves PARADELA ALONSO

BIBLID [0544-408X]. (2002) 51; 219-243

Resumen: Este artículo analiza en primer lugar la estructura narrativa del conocido relato “Conversación en la aldea”, debido al escritor egipcio Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn. En segundo lugar, muestra cómo la interferencia de cuatro modelos de discurso (el orientalista, el popular, el modernista y el tradicional de raíz religiosa) revela la polifonía inherente al texto. En último lugar, se concentra en analizar los instrumentos retóricos presentes en la *juṭba* que pronuncia uno de los personajes para conseguir influir en la audiencia de campesinos.

Abstract: This article analyses firstly the narrative structure of the well-known short story “A village talk” of the Egyptian writer Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn. Secondly, it shows how the interference of four models of discourses (the orientalist, the popular, the modernist and the traditional or religious oriented one) reveals the polyphony of the text. Finally, it concentrates on the rhetorical means used in a rural *khuṭba* in order to influence the peasants’ minds.

Palabras clave: Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn. Narrativa Egipcia. *Juṭba*.

Key words: Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn. Egyptian narrative. *Khuṭba*.

1. PRESENTACIÓN

El escritor egipcio Maḥmūd Ṭāhir Lāshīn (1894-1954) publicó su primer cuento en 1924 en la revista *al-Funūn* y el último en 1933 en la revista *al-Hilāl*. Fueron pocos años de labor creativa que se resumen en una obra no muy extensa (tres colecciones de cuentos y una novela corta)¹ que, vista en conjunto, no sólo revela una induda-

*. Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación PB98-0093, *La modificación del canon. Estudio de los procesos de cambio en la literatura árabe moderna*, financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología.

1. Al-Nassāy. *Ṭaṭawwur fann al-qīṣṣa al-qaṣīra fī Miṣr*. El Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1968, pp. 203-204, señala, recogiendo información de Yaḥyà Ḥaqqī, que Lāshīn compuso al menos dos obras teatrales que llegaron a representarse en El Cairo. Al-Nassāy añade (p. 202) que en la última entrega de *Ḥawwā’ bi-lā Ādam* (Eva sin Adán), el autor anunció la publicación de otro relato largo titulado *Sirr al-muntaḥir*

ble mejora progresiva en la calidad de los relatos, sino también una continua revisión o reelaboración de los mismos previa a su nueva publicación, tanto en otras revistas como en formato de libro. Una minuciosidad que contribuyó, sin duda, a que la obra de Lāšīn no creciese tanto como su genio y su esfuerzo creativo auguraban.

Ṭāhir Lāšīn fue un escritor muy preocupado por lograr una ambientación apropiada y veraz al contenido de sus cuentos, pero también por conseguir una estructura narrativa y un lenguaje acordes al tipo de relato que en cada momento escribiera. Ese detallismo y esa lentitud en su escritura debieron de ser elementos bien conocidos por sus contemporáneos y así se refería a ellos Yaḥyà Ḥaqqī, excepcional cronista de aquella *Escuela Moderna*:

“Cuando elegía un suceso o un problema, reflexionaba sobre ellos largamente, buscándoles todas las vueltas posibles, ordenando y componiendo con lentitud todos sus elementos. A continuación les daba una forma sencilla y económica, que comunicaba de viva voz a sus amigos hasta que, por último, se sentaba a escribir paciente y concienzudamente”².

La crítica árabe suele distinguir dos fases en la literatura de Lāšīn: la primera, comprendida entre los años 1924 y 1927, fue la de formación y primeros ensayos en la escritura del cuento breve, y la segunda (1928-1933) representó el período de madurez del escritor³ y su experimentación con un subgénero narrativo en el que también se manifestó con fuerza su maestría: el relato largo⁴.

A esta segunda etapa corresponde la escritura y publicación del cuento titulado *Ḥadīḥ al-qarya*, señalado por muchos como uno de los mejores de su producción y que por ello ha recibido una notable atención crítica. El análisis más extenso y detallado es el realizado por Ṣabrī Ḥāfiḏ “The Culmination of a Sophisticated Discourse, “*Ḥadīḥ al-qarya*”⁵, en el que basándose en modelos de crítica narratológica estudia

(El secreto del suicida), inédito hasta hoy. Sus Obras Completas han sido editadas hace poco tiempo. Vid. Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn. *Al-A‘māl al-kāmila*. Preparación y presentación de Ṣabrī Ḥāfiḏ. El Cairo, 1999. El profesor Ḥāfiḏ incluye en el volumen un estudio introductorio a la obra de Lāšīn: “Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn wa-milād al-qīṣṣa al-miṣriyya”, pp. 21-60.

2. Yaḥyà Ḥaqqī. *Fa‘yṛ al-qīṣṣa al-miṣriyya*. El Cairo, 1975, p. 85

3. al-Nassāy. *Op. cit.*, 218-226.

4. Además del ya citado *Hawwā’ bi-lā Ādam* (1934), Lāšīn escribió “al-Niqāb al-ṭā’ir” (El velo volador) que, aunque incluido en la colección de cuentos de igual nombre de 1940, es en realidad un relato largo, de la misma extensión que el anterior. Recuérdese asimismo el inédito *Sirr al-muntaḥir* (vid. nota 1).

5. S. Hafez. *The genesis of Arabic narrative discourse. A study in the sociology of modern Arabic literature*. Londres: Saqi Books, 1993, pp. 233-261. En esa misma obra se incluye su traducción al inglés, hecha por Catherine Cobham, pp. 262-268. Existen también traducciones al italiano Camera d’Afflitto. *Narratori arabi del novecento*. Milán: Tascabili-Bompiani, 1994, pp. 14-25 y al español N. Paradel. “Un escritor egipcio de entreguerras: Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn y su cuento “Conversación en la aldea”. *Al-Andalus-Ma-*

la estructura interna del relato, atendiendo también a la manera en que confluyen en él elementos de continuidad con la tradición narrativa árabe (*maqāmāt*, *Las mil y una noches...*) y de discontinuidad, hasta dar como resultado un texto indiscutiblemente moderno en el panorama literario de los años 20-30.

2. TEMA Y ESTRUCTURA DE “ḤADĪT AL-QARYA”⁶

2.1. Tema

Este cuento, relatado en primera persona y en tiempo pasado, nos refiere el corto viaje que realizan a un pequeño pueblo egipcio dos hombres: el narrador –según deducimos del contexto, un joven cairota perteneciente a la clase media ilustrada del momento y, por ello, voz narrativa del propio Lāšīn– y un amigo suyo, originario de dicho pueblo, al que vuelve sólo para resolver ciertos asuntos relativos a sus propiedades.

La contemplación del paisaje despierta en el narrador un fuerte sentimiento romántico que, sin embargo, deja paso enseguida a otro de pesar y dolor al ver la pobreza de los campesinos y, sobre todo, su resignación ante ella. El amigo, por el contrario, no desaprovecha la ocasión para expresar su desdén hacia los campesinos y para acusar al narrador de estar dominado por un fuerte “sentimentalismo infantil”. Ya al anochecer, los dos hombres se reúnen con un grupo de aldeanos en la pequeña mezquita del pueblo –en realidad, un simple oratorio al aire libre–, donde al poco acude la autoridad religiosa local, el presuntuoso, engolado y retrógrado *shayj* Muḥsin.

Cuando éste comienza a explicar ciertas aleyas coránicas de una forma que el narrador considera inaceptable –puesto que el sermón sólo pretendía conformarles a su suerte e impedirles cualquier intento de rebeldía frente a la voluntad divina–, se produce el primer enfrentamiento con el narrador, quien enseguida se dirigirá al auditorio de asombrados campesinos animándolos a tomar las riendas de su destino y a cambiar su desdichada situación. Ante lo peligroso de este discurso –del que, sin embargo y como no tardará en reconocer con pesar el narrador, los campesinos nada entienden–, el *shayj* Muḥsin pasa a relatar un suceso que ha conmovido recientemente a la aldea: la historia de ‘Abd al-Samī’.

Era éste un campesino que, dejándose convencer por un joven ayudante fiscal que le nombra su asistente particular, acepta trasladarse a la ciudad y vivir en su casa.

greb, V (1997), pp. 244-254.

6. Aunque lo mejor sería leer la traducción íntegra del cuento, presento aquí un resumen de su contenido, sólo para facilitar el enlace con el comentario. Todas las citaciones literales del mismo corresponden al texto de su traducción española.

Como quedará enseguida de manifiesto, el único objetivo del funcionario era conseguir a la atractiva mujer de ‘Abd al-Samī’, quien ante las dudas primero y la evidencia de la relación adúltera después, comienza a arrepentirse de la decisión tomada y a añorar de continuo su vida anterior. Consumido por los celos, una noche asesina a golpes a su esposa y al amante de ella.

Esta melodramática historia –conocida y entendible por los campesinos– permite al *shayj* encarecer las virtudes de la resignación y el sometimiento a la forma de vida prescrita a cada cual por Dios, y advertir de lo negativo de querer a toda costa cambiar de situación y aspirar a las pretendidas ventajas de una vida mejor.

Ante lo que juzga una burda manipulación por parte del *shayj* de la historia acontecida, el narrador acepta su derrota y queda allí, solo con su amigo y una lámpara, mientras los campesinos “felices, marchaban en pos de su maestro, adentrándose en las tinieblas”.

2.2. Núcleo argumental y estructura del relato

Es evidente que el tema central de este relato es el de criticar el discurso concreto del *shayj* Muḥsin, como ejemplo del más amplio discurso procedente del viejo *establishment* religioso que, si bien estaba en retroceso en las grandes ciudades y entre la clase ilustrada del momento, todavía pervivía con fuerza fuera de aquéllas y entre amplios grupos sociales alejados o simplemente carentes de la educación moderna que impartían las escuelas gubernamentales o la Universidad Egipcia. En otro texto con el que este cuento muestra grandes paralelismos, *al-Ayyām*⁷, su autor, Ṭāhā Ḥusayn, hace esta categórica distinción entre unos *shayjs* y otros:

“En los pueblos y en las ciudades provincianas tiene la ‘ciencia’ una aureola mayor sin comparación que en la capital o en los medios científicos. Y la cosa nada tiene de raro ni de extraordinario. Es la simple ley de la oferta y la demanda. /.../ Los ulemas andan de un lado para el otro en El Cairo, sin que nadie les haga caso, o apenas se lo hacen, y hablan, peroran y dan mil vueltas a sus disciplinas, sin que nadie, salvo sus discípulos cairotas, les presten la menor atención. En cambio, los ulemas campesinos y los jeques de las aldeas y de las ciudades provincianas se mueven rodeados de veneración y respeto y, cuando ha-

7. Ciertamente ambos textos proceden de la misma voluntad de criticar un viejo orden cultural y religioso que a sus respectivos autores les parecía estar en vías de cambio o de sustitución por otro distinto. Y aunque luego *al-Ayyām* se convierta en un texto de indudable carácter autobiográfico, y en una excelente muestra de *Bildungsroman*, y *Ḥadīḥ al-qarya* indague sobre todo en los mecanismos de confrontación del discurso tradicional de raíz religiosa con el moderno de carácter social, los dos son narraciones que pueden ser leídas en paralelo.

blan, las gentes les escuchan poseídos de cierta reverencia impresionante y presta al convencimiento”.⁸

En realidad, nada habría de novedoso ni de original en la crítica de Lāšīn a ese estamento de poder religioso, si recordamos que ya en la época del autor dicha crítica se había convertido en uno de los temas preferidos por los jóvenes escritores imbuidos de espíritu nacionalista y defensores de un ideario progresista, alejado del oscurantismo y del entendimiento estrecho de la religión que tales *shayjs* representaban. El ejemplo de Ṭāhā Ḥusayn con *al-Ayyām* es paradigmático al respecto, pero en la misma línea estarían autores como Muḥammad Ḥusayn Haykal con *Zaynab*, Tawfīq al-Ḥakīm o Sayyid Quṭb, este último en su primera época obviamente.

Sin embargo, lo que sí destaca en el relato de Lāšīn es el hecho de que tal crítica esté planteada casi totalmente a través del discurso pronunciado por el *shayj* Muḥsin y dirigido tanto a los dos visitantes de la ciudad como a los campesinos. Las particularidades de contenido –y sobre todo retóricas– de dicho discurso serán analizadas en el siguiente apartado del artículo, así que baste por ahora señalar su importancia como elemento estructural básico del cuento que, a partir de dicho núcleo, adquiere una clara estructura concéntrica (Inicio del relato — conversación de los protagonistas — discurso del *shayj* — recurso a la anécdota de ‘Abd al-Samī’) o una estructura de subhistorias insertas respectivamente en una mayor, hasta llegar a la más amplia, o historia marco.

Nada tiene, pues, de particular que un atento lector y agudo crítico de *Ḥadīḥ al-qarya*, el profesor Sabry Hafez, haya destacado las grandes similitudes que tiene este relato con *Las Mil y Una Noches*, hasta el punto de hablar de “*implicit intertextual dialogue with the structure of Alf Laylah wa Laylah*”⁹. Hafez concentra su análisis en el dato de la existencia de una historia marco y de otra u otras insertas que, a lo largo de la narración están constantemente interaccionando hasta que, al terminarse estas últimas, reaparece la principal. También menciona que los dos forasteros de *Ḥadīḥ al-qarya* serían los equivalentes de los reyes Shahriyar y Shahzaman de *Las mil y una noches* y, por último, resalta que en ambos textos la acción de contar una historia (unas historias) tiene el mismo resultado salvífico: en el caso de *Las mil y una noches* porque Shahrazad, al narrar, se salva a sí misma y al resto de las mujeres de los efectos de la crueldad del rey, y en *Ḥadīḥ al-qarya* porque el *shayj* Muḥsin, al contar la dramática historia de celos y asesinato, consigue alejar el peligro que representa la llegada de aquellos molestos visitantes y recuperar su control sobre los cam-

8. T. Ḥusayn. *Los días*. Trad. Emilio García Gómez. Valencia: Editorial Castalia, 1954, p. 78.

9. S. Hafez. *Op. cit.*, p. 250.

pesinos. Se trataría, en este último caso, de una salvación simbólica, pero no menos acuciante que la de Shahrazad y, quizá, tampoco menos colectiva.

La cuestión de fondo resulta, en cualquier caso, difícil de dilucidar. Algunas de las semejanzas apuntadas por Hafez son indudables, pero, aun así, proponer que un escritor como Lāšīn perteneciente a una corriente literaria tan caracterizada como la *Escuela Moderna*, estuviese aprovechando conscientemente el esquema narrativo y ciertas funciones simbólicas de un texto como el de *Las mil y una noches* puede ser bastante arriesgado sin aportar más pruebas que las meras semejanzas estructurales.

Porque si de estructuras narrativas hablamos, tal vez no sería superfluo recordar que ciertas novelas europeas del siglo XIX –algunas de las que fundamentaron la modernidad novelística– recurrieron a un esquema parecido al que comentamos. Veamos el ejemplo de *Frankenstein* de Mary Shelley¹⁰. Esta novela comienza con las cartas que el capitán Robert Walton dirige a su hermana Margaret, dándole cuenta del rescate en los mares helados de un agotado Victor Frankenstein. En un cierto momento, el ya algo más repuesto Victor iniciará el relato de su historia que irá siendo transmitida sin interrupción a Margaret. Así pues, el núcleo argumental de la novela (el relato del científico y de su desdichada criatura) es en realidad una historia contada, cuyo último significado está en sus márgenes, en la historia marco.

Y lo mismo cabría decir de otra gran novela, *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad¹¹, cuyo contenido no es sólo el infernal viaje de Marlow a África, sino que incluye también el inicio de ese mítico relato: la conversación nocturna de cinco personas a bordo de una embarcación sobre el Támesis, durante la cual Marlow desarrollará su narración. En este caso, Conrad quiso además darnos algunas claves para entender su novela:

“Para Marlow, el significado de un episodio no se hallaba dentro, como el meollo, sino fuera, envolviendo el relato, que lo ponía de manifiesto sólo como un resplandor pone de manifiesto a la bruma, a semejanza de uno de esos halos neblinosos que se hacen visibles en ocasiones por la iluminación espectral de la luna” (pp. 23-24)

Naturalmente, la elección de este esquema compositivo tiene mucho que ver con el problema del punto de vista narrativo que tanto interesó a los novelistas europeos de la modernidad, y para el que idearon varias soluciones, entre ellas la que ahora comentamos. Sólo como sugerencia, podría pensarse en una posible influencia para

10. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Ed. Isabel Burdiel. Tr. M^a Engracia Pujals Madrid: Cátedra, 1996.

11. *El corazón de las tinieblas*. Tr. Araceli García Ríos e Isabel Sánchez Araujo. Madrid: Alianza, 1997.

este ejemplo particular de *Las mil y una noches*, idea no tan descabellada como pudiera parecer a primera vista y que no sería más que otra de las aportaciones del texto árabe a la novelística europea moderna.

De ser así, llegaríamos a la conclusión de que Lāšīn no se basó directamente en el esquema compositivo de *Las mil y una noches* (idea que sigue pareciéndome complicada de admitir, no tanto porque el escritor no pudiera haber recurrido a ese relato clásico, como porque creo que no lo hubiera hecho así), sino que se dejó influir por su habitual lectura de escritores europeos que ya habrían dado carta de naturaleza a tales construcciones narrativas¹².

3. CRUCE DE DISCURSOS EN ḤADĪT AL-QARYA

3.1. *El ataque a los shayjs en la época clásica y en el período liberal.*

Ya hemos mencionado antes que la finalidad de este relato es realizar una dura crítica al dominio que los *shayjs* rurales continuaban ejerciendo sobre los campesinos, tanto a través del entendimiento estrecho y retrógrado que hacían de los textos religiosos, como del control que mantenían sobre la vida personal de las gentes, aspectos ambos puestos de manifiesto en el texto que nos ocupa.

Como no podía ser menos, una parte sustancial de la crítica se ejemplifica en el discurso que el *shayj* Muḥsin pronuncia ante su audiencia y, más específicamente, en una parte del mismo: la historia de ‘Abd al-Samī’, su mujer y el ayudante fiscal, que resulta ser la única que aparece íntegramente reproducida en el texto.

Con ello, Lāšīn no sólo se vinculaba a ese tema tan querido por los jóvenes escritores del momento (la burla de *shayjs* o, en general, de hombres de religión), sino que entroncaba igualmente con una añeja tradición semejante existente en la cultura árabe medieval. En ésta, si la palabra, tanto escrita como pronunciada, fue una de las artes más valoradas, y si fueron los *shayjs*, predicadores, amonestadores, imames o contadores de historias pías –diferentes nombres que terminaban designando funciones muy parecidas– quienes más la utilizaron para su oficio y quienes más se enorgullecieron de su dominio, nada tiene de extraño que la crítica a ellos dirigida tuviese como eje central la burla de sus discursos, prédicas o sermones, o la de sus particulares habilidades oratorias.

12. Existe una gran novela árabe que repite esta misma estructura compositiva. *Mawsim al-hiḡra ilā l-šamāl* (Época de migración al Norte) de Tayyib Šāliḡ, en la que la historia de Mušṭafā Sa‘īd está narrada por él mismo e inserta en otra más general que reaparecerá al acabarse aquella. Y aquí sobran las prudencias: la novela de Šāliḡ es una reescritura “desde el otro lado” de *El corazón de las tinieblas*. Vid. R. S. Krishnan. “Reinscribing Conrad: Tayeb Salih’s *Season of migration to the North*”. *The International Fiction Review*, 23 (1996), pp. 7-15.

Cierto es que no siempre la crítica a los hombres de religión se centraba en la caricaturización de sus palabras o de sus excelencias oratorias; las alusiones a la salacidad de imames o *shayjs* eran también frecuentes –recuérdese la divertida anécdota del almuédano y la mujer del barbero relatada por Ibn ‘Āṣim–, y de ellas hay abundantes ejemplos en la literatura de *adab* medieval.

Pero, como acabamos de señalar, los dardos más acerados eran los dirigidos a ridiculizar sus prédicas y a desvelar la evidente contradicción que representaba la confluencia de un discurso de raíz sacra y codificado en la variante más culta de la lengua, con unos intereses más bien mundanos cuando no claramente delictivos. El género *maqāma* –cuya función no sólo crítica, sino también paródica de otros géneros sancionados como más respetables en la tradición cultural islámica es particularidad ya destacada¹³– abunda en la descripción de personajes semejantes y en la burla de sus habilidades oratorias. Se trata de un asunto bien conocido sobre el que ahora no vamos a explayarnos.

Pero tal vez sea menos conocido otro tipo de crítica que también recibieron aquellos sermoneros, esta vez expresada con tono serio y que, por proceder del mismo estamento profesional, podríamos adjetivar de interna.

Aunque nunca haya habido en el Islam una separación tajante entre el *jaṭīb* (el predicador de la mezquita), el *wā‘iz* o *mudakkir* (exhortador) y el *qāṣṣ* (relator de historias pías) –puesto que el primero de ellos podía en muchas ocasiones adoptar las funciones de cualquiera de las otras figuras y, según épocas, incluso ser todos ellos apelativos intercambiables¹⁴– sí parece que el uso fue haciendo que el primer término (*jaṭīb*) terminase designando al predicador “oficial” de la mezquita, mientras que cualquiera de los restantes aludiese a los oradores o sermoneros esporádicos cuyos medios de subsistencia dependían casi en exclusiva de las dádivas de sus oyentes. Hecho que, en parte, explicaría las exageraciones melodramáticas que, en ocasiones, acompañaban a sus prédicas y relatos, las invenciones fantasiosas con que trufarían

13. J. Monroe. *The art of Badī‘ az-Zamān al-Hamadānīas picaresque narrative*. Beirut: American University of Beirut, 1983; A. F. Kilito. *Les séances. Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri*. París: Sindbad, 1983.

14. J. Pedersen. “The Islamic preacher: wā‘iz, mudakkir, qāṣṣ”. En *Ignace Goldziher. A memorial volume I*. Ed. S. Löwinger y J. Somogyi. Budapest, 1948; P. Gaffney. *The Prophet’s pulpit. Islamic preaching in contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 30-34.

de tanto en tanto sus relatos¹⁵ y, lo que era aún peor, las falsificaciones descaradas de *hadices* o cadenas de autoridad en las que apoyaban a veces sus historias.

Y justamente a todos estos defectos o desviaciones de la ortodoxia apuntaron las fuertes críticas que recibieron, bien de por parte de ulemas tan reputados como al-Gazzālī, Ibn al-Āwzī¹⁶ o Averroes –quienes les reprocharon las semejanzas de sus actuaciones con las asambleas sufíes–, bien por parte, curiosamente, de los sufíes, que veían en las reuniones de los predicadores independientes y en ocasiones callejeros, una caricatura de sus propias sesiones místicas¹⁷.

Sin embargo, la crítica que desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del XX haga la nueva clase ilustrada a los hombres de religión no partirá de esos mismos presupuestos. Ahora la cuestión no será tanto efectuar una saludable crítica social, defender una ortodoxia o abjurar de ciertas prácticas milagreras o esotéricas, como establecer un nuevo sistema de referencias culturales, dentro del cual cobra pleno sentido el ataque contra uno de los más destacados estamentos del viejo sistema.

Pero, aunque la crítica moderna se deba a causas bien distintas, no deja de resultar curioso que los ataques concretos que estos nuevos escritores dirijan a *shayjs*, ulemas o predicadores sean prácticamente iguales a los empleados cientos de años atrás. No hay sino que ir a *al-Ayyām* –verdadero texto fundacional de la literatura árabe moderna en tantas facetas– para comprobar que el repertorio de faltas o defectos que Ṭāhā Ḥusayn observó en los hombres de religión frecuentados por él es muy semejante al que se atribuyó a los medievales: desde la crueldad y el interés económico que caracterizaron a su primer maestro, Sayyidna, en la aldea, al oscurantismo y milagrerías de los *shayjs* en las cofradías; desde la disolución moral del frecuentador del cabaret *Las mil y una noches*, a la homosexualidad o pederastia de otros.

Pero no cabe duda de que tras las aparentes similitudes que se detectan entre un tipo de crítica y otro, se esconden profundas diferencias, nacidas del distinto momento histórico en que ambas se producían, de sus diferentes practicantes y de sus muy dispares objetivos. Porque lo que los ejemplos modernos nos permiten deducir es que lo que se pretendía no era sólo denunciar desviaciones dentro de un sistema que, como todos, tenía bien fijadas sus reglas, sino desmontar el propio sistema, o mejor dicho, anular su carácter de sistema central y único. No olvidemos que en la época

15. J. Pedersen alude así a este interesante cruce entre un discurso de raíz religiosa y unos relatos tan poco canónicos –incluso dentro del código del *adab*– como *Las mil y una noches*: “There can be no doubt about their popularity, and there may have been no sharp distinction between those who told about prophets and saints and those who told about the stories of ‘alf laila wa-laila.’” J. Pedersen. “The Criticism of the Islamic preacher”. *Die Welt des Islams*, vol II (1952-53), p. 224.

16. En su obra *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudakkirīn*

17. J. Pedersen. “The Islamic preacher...” y “The Criticism of the Islamic preacher”

moderna los críticos al viejo *establishment* se situaban en el exterior del mismo, defendiendo otro sistema referencial distinto cuyos componentes básicos eran en muchas ocasiones señalados explícitamente junto al viejo discurso. Así, éste no quedaba convertido simplemente en un discurso atacado o criticado, sino que aparecía como un discurso contrastado con el nuevo y, a veces –no siempre–, sustituido por él.

Se trata de puntos que el análisis de *Ḥadīḥ al-qarya* nos permitirá desarrollar en detalle.

3.2. *Los discursos secundarios: el orientalista y el popular.*

Aunque el interés del relato de Maḥmūd Ṭāhir Lāšīn esté en exponer el duelo dialéctico que se produce entre el narrador y el *shayj* de la aldea, el texto da cabida igualmente a otros dos discursos secundarios que, en diferente medida, van a interactuar con los dos primeros e incluso a determinarlos más efectivamente. Estos discursos secundarios son, por un lado, el perteneciente al amigo del narrador y, por otro, el pronunciado por los campesinos.

El primero de ellos sólo aparece explícito en unas cuantas frases que, sin embargo, resultan lo suficientemente expresivas como para poder caracterizar el tipo de ideología que tal figura encarna en el relato. Veamos algunos ejemplos:

“Mi amigo /.../ comenzó a argumentar que /.../ ellos mismos [los campesinos] no percibían su miseria y que /.../ tras su primitivismo se ocultaban la perfidia del lobo y la marrullería del zorro”.

“–¿Y de qué iban a estar hablando estos [los campesinos]? –me respondió en inglés”.

“–Es su hombre [el *shayj*]... Tú has querido invadirles la mente [a los campesinos], pero él habla a sus corazones. Así son estas gentes, ya lo estás viendo...”

“–Estamos asistiendo a un espectáculo que nunca más tendrás ocasión de volver a presenciar; así que tranquilízate y escucha”.

El desapego que este personaje muestra hacia los campesinos –los únicos a los que criticará, nunca al *shayj*–, su insistencia en ver todo lo que está sucediendo como si de un espectáculo se tratara –que él contempla desde fuera, como un mero espectador– y el hecho de utilizar el inglés como señal lingüística distintiva frente a los aldeanos, son datos que nos permiten caracterizar su discurso como el propio de una clase social poderosa en el Egipto de entonces, cuya relación con el campo era de simple explotación y que había interiorizado por completo el discurso orientalista¹⁸

18. Utilizo el adjetivo *orientalista* en su sentido más habitual y, por ello, cargado de connotaciones negativas. No es ésta ocasión de entrar a fondo en el asunto, aunque no conviene olvidar que en las obras de muchos de los escritores modernos la figura del orientalista aparece generalmente muy bien considera-

que ella misma reproducía desde el interior del país. Ciertamente es que es amigo del protagonista –lo que indica que hay coincidencias entre los dos personajes–, pero queda claro que ambos manejan análisis diferentes de la realidad y que, cuando surge un conflicto concreto, sus discursos diferirán por completo.

El discurso de los campesinos es tan escaso como el anterior, aunque sin duda mucho más determinante para el surgimiento y el triunfo de uno de los dos principales. Recordemos que la primera mención a la historia de ‘Abd al-Samī’ la hace uno de los campesinos, casi como una ocurrencia que le viene a la mente durante el incomprendido parlamento del narrador:

“–Esto... maestro, ¿el alcalde ha testificado a favor o en contra de ‘Abd al-Samī’?”

La frase pone fin al discurso reivindicativo que hacía en esos momentos el narrador –del que, como comprobará éste dolorido, los campesinos nada habían entendido– y además marca el inicio del discurso del *shayj*, quien, aunque no se explicita en el texto, no tarda en intuir las inmensas posibilidades que se le abrían con esa, aparentemente fútil, pregunta.

El resto de las intervenciones de los campesinos se limita a las breves frases, expresiones de júbilo o jaculatorias que pronuncian en las distintas ocasiones en que interrumpen –para prestar su apoyo o manifestar su aprobación– la prédica del *shayj* Muḥsin:

“–Oh Señor, líbranos del mal...–” “– Gloria a Aquél que así habló...–” “–Ayúdanos Señor, ayúdanos...–” “–No hay poder ni fuerza sino en Dios–” “–Maldiga Dios la vida en la ciudad–”.

Se trata, en suma, de un discurso totalmente dependiente del que hace el *shayj*, escasamente articulado, puesto que su función es meramente enfática con respecto a aquél, y nunca individualizado, ya que en la mayoría de las veces las distintas fórmulas o invocaciones son coreadas por el grupo en vez de pronunciadas por una voz individual.

3.3. *Los discursos principales: el modernista y el tradicional.*

da y es presentada como una suerte de aliado del discurso modernista árabe. Otra cosa muy distinta es el caso de los personajes árabes “europeizados”, esto es, aquellos que tras viajar a Europa vuelven cargados de prejuicios contra su cultura y contra sus conciudadanos. Estos sí son objeto de fuertes críticas en la narrativa del momento.

Es curioso que sea el discurso del narrador –el que expresa el propio ideario de Lāšīn– el único que no aparezca verbalizado en ningún momento dentro del texto. Sabemos de él por el resumen que este personaje hace de sus propias palabras –que no transcribe, sin embargo– y, sobre todo, por el efecto que causan entre los campesinos y en el *shayj* Muḥsin:

“...y, aun con suma prudencia, comencé a discrepar de las opiniones del héroe de la reunión. El *shayj* se opuso con gran terquedad a mis argumentos...”

“Entonces estallé. Estaba dispuesto a refutar todas sus mentiras y a pulverizar uno a uno todos sus falsos argumentos. Finalmente logré encontrar el medio que me permitió desviar el discurso hacia el tema de los campesinos. Hablé a las claras de su mísera situación, de su difícil vivir, les recordé a sus hijos y a sus mujeres, les hice reparar en sus pobres casuchas, diciéndoles que, si ponían empeño y voluntad, todo eso podría mejorarse”.

La intención de su parlamento está clara, su carácter de contradiscurso frente al del *shayj* también, pero ¿cuáles son esos argumentos, qué palabras concretas está empleando, con qué referente? Nada de eso se nos dice en el texto, aunque creo que no será difícil sospechar las dos razones que explicarían esa significativa ausencia.

La primera –cuyo sentido último estaría en el propio texto– sería la de destacar, por contraste, la prédica del *shayj* Muḥsin –verdadero núcleo estructural del relato, como ya se ha dicho–. Así, el discurso del narrador desempeña con respecto al del *shayj* una mera función inductora de este último, como lo prueba igualmente el hecho de que en cuanto el *shayj* Muḥsin inicia su vigoroso relato de la historia de ‘Abd al-Samī’, el narrador calle, sin volver a interrumpirlo ni una sola vez.

La segunda razón –situada esta vez fuera del texto– sería más bien atribuible al tipo de público lector al que iría destinado un cuento como *Ḥadīth al-qarya*. Un lector joven, urbano, copartícipe de la visión del mundo y del ideario de Ṭāhir Lāšīn¹⁹, que no necesitaría casi ninguna muestra literal de las palabras del narrador para conocer, y reconstruir mentalmente, el contenido y el sentido del discurso.

Resulta curioso observar que, de la misma manera que el núcleo del parlamento del narrador es fruto de un sutil cambio de dirección con respecto a su inicio (recordemos que el joven visitante comienza discutiéndole al *shayj* Muḥsin las interpretaciones que éste hace de ciertas aleyas del Corán, para pasar rápida, pero conscientemente, a una argumentación de raíz social –la pobreza, el mejoramiento del nivel de vida de los campesinos– y filosófica –el problema de la acción (*al-‘amal*) y el libre

19. Sobre el público receptor de estas nuevas formas narrativas, véanse las interesantes apreciaciones que hace Sabry Hafez. *Op. cit.*, pp. 63-104.

albedrío (*al-irāda*)–, el del *shayj* es consecuencia de otro deslizamiento argumental semejante que, comenzando con su comentario coránico, deriva en un intento de elucubración filosófica sobre el determinismo y la libre voluntad humana²⁰, que pronto abandona a favor de un relato más conocido por su audiencia y que, debido a ello, se le revelará como más adecuado a sus propósitos.

En efecto, la historia de ‘Abd al-Samī‘ incluye todos los elementos precisos para desempeñar con éxito su función retórica en la audiencia: se trata de un suceso cercano a los campesinos, protagonizado por gentes conocidas por ellos, y dotado de las suficientes cotas de truculencia y violencia como para quedar grabado en las mentes de los campesinos. Pero hay algo más: la historia es presentada por el *shayj*, por un lado para servir de ejemplo a la discusión sobre el determinismo y la voluntad humana que se había establecido entre el narrador (y, por tanto, en este sentido la historia va dirigida a él), y, por otro, para demostrar a los campesinos el control que él, como autoridad religiosa de la aldea, sigue teniendo sobre ellos.

Es claro que el mero hecho de relatar algo a alguien –en ciertas circunstancias al menos– confiere poder y autoridad al narrador (la mención a Shahrazad y a *Las mil y una noches* resulta aquí absolutamente pertinente), pero lo que sucede en este caso es que el *shayj* Muḥsin, además de contar, lo que hace es desvelar ciertos detalles precisos que no podían ser conocidos previamente por los campesinos, como, por ejemplo, las conversaciones que mantuvo el *shayj* con ‘Abd al-Samī‘ sobre los problemas de éste en la ciudad y –sobre todo– los desagradables pormenores acerca del modo en que aconteció el asesinato y del estado en que quedaron los cadáveres.

Este cúmulo de información restringida, comunicada públicamente durante la reunión nocturna, es otra muestra más del poder del que hace gala el *shayj*, quien ya no sólo disfruta del estatuto de narrador, sino del, en varios sentidos superior, de controlador y dispensador de información.

La historia de ‘Abd al-Samī‘ termina por cumplir su función, una vez comunicado su clímax de esta manera:

20. “–Nos acaecen desgracias, mas no lloramos; y no lo hacemos porque nuestros ojos están secos. Y están secos debido a la dureza que mora en nuestros corazones, cuya última causa son nuestros muchos pecados, fruto a su vez de un exceso de esperanza, que resulta de un apego a este bajo mundo. Y el apego al mundo tiene su origen en el libre albedrío, esto es, como si la voluntad de las criaturas lo fuera todo y la del Creador, Alabado y Ensalzado sea, nada...”. Obsérvese el tipo de argumentación, en forma de cláusulas concatenadas, muy propio del discurso religioso. Véase también este otro ejemplo, traducido de una *juṭba* moderna: “The worst of things is any innovation, for every innovation is heresy (bid ‘a), every heresy is error, and all error leads to hell-fire.”. P. Gaffney. *Op. cit.*, p. 271.

“–Sin embargo, no se dio aún por satisfecho: ciego de furia y sediento de venganza, continuó golpeándolos hasta machacarles el cráneo. Los inspectores judiciales encontraron luego trozos de cerebro... sí, trozos de cerebro... pegados a las paredes.../.../ –Pero lo más extraño del asunto –prosiguió el *shayj*– es que una vez calmada su sed de venganza, ‘Abd al-Samī’ calentó té y se pasó toda la noche junto a los dos cadáveres, bebiendo y fumando”.

La reacción a estas palabras por los diversos componentes de la audiencia resulta significativa. Los campesinos, de quienes Tāhir Lāšīn escribe: “expresaron su terror a gritos”, no hacen más que reflejar su profunda impresión emocional ante lo que acaban de escuchar, aunque sin comunicarla de manera racional.

El amigo del narrador –no menos impresionado– logra articular una sola pregunta: “¿Qué clase de monstruosidad es ésta?”, quizá expresando una implícita protesta ante la truculencia de la historia y sus evidentes objetivos. Pero será la intervención del narrador –en lo que representa la única vez que acota las palabras del *shayj*, una vez embarcado éste en la última parte de su discurso–, la más extraña y sorprendente de todas: “Y para mi propio asombro, me encontré diciendo: –¡Ojalá hubiera pasado la noche con ellos!”

Si bien Sabry Hafez ha señalado tres posibles modos de entender estas palabras²¹, mi opinión personal es que su sentido último sólo se revela si las contemplamos dentro de la situación de la que surgen, esto es, como una forma de oposición implícita al relato que hace el *shayj* de la historia de ‘Abd al-Samī’. Fijémonos en que la frase del narrador es la única que no señala una reacción directa a las palabras del *shayj* (no las aplaude, no las critica, no las comenta), sino que, por el contrario, remite sólo al drama real vivido por los tres protagonistas de la sangrienta historia. Al hacer ese comentario, sin duda inesperado, el narrador cuestiona el propio fundamento teleológico del relato que acaba de hacer el *shayj* Muḥsin. Hay en el deseo expresado por el narrador la voluntad de desmontar la función retórica que tiene la prédica del *shayj*, es decir, su interesada manipulación de una dolorosa historia real en beneficio propio²². Lo que el narrador hubiese querido hacer o decir a los actores del drama la

21. “...his [the narrator’s] almost spontaneous slip of the tongue “I wish I had been with them”, is both astonishing and revealing. It discloses his desire to understand ‘Abd al-Samī’'s, and consequently the villagers’s logic and viewpoint. At another level of interpretation, it also proves, through ironically, his argument about the importance of the human will, without which ‘Abd al-Samī’ would not have been able to retaliate. At third level, it indicates that he is fascinated by the spontaneous and conventional response of ‘Abd al-Samī’, despite his preaching about reason and human will.” S. Hafez. *Op. cit.*, pp. 253-254.

22. Se trataría de un conflicto parecido al que han provocado en Europa las controvertidas campañas publicitarias de la firma Benetton, con sus representaciones (todas reales) de condenados a muerte o moribundos de sida. Salvando las distancias entre narración y visualización, y entre sus respectivos fines,

noche del crimen resulta mucho menos importante –en el relato– que lo que la mera expresión de ese deseo significa, que no es más que convertir en intransitivo el discurso del *shayj*, privándole, así, de cualquier tipo de efecto.

3.3.1. *La juṭba: retórica y poder.*

A lo largo del análisis efectuado hasta el momento, hemos puesto de manifiesto cómo la crítica de Lāšīn al estamento de los hombres de religión en el ámbito rural quedaba planteada fundamentalmente como una crítica a su discurso, del que se desvelaban tanto sus procedimientos argumentativos como sus mecanismos de neutralización del discurso contrario. Sin embargo, el del *shayj* Muḥsin no es un discurso cualquiera. Desde el principio queda claro que se trata de una *juṭba*²³, esto es, de un discurso de raíz religiosa, pronunciado por un *shayj* en una mezquita, ante una audiencia de musulmanes²⁴.

El propio desarrollo del relato mostrará a las claras que la intención del autor no estaba sólo en concentrarse en la crítica al contenido de dicha *juṭba*, sino, y tal vez sobre todo, en efectuar el análisis de su realización o escenificación públicas. Ahora con mayor precisión, podríamos concluir que la crítica que Ṭāhir Lāšīn dirige a los hombres de religión de su tiempo discurre en una doble dirección. Primero es una crítica a su discurso concreto, y luego es una denuncia –mucho más implícita– a la situación en la que tal discurso acontece y a los procedimientos retóricos (lingüísticos y extralingüísticos) empleados por el *jaṭīb* para obtener el efecto buscado entre su audiencia.

Para intentar saber algo más de estos mecanismos retóricos que, presentados muy sutilmente por Lāšīn, van a determinar el triunfo del discurso del *shayj* y el fracaso del efectuado por el narrador, deberemos remontarnos a la retórica árabe clásica y conocer los distintos aspectos, teóricos y prácticos, bajo los cuales ha sido tratada la *juṭba*, presuponiendo que la situación que Lāšīn describe en su cuento no sería muy distinta a otra semejante acontecida, digamos, en algún momento del siglo XII²⁵.

las protestas del narrador en la historia de Lāšīn y las de los sectores contrarios a la campaña publicitaria, tienen idéntica raíz.

23. Término que, sin embargo, no aparece en ningún momento en el texto. El parlamento del *shayj* Muḥsin sólo se califica de *kalām*, aunque a veces él sí recibe el apelativo de *jaṭīb*.

24. Bruce Borthwick. "The Islamic sermon as a channel of political communication". *The Middle East Journal*, (1967), pp. 299-313, distingue entre el *wa 'z* (sermón pronunciado en la mezquita cualquier día de la semana, a cualquier hora) y la *juṭba* (sólo el sermón del viernes, durante la oración del mediodía). En tal caso, lo que el *shayj* Muḥsin pronuncia es, sin duda, un *wa 'z*, aunque nosotros emplearemos *juṭba* como término genérico.

25. La referencia cronológica, aun con todo lo que tiene de aleatoria, no es casual. Merlin Swartz. "Arabic rethoric and the art of homily in Medieval Islam". En *Religion and culture in Medieval Islam*. Ed. R.

Es evidente, sin embargo, que con ello no se pretende tomar el relato del autor egipcio como mera ejemplificación de una *juṭba* rural moderna –operación inútil, puesto que existen estudios mucho más acertados para conocer el tema²⁶, y porque hace ya tiempo que el intento de analizar la literatura como un simple documento histórico ha caído en el mayor de los descréditos, aunque (y esto es otro asunto) tal aproximación siga teniendo esforzados practicantes– y comprobar sus similitudes con las clásicas, sino que el objetivo de esta parte del artículo es tan sólo comentar esos otros aspectos (retóricos, pragmáticos) que de manera alusiva están presentes en *Ḥadī al-qarya* y que también recibieron tratamiento por parte de la literatura especializada árabe medieval.

Aunque muchos de los trabajos consagrados a este tema mencionan que el estudio de la *juṭba* fue una importante subdivisión de la ciencia conocida como *‘ilm al-balāga*, es también frecuente que se lamenten de la escasez de investigaciones modernas dedicadas al estudio de la prédica medieval, tanto desde un punto de vista retórico o literario²⁷, como temático²⁸. No menos escaso aparece el panorama referido a las prédicas contemporáneas²⁹, si bien es de suponer que el nuevo protagonismo del que goza la *juṭba* como medio de propagación del islamismo fomentará el incremento de estos estudios.

La función instrumental, o didactismo, que, como destaca con toda justeza el profesor Salvador Peña³⁰, fue característica fundamental de la crítica retórico-literaria árabe clásica, se pone especialmente de relieve en el tratamiento que dicha crítica dio a la *juṭba*³¹, en su doble manifestación de texto escrito y de discurso oral. Tanto los

G. Hovannisian y G. Sabag. Cambridge: University Press, 1999, pp. 36-65, escribe que esa centuria “appears to have been one of the most productive and interesting periods in the history of the Islamic preaching”, p. 37.

26. Para el estudio de la *juṭba* moderna en los ámbitos rurales egipcio y jordano, véase respectivamente P. Gaffney. *Op. cit.*, y R. T. Antoun. *Muslim preacher in the modern world. A Jordanian case study in comparative perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

27. M. Swartz. *Op. cit.*

28. M^a J. Viguera. “Los predicadores de la corte”. En *Saber religioso y poder político en el Islam*. Madrid: AEI, 1994, pp. 319-332.

29. En todo caso, parece que han sido los antropólogos y sociólogos quienes más se han interesado por el tema. Los trabajos de Antoun y Gaffney ofrecen además unas muy penetrantes aproximaciones lingüísticas y retóricas. Otro tipo de acercamiento es el que se produce desde la sociolingüística. Nathalie Mazraani. *Aspects of language variation in Arabic political speech-making*. Surrey: Curzon Press, 1997, estudio, además de otros discursos debidos a políticos, uno del presidente libio Gaddafi, que ella califica de *juṭba*.

30. S. Peña. *Ma’arrīsegún Baṭalyawsī Crítica y poética en al-Andalus, siglo X*. Granada, Universidad de Granada 1990, p. 96 y ss.

31. Es sabido que el término *juṭba* tuvo en la cultura islámica clásica otras acepciones además de la que aquí manejamos. Vid. R. B. Serjeant. “Early Arabic prose”. En *Arabic literature to the end of the Umay-*

libros de carácter más teórico, como el que aquí vamos a utilizar —el *Kitāb naqd al-naṭr*³² (El libro de la crítica a la prosa) de Qudāma ibn ʿĀfar (m. 948)—, como los escritos de tono menos normativista por no formar parte de la *ʿilm al-balāga* en sentido estricto —como los de Ibn al-ʿĀwzī, a los que luego nos referiremos— están planteados más como manuales para un correcto adiestramiento en la ejecución de la prédica que como meros tratados de hermenéutica textual.

Comenzaremos por la obra de Qudāma. El sabio iraquí opina que la elocuencia (*balāga*) que pueda haber en la prédica o en el arte de escribir cartas (*al-tarassul*) es una, la misma en ambos casos, aunque cuando la prédica es oral y, por tanto, se convierte en un discurso escuchado (*lammā kānat masmūʿā*), tal situación coloca al hablante en una situación más delicada o comprometida, puesto que en ella podrá errar con más facilidad o, incluso, llegar a bloquearse. Parece pues que, sin declararlo expresamente, Qudāma está articulando sus ideas sobre la *juṭba* en torno a su realización oral y pública, y no sobre su consideración de mero texto escrito. Así lo demostrarán las reflexiones que efectúe sobre la prolijidad o concisión del discurso, sobre la utilización de rarezas léxicas o sobre el recurso a la prosa rimada³³, que, más allá de quedar planteadas como recomendaciones abstractas a quien haya de escribir el texto de la *juṭba*, son cuestiones que Qudāma trata desde el hecho mismo de su desarrollo práctico y real. De ahí, las advertencias que sobre el auditorio y el efecto buscado dirige al orador:

“El orador no ha de utilizar la concisión cuando lo requerido sea la prolijidad, ya que erraría en la consecución de lo pretendido; mas tampoco ha de ser prolijo cuando debiera ser conciso, pues aburriría en demasía. Tampoco ha de emplear términos cultos para dirigirse al pueblo, ni palabras de reyes para el vulgo, sino dar a cada tipo de gente el discurso que merece. /.../ Y si ve interés y atención a lo que dice por parte de la gente, y ésta quisiera que el discurso se prolongase, prolónguele pues según el grado de aguante y el nivel de energía del auditorio; mas si observa en éste oposición o hastío ante sus palabras, aligérese-lo” (p. 96).

Nada tiene de extraño, en este contexto, la definición de *balāga* (elocuencia) que, compartida con muchos otros retóricos, aparece en esta obra:

yad period. vol. 1 de *The Cambridge history of Arabic literature*. Cambridge University Press, 1983, especialmente el epígrafe “Oratory, sermons, addresses”, pp. 117-119.

32. Abū l-Farāy Qudāma ibn ʿĀfar. *Kitāb naqd al-naṭr*. Edición crítica de Tāhā Ḥusayn y ʿAbd al-Ḥamīd al-ʿAbbādī. El Cairo, 1938. Las traducciones que de esta obra aparezcan a continuación son mías.

33. Por no hablar de otras consideraciones que aparecen también en la obra sobre la voz del orador, sus gestos y su declamación, o sobre su capacidad de concentración frente a la presión de la audiencia, elementos que nos sitúan mucho más claramente ante un hecho discursivo.

“Elocuencia es limitarse a sugerir (*al-išāra*) en las situaciones en las que se requiere concisión, y ser capaz de extenderse en las que sea necesario un discurso largo” (p. 96).

Muy relacionado también con esa “búsqueda de efecto”, que es uno de los componentes básicos de la retórica árabe, se aplique ésta al estudio del Corán, de la poesía o de la prosa, está la breve referencia que hace Qudāma a una de las partes constitutivas de la *juṭba*, el llamado *maṭal*, cuestión que además de encerrar una gran importancia en sí misma, nos permitirá enseguida enlazar de nuevo con el cuento de Lāšīn.

Qudāma indica que la *juṭba* debe comenzar siempre con expresiones de alabanza y glorificación a Dios (*al-tamḥīd wa-l-tam yīd*) y adornarse a continuación con textos coránicos u otros tipos de citas (*amṭāl*), ya que:

“...esto embellece el sermón ante los oyentes y acrecienta su provecho (*fā'ida*). Y, por ello, a todo sermón que no menciona a Dios en su inicio se le califica de *manco*, como se denomina *lisiado* al que carece de citas coránicas o de otro tipo. Las prédicas largas que se celebran en asambleas concurridas no han de ejemplificarse con poesía, aunque puede hacerse si se quiere en el caso de sermones breves, exhortaciones o epístolas. Si la carta es a un califa, su rango será enaltecido al ejemplificar la misiva con poesía” (pp. 95-96).

Por lo dicho en el texto, parece que el término *maṭal* tiende a significar para Qudāma cualquier tipo de cita, más o menos breve, tomada del Corán o compuesta en verso, con el doble objetivo de adornar el contenido de la *juṭba* y de acrecentar su efecto entre los oyentes. Sin embargo, el capítulo comentado no aporta ninguna otra indicación de que los *amṭāl* insertos en el sermón deban limitarse a lo señalado explícitamente por el autor, ni en cuanto a su procedencia ni en cuanto a su extensión.

Es evidente que en el caso del fragmento arriba traducido, es el contexto el que ha determinado la elección del término español *cita* para *maṭal*, aunque me han parecido más apropiados los de *ejemplificar* o *ejemplificarse* para los verbos árabes *maṭ-tala* o *tamattala* que también aparecen en el párrafo. En todo caso, las preguntas que surgen son las siguientes: ¿debemos entender y traducir *maṭal/amṭāl* por los términos latinos tan propios del sermón cristiano medieval *exemplum/exempla*? ¿Cuál fue el desarrollo posterior de estas *ejemplificaciones* dentro de la *juṭba* árabe clásica?

A la primera interrogante sólo podrá responder un estudio exhaustivo de la *juṭba* desde el punto de vista retórico, algo que, como indicaba Merlin Swartz, todavía está por hacer. Para la segunda, por el contrario, disponemos de algunos valiosos trabajos centrados en el tema del sermón –en sus múltiples variantes– y del predicador, lo que nos permite conocer con cierto detalle el contenido y la práctica de las *juṭbas* medievales.

En tal sentido destaca, sin ninguna duda, la figura del ulema bagdadí Ibn al-Āwzī (1116-1201)³⁴, uno de los más excelentes predicadores de su tiempo y uno de los más prolíficos escritores árabes, autor de unas 500 obras de las que aproximadamente un centenar gira en torno a la *juṭba*³⁵. Ibn al-Āwzī recopiló sermones propios, escribió manuales para adiestrar a los jóvenes en el arte de la prédica, desarrolló una teoría sobre la manera de influir más en el auditorio y criticó con dureza –la propia del estricto ḥanbalī que era– las exageraciones en las que incurrieron los relatores de historias piadosas o los predicadores populares que frecuentaban las calles de Bagdad o de cualquier otra ciudad árabe de entonces.

Del estudio de parte de esta ingente producción, el investigador Merlin Swartz³⁶ ha llegado a perfilar la estructura de lo que sería un sermón típico de Ibn al-Āwzī³⁷, que quedaría dividido en cuatro partes:

a). *Juṭba*.- No se refiere al conjunto de la prédica, sino sólo a la sección inicial dedicada a la loa y exaltación a Dios. Incluye el recitado de aleyas coránicas. Recurre a la prosa rimada, tomando como base la rima de la última aleya leída previamente.

b). *Qiṣṣa*.- Es la narración de sucesos protagonizados por profetas u hombres piadosos.

c). *Wa 'z/Tadkīr*.- Cuando el primero de ambos términos no designa al sermón en conjunto, significa, igual que el segundo, la parte del mismo de tono más admonitorio y de contenido moral o ético. Muy frecuentemente recurre al desarrollo de temas escatológicos. En esta sección, el predicador se dirige directamente al público, apostrofándolo.

d). *Maqāṭi' al-Jawāṭim*.- Esta última parte del sermón –la que según Ibn al-Āwzī debía ser la más pasional y emotiva– consiste en la recitación de varias poesías de tema erótico-amoroso, con clara preferencia por aquéllas que describen sentimientos extremos y apasionados³⁸. La mera constatación de que el sermón debiera terminar

34. Para su biografía, vid. A. Hartmann. "Les ambivalences d'un sermonnaire hanbalite. Ibn al-Gawzi (m. en 597/1201), sa carrière et son ouvrage autographe, le *Kitāb al-hawatim*". *Annales Islamologiques*, 22 (1986), pp. 52-55. En este artículo, la autora se refiere igualmente a muchos otros aspectos de interés en la obra de Ibn al-Āwzī.

35. M. Swartz. *Op. cit.*, p. 40.

36. M. Swartz. *Op. cit.*, pp. 41-47.

37. El viajero Ibn Ḍubayr, quien tuvo ocasión de asistir a varias de las prédicas de Ibn al-Āwzī en Bagdad, se refirió a ellas con cierto detalle en su *riḥla*. Y ciertamente, su contenido y disposición respondían bien al esquema perfilado por Swartz. Vid. Ibn Ḍubayr: *A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*. Traducción, introducción y notas de Felipe Mañillo. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988, pp. 264-266.

38. Ibn al-Āwzī llegó a redactar un *Kitāb al-jawāṭim* que consistía en una especie de antología de estos poemas junto a unas pequeñas introducciones en prosa. Véase el estudio que de esta obra hace A. Hartmann. *Op. cit.*, pp. 70-84. Naturalmente a la investigadora no se le escapan las evidentes asociaciones de este cruce entre lo profano y lo religioso (aquí, los poemas eróticos dentro de una *juṭba*) con el sufismo:

en clímax, señala bien a las claras cuál era el objetivo de toda la *juṭba* y cuáles eran los medios de los que servía para conseguirlo.

Podríamos decir que el concepto de *ejemplificación* (*tamṭīl*) que apuntó Qudāma en su capítulo sobre la *juṭba* toma cuerpo en este sermón-tipo de uno de los mayores predicadores del Islam clásico en los apartados referidos como *qiṣṣa* y *maqāṭi*. Si bien es cierto que ambos subgéneros son muy distintos entre sí (la *qiṣṣa* es una narración en prosa, protagonizada por profetas u hombres santos³⁹, mientras que los *maqāṭi* son poemas amorosos y, por tanto, de referencia mayoritariamente profana), en lo que coinciden es en su función, esto es, en el hecho de iluminar por vías diferentes el tema central de la *juṭba*.

Volviendo ahora al cuento *Ḥadīḥ al-qarya*, resulta evidente que es el subrelato de la historia de ‘Abd al-Samī’, que hace el *shayj* Muḥsin a su audiencia, la parte de la *juṭba* que funciona como ejemplificación del argumento central de su discurso que, recordemos, era el de la confrontación entre la voluntad humana y la divina. La historia del triángulo amoroso y de su dramático desenlace comparte con la *qiṣṣa* su carácter narrativo y con los *maqāṭi* su contenido (puesto que de un asunto de amor se trataba), su posición dentro del discurso (al final y funcionando como clímax) y, sobre todo, el tono arrebatado con el que es presentada a la audiencia.

Vista en abstracto, esta sustitución del recitado de poemas amorosos por la narración de un banal suceso de engaño conyugal, celos y sangre, podría hacernos sospechar que Lāṣhīn hubiera querido ridiculizar *ex profeso* la prédica del *shayj* Muḥsin al poner en su boca esa intrascendente historieta local, en vez de hacer discurrir su discurso por predios más serios y tono más elevado. No creo, sin embargo, que el recurso a la historia de ‘Abd al-Samī’ deba ser entendido de este modo, ya que no se trata más que de otra muestra del excelente conocimiento que Ṭāhir Lāṣhīn tenía de las prácticas concretas del predicador rural.

Gracias a los trabajos, ya citados, de Antoun y de Gaffney sabemos que los *jaṭībs* de los pueblos suelen incluir en sus sermones referencias más o menos encubiertas

una muy peculiar interferencia que podría resultar sorprendente en un ulema tan rigorista como él y que tan expresamente atacó al sufismo. Las conclusiones de Hartmann apuntan a que más que oponerse al sufismo como tal, lo que Ibn al-Ḍawzī combatía eran “les traits négatifs qui s’étaient manifestés dans l’évolution ultérieure du soufisme, y compris le *taṣawwuf* de son temps.”, p. 80. En todo caso, podríamos preguntarnos –dejando de lado ahora la cuestión ideológica y sólo desde una perspectiva retórica– cómo hubiera podido Ibn al-Ḍawzī, o cualquier otro predicador medieval, haber prescindido de todas las posibilidades expresivas o emotivas que les brindaba el sufismo.

39. Esta parte de la *juṭba* sería, sin duda, la más parecida a los *exempla* de los sermones cristianos medievales, que solían –aunque no siempre– basarse en relatos o narraciones bíblicas. Vid. Ch. T. Maier. *Crusade propagande and ideology. Model sermons for the preaching of the cross*. Cambridge University Press, 2000, especialmente el Capítulo III: “The texts and their structure”, pp. 32-50.

a acontecimientos reales sucedidos en las aldeas y protagonizados por sus gentes, hombres y mujeres que pueden incluso estar allí presentes. El párrafo siguiente, tomado de Gaffney⁴⁰, traduce las palabras del *shayj* ‘Uṭmān, un predicador de la localidad egipcia de Minya, registradas en 1978:

“Moreover, there was a gentleman who came to us yesterday to say the following. And I’m referring this matter to our dear friends, the police, and I am going to speak with them about it. One of the brothers came to say that there are some young men who spend time sitting under the new bridge that leads to the Engineering College, and they lift up their heads from under the bridge to see what they can as the girls, their sisters students, are coming down the steps”⁴¹

Desde luego, resultará inútil –por obvio– extenderse sobre la función que desempeña la inserción en las *juṭbas* de este tipo de relatos, que ya no es, la de mera ejemplificación del tema de la prédica, sino la de demostrar y practicar el control sobre la comunidad. Aun en el campo de la ficción literaria, la historia (relatada) de ‘Abd al-Samī’ es un excelente ejemplo de lo que decimos.

3.3.2. *La juṭba: arte de la emoción.*

Pero estos relatos –olvidando por el momento lo que en ellos hay de expresión de poder– desempeñaban igualmente otro papel fundamental en la práctica de la *juṭba*: la necesaria y deseada interacción del *shayj* con su audiencia. Con estas historias –fueran más o menos atrevidas, fueran más o menos identificables sus protagonistas, aspectos que un buen predicador sabría dosificar en su justa medida–, el *jaṭīb* pasaba de lo abstracto a lo concreto, bajaba del púlpito para encontrarse cara a cara con el auditorio⁴² y hablar, digámoslo así, el mismo lenguaje que ellos.

Contenido temático, disposición de sus componentes, sabia utilización de los recursos retóricos, referencias a hechos edificantes o a sucesos próximos, interacción entre el productor del mensaje y su receptor, tono de voz, gestualidad..., todos estos

40. P. Gaffney. *Op. cit.*, p. 289.

41. Refiriéndose a un *shayj* de la pequeña localidad jordana de Kufr al-Mā’, R. T. Antoun. *Op. cit.*, p. 83, escribe: “Although he never mentions names in his sermons, most villagers know the specific events that triggered the sermons”.

42. En ocasiones, tal bajada es real. El ya citado *shayj* ‘Uṭmān de Minya acostumbraba –según nos refiere P. Gaffney. *Op. cit.*, p. 209– a descender del púlpito, micrófono en mano, para continuar su sermón sobre un pequeño podio situado entre la gente. Y dentro de estos más o menos sutiles cruces entre la tradición y la modernidad, no podemos dejar de mencionar uno de los más sorprendentes: este *shayj* animaba a sus oyentes a que se imaginaran estar viendo la televisión para que recordaran mejor el contenido de sus palabras.

puntos que formaban parte de la realización pública de la *juṭba* tenían –y tienen– un único objetivo: transmitir el mensaje de la mejor manera posible, intentando para ello provocar el mayor efecto emocional en los oyentes.

En realidad, la cuestión de la recepción de las prédicas y, dentro de ella, la del nivel de comprensión real de su contenido por parte de la audiencia es un problema muy complejo y poco dilucidado todavía, tanto en lo referido al sermón medieval cristiano⁴³ como al islámico⁴⁴.

Naturalmente que la simple enumeración o el estudio de los medios de los que debe servirse el discurso –cualquier discurso– para llegar al público y provocar su reacción es asunto que, de nuevo, debe encuadrarse en la retórica. Y desde luego fue algo a lo que los tratadistas árabes concedieron una importancia sobresaliente en sus obras, aunque –a lo que se me alcanza– no exista aún un estudio de conjunto sobre este fundamental tema.

Pero si hacer reaccionar emocionalmente al público era el fin primordial de la poesía, en el caso de la *juṭba* se trataba de la justificación misma de su existencia. Nada tiene, pues, de particular que un hombre como Ibn al-Āwzī se ocupase a fondo de este asunto y que, de forma algo dispersa dentro del conjunto de su monumental obra, llegase a elaborar algo parecido a una teoría sobre el arte de la prédica en el Islam.

Ibn al-Āwzī era consciente de los dos caminos existentes para que la *juṭba* llegase a influir en los oyentes: el intelectual y el sentimental. Si bien el primero de ambos era, en su óptica, superior al segundo, el profundo conocimiento que de la psicología humana debía de tener el sabio bagdadí y su amplia experiencia práctica como predicador, le hicieron preferir lo que podríamos llamar el camino del impacto emotivo al puramente intelectual⁴⁵.

43.Ch. T. Maier. *Op. cit.*, p. 18.

44. “Although the congregation at the friday worship service certainly understands the “meaning” of the sermón, that is, the fundamentals of the Islamic worldview and ethos, the degree to which it understands specific messages is problematic. In the 1960’s a substantial portion of the congregation in Kufr al-Ma was illiterate. To what degree did and do they decipher the rich metaphorical, metonymical and allegorical “informational” messages of the khatib?” R. T. Antoun. *Op. cit.*, p. 103.

45. Ibn al-Āwzī opinaba que si estas manifestaciones sentimentales tenían un fin piadoso, incluso podían llegar a ser indispensables (A. Hartmann. *Op. cit.*, p. 86). Y ante la recomendación que hacía explícitamente de que las quejas y súplicas de los congregados fueran hechas colectivamente, Hartmann comenta: “Ibn al-Gawzī se conforme ici de façon parfaitement claire, à la loi de l’unité émotionnelle des foules. L’impulsivité du prédicateur, délibérément transmise à l’auditoire, les sentiments mutuels qui en résultent sont les facteurs qui déchaînaient l’attention exclusive nécessaire pour exciter les foules, ce qui les faisait alors, selon leur propre logique, culminer en un tourment d’amour extatique”. p. 86.

En todo caso, y como queriendo compensar esta arriesgada opción –que tan cerca estaba de los *ma'yālis al-dīkr* propios de los sufíes–, Ibn al-Āwzī no dejó de prevenir contra los excesos y las sensiblerías gratuitas en que pudieran incurrir tanto el predicador como su auditorio. Claro es que una cosa es la teoría escrita, y otra la práctica. Porque lo cierto es que ni Ibn al-Āwzī ni ningún otro predicador medieval –y desde luego moderno– han podido renunciar a las inmensas posibilidades que para la transmisión de su mensaje suponía el enardecimiento de la multitud reunida a su alrededor y pendiente de sus palabras.

Como ya se ha señalado antes, el andalusí Ibn Āubayr tuvo ocasión de escuchar predicar a Ibn al-Āwzī durante su paso por Bagdad, en el mes de Mayo de 1184, suceso del que dejó constancia en su *riḥla*. Fueron tres veces, y de lo que allí sucedió y vio el viajero, es buena muestra este párrafo que ahora reproduzco de la traducción del profesor Felipe Maíllo:

“Luego que hubo terminado su sermón, hizo delicadas exhortaciones y manifestaciones concluyentes de piedad, que arrebataron de amor los corazones e hicieron consumirse las almas, hasta el punto de que ascendió un clamor mientras resonaban gemidos y sollozos. Los arrepentidos se manifestaban con gritos e iban a caer ante él arrojándose como las mariposas hacia la lámpara. Cada uno con su [propia] mano le tendía su mechón, que él cortaba, luego le pasaba [su mano] sobre la cabeza, invocando [a Dios] por él. Entre ellos hubo quien se desmayó y al que hubo que coger en brazos.” (p. 263)

Pero no era sólo la gente quien expresaba así su emoción. El propio Ibn al-Āwzī, quién sabe si contagiado de ella o queriendo inducirla, se comportaba de la siguiente forma:

“Continuó repitiendo [esos versos] mientras la excitación se dejaba sentir en él. Las lágrimas casi impedían salir las palabras de su boca, hasta el punto que temió sofocar; entonces se apresuró a levantarse y a bajar del almimbar presa de la emoción.” (p. 266)

Incluso aunque sospechésemos un punto de exageración en el relato de Ibn Āubayr, las escenas descritas por él seguirían siendo para un lector actual igual de impresionantes... y de reveladoras. Porque lo que ellas nos permiten deducir es que en la *juṭba*, tema, disposición de sus diversas secciones, recursos retóricos utilizados, ejemplificaciones, voz del orador, indumentaria, gestualidad, todo ello está pensado para provocar en la audiencia el mayor grado posible de emoción, lo que será a su vez manifestación suprema de que el efecto buscado con el sermón ha sido conseguido.

En el relato de Lāšīn, comprobamos también cómo es la consecución de ese objetivo, es decir, lograr provocar en el grupo de campesinos una reacción emotiva, lo que determina en última instancia el triunfo del discurso del *shayj* Muḥsin. Por contraste, el elemento crucial que determinará el fracaso del discurso del narrador no es tanto el de su complejidad o el de su ininteligibilidad por parte de esos mismos campesinos, como el de no haber sabido provocar en ellos un impacto emocional semejante. La ingenuidad del visitante reside, pues, no en el hecho de haberles hablado de cuestiones sociales, sino en el irreparable error –cara a sus propósitos– de haber descuidado el componente emotivo –tan bien medido por el *shayj* con esa sutil mezcla de comentario coránico, relato truculento y manifestación constante de autoridad– que debiera haber tenido su discurso para poder ser entendido por los allí presentes.

El fallo básico del narrador es, en puridad, un fallo retórico; un error de cálculo que le hizo pensar que el único elemento que conseguiría despertar el interés de los campesinos y su presumible respuesta afirmativa sería el contenido de su discurso:

“suponía que al estar tratando asuntos que les debieran resultar tan sensibles, mis palabras llegarían sin ninguna dificultad a sus corazones.”

Al observar, compungido y un tanto asombrado, la falta de atención con que aquellos hombres recibían su discurso, piensa de inmediato que es sólo su extranjería, su carácter de hombre de ciudad no conocido por ellos, lo que provoca el desdén del auditorio. Sin embargo, será el amigo, quien comprendiendo a la perfección lo que allí estaba pasando, decrete su razón definitiva:

“–Es su hombre... Tú has querido invadirles la mente, y por eso no te entienden, pero él habla a sus corazones. Así son estas gentes, ya lo estás viendo...”

A partir de ese momento –ya lo hemos destacado–, el narrador permanecerá callado hasta el fin del discurso del *shayj*. Se trata de un silencio que implica tanto conciencia de su derrota como evaluación de los procesos retóricos gracias a los cuales la prédica de su oponente está triunfando. El narrador escucha de verdad, por vez primera quizá, una *juṭba*. Y la entiende perfectamente. Por eso, su comentario –inexplicable a primera vista– a las palabras del *shayj* Muḥsin es el único de entre los que allí acontecen que no refleja ninguna reacción directa a ellas. Es, en su incongruencia aparente, en el ya inútil gesto de piedad hacia los asesinados y su asesino que encierra, la única forma de protesta que le cabe al visitante.

4. FINAL

A partir de aquí sería mucho lo que podría decirse sobre la articulación concreta del discurso modernista árabe y sus modos de confrontación con el tradicional en la época de entreguerras. Sin pretender simplificar lo que no es en absoluto simplificable, cabría decir que el fracaso sin paliativos de aquel discurso en las sociedades árabes actuales –detectable ya en los años 70⁴⁶– y su sustitución por el discurso islamista, emane éste de las mezquitas o de otros púlpitos menos santos, es un verdadero fracaso retórico, en el sentido que hemos ido dando al término a lo largo de este artículo.

Entrar en esta crucial cuestión no forma parte del comentario que hemos hecho al cuento de Lāšīn, que ha querido pese a todo –pese a que ha habido necesariamente que dar muchos pasos atrás en el tiempo para obtener una buena perspectiva crítica– ser un comentario literario interno.

Claro es que ni el más estructuralista de los críticos podrá negar que uno de los puntos de interés de *Ḥadīl al-qarya* reside en su excelente reflejo literario de un importante conflicto planteado en el Egipto de los años 20 y 30, y –en la medida en que ahora lo leemos en otros tiempos y otras circunstancias– en su buen diagnóstico de lo que está siendo uno de los más acuciantes problemas del mundo árabe actual.

46. Fracaso acontecido desde las tres últimas décadas, pero no en su momento y hasta los 60. Conviene insistir en estos datos porque ciertos estudiosos del islamismo contemporáneo –convertidos de manera insospechada en sus apologistas– olvidan siempre referirse a ello. O, en el mejor de los casos, tratan de desacreditarlo, tanto si se refieren al propio de la época liberal como al actual, calificándolo –sin mayores matices– de “discurso exógeno” o incluso de “discurso propio de los intelectuales comprados por el poder político corrupto”.