

ARABISMO ESPAÑOL Y POESÍA ÁRABE

SPANISH ARABISM AND ARABIC POETRY

BRAHIM FAKIR

Laboratorio: Lengua, Literatura, Imaginario y Estética
Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fez (Marruecos)
ibrahimfakir891@gmail.com

Resumen: Cualquier pensamiento es una respuesta a una determinada preocupación intelectual que surge en un determinado contexto espaciotemporal. En este sentido, el arabismo español aparece como tendencia que aspira a dar respuestas a cuestiones de carácter cultural e histórico a la vez, teniendo en cuenta la relación de España con su propio pasado y con los elementos que han originado su singularidad en el mundo occidental, sobre todo en lo que se refiere a sus vínculos con el componente árabe. El objetivo de este artículo es analizar la visión de los arabistas españoles de la poesía árabe, que constituye una de las manifestaciones más importantes de la cultura. Nuestro tratamiento de este tema parte de la problemática de la naturaleza y los alcances de esta misma visión; es decir que nos ocupamos de averiguar si los arabistas se han dejado llevar por los parámetros occidentales o se han basado en criterios particulares en su aproximación a la poesía árabe.

Palabras clave: Arabismo, orientalismo, africanismo, poesía árabe, forma, temática.

Abstract: Any thought is a response to a certain intellectual concern that arises in a certain spatiotemporal context. In this sense, Spanish Arabism appears as a trend that aspires to give answers to questions of a cultural and historical nature at the same time, taking into account Spain's relationship with its own past and with the elements that have originated its singularity in the western world, especially in what refers to its links with the Arab component. The objective of this article is to analyze the vision of the Spanish Arabists of Arabic poetry, which constitutes one of the most important manifestations of culture. Our treatment of this subject starts from the problem of the nature and scope of this same vision; that is to say, we are concerned with finding out if the Arabists have been carried away by western parameters or have based themselves on particular criteria in their approach to Arabic literature.

Keywords: Arabism, Orientalism, Africanism, Arabic poetry, form, theme.

Recibido: 15/12/2024. Aceptado: 22/05/2025.

Introducción

El tratamiento del tema del arabismo español nos lleva a establecer algunas precisiones de carácter conceptual, dado que guarda relación con otras tendencias, precisamente el orientalismo y el africanismo. Los tres se entrecruzan en determinadas áreas de su objeto de estudio y producen una literatura en la que el eje central son los vínculos de Occidente con Oriente, esencialmente desde la perspectiva cultural. Así, a través del tiempo, se han originado visiones particulares de los elementos orientales, teniendo en cuenta que el orientalismo constituye la tendencia básica, por lo menos desde la óptica histórica. Para aclarar estas cuestiones, preferimos partir de algunas observaciones:

- El orientalismo es una corriente cuyas dimensiones son notablemente amplias; es decir que tiene un carácter general y marca el pensamiento occidental en un determinado contexto histórico.

- El orientalismo ha constituido, desde sus inicios, un marco clave y un punto de referencia central para muchos estudios que aspiran a cuestionar la relación del yo con el Otro, representado fundamentalmente por el mundo árabe. En este sentido, el orientalismo es el espejo en el que se contempla la propia identidad o la propia cultura.

- El africanismo es posterior al orientalismo, ya que empezó a finales del siglo XIX; es decir, en un momento en que las bases de esta última tendencia ya se habían consolidado en Occidente. Lo que marca el africanismo es su dedicación exclusiva a la temática marroquí.

- El arabismo español es una tendencia que se distancia del orientalismo, implicado en la acción colonial, debido a su preocupación fundamental por el estudio de la lengua, la literatura y la cultura del mundo árabe.

Aproximación al orientalismo

El orientalismo puede definirse, en términos generales, como el conjunto de las producciones occidentales referidas al mundo oriental. Esta tendencia caracteriza el pensamiento occidental del siglo XVIII, un contexto his-

tórico en el que progresó lentamente la colonización europea de algunos países orientales después de la desintegración del Imperio Otomano. Así, entre 1798 y 1801 tiene lugar la campaña de Napoleón Bonaparte en Egipto, la cual consolida el contacto de Occidente con Oriente. Más tarde, en 1869, se inauguró el Canal de Suez, lo cual permite que se intensifiquen las relaciones entre ambos mundos.

Esta realidad hizo que surgiera el interés de artistas y escritores occidentales por Oriente Medio y el Magreb. En general, las primeras producciones literarias y artísticas del orientalismo ponen de manifiesto un notable exotismo, fruto de la fascinación por el mundo oriental, por lo que la estética dominante era esencialmente pintoresca.

Pero no se puede hablar del orientalismo como movimiento bien establecido en las artes y la literatura hasta el siglo XIX, paralelamente al desarrollo del Romanticismo, que tiene una doble dimensión: endocéntrica, ya que se interesa por el patrimonio y la literatura popular occidental, y exocéntrica, dado que muestra notables rasgos exóticos en su visión de mundos ajenos.

De hecho, el exotismo orientalista pone de manifiesto la inclinación de los occidentales hacia lo sensual, lo excitante y lo placentero, de manera que predomina la visión de un Oriente decadente. Un ejemplo son las novelas del escritor francés Flaubert, en las que la cultura semítica aparece como polo opuesto a la cultura latina. En cierta medida, los orientalistas del siglo XIX querían ver en Oriente lo que ellos tenían oculto, llegando así a producir la imagen de que este Oriente era un mundo erótico y éticamente corrupto. Son significativas, a este respecto, las odaliscas en la pintura europea del siglo XIX. Sin embargo, lo que los orientalistas veían como rasgo decadente era, en realidad, algo normal en la cultura islámica, de modo que esta visión es el producto de la aplicación de los propios parámetros a un contexto sociocultural diferente.

Para sintetizar la temática del orientalismo tradicional, podemos señalar como ejes fundamentales el exotismo, la sensualidad, el erotismo y lo pintoresco, que se manifiesta esencialmente en la pintura a través de los colores luminosos y las representaciones del desierto y los oasis del Magreb. Son representaciones hechas, en el caso de España, por tres viajeros al sur de Marruecos: Mariano Fortuny (1838-1874), Josep Tapiró (1836-1913) y

Antonio Fabrés (1854-1938). En el siglo XX, se deja atrás lo sensual y lo erótico para cultivar un arte de carácter etnográfico o costumbrista, que merece estudios desde el punto de vista antropológico.

El orientalismo español

La reflexión sobre el orientalismo español nos lleva a subrayar su valoración de las aportaciones enriquecedoras de la civilización oriental. En este sentido, se resalta la dimensión positiva de la herencia de Oriente en sus dimensiones humanas y culturales. Esto muestra que el orientalismo español es un proyecto intelectual con un fondo marcadamente humanístico, lo cual significa el reconocimiento de una realidad histórica que trasluce el valor de otros componentes culturales en la Península Ibérica. Esta combinación se consolida, esencialmente, en la Edad Media, considerada como época trascendental en la historia de España.

Esta realidad histórica nos empuja a señalar dos observaciones: por una parte, el orientalismo de los siglos XVIII y XIX parte del contacto y de la penetración de los europeos en las tierras de Oriente, por lo que tiene relación con los intereses expansionistas y coloniales, hecho criticado por Edward Said en varias ocasiones. Es, también, un orientalismo superficial, construido en base a la oposición Occidente/Islam, por lo que no carece de matices repulsivos aunque demuestra cierta fascinación por lo oriental, fascinación que en el fondo es de carácter estético. Por otra parte, el orientalismo español parte del reconocimiento de la verdadera identidad de España, sobre todo en lo que se refiere a la valoración de la herencia islámica aunque no faltaron voces que intentaron rechazarla en pleno siglo XX, seguramente influidas por el orientalismo de los dos siglos anteriores. Muestra de este rechazo es el libro del historiador y arqueólogo español Ignacio Olagüe: *Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, publicado en 1969. Pero, en todo caso, prevalecen matices positivos en la producción de los orientalistas españoles tal y como se puede deducir de la afirmación siguiente:

El orientalismo español –prescindo del pseudo-orientalismo decimonónico–, lo entiendo como corriente de pensamiento o, si se quiere, como postura intelectual que se caracteriza por una toma de conciencia de los valores humanos psicológicos, sociológicos y culturales de

Oriente, como centro generador de las más antiguas y ricas civilizaciones del hombre (Bosch Vilá, 1967: 175).

Por lo tanto, cuando hablamos del orientalismo en general, debemos tener en cuenta que no constituye un marco o un bloque homogéneo, tomando en consideración también el hecho de que el pensamiento orientalista español pretende recuperar y apropiarse del pasado andalusí, y es aquí donde se manifiestan sus señas de identidad. Este interés por el mundo de al-Ándalus es fundamental en los estudios de los primeros arabistas españoles, que se ocuparon de “explicar y realizar un capítulo de la “Historia de España” hasta entonces prácticamente olvidado” (Manzano Moreno, 2000: 25). Por eso, el siglo XIX marca la orientación del orientalismo hacia otras latitudes, representadas precisamente por el arabismo.

En tiempos anteriores al siglo XIX, el contacto de los españoles con las tierras marroquíes, indicio de una orientación hacia el Sur, era ya una realidad histórica. De hecho, a partir de los siglos XV y XVI, empezó a consolidarse paulatinamente la presencia española en África después de la toma de Ceuta (1419), Melilla (1497), Vélez de la Gomera (1564) y Alhucemas (1560). En la segunda mitad del siglo XIX, se intensificó esta presencia debido a la voluntad de hallarles un substituto, en las tierras africanas, a las perdidas colonias americanas. Recordemos, aquí, la guerra de Tetuán (llamada también “guerra de África”) en 1859-1860. Así, comenzó a instalarse en el panorama cultural otra tendencia con rasgos particulares, que es el africanismo. Víctor Morales Lezcano¹ afirma a este respecto:

Para los africanistas (...), el continente vecino al sur de la Península Ibérica empezó a emerger, hacia 1870, como un asidero esperanzador capaz de salvar al país real de su naufragio interior (Morales Lezcano, 1989: 17-18).

¹ Uno de los grandes estudiosos del mundo árabe y de las relaciones hispano-marroquíes en particular. Nació en la Isla de Gran Canaria y cursó estudios universitarios en la Universidad Complutense de Madrid, donde se doctoró en Filosofía y Letras. Hoy en día es profesor titular de Historia en la misma Universidad. Víctor Morales Lezcano tiene varias obras de diversa temática relativa al mundo árabe, relacionada especialmente con el orientalismo español. Entre sus trabajos mencionamos *El colonialismo español en Marruecos, 1850-1956* (1976), *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX* (1988), *España y mundo árabe: imágenes cruzadas* (1993), entre otros.

Estos africanistas eran, en buena parte, militares y corresponsales de algunos diarios españoles. Su producción pone de manifiesto el predominio de la ideología colonialista, lo que, bien mirado, no necesita pruebas. Quizás sea la mejor muestra, durante la época del Protectorado en Marruecos, la *Revista de Tropas Coloniales*², publicada entre 1924 y 1936, y cuyo equipo de redacción se componía de militares, entre ellos Franco. Otra prueba son los estudios de las leyes y convenciones de las tribus del Rif y Yebala durante la misma época. Por otra parte, la entidad africana se restringe en estos estudios al elemento marroquí, lo que constituye una representación ideológica simplificadora:

En realidad, todo el esfuerzo de producción de conocimiento y de representaciones sobre Marruecos se articula, desde la segunda mitad del siglo XIX, a través del africanismo, una ideología un tanto difusa que, a pesar de sus extensiones subsaharianas, tiende a identificar África con Marruecos, y termina invocando el pasado imperial español y su «Vocación Africana» para legitimar la acción colonial contemporánea de una España poseída por un profundo sentimiento de inferioridad y aislamiento con respecto a otras potencias europeas (Fernando Rodríguez Mediano, 2006: 174).

Estos estudios son el fruto de esfuerzos que “tenían su origen en la necesidad de conocer el país y la sociedad que se pretendía colonizar, siendo el derecho una de las claves para llegar a ese conocimiento útil» (Zomeño, 2002: 307). Sin embargo, sería injusto reducir la producción de los estudiosos españoles, en el contexto del Protectorado, a la labor de los africa-

² Cabe añadir que el nacimiento de esta revista fue en enero de 1924 en la ciudad de Ceuta por el General Gonzalo Queipo de Llano. La revista tuvo mucha reputación y en ella aparecían contribuciones del General Francisco Franco, quien formaba parte del equipo de redacción y pasó, en 1929, a ser su director. La revista contaba también con las colaboraciones de distinguidos militares e intelectuales (a guisa de ejemplo, Rodolfo Gil Benumeya, José Díaz de Villegas y Tomás García Figueras), cuyos diversos enfoques y opiniones reflejaban su visión del colonialismo español y la ideología africanista. Además de intentar promover su “misión civilizadora”, la revista servía de portavoz para el Ejército español durante su campaña militar en Marruecos. La revista se destacaba por sus estudios sobre las relaciones entre España y el continente africano en general, y Marruecos en particular. Su aspecto artístico se manifestaba en las obras de pintores y fotógrafos como Bartolomé Ros y Mariano Bertuchi, quien era su director artístico. La revista dejó de publicarse definitivamente en 1978.

nistas, dado que aparecieron otros estudios de gran interés, ubicados dentro del marco del arabismo.

El arabismo español

Según Miguel Hernando Larramendi y Bárbara Azaola (2006: 87), la ideología colonialista no llegó a tener una influencia notable sobre los arabistas españoles, que continuaron con la visión de Oriente como componente familiar o “doméstico”. Este aspecto pone de relieve la diferencia entre los investigadores españoles y sus homólogos europeos (franceses y británicos), que estaban implicados en proyectos coloniales. La consideración del elemento oriental, desde una perspectiva íntima, es fácilmente deducible de la siguiente afirmación:

Los estudios árabes son, para nosotros, una necesidad íntima y entrañable, puesto que (...) se anudan con muchas páginas de nuestra historia, revelan valiosas características de nuestra literatura, nuestro pensamiento y nuestro arte, se adentran en nuestro idioma y hasta, tal vez, más o menos, en nuestra vida (López García, 1990: 38-39).

Este hecho pone de manifiesto la voluntad de los estudiosos españoles de la herencia árabe e islámica de alejarse de las motivaciones coloniales para dedicarse a cuestiones de carácter puramente cultural. Se trata, en el fondo, de una aspiración a quedar fieles a la misión del intelectual en un contexto dominado por deseos materialistas, que muy a menudo falsean la realidad histórica. De esta manera, el arabismo español llega a formarse una fisonomía singular o, por decirlo de otra manera, se desgaja del árbol del orientalismo:

Los orientalistas españoles que convivieron con la expansión colonial de su país en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, centrada en Marruecos, escogieron la denominación de “arabismo” para su campo de estudio, que se dedicaba preferentemente al pasado árabe-islámico de la Península Ibérica y que, por tanto, quedaba así desmarcado de la acción colonial. No se trata sólo, por otra parte, de una cuestión puramente terminológica, se suele considerar que los arabistas españoles de esta época se involucraron muy poco o nada en los

movimientos colonialistas que preconizaban una intervención activa del Estado y la sociedad en los asuntos marroquíes (Marín, 2009: 118).

Por lo tanto, el arabismo español dirige sus esfuerzos al estudio de una serie de temas que se sitúan, en términos generales, en los campos de la historia, la cultura, la lengua y la literatura árabes. Tales esfuerzos emanan del reconocimiento del valor del legado andalusí, aspecto definitorio del arabismo español tradicional, iniciado a finales del siglo XVIII y principios del XIX (Abdelkarim, 1995: 35).

Arabismo español y poesía árabe

Los primeros estudios de la poesía árabe por los arabistas españoles son indisolubles de su interés por el mundo andalusí. Se destacan, aquí, autores de suma importancia en el panorama del arabismo tradicional español:

El arabismo tradicional español, el iniciado por Francisco Codera y continuado por Julián Ribera, Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez, centró en gran medida su actividad investigadora en analizar lo que la cultura española y europea debía a la presencia musulmana. Ribera estudió la influencia arabo-islámica en la música, en la poesía y en instituciones como la justicia de Aragón [...]. García Gómez dedicó muchas páginas a las jarchas, versos en romance preservados en poemas árabes (Fierro, 2001: 9-10).

En efecto, los trabajos de Francisco Codera (1836-1917), conocido como historiador y filólogo en los medios académicos españoles, sirvieron de base para muchos arabistas en épocas posteriores. Entre sus obras más destacadas cabe citar *Tratado de numismática arabigoespañola* (1879), *Estudios críticos de Historia árabe española* (1917) y *Biblioteca arabigo-hispana* (1882-1895), que consta de diez volúmenes. Julián Ribera (1858-1934), además de su interés por temas de la lírica y la música en el contexto andalusí, estudió otros relativos a los campos de la educación y la cultura en este mismo contexto como indican sus dos obras: *La enseñanza entre los musulmanes españoles* (1893) y *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana* (1896). Su discípulo Miguel Asín Palacios (1871-1944),

por su parte, dedicó especial interés al mundo andalusí como muestra su fundación de la revista *Al-Ándalus* en 1933, pero también su publicación de obras como *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (1919) y *El islam cristianizado* (1931). En cuanto a Emilio García Gómez (1905-1995), su contacto directo con Oriente Medio (Egipto, Siria e Irak) a partir de 1927 le permitió acceder a manuscritos andalusíes que le fueron de gran utilidad para publicar trabajos de suma importancia en el ámbito del arabismo español. Entre ellos citamos los siguientes: *Poemas arabigo-andaluces* (1930), *Poesía arábigo-andaluza, breve síntesis histórica* (1952) y *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* (1975). Por lo tanto, lo que marca a los primeros arabistas españoles es su profunda dedicación al patrimonio cultural de al-Ándalus, visto desde la óptica de la interferencia de elementos islámicos y cristianos.

Por ello, los arabistas españoles han reconocido en la poesía andalusí un sello inconfundible “la insaciable búsqueda de sensuales y refinados placeres” (Rey, 1991: 23), reflejo de una sensibilidad cultivada al extremo. Por eso, predomina el tema del amor “en su vertiente platónica –o amor Udrí–, y carnal –o amor Ibahi–” (Castro Díaz, 2006: 19). Este amor aparece, en otros casos, como fruto de la voluntad de alejarse de las difíciles condiciones del contexto político, o sea, como deseo de hallar el sosiego anhelado en el corazón del amante:

Hay otras formas de escapar a la presión ideológica y a la alienación, y una de ellas es la introspección amorosa. No debe ser casualidad que en difíciles años de la Fitna, de la guerra civil que asola Córdoba, se escuchen los mejores poemas de amor de la lírica andalusí, los poemas de Ibn Zaydun dedicados a Wallada, o que Ibn Hazm elabore El collar de la paloma (Tawq Al-Hamama), una reflexión sobre el fenómeno amoroso y los estados psicológicos que viven los amantes (Garulo, 2005: 131).

Asimismo, los arabistas españoles dedican especial importancia a la descripción de la prodigiosa naturaleza por los poetas andalusíes, llegando a considerar este aspecto como expresión de la nostalgia de un tiempo que se acerca a formar parte del pasado. Se nota, además, la recurrencia del tema de la esclavitud en la producción poética andalusí como bien

afirma Xavier Luffin³ (2009: 82):

Observamos que el antiguo tema poético del esclavo, de la esclavitud y de la negritud quedó utilizado en la poesía de al-Ándalus en un modo muy similar: la esclavitud como metáfora del poder del amor, la negritud como metáfora del color negro de los objetos y de los animales, los africanos asociados a otros pueblos como símbolo de la universalidad, la metáfora de la noche para describir los negros...

Resulta pertinente señalar, en este contexto, que numerosos críticos y estudiosos españoles especializados en la poesía andalusí han puesto de relieve, de forma reiterada, la incorporación de elementos de raigambre popular, lo que supone una inflexión significativa en la tradición poética árabe clásica. Así, se introducen composiciones representadas por las “Moxaxajas”, conocidas por sus “Jarchas” en árabe dialectal o romance, marcando de este modo un cambio de registro lingüístico. Este fenómeno literario y artístico viene a poner de manifiesto una oposición entre dos esferas, la corte y la calle, como subraya Teresa Garulo (2005: 127):

La poesía, vehículo de las preocupaciones de los hombres y expresión idónea para sus inquietudes, también se hace más compleja, y más sutiles las oposiciones que se encarnan en ella. Ya no se trata sólo de panegírico (Madīh) o autoelogio (Fajr), frente a sátira (Hīcha). Hay una oposición más amplia, cuyos dos polos son la corte y la calle. Curiosamente, la literatura de al-Ándalus, pese a sus limitaciones y a su clasicismo, es una de las literaturas árabes donde mejor se ha oido la voz de la calle, donde la resonancia de lo popular ha encontrado un camino para llegar a los círculos de los guardianes de la tradición.

Además del interés de los arabistas por la poesía en al-Ándalus, se nota su dedicación al estudio de la poesía preislámica, que tiene un carácter testimonial derivado del deseo del poeta de imponerse como miembro activo en su propio entorno social a través de la palabra poética. Es una poesía

³ Se considera uno de los grandes estudiosos belgas que se interesan por la literatura árabe en general, y la poesía en particular. Además de tener varios trabajos sobre la literatura árabe, es traductor de muchas obras: poemarios, novelas, cuentos, etc. Actualmente, es profesor de Lengua y Literatura Árabes en Universidad Libre de Bruselas (ULB).

que pone de manifiesto la intensa presencia, en el cuerpo del poema, de elementos de la realidad circundante de manera que la figura del poeta aparece relegada a un segundo plano. Este aspecto puede considerarse como natural, dado que lo que prevalece en la tribu son las leyes convencionales establecidas por la comunidad. Por eso, la cosmovisión del poeta, si la hay, aparece moldeada por los parámetros colectivos y los valores que condicionan su experiencia vital en un contexto marcado por el predominio de la tradición. Es, en definitiva, una poesía en la que la sombra de los interlocutores (o los oyentes) es la fuerza dominante:

La poesía arcaica se nos presenta como una poesía social dirigida a alguien, no intimista, de tal manera que el nombre de casida (qasida), la forma poética de la poesía árabe, procede de una raíz árabe que significa precisamente “dirigirse a alguien” [...] Es una poesía de carácter social y forma parte de la sociedad de los árabes de la yahiliyya, sociedad beduina y tribal (Rubiera Mata, 1999: 12).

En cuanto a los estudios de la poesía árabe contemporánea, cabe señalar el papel desempeñado por Pedro Martínez Montávez en este campo. Pero hemos de precisar, también, que la arabista catalana Leonor Martínez Martín contribuyó de manera significativa al desarrollo de los estudios de dicha poesía a través de sus colaboraciones con la revista *Ketama*⁴, fundada por Jacinto López Gorgé y editada entre 1953 y 1959. Su traducción de muchos poemas árabes, tanto del poeta marroquí Muḥammad Ṣabbāg⁵ como de poetas orientales, dieron a conocer esta materia artística entre

⁴ La revista, que lleva el nombre del pueblo de Ketama, apareció en 1953 en Tetuán como suplemento de la revista Tamuda. Su fundación se debe al director de la Biblioteca de Tetuán Guillermo Gustavino, quien animó a Jacinto López Gorgé a ser su director. La revista, a lo largo de siete años de publicación, contó con catorce números de investigación. Sus publicaciones bilingües (árabe y español) fomentaban el diálogo intercultural entre las dos orillas del Mediterráneo. Entre los escritores más destacados que publicaron en esta revista citamos al poeta Miguel Hernández.

⁵ Gran escritor y poeta marroquí. Nacido en Tetuán en 1929 y fallecido en 2013. Fue jefe redactor de distintas revistas literarias, entre ellas Al- Motamid y Ketama. En el panorama literario, Muḥammad Ṣabbāg se considera uno de los escritores más destacados de la Literatura Marroquí de Expresión Española. Entre sus obras destacamos el poemario titulado *Yo y la luna* (1956). A este poeta se debe la creación y la coordinación, junto con Trina Mercader, de la revista Al-Motamid, una revista bilingüe (español y árabe) que refleja la combinación de las huellas culturales y lingüísticas entre las dos orillas del Mediterráneo.

los lectores hispanófonos. Por eso, su estancia en el norte de Marruecos le permitió abrir nuevos horizontes para el arabismo español:

Aquí surgió su interés por la poesía árabe contemporánea que empezó a dar frutos en sus colaboraciones con la revista Ketama, suplemento literario de Tamuda, en la que la Dra. Martínez publicó entre 1955 y 1959 numerosas traducciones de poemas árabes aparecidos durante la primera mitad del siglo XX. Los poetas traducidos fueron, además de Muḥammad Ṣabbāq, fundamentalmente siro-libaneses, con un especial hincapié en los poetas del Mahŷar, emigrados a Estados Unidos o al Brasil. De esta manera la Dra. Martínez abría —junto con Pedro Martínez Montávez— un nuevo campo de investigación para el arabismo español: la literatura contemporánea (Samsó, 2015: 12).

El estudio de esta literatura en general, y de la poesía en particular, no puede llevarse a cabo sin traducción; y es aquí donde reside el gran interés de la labor de Leonor Martínez Martín y Pedro Martínez Montávez. Cierto es que la aproximación a la cultura árabe, en su sentido más amplio, exige el conocimiento profundo de las fuentes escritas, donde se perciben las singularidades y tradiciones de un mundo con el que son fuertes los vínculos históricos. De este modo, “traducción y cultura mantienen estrechas relaciones en tanto que ambas colaboran en un proceso de construcción en el que tradición y evolución, idiosincrasia y generalización, participan de una misma coherencia” (Lafarga y Donaire Fernández, 1991: 11).

Examinando la producción de los arabistas españoles, se nota que, desde el punto de vista de la forma de la poesía árabe contemporánea, subrayan el predominio del verso libre. Este aspecto constituye un giro trascendental en la creación poética árabe y es introducido por la “Generación de los 50” o “Escuela del verso libre”, un grupo de poetas que son “los primeros creadores e impulsores de la nueva poesía árabe, de la poesía verdaderamente contemporánea, aunque en realidad no constituyen un grupo literario en el sentido estricto del término: no adoptan colectivamente declaración programática alguna y ellos mismos rechazan frecuentemente el nombre de “Generación”” (Arbós Ayuso, 1996: 19). Tal “Escuela” representa “el más importante movimiento renovador producido en la poesía árabe contemporánea” (Martínez Montávez, 1990: 317). Aurora Cano Ledesma precisa a este respecto:

El movimiento poético de al-si>r al-hurr / verso libre, movimiento que configura una renovación, una ruptura con los moldes clásicos, pues el poema se encontraba encorsetado por las normas rígidas de la qasida tradicional (...). Este proceso de ruptura no nacerá por generación espontánea, sino que a lo largo del siglo XX se producirán diversos intentos. Al finalizar la segunda guerra mundial, una revolución poética se manifestaba en antologías y poemas sueltos en la prensa literaria. En Iraq, con el régimen opresor de Nuri Sa'id, surge una generación de élite internacional, simbolizando la revolución del pueblo iraquí contra la miseria, el despotismo, la sumisión del régimen a los extranjeros ... Los jóvenes poetas de este momento van a ser los portavoces de las aspiraciones populares a la igualdad social y económica (Cano Ledesma, 1991a: 80).

Desde el punto de vista de la temática, se nota que los arabistas españoles resaltan la importancia del nacionalismo en la poesía árabe moderna. Este aspecto es indisociable de la realidad histórica del mundo árabe en la segunda mitad del siglo pasado, un contexto en el que la resistencia a las fuerzas coloniales constituía un deber colectivo. Por lo tanto, “la poesía renuncia a la gloria personal cuando se despiertan los sentimientos nacionalistas, pues se ve envuelta por la perplejidad, la agitación y la amargura del autor que contempla la realidad a su alrededor. El nacionalismo en la poesía moderna es, pues, un concepto evidente” (Cano Ledesma, 1991a: 80).

Otro tema que adquiere una dimensión simbólica y que se utiliza como arquetipo mítico en esta poesía es el de al-Ándalus. Se trata de un componente que, según Pedro Martínez Montávez (1990: 41), representa un motivo contra la “dolorosa, humillante y rechazada realidad. Puede aliviar (...) el sentimiento colectivo”. Esta dimensión simbólica aparece, sobre todo, en los poemas de “Abd al Wahhab al Bayati”, “Nizar Qabbani” y “Adonis”.

Cabe destacar, en este mismo contexto, que el tema de al-Ándalus es frecuente en la poesía *Mahjari*⁶, corriente desarrollada en Estados Unidos

⁶ Es un género poético moderno surgido entre las dos guerras mundiales en América por poetas expatriados, que trata temas humanos y sociales. Es una corriente literaria caracterizada por una auténtica renovación de la poesía árabe. Sus temas principales son fundamentalmente los valores humanos, la dualidad pesimismo/optimismo, el amor a la vida y al bienestar colectivo, sin olvidar la naturaleza, partiendo de la contemplación que les permite conectar íntimamente el yo poético con las diversas y majestuosas manifestaciones del entorno. Al mismo tiempo, esta corriente literaria se distingue de las anteriores

entre 1914 y 1939. El afán de sus representantes es renovar los moldes de la creación literaria, lo cual constituye su nota predominante. Prefieren evadir del tiempo presente para refugiarse en el universo de la fantasía y del misticismo. Por eso, asistimos, en sus creaciones poéticas, a una oposición entre dos mundos, representados por la realidad andalusí, correspondiente a tiempos gloriosos, y el presente del mundo árabe, sumergido en la melancolía debido a la dominación de las fuerzas coloniales:

El poeta Mahjari, aun desde el destierro (...), es también muy consciente del triste presente de su pueblo, totalmente contrario a aquella situación de prestigio, nobleza y gloria que al-Ándalus representa. Al poeta mahjari le duele terriblemente la ocupación colonialista, a la que, a pesar de todo, su pueblo árabe parece no saber cómo oponerse de manera firme y positiva (Martínez Montávez, 1990: 52).

En este sentido, especial importancia tiene la comparación de la desastrosa pérdida de al-Ándalus con el desastre de Palestina en el siglo XX. De entre los poetas árabes situados en esta línea cabe destacar el nombre de Yuri Saydah (1893-1978), “que si canta a la “Granada terminal” desde Sierra Nevada, comparará también, como otros muchos poetas árabes, el desastre andalusí con el desastre palestino. Y en ese proceso, el soporte andalusí queda también cada vez más claramente reducido a simple refugio referencial, sin mayor contenido, a pura reliquia nominal” (Martínez Montávez, 1990: 58).

Los arabistas españoles señalan también la importancia del tema español en la poesía árabe contemporánea. Así, además de Nizar Kabbani, Saadi Yusuf, el escritor y poeta iraquí (1934-2021), muestra cierta fascinación por España, testimonio de una relación vital con un mundo que llega a ser entrañable. Es “uno de los poetas árabes más interesantes y sinceros de la actualidad. De esa misma época es un hermoso poema que le oí recitar en Bagdad, “por el río Guadalquivir”, una de las muchas muestras de su

por una renovación profunda tanto a nivel lingüístico como estilístico. Entre sus características encontramos la subjetividad, a través del uso de la primera persona del singular, la renovación a nivel rítmico y musical, la frecuente combinación de los tonos imperativo, argumentativo y descriptivo, la sencillez del lenguaje, el uso de un vocabulario extraído de la naturaleza, etc. Entre sus poetas más representativos citamos a Elia Abu Madi, Mikhail Naimy, Gibran Khalil Gibran, Al-Qarawi, Elias Farhat, entre otros.

atención honda, y no tópica, por el tema español” (Arbós Ayuso, 1996: 22).

En este contexto, son frecuentes las referencias a las ciudades españolas en la poesía árabe contemporánea, con cierta predilección por las andaluzas, como muestra de una relación entrañable con un pasado lejano. A modo de ejemplo, el poeta iraquí Ali Ja’far Al-’Allaq (n. 1945), autor de *Nueva elegía a Córdoba*, establece una comparación entre esta ciudad y Beirut:

Se trata de un canto a la caída de Córdoba, ciudad a la que el poeta llega inmerso en el recuerdo de su pasado, “símbolo del esplendor del califato Omeya, hasta desembocar en las Taifas y su triste final”, y a la que contempla nueve siglos después, como si el tiempo se hubiese detenido ante sus piedras. Todo esto le lleva a evocar otra ciudad en Oriente, Beirut, y ve a ambas ciudades unidas en su historia y destino (Cano Ledesma, 1991b: 99).

Ali Ja’far Al-’Allaq⁷, en su diálogo con Granada, no hace sino mostrar una actitud íntima con este espacio, donde los tiempos pretéritos todavía se notan en su fisonomía presente. De este modo, esta ciudad deja de ser una entidad física para convertirse en arquetipo de la confluencia de dos contextos históricos que resisten a la separación en la memoria del poeta. Por eso, este último se siente próximo a “su” Granada o, acaso, forma parte de ella (Cano Ledesma, 1991b: 104).

En la misma línea, el poeta jordano ‘Isa al-Na’uri (1918-1985) valora la mezcla de los elementos árabes y españoles en la ciudad de Sevilla. Se trata de un rasgo en el que el pasado y el presente se interfieren con armonía para producir una realidad que se contempla admirablemente desde la perspectiva personal del poeta (Martínez Montávez, 1990: 78).

Entre los temas de la poesía árabe contemporánea tratados por los ara-

⁷ Es poeta, crítico y catedrático iraquí nacido en 1945. Obtuvo su licenciatura en Lengua árabe en la Universidad Al-Mustansiriya (Bagdad) en 1973. Despues de obtener su doctorado en Crítica y Literatura de la Universidad Moderna de Exeter en Gran Bretaña en 1984, volvió a Oriente Medio, donde trabajó como profesor titular en la Universidad de Saná (Yemen), enseñando Literatura y Crítica. Como escritor, Ali Ja’far posee muchas obras, tanto de prosa como de poesía, sin olvidar sus ensayos y estudios críticos de la literatura árabe moderna. Estas obras les permitieron ganar varios premios, entre ellos el Premio Cultural Sultán Bin Ali Al Owais de Poesía en su 16^a edición de 2019. Luego, fue galardonado con el Premio Sheikh Zayed Book Award en 2023.

bistas españoles señalamos también el de la mujer. En el poema de “Gilgamesh” de Al-Bayati, Aixa simboliza el amor, es “una mujer que muere y renace continuamente alumbrando el camino del héroe o el poeta y sumiéndole, con su muerte, en la tiniebla y la soledad” (Arbós Ayuso, 1996: 85). En la producción poética de al-Sayyab, se nota “una absoluta necesidad de lo femenino, de lo materno ante todo –y de seguro que la pérdida de su madre, cuando tenía seis años, constituye un dato revelador al respecto– (...)” (Martínez Montávez, 1990: 316). Pero parece ser que el poeta que más espacio dedica a la mujer es Kabbani, en cuyos poemas se observa una doble dimensión: la admiración y el desprecio. Pues si hay “amor cortés” en su poesía, “la mujer, con frecuencia, no sólo es poco respetada, sino zaherida y humillada” (Martínez Montávez, 1977: 20).

A este respecto, el estudio de la temática de la poesía árabe contemporánea por los arabistas españoles pone de relieve el valor de sus conocimientos filológicos e históricos. Así es el caso del símbolo “Aixa”, nombre que admite distintas interpretaciones en los poemas del poeta iraquí Al-Bayati:

El poeta bagdadí decide trabajar el material literario en varios niveles interdependientes que se enriquecen mutuamente: parte de la misma denotación del nombre, con su significado de “la viviente”, le busca un anclaje histórico (...) como amante del poeta medieval “Omar al Jayyam”, la identifica directa u oblicuamente con Ishtar, diosa mesopotámica del amor, la introduce en la contemporaneidad mediante la relación más o menos oscura con otros personajes literarios (Arbós Ayuso, 1996: 15).

Cierto es que el estudio de las manifestaciones culturales de otras sociedades requiere basarse en conocimientos pertenecientes a distintos campos. Esto es aplicable a las sociedades árabes e islámicas por tratarse de comunidades con una larga tradición escrita, que se inspira en diferentes fuentes para construirse una identidad propia. Pero los conocimientos filológicos son clave para acercarse a tales manifestaciones, de las que la poesía es un componente esencial. Manuela Marín (1992: 381) afirma a este respecto:

No se debe olvidar que la cultura islámica es, intrínsecamente, una cultura de texto escrito (por mucha importancia que tenga la transmisión oral). Sólo será posible avanzar en el conocimiento científico de esas

sociedades aliando a las interpretaciones históricas o sociológicas la mayor solidez filológica posible. Y por filología habría que entender no sólo el estricto conocimiento de la lengua, sino también de la red variable de significados que conforman las identidades culturales de cada sociedad, manifestadas a través de sus textos.

Por otra parte, cabe destacar que la realidad social y política constituye un motivo fundamental para muchos poetas árabes contemporáneos. Así, junto al nacionalismo, el tema del exilio y el retorno, que resume el itinerario del poeta y sus inquietudes existenciales respecto de la patria, se asocia fundamentalmente con la cuestión palestina. En este sentido, la memoria aparece como espacio vital del creador, donde confluyen sentimientos que oscilan entre la alegría y la melancolía. Tal es el caso en las producciones de Sulafa Hiyyawi⁸, poetisa palestina nacida en 1936 y exiliada en Irak:

Los recuerdos, el revivir en la memoria de unos tiempos pasados, a veces alegres, a veces amargos y duros, evocaciones llenas de la tristeza y la melancolía que produce la ausencia, la nostalgia, todo esto se expresa desde el exilio con un lenguaje poético cuyo adorno son básicamente los elementos de la naturaleza. Así, pues, y desde el exilio, el entorno geográfico que se nos ofrece para el desarrollo de la temática de casi todos los poemas es la tierra de Palestina cantada desde fuera (Bejarano Escanilla, 1991: 64).

El nacionalismo, el exilio y el retorno, además de la resistencia, son componentes temáticos estudiados por los arabistas españoles en sus diversas investigaciones. Es la muestra de su interés por la situación política y la realidad social del mundo árabe, y de su preocupación por el fondo

⁸ Una de las famosas y militantes poetisas palestinas. Nacida en 1936 en Nablus, ciudad ubicada en el norte de Cisjordania. En 1951, fue exiliada a Irak, país que la albergó junto con sus padres y donde obtuvo su licenciatura y, luego, un máster en Ciencias Políticas en la Universidad de Bagdad. Como escritora, Sulafa se interesó mucho por la política defendiendo la cuestión palestina. Como poetiza, se comprometió muy temprano en escribir poemas de diversa índole, sobre todo los patrióticos, sobre todo después de la llamada Guerra de los Seis Días (o la Guerra de Junio de 1967). Sus poemas y ensayos poseen un cálido reconocimiento y acogida por la prensa y el público árabe, y fue galardonada con varios premios en distintos festivales. Sulafa tiene varios poemarios, entre ellos *Canciones palestinas* (1977) y *El retorno* (1997). Murió en 2021 en Ramala. En su funeral asistieron destacados personajes, entre ellos el Presidente del Estado de Palestina Mahmud Abás Abu Mazen.

humano de la creación literaria. A este respecto, Palestina viene a ser el eje central de no pocas producciones poéticas, un espacio contemplado desde la soledad del poeta, que se identifica al mismo tiempo con el anhelo de la comunidad. En este contexto, es muy representativo el caso de Sulafa Hiyyawi, en cuyos poemas predomina el tema de la resistencia:

En los seres humanos que aparecen en los poemas se presentan dos tipos de resistencia: la resistencia resignada, callada, llena de dolor y sufrimiento, cuyos protagonistas son los niños, niños huérfanos y hambrientos, las madres desconsoladas y los viejos vencidos por el dolor y las penas, personas que, en muchos casos, simbolizan la derrota. El segundo tipo es la resistencia violenta, la del espíritu rebelde, representada por el fida'i y por los combatientes en general, siempre ayudados y protegidos, como antes decíamos, por los elementos de la naturaleza. El fida'i, en la lucha, representa y es la garantía de la vuelta a la patria por medio del más duro combate; es la persona en la que se pone la mayor confianza para llegar a la victoria (Bejarano Escanilla, 1991: 64).

Tal resistencia se expresa por medio de algunos símbolos naturales en la poesía de Sulafa Hiyyawi. Por ejemplo, el viento simboliza la lucha en determinados casos, el ciprés remite al combatiente y las flores encarnadas se refieren a la revolución (Bejarano Escanilla, 1991: 71-72).

Paralelamente al estudio de los símbolos, los arabistas prestan atención al valor de los mitos en la poesía árabe contemporánea. Se trata de elementos que no se usan por simples motivos artísticos, sino más bien como componentes expresivos indisociables de la realidad vivida. Pedro Martínez Montávez (1977: 255) afirma a este respecto:

El lector atento de poesía árabe contemporánea –es decir, la escrita por poetas jóvenes renovadores a partir concretamente de 1947– quedará en verdad sorprendido por el destacado papel que los mitos juegan en ella. En un sentido fundamental, parece claro que poesía y mito debieran ir siempre íntimamente unidos, y es difícil que sin mitos se produzca una auténtica poesía.

En la poesía árabe contemporánea, los mitos, que se invocan a modo de “respuesta al reto del momento y la circunstancia” (Martínez Montávez, 1977: 260), aparecen, por ejemplo, en los poemas de Badr Chakir al-Sa-

yyab (1926-1964), Samih al-Qasim (1939-2014) y Abd al-Wahhab al-Bayati (1926-1999). Así, si para el primero el barco de Odiseo, mito del Mediterráneo, remite a su tierra amada, para el segundo simboliza la salvación y la liberación. En el caso del tercero, el empleo del mito de Ishtar y Tammuz, en la construcción poética, adquiere una dimensión existencial:

El Bayati trabaja todo este material mítico en una relación dialéctica de tensiones y oposiciones: la doble oposición muerte-vida / muerte-resurrección, figurada por los mitos entrelazados de Ishtar y Tammuz, aparece indisolublemente unida a la tensión naturaleza-cultura / libertad-confinamiento (Arbós Ayuso, 1996: 79).

En síntesis, la forma y la temática de la poesía árabe tratadas por los arabistas españoles muestran su profundo conocimiento de las particularidades de su objeto de estudio. Se nota, además, que prevalece el fondo humano en su tratamiento de esta poesía, testimonio de su conciencia de que la aproximación a las manifestaciones de la cultura árabe en general, y del arte poético en particular, es una de las vías de acercarse a una entidad enraizada en el propio imaginario y la propia identidad.

Conclusiones

El arabismo español parte de las raíces históricas que se relacionan con la civilización islámica en al-Ándalus y es, al mismo tiempo, una clara muestra del interés por Oriente desde una perspectiva esencialmente cultural. En este sentido, los primeros estudios españoles de la poesía andalusí son de suma importancia, ya que no solo ponen de manifiesto las particularidades de esta producción artística, sino también el encuentro de formas lingüísticas árabes y romances en el cuerpo de las Moaxajas. Este hecho, que representa un aspecto innovador en la historia de la poesía árabe, es un testimonio del enriquecimiento mutuo entre dos culturas que definen la esencia de al-Ándalus.

El tratamiento de la poesía andalusí por los arabistas españoles revela la existencia de una visión intimista del pasado, en la medida en que consideran este objeto de estudio como componente de su propia identidad histórica. Se trata, en el fondo, de una manifestación cultural nacida

en el suelo ibérico para expresar las propiedades del entorno como, por ejemplo, la confluencia de la corte y la calle en la expresión poética, la exaltación de los placeres sensuales y la belleza incommensurable de la naturaleza.

Además, en los estudios de los arabistas españoles, se considera que la invocación de al-Ándalus responde a la voluntad de los poetas árabes contemporáneos de establecer una oposición entre dos mundos y dos tiempos: el mundo del pasado andalusí y el de la realidad presente del mundo árabe. De este modo, al-Ándalus adquiere una función simbólica en el cuerpo del poema, llegando a ser incluso un mito para poetas como Abd al-Wahhab al-Bayati, Nizar Qabban y Adonis. En esta misma línea se sitúa la poesía *Mahjari*, que adopta una postura evasiva respecto de la situación deplorable del mundo árabe, dominado por las potencias coloniales, para exaltar la gloria de al-Ándalus. Tal situación viene representada, fundamentalmente, por la cuestión palestina.

Son de suma importancia, también, las referencias de los arabistas españoles a la presencia de ciudades españolas en la poesía árabe contemporánea, sobre todo las andaluzas. Este aspecto muestra el afán del poeta de tender un puente con un pasado que, simbólicamente, resiste a desaparecer. Córdoba, Granada y Sevilla no se invocan como entidades materiales o físicas, sino más bien como espacios mentales moldeados por las leyes íntimas de la memoria.

Por último, cabe destacar que los estudios de la poesía árabe contemporánea realizados por los arabistas españoles muestran un gran interés por la realidad del mundo árabe. Así, desde una perspectiva política y sociológica, se resaltan temas como el nacionalismo, el exilio y el retorno, y la resistencia expresada por medio de diferentes símbolos y mitos.

Bibliografía

- Abdelkarim, Gamal (1995). “Reflexión en torno a un siglo del arabismo español”, *Al Ándalus Magreb*, nº 3, Universidad de Cádiz.
- Arbós Ayuso, Federico (1996). *Mito y símbolo en la poesía de Abd al Wahhab al-Bayati*, Madrid: Editorial Endymion.
- Bejarano Escanilla, Ingrid (1991). “Los temas y los símbolos literarios en

- la poesía de Sulafa Hiyyawi”, *Actas de las 1 Jornadas de Literatura árabe moderna y contemporánea*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Bosch Vilá, Jacinto (1967). “El orientalismo español, panorama histórico. Perspectivas actuales”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año III, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cano Ledesma, Aurora (1991a). “Unidad árabe y arabidad en la obra de la poetisa Nazik Al Malaika”, *Actas de las 1 Jornadas de literatura árabe moderna y contemporánea*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Cano Ledesma, Aurora (1991b). “Córdoba y Granada en la poesía de Ali Ja’far Al-Allaq”, *Actas de las 1 Jornadas de Literatura árabe moderna y contemporánea*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Castro Díaz, Antonio (2006). *Poesía medieval en Andalucía*, Córdoba: Ediciones Almuzara.
- Fierro, Maribel (2001). *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona: Ediciones de la Fundación Cidob.
- Garulo, Teresa (2005). “Poesía de Al-Ándalus, la frontera de la poesía», *Hesperia. Culturas del Mediterráneo*, nº 2.
- Hernando Larramendi, Miguel y Azaola, Bárbara (2006). *Los estudios sobre el mundo árabe y mediterráneo contemporáneos en España*, Barcelona: Ediciones de la Fundación Cidob.
- Lafarga, Francisco y Donaire Fernández, María Luisa (1991). *Traducción y adaptación cultural: España- Francia*, Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- López García, Bernabé (1990). “Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo”, *Auraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Madrid: Publicaciones del ICMA y la UNED.
- Luffin, Xavier (2009). “El tema de la esclavitud en la poesía árabe”, *De Oriente a al-Ándalus, las vías del conocimiento*, Universidad de Huelva.
- Manzano Moreno, Eduardo (2000). “La creación de un esencialismo: la historia de al-Ándalus en la visión del arabismo español”, *Orientalismo, exotismo y traducción*, Cuenca: Universidad de Castilla -La Mancha.
- Marín, Manuela (1992). “Arabistas españoles: un asunto de familia”, *Al*

- Qántara, nº XIII, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Marín, Manuela (2009). “Orientalismo en España: estudios árabes y acción colonial en Marruecos (1894-1943)”, *Hispania*, nº 231, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Martínez Montávez, Pedro (1977), *Exploraciones en literatura neo-árabe*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Martínez Montávez, Pedro (1990), *Literatura árabe de hoy*, Granada: Cantarabia.
- Morales Lezcano, Víctor (1989). *Africanismo y orientalismo español en el siglo XIX*, Madrid: UNED.
- Rey, Juan (1991). *Diván andalusí: antología de poetas arábigo-andaluces*, Sevilla: Editorial Guadalmena.
- Rodríguez Mediano, Fernando (2006). “Contra el viajero. Narración y apropiación en torno a la acción colonial española en Marruecos”, *Diez estudios sobre literatura de viajes*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rubiera Mata, María Jesús (1999). *La literatura árabe clásica. Desde la época pre-islámica al Imperio Otomano*, Alicante: Universidad de Alicante.
- Samsó, Julio (2015). “Leonor Martínez Martín (1930-2013)”, Rius, Mònica, Romo, Èlia, Bejarano, Ana María y Consoli, Erica (eds.), *Traducir el mundo árabe. Homenaje a Leonor Martínez Martín*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Zomeño, Amalia (2002). “El derecho Islámico a través de su imagen colonial durante el Protectorado español en Marruecos”, *El Protectorado español en Marruecos: Gestión colonial e identidades*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.