

Universidad de Valencia
Área de Estudios Árabes e Islámicos
Departamento de Filología Catalana
Facultada de Filología, Traducción y Comunicación

Literatura y cultura en lengua árabe I
Material docente

Dr. Mourad Kacimi

Resumen

Este material docente fue creado para el alumnado de la asignatura Literatura y cultura en lengua árabe I. Se trata de una introducción a los textos literarios escritos en árabe en su marco cultural y proporcionar conocimientos de obras, autores y movimientos representativos de la literatura escrita en esta lengua y de la influencia ejercida en las literaturas y pensamiento occidentales. La estrecha vinculación entre la literatura árabe y la religión musulmana obliga a una necesaria y constante referencia, no sólo en época medieval, sobre todo en el momento actual en que los medios de comunicación acentúan las diferencias con unos estereotipos forjados en los siglos XIX i XX, llenos de prejuicios.

Palabras claves

Literatura árabe, Cultura árabe, material docente

BLOQUE I

EL HECHO LITERARIO Y CULTURAL ALREDEDOR DEL ISLAM

1. Introducción

En presente bloque tratamos conceptos generales sobre el islam como religión, su surgimiento, sus raíces, sus pilares, su extensión territorial y su desarrollo a nivel ideológico i social. Hablar sobre el islam implica saber información básica sobre sus fuentes básicas representadas en el Corán (escritura santa de los musulmanes) y la *sunnah* (dichos y tradición del profeta del islam Muḥammad). Hay que señalar que estas fuentes fueron redactadas en idioma árabe y se consideran también literarias de altas referencias.

De igual modo, la sociedad musulmana cuenta con tradiciones culturales que pueden ser relacionadas de manera directa con las enseñanzas del islam o que son patrimonio cultural que se remonta a la época preislámica de diferentes poblaciones de origen árabe o no árabe.

Además, hemos de resaltar el aspecto espiritual islámico reflejado en la práctica sufí. En dicha disciplina números eruditos sufíes han dejado tratados de carácter literario y espiritual. A este respecto, mencionamos destacados sufíes en el mundo islámico en general y, en la Península Ibérica en particular. Por último, destacamos las influencias y proyección de las tradiciones culturales en la poesía árabe contemporánea.

2. Aprensión del islam

2.1. Zona geográfica

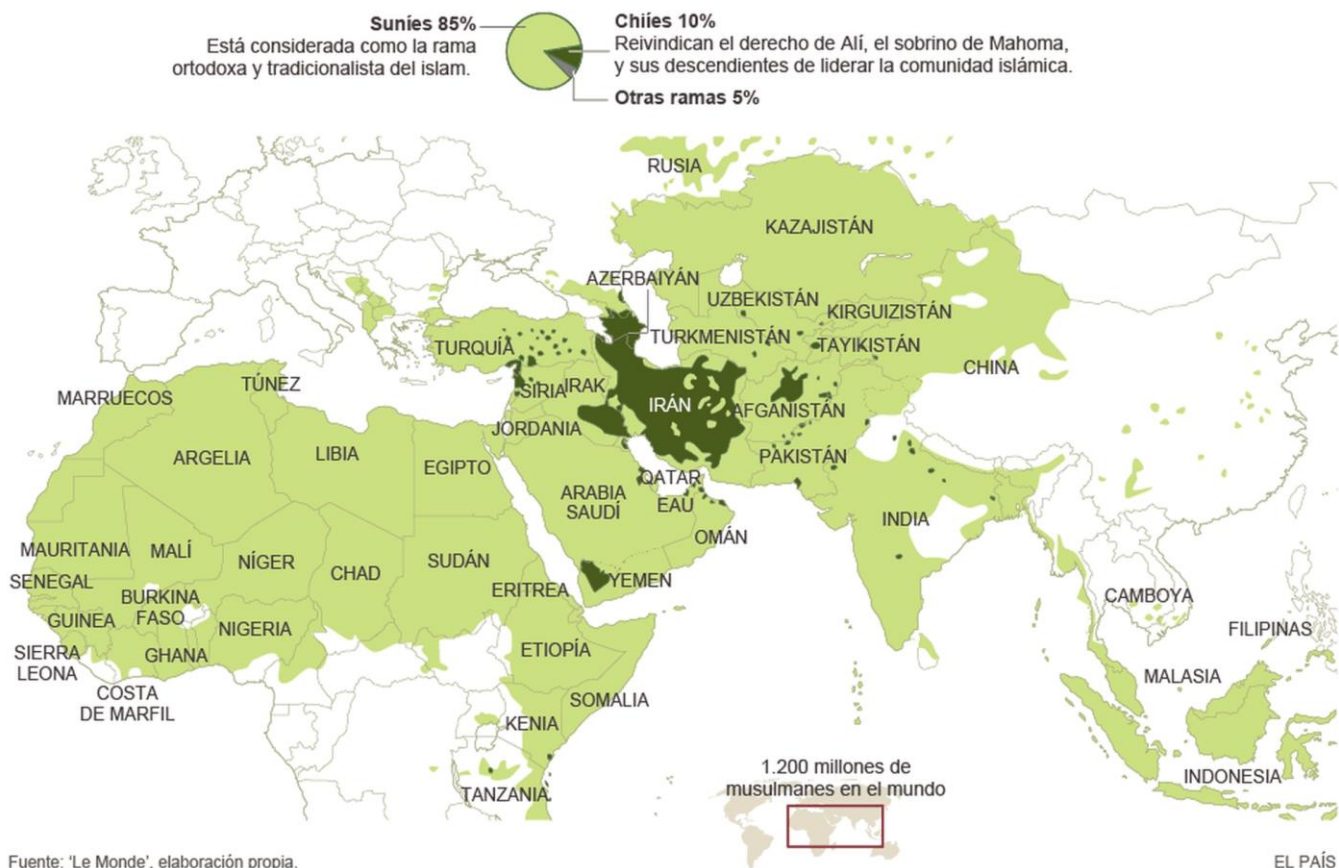
Surge el islam como nueva religión en la península arábiga, precisamente en la ciudad de La Meca. En dicha ciudad, aparece un hombre de 40 años conocido por su sinceridad y honestidad y, de un noble linaje llamado Muḥammad para proclamar como mensajero de Dios. Invitaba a sus seguidores a dejar de adorar a las estatuas y adorar a un solo Dios predicado por profetas anteriores como Adán, Noe, Abraham, Moisés, Jesús etc.

La extinción del islam empezó al principio en la zona del Ḥiḡaz tras la inmigración del profeta Muḡammad a Medina y establecer el Estado musulmán. El llamamiento del profeta Muḡammad en la Meca duró 13 años, la revelación coránica, en aquel momento, se caracterizaba por versos cortos y de temática teológica para establecer la nueva fe. Sus seguidores fueron torturados y perseguidos por la tribu de Qurayš; debido a ello, los pobres y los débiles emigraron a Abisinia por orden de Muḡammad para salvar sus vidas. Tras recibir *la bay'a* de los habitantes de Medina (pacto de obediencia y protección) y ser amenazado de muerte decide inmigrar a Medina, en la cual se fijó su residencia y la convirtió en la capital del estado musulmán. Tuvo guerras contra su tribu natal Qurayš y sus aliados. Al firmar el pacto de paz con ellos, empieza a invitar el resto de las tribus árabes en toda la península al islam. Llegó su llamamiento por medio de cartas incluso a estados vecinos como los imperios persa y bizantino. Antes de su muerte, casi toda la península arábica se sometió al islam incluyendo la Meca que rompió el pacto de paz tras apoyar a otra tribu contra una tribu aliada a Muḡammad. Tras su muerte, sus asesores Abū Bakr y Omar derrotaron los dos imperios persa y bizantino. La conquista de partes de Asia central, al norte de África y a Al-Ándalus fue en la época del estado Omeya. En el periodo Abasí se extendió un poco más hacia oriente lejano y se separó Al-Ándalus del califato abasí. El estado Fatimí llegó a someter el norte de África, Sicilia y Egipto. En cuanto al imperio Otomano llegó a extender sus territorios hacia el centro y el este de Europa. Con la decadencia del imperio Otomano, la gran parte de países musulmanes cayeron colonizados bajo el poder de Gran Bretaña o Francia.

Mapa del Ḥiḡaz



Mapa de mundo islámico



2.2. Idioma hablado en las Zonas islámicas

La lengua hablada en la zona de la península arábiga era el árabe, pero también estaba poblada por judíos que hablaban el hebreo y el árabe. En cambio, en el actual medio oriente además del árabe había más lenguas habladas de la misma familia. Se trata de lenguas semitas como el siríaco, el hebreo. Las zonas sometidas al imperio persa como el actual Iraq hablaban el árabe, persa y otros idiomas locales por ejemplo el curdo, el urdo, el antiguo turco. En el imperio otomano se escribía el idioma otomano e letra árabe, pero conservaban su propio idioma para comunicarse, el uso del árabe se quedó restringido para el rezo o las lecturas del Corán y dichos del profeta. Lo mismo ocurría con la población persa y otras regiones como las Filipinas el tagalo el malayo en Malasia e Indonesia. En cuanto el norte de África muchas tribus bereberes fueron arabizadas por voluntad propia, pero también se conserva en muchas zonas el idioma *amazig* con sus variantes dialectales. Respecto a los países subsaharianos la influencia del árabe se

conservó en la práctica religiosa, pero el idioma hablado es el local y algunos países tienen el francés como idioma oficial, resultado de la colonización francesa.

Tribus árabes antes del islam



La lengua árabe

- Contraste con otros pueblos
- Hoy en día: 2º alfabeto más utilizado, después del latino
- Su caligrafía

Árabe = Hebreo, Siríaco ≠ Griego, Latín

- Direccionalidad

De derecha a izquierda

¡Pero! El sistema numérico al revés

Así, los libros, de manera contraria a los libros de tradición grecolatina

Es un sistema de 28 fonemas (o sonidos)

– 18 grafemas (o formas escritas)

ب ت ث

ن

ي

ج ح خ

د ذ

ط ظ

س ش

ص ض

ع غ

ق ف

ا

ر، ز

و

ك

م

هـ

ل

ء

2.3. Cultura y tradición en el periodo preislámico (Ġāhiliyya)

Al-Ġāhiliyyah (en árabe, جاهلية) es un término islámico que puede traducirse como "edad de la ignorancia" (del árabe ġāhil, "ignorante")

Se refiere al tiempo y la sociedad anterior al surgimiento del profeta Muḥammad y del islam en la Arabia del siglo VII. De acuerdo con esta visión, al inicio la humanidad era monoteísta. Sin embargo, se apartó progresivamente de la adoración de un único Dios, práctica que habría sido introducida por el profeta Abraham (en árabe, Ibrahim), cayendo en el paganismo. Los árabes no fueron ajenos a este comportamiento, e hicieron lo mismo, convirtiendo la Kaaba en un lugar de adoración de ídolos. La prueba del monoteísmo original de los seres humanos serían las comunidades judaicas y cristianas que vivían en Arabia.

El surgimiento histórico del islam pretendía solamente restaurar el monoteísmo original y no fundar una nueva religión. El periodo durante el cual Muḥammad presentó su mensaje denominado *Nubuwwa* o profeta y mensajero de Dios.

El término *Yāhiliyyah* no fue utilizado por Muḥammad como alusión al paganismo anterior al islam (como hicieran los autores cristianos en relación a la era anterior al cristianismo) sino también como un estado del espíritu, y a una mentalidad de los árabes preislámicos que se caracterizaba por el espíritu de venganza, por la arrogancia, que el islam pretendió abolir.

Yazīrat al-‘Arab, la península Arábiga, estaba habitada por tribus y clanes regidos por sus propias normas. Este mundo preislámico era habitado por beduinos, nómades del desierto, que ligaban su desarrollo cultural al comercio establecido mediante rutas caravaneras entre las civilizaciones del Mediterráneo y el lejano Oriente, “generando en ellos una profunda dimensión guerrera, espiritual y poética, en las cuales se fundía el espacio, el politeísmo y el arte” (Melo, 2004, pág. 126). Este politeísmo se refleja principalmente en la tradición espiritista de la Arabia preislámica. Los Quraysh, clan de Muḥammad, eran los encargados del cuidado, protección y mantención del templo la Ka‘ba. Entre los principales precedentes del monoteísmo en la Arabia preislámica están cristianos y judíos, gran parte expulsados desde el Imperio Bizantino. Por otra parte, encontramos a los Hanifes, aquellos que sin ser cristianos o judíos sienten una inclinación natural hacia la adoración de un Dios único. Del Corán, libro sagrado del islam, y en torno a la figura de los Hanifes podemos extraer que: “Y dicen: ¡tenéis que ser judíos o cristianos! Di: al contrario, seguimos la religión de Ibrahim [Abraham] que era Hanif, y no uno de los asociadores” (Corán 2: 134).

Este periodo, previo a las revelaciones, se denomina como *Yāhiliyya*. En torno a este concepto, existe un gran debate historiográfico. Montserrat Abumalham establece que el

significado más común a dicha palabra es “ignorancia”, pero que también puede ser un término cronológico que carga el significado de ser el periodo previo al islam (Abumalham, 2007, pág. 7). Diego Melo establece que la Yāhiliyya es considerada por diversos autores como el “Tiempo de ignorancia e indigencia espiritual, que se opone a todo lo que representa el islam. Este último, un periodo de luz, paz y donde reina Alá” (2004, pág. 125). Asimismo, Melo establece que “podemos visualizar, en esta etapa, luces en variados ámbitos que enaltecen el mundo preislámico y lo proyectan en el desarrollo del islam” (pág. 125). Abumalham sostiene que la Yāhiliyya adquiere connotaciones peyorativas, que la designan como una “época oscura, mal conocida, caracterizada por comportamientos bárbaros e incluso irracionales” (2007, pág. 8), pero también rescata las ideas de musulmanes progresistas, como Mernissi o Lemisne, que proponen a la Yāhiliyya como la “época de las libertades no sometidas a la imposición del islam” (pág. 8).

La descripción de la Yāhililla la tomamos del relato de Aḥmad Ibn Ḥanbal que narra que cuando los Quraych mandaron una delegación al Negus para que devuelva a los emigrantes musulmanes a la Meca. Entonces el Negus convocó a los musulmanes para escuchar su versión. Dijo Ja‘far (portavoz de los emigrantes): ((¡Oh rey! Éramos gente asociar a otros con Allah, adorábamos a los ídolos, solíamos comer carne de animales muertos, tratábamos mal a los vecinos, cometíamos hechos indecentes entre nosotros mismos, cometíamos asesinatos, no considerábamos nada como lícito o ilícito, hasta que Allah nos envió un hombre de los nuestros, sabemos su sinceridad, su veracidad y su confianza. Nos invitó a adorar a Allah, unificarle, dejar de adorar lo que nuestros padres adoraban a ídolos de piedra y nos ordenó decir la verdad, devolver el depósito a sus propietarios, fortalecer los lazos familiares, mantener buenas relaciones con los vecinos, y dejar de cometer los hechos ilícitos y derramar sangre)).

Bibliografía

- Abumalham, M. (2007). De la ignorancia al conocimiento y la sumisión. De la Yāhiliyya al Islam. Bandue, 7-18.
- Cruz Hernández, Miguel. Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente. Madrid: Ed. Alianza, 1996
- Melo, D. (2004). La Yāhiliyya: Oscuridad y luces en la Arabia preislámica. Intus Legere, 123-139.

-«El monoteísmo del Corán». Islamoriente. 2013. Ver:
<https://articulo.islamoriente.com/article/el-monoteismo-del-coran>

3. Tradición profética y cultural

3.1. Biografía de Muḥammad

La vida del profeta Muḥammad fue motivo para crear nuevos géneros literarios relacionados con su figura como persona y como profeta. Los tratados de *sīra* (tradición de Muḥammad o biografía de Mahoma) le describen en los primeros cuarenta años de su vida como persona normal, el cual sus dichos y actos no se consideran leyes o bases de legislación islámica. En cambio, a partir de los cuarenta años tras la revelación del Corán, su personalidad se convierte en un modelo para seguir entre sus seguidores, y sus órdenes en leyes divinas. De los tratados más importantes sobre su vida cabe mencionar la *Sīra* de Muhammad b. Ishaq (m. 151/767), *Kitāb al-Magāzī* de Muhammad b. Umar al-Waqidi (m. 207/820), *Sīra Ibn Hišām* (m. 213/826). Estos libros recogen los datos biográficos por medio de relatos verbales que fueron transmitidos por generaciones. La primera generación son sus compañeros (*sahāba*) y contemporáneos, la segunda generación son los seguidores que escucharon de la primera clase y, la tercera generación son los seguidores de seguidores que narraron de la generación anterior.

De igual modo, encontramos noticias sobre su vida en tratados de Ḥadīz como *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Musnad* al-Imām Aḥmad, y *Sunan* al-Tirmidī. En los libros de historia como Tārīḥ Jalīfa Ibn Jayyāṭ (m. 240/853), Abu Jafar al-Tabari (m. 310/923) también podemos encontrar información relevante sobre los hechos más importantes de su vida.

En cuanto a los tratados de los *Šamā'il*, su temática basa sobre la descripción física y moral del profeta Muḥammad. De este género cabe citar *al-Šamā'il al-Muḥammadiyya* de al-Tirmidī (m. 279/892).

A estos géneros literarios, se puede añadir la poesía con cuyo fin era alabar y elogiar al profeta Mahoma.

La mayoría de las fuentes árabes coinciden en que su nombre es Muḥammad (en árabe, مُحَمَّد, romanizado: Mujámmad; pronunciación en árabe: /mu'hammad nacido en La Meca, c. 26 de abril de 570 y murió en Medina, 8 de junio de 632, fue el fundador del islam. Su nombre completo en árabe es Abū l-Qāsim Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muṭṭalib ibn Hāšim al-Qurayšī (ابو القاسم محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب ابن هاشم القرشي), que se hispaniza como «Mahoma». En la religión musulmana, se considera a Mahoma «el último

de los profetas» (خاتم الأنبياء, jātīm al-anbiyā'), quien es la culminación de una larga cadena de mensajeros enviados por Dios para actualizar su mensaje, entre cuyos predecesores se cuentan Abraham, Moisés y Jesús de Nazaret.

3.1.1. Infancia

Fue hijo póstumo de Abd Allah ibn Abd al-Muttalib, miembro del clan de los hachemíes. Murió su padre mientras su madre Āmina Bint Wahb estaba embarazada, y perdió su madre cuando tenía 3 o 6 años. Como era costumbre de los más honorables de la tribu de Quraysh era enviar a sus hijos con niñeras beduinas con el propósito de que crecieran libres y saludables en el desierto, para poder también robustecerse y aprender de los beduinos, que eran reconocidos por su honradez y la carencia de numerosos vicios, y Mahoma fue confiado a Bani S'ad. Le daba pecho Ḥalīma al-Ṣa'diyya, y se narra que llevó a Muḥammad porque era el último, y no quiso volver sin, las otras mujeres llegaron antes para llevar hijos de familias ricas, y el camello de Halima era flojo, pero de vuelta como llevaba el niño bendecido regresó antes de todos.

El primer milagro que se narra sobre Mahoma en la compilación de los hadices es que el arcángel Gabriel descendió y abrió su pecho para sacar su corazón. Extrajo un coágulo negro de este y dijo «Esta era la parte por donde Satán podría seducirte». Después lo lavó con agua del pozo de Zamzam en un recipiente de oro y devolvió el corazón a su sitio. Los niños y compañeros de juego con los que se encontraba corrieron hacia su nodriza y dijeron: «Mahoma ha sido asesinado»; todos se dirigieron a él pero descubrieron que estaba vivo. Los musulmanes ven este acontecimiento como una protección para que él se apartara desde su infancia de la adoración de los ídolos y probablemente la razón por la que fue devuelto a su madre.

Quedó huérfano a temprana edad y, debido a una costumbre árabe que dice que los hijos menores no pueden recibir la herencia de sus progenitores, no recibió ni la de su padre ni la de su madre. [cita requerida] Se dice que ella murió cuando él tenía seis años, por lo que fue acogido y educado primero por su abuelo Abd al-Muttalib y luego por su tío paterno Abu Tálīb, un líder de la tribu Quraysh, la más poderosa de La Meca, y padre de su primo y futuro califa Alí.

Otro acontecimiento importante que narran las fuentes árabes es Encuentro con el monje Bahira. En su adolescencia, Mahoma acompañó a su tío por sus viajes a Siria y otros

lugares. Por tanto, pronto llegó a ser una persona con amplia experiencia en las costumbres de otras regiones.

A los doce años se dirigió a Bosra con su tío Abu Tálib y tuvieron un encuentro con un monje llamado Bahira. Algunos orientistas dicen que esto demuestra que Mahoma aprendió de él los libros sagrados, pero los estudiosos musulmanes refutan esta opinión alegando que no pudo haber aprendido en la hora de la comida ese conocimiento y que además no se registra un segundo encuentro con este monje. En los hadices se narra que Bahira reconoció algunas señales de la profecía de Mahoma y le advirtió a su tío sobre llevarlo a Siria por temor de los judíos y romanos (en aquel entonces los bizantinos).

3.1.2. Dedicación y matrimonios

Muḥammad no tuvo un trabajo específico en su juventud, pero se ha reportado que trabajó como pastor para Bani Sad y en La Meca como asalariado. A la edad de 25 años, Mahoma trabajó como mercader en la ruta caravanera entre Damasco y La Meca a las órdenes de Jadiya, hija de Juwáylid (خديجة بنت خويلد), una rica comerciante viuda, a quien impresionó y le propuso matrimonio en el año 595. Ibn Ishaq presenta que la edad de Jadiya era de veintiocho años, y Al-Waqidi presenta cuarenta. Algunos dicen que al engendrar Jadiya dos varones y cuatro mujeres de Mahoma, hace que la opinión más fuerte sea la de Ibn Ishaq, pues es sabido que la mujer llega a la edad de la menopausia antes de los cincuenta años, a pesar de que estas informaciones no están establecidas en un hadiz sino que circularon entre los historiadores. Todos sus descendientes nacieron antes de que Mahoma recibiera la primera revelación. Sus hijos Al-Qásim y Abdullah murieron durante su infancia en La Meca. Sus cuatro hijas se llamaban Záinab, Ruqayyah, Umm Kulthum bint Muhammad y Fátima.

Después de su muerte contrajo matrimonio con Sawdah, y al poco tiempo con Aisha, hija de Abu Bakr —quien posteriormente sucedería a Mahoma—. Según algunos hadices, Aisha tenía seis años cuando fue prometida al profeta, que tenía cincuenta y cuatro, aunque el matrimonio se consumó cuando ella tenía nueve años. Hay, sin embargo, estudiosos musulmanes del siglo xx que creen que dichos datos son erróneos y que Aisha era considerablemente mayor. Pese a estas reinterpretaciones modernas de los hadices que adjudicarían a Aisha una edad más madura, una gran parte de los musulmanes siguen aceptando actualmente las interpretaciones tradicionales. Esto último ha sido utilizado por críticos del islam, como Ibn Warraq, para sostener que los matrimonios infantiles que

se siguen practicando en la actualidad en los países islámicos encuentran un argumento favorable en estos posibles relatos del hadiz.

Más tarde se casó con Hafsa, con Zaynab bint Jahsh (quien fue mujer menos de un año de su hijo adoptivo Zaid, del cual se divorció), Ramlah, hija de un líder que combatió a Mahoma, y con Umm Salama, viuda de un combatiente musulmán.

También se casó con una cristiana de nombre Mariyah Al-Qibtía (Mariyah, la copta), tuvo otro hijo con ella después de mudarse a Medina. Ese séptimo y último hijo se llamaba Ibrahim ibn Muhammad. Al igual que sus hermanos varones, Ibrahim falleció en su niñez; se dice que murió a los 17 o 18 meses de edad. Una de las sunas o hadices, la 153 del Libro 18 de los Eclipses, narra que el sol se eclipsó el día en el que Ibrahim murió, aunque Mahoma recuerda que un eclipse de Sol no es señal de la muerte (ni del nacimiento) de alguien. Ibrahim es el mismo nombre que el del patriarca de judíos y cristianos (y musulmanes), Abraham.

Se casó con una judía de nombre Safiyya bint Huyayy. Algunas de estas mujeres eran esposas de seguidores de Muḥammad muertos en batalla, mientras que otras eran hijas de sus aliados.

Mahoma prescribió un máximo de cuatro esposas por musulmán, por lo que su casamiento con al menos nueve mujeres constituye la única excepción dentro de la fe que se estaba desarrollando, hasta la venida de la azora An-Nisa en el año 628 d.C. que sentaría las bases legales del matrimonio, divorcio, herencia y orfandad.

3.1.3. Su vida como profeta

Mahoma era de carácter reflexivo y rutinariamente pasaba noches meditando en la cueva de Hira, cerca de La Meca. Los musulmanes creen que, en 610 a los cuarenta años, mientras meditaba, Mahoma tuvo una visión del arcángel Gabriel. Las primeras revelaciones hicieron que Mahoma llegase a pensar que estaba bajo el influjo de una presencia demoníaca, llevándolo cerca del suicidio. La mediación de su esposa evitó tal desenlace y animó a Mahoma a escuchar las revelaciones. Mahoma describió luego esta visita como un mandato para memorizar y recitar los versos enviados por Dios. Durante su vida, Mahoma confió la conservación de la palabra de Dios (Allah الله), transmitida por Gabriel (Yibril, جبريل), a la retentiva de los memoriones, quienes la memorizaban recitándola incansablemente que después de su muerte serían recopilados por escrito en el Corán debido a la primordial importancia de conservar el mensaje original en toda su

pureza, sin el menor cambio ni de fondo ni de forma. Para ello emplearon materiales como las escápulas de camello, sobre las que grababan los versículos del Corán. El arcángel Gabriel le indicó que había sido elegido el último de los profetas y como tal predicó la palabra de Dios sobre la base de un estricto monoteísmo, prediciendo el Día del Juicio Final.

De acuerdo con el Corán y las narraciones, Mahoma era analfabeto (ummi), hecho que la tradición musulmana considera una prueba que autentifica al Corán (Al-Qur'ān, القرآن), libro sagrado de los musulmanes, como portador de la verdad revelada. Sin embargo, hay al menos dos hadices que muestran que Mahoma no era analfabeto Bujari 1305. 'Abdullah bin 'Abbās dijo: «La enfermedad del Profeta empeoró un jueves». Entonces el Profeta dijo: «Traedme algo para escribir que os redactaré un escrito y no os perderéis después de ello».

Al-Bara' dijo: «Así el Mensajero de Allah, tomó el documento, y aunque no podía escribir bien escribió: “Esto es lo que Muhammad ibn 'Abdullah concluye...”» (Esto sucedió durante las negociaciones del tratado de Hudaibiyyah).

A medida que los seguidores de Mahoma comenzaban a aumentar en número, su acción crítica con el politeísmo lo convirtió en una amenaza para los jefes de las tribus locales. La riqueza de estas tribus se basaba en la Kaaba, el recinto sagrado de los ídolos de los árabes y el punto principal religioso de La Meca. Si rechazaban a dichos ídolos, tal como Mahoma predicaba, no habría peregrinos hacia La Meca, ni comercio, ni riqueza. El repudio al politeísmo que denunciaba Mahoma era particularmente ofensivo a su propia tribu, la qurayshí, por cuanto ellos eran los guardianes de la Kaaba. Es por esto que Mahoma y sus seguidores se vieron perseguidos.

En el año 619 fallecieron Jadiyah, la esposa de Mahoma, y su tío Abu Tálíb. Este año se conoce como el "año de la tristeza". El clan al que pertenecía Mahoma lo repudió y sus seguidores sufrieron hambre y persecución.

En el año 620 DC, según relata el hadiz Mahoma hizo un viaje en una noche que es conocido como Isra y Mirā'iy. Isra es la palabra en árabe que se refiere a un viaje milagroso desde La Meca a Jerusalén, específicamente al lugar conocido como Masyid al-Aqsa. Isra fue seguida por el Mi'rā'iy, su ascensión al Cielo, donde según el hadiz recorrió los siete cielos y se comunicó con profetas que le precedieron, como Abraham, Moisés o Jesús.

La vida de la pequeña comunidad musulmana en La Meca no solo era difícil, sino también peligrosa. Las tradiciones árabes afirman que hubo varios atentados contra la vida de Mahoma, quien finalmente decidió trasladarse a Yazrib (la actual Medina) en el 622, un gran oasis agrícola donde había seguidores suyos. Rompiendo sus vínculos con las lealtades tribales y familiares, Mahoma demostraba que estos vínculos eran insignificantes comparados con su compromiso con el islam, una idea revolucionaria en la sociedad tribal de Arabia. Esta migración a Medina marca el principio del año en el calendario islámico. El calendario islámico cuenta las fechas a partir de la Hégira (هجرة), razón por la cual las fechas islámicas llevan el prefijo AH (año de la Hégira).

Muḥammad llegó a Medina como un mediador, invitado a resolver querellas entre los bandos árabes de Aws y Khazraj. Logró este fin absorbiendo a ambas facciones en la comunidad musulmana y prohibiendo el derramamiento de sangre entre los musulmanes. Sin embargo, Medina era también el lugar donde vivían varias tribus judías. Mahoma esperaba que estas tribus lo reconocieran como profeta, lo cual no ocurrió. Algunos académicos afirman que Mahoma abandonó la esperanza de ser reconocido como profeta por todas las tribus judías. La alquibla, es decir, la dirección en la que rezan los musulmanes fue cambiada del antiguo templo de Jerusalén a la Kaaba en el año 624.

Muḥammad emitió un documento que se conoce como La Constitución de Medina (en 622-623), en la cual se especifican los términos en que otras facciones, particularmente los judíos, podían vivir dentro del nuevo estado islámico. De acuerdo con este sistema, a los judíos y cristianos les era permitido mantener su religión mediante el pago de un tributo: *Ġizya* o *ġizyah* (no así a los practicantes de religiones consideradas paganas). Este sistema vendría a tipificar la relación entre los musulmanes y los dhimmis, y esta tradición es la razón de la relativa estabilidad que normalmente existía en los califatos árabes. La principal tribu judía de Medina (Banu Qurayza o Banu Nadir) no fue citada por La Constitución de Medina debido a su traición, posterior desintegración y retirada de La Carta de Medina.

3.1.4. Sus guerras

Las relaciones entre La Meca y Medina se deterioraron rápidamente. Todas las propiedades de los musulmanes en La Meca fueron confiscadas, mientras que en Medina Mahoma lograba alianzas con las tribus vecinas.

Los seguidores de Mahoma comenzaron a asaltar las caravanas que se dirigían a La Meca. En marzo de 624, Mahoma condujo a trescientos guerreros en un asalto a una caravana de mercaderes que se dirigía a La Meca. Los integrantes de la caravana lograron esquivar el ataque cambiando la ruta habitual por otra más cercana a la costa, gracias a cierta información que le llegó a Abu Sufyan ibn Harb el cual era jefe de la caravana. Posteriormente los jefes de La Meca decidieron dirigir una represalia contra los musulmanes, enviando un pequeño ejército a invadir Medina. El 15 de marzo de 624, en un lugar llamado *Badr*, ambos bandos chocaron. Si bien los seguidores de Mahoma eran numéricamente tres veces inferiores a sus enemigos (trescientos contra mil), los musulmanes ganaron la batalla. Este fue el primero de una serie de logros militares por parte de los musulmanes.

Para los musulmanes, la victoria de Badr resultaba una ratificación divina de que Mahoma era un legítimo profeta. Después de la victoria, y una vez que el clan judío de Banu Qainuqa fue expulsado de Medina, la mayoría de los ciudadanos de este lugar adoptaron la fe musulmana mientras que algunos conservaron su antigua fe monoteísta anterior al islam y Mahoma se estableció como el regente de la ciudad.

Después de la muerte de su esposa, Mahoma contrajo matrimonio con Aisha, la hija de su amigo Abu Bakr (quien posteriormente se convertiría en el líder de los musulmanes tras la muerte de Mahoma). En Medina también se casó con Hafsa, hija de Úmar (quien luego sería el sucesor de Abu Bakr). Estos casamientos sellarían las alianzas entre Mahoma y sus principales seguidores.

La hija de Mahoma, Fátima, se casó con Ali, primo de Mahoma. Otra hija, Ruqayyah, contrajo matrimonio con Uthmán pero ella falleció y después Uthmán se casó con su hermana Umm Kulthum. Estos hombres surgirán en los años subsiguientes como los sucesores de Mahoma (califas) y líderes políticos de los musulmanes. Por tanto, los cuatro primeros califas estaban vinculados a Mahoma por los diferentes matrimonios. Los musulmanes consideran a estos califas como los *rāshidūn* (الخلفاء الراشدون), que significa «guiados».

3.1.5. Su muerte

Después de una corta enfermedad, Mahoma falleció el 8 de junio de 632 en la ciudad de Medina a la edad de sesenta y tres años. La dolencia es tradicionalmente atribuida a la

ingestión de una pieza de carne envenenada. Esto se produjo tres años antes de su muerte, tras la caída y represión de los líderes de Jáibar frente a las tropas islámicas.

Abu Bakr, el padre de Aisha, la tercera esposa de Mahoma fue elegido por los líderes de la comunidad musulmana como el sucesor de Mahoma, pues este era el favorito de Mahoma. Cualesquiera que hayan sido los hechos, lo cierto es que Abu Bakr se convirtió en el nuevo líder del islam. La mayor parte de su corto reinado la pasó combatiendo tribus rebeldes en lo que se conoce como las Guerras *Ridda*.

A la fecha de la muerte de Mahoma, había unificado toda la península arábiga y expandido la religión islámica en esta región, así como en parte de Siria y Palestina.

Posteriormente los sucesores de Mahoma extendieron el dominio del imperio árabe a Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia, Egipto, el norte de África y al-Ándalus.

3.2. Bibliografía

Bramon, Dolors (2016). «La Meca antes de Mahoma». *Historia National Geographic* (Barcelona) (148): 64-75. ISSN 1696-7755.

Christiane Gruber: Images of the Prophet In and Out of Modernity: The Curious Case of a 2008 Mural in Tehran, in Christiane Gruber; Sune Haugbolle (17 de julio de 2013). *Visual Culture in the Modern Middle East: Rhetoric of the Image*. Indiana University Press. pp. 3-31. ISBN 978-0-253-00894-7.

Cruz Hernández, Miguel (1996) *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*. Madrid: Ed. Alianza,.

Ibn Hisham (2004). *السيرة النبوية*, Beirut: Dar El-Marefah. ISBN 9953-420-08-4

Muslim, Abi Al-Husyan (1998). Traducción al idioma español del Sahih Muslim, Argentina: Oficina de Cultura y Difusión Islámica. ISBN 987-20945-1-9.

Vernet, Juan (2006). *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona: Acantilado

4. La revelación y el Corán

4.1. Introducción

En la creencia musulmana se distingue entre las palabras y dichos de Muḥammad que se conocen por la denominación Ḥadīṭ (الحديث) y la palabra de divina de Dios que se conoce por el libro sagrado el Corán (القرآن). Estudiar el ḥadīṭ implica investigar sobre varias materias relacionadas con esta disciplina; para dar validez o considerar un relato fiable o cierta se le aplica muchos criterios como estudiar la cadena de transmisión oral, el estado de transmisores si son fiables o no, y la conexión entre ellos. En cuanto al texto del ḥadīṭ se le aplica criterios relacionados con su contenido, si concuerda o contradice el Corán, su estilo literario, filtrar palabras o expresiones de explicación añadidas por el narrador etc.

En cambio, tratar el Corán implica estudiar números aspectos como la forma de recitarlo, su ordenación por tiempo de revelación o por temática, sus vocabularios, su estilo literario etc. Los estudios sobre el Corán generaron otras disciplinas relacionadas con el mismo, como los tratados de la interpretación del Corán (tafsīr), ciencias del Corán (‘ulum al-Qur’ān), los versos básicos de la jurisprudencia (āyāt al-aḥkām), los versos de la creencia (āyāt al-‘aqīda), las adivinaciones futuras y científicas (al-i‘yāz al-ilmī) etc.

4.2. Las primeras revelaciones de Muḥammad

Siendo Muḥammad un hombre tranquilo y reflexivo pasaba muchas de sus noches meditando, en una cueva. Subía a la Hira, una cueva en la montaña Jabal Al-Nur, situada en la región de Hejaz a 3,2 km de La Meca, la actual Arabia Saudita.



La cueva Ḥirā'

Allí recibió sus primeras revelaciones, la primera revelación de Mahoma la recibió La Noche del Qadr, de la mano del Ángel Gabriel. Siendo un hombre de 40 años y un mercader rico y respetado.

Muḥamad se llegó a sentir muy confundido e inquieto con estas revelaciones, dudando y temiendo por ellas. Totalmente perturbado por estas visiones que parecían tan reales, pensó lo peor. Su primera esposa Jadīya le animó a escuchar e interpretar las revelaciones del Ángel Gabriel. Asegurándole que se trataba de algo real y muy bueno.

Según los relatos, el Ángel Gabriel le indicó a Muḥammad, que había sido elegido el último de los profetas para predicar la palabra de Allāh.

Muḥammad, fue convencido de que él era el elegido de Allāh, para guiar al mundo a adorar a un solo Dios renovando el mismo mensaje de los profetas anteriores que fue corrompido a lo largo del tiempo en una religión monoteísta denominada islam.

Mahoma describió la visita del Ángel Gabriel como un mandato para memorizar y recitar los versos que Allāh le revelaba. Su esposa Jadīya, se convirtió en su primera discípula, adoptando el islam. Así el profeta fue ganando popularidad y el islam fue llenándose de adeptos. Mahoma recitaba los versículos del Corán, ante sus compañeros, estos los aprendían de memoria y luego los repetían incansablemente a sus seguidores.

Así el Corán fue conocido inicialmente más por transmisión oral que por escrita en hojas de palmeras, trozos de cuero etc.

A la muerte del profeta, en 632, sus seguidores comenzaron a reunir estas revelaciones, que durante el Califato de Uthmán ibn Affán (عثمان بن عفان) tomaron la forma que hoy conocemos, 114 capítulos (azoras, سورة), cada uno dividido en aleyas. (آية) que es la que existe en la actualidad y es la usada los Suníes.



La importancia de conservar el mensaje original era primordial; en toda su pureza, sin ninguna clase de cambios, debían ser exactos. Pero pasaron 30 años de la muerte de Mahoma, hasta que, el califa Uthman ordenó, asentar por escrito las revelaciones de Mahoma, en el texto sagrado. Uthman fue el tercero de los califas ortodoxos, la primera serie de califas que gobernó el Imperio islámico, después de la muerte de Mahoma.

Declarando oficialmente que, es la versión exacta y auténtica transmitida, por el profeta.

Es la palabra de Allah revelada a Mahoma, el Profeta, a través del arcángel Gabriel.

La primera azora es «Al Fatiha», este capítulo o azora constituye para los musulmanes la principal de sus oraciones.

Al acabar de recitar los suníes añaden la palabra *āmīn* o amén.

4.3. Información sobre el Corán

Se considera el Corán el libro sagrado del islam; en él se expresa su credo y se incluye su ley. Su esencia y apariencia improfanables y trascendentales residen, para la fe musulmana, en contener la palabra de Allāh revelada a su enviado o mensajero (*rasūl*) Mahoma, quien la iba transmitiendo ("en lengua árabe clara", como dice el mismo Corán) a las personas de su alrededor como mensaje de salvación. Tales revelaciones tuvieron lugar de forma espaciada desde el año 610 de la era cristiana hasta el 632, en que murió. El nombre castellano procede directamente del árabe *al-quran*, palabra que significa "recitación" o, por extensión, "texto sagrado que se recita". Es un término emparentado con el siríaco, lengua en la que, todavía hoy, se designan las lecturas litúrgicas del rito maronita con la palabra qeryono. También se le conoce como Alkitab (El Libro), Furquan ("liberación", "salvación"), Kitab-ul-lah (Libro de Dios) y Al-tanzil (La Revelación).



El título que encabeza cada una de las azoras está tomado o bien de uno de los temas tratados en ella o bien de una palabra u oración que en ella figure. A continuación, se indica el lugar en que fue revelada, el número de aleyas o versículos de que consta y, finalmente, el *basmalá* ("En el nombre de Dios, Clemente y Misericordioso"), fórmula de invocación que inicia todas las azoras, excepto la nueve. Al principio de algunas azoras aparecen unas letra llamadas *fawatih* ("iniciales") o *al-huruf al-muqatta* ("letras cortadas"), de las que no se conoce su significado exacto; algunos investigadores, como Loth, consideran que son abreviaturas de apelativos divinos, mientras que otros, como Nöldeke, Hirschfeld y Buhlcrœn, creen que se trata de la letra inicial o final del nombre de aquellos compañeros del profeta que todavía en vida de éste constituyeron sus propios corpus, lo que parece poco probable. Otros, como Zaki Mubarak, opinan que puede tratarse de notaciones musicales. Estas letras también se han interpretado desde perspectivas que intentan justificar y probar el carácter milagroso del Corán, como es el caso del erudito musulmán Baydawî.

Al estar colocados los 114 capítulos del Corán según la longitud de estos, el libro no sigue en sus materiales un orden temático, de modo que las referencias sobre una misma cuestión o aspecto se encuentran muchas veces dispersas entre varias azoras y aleyas, y ha de recurrirse a todas ellas para calibrar el conjunto de la doctrina coránica al respecto. Los textos del Corán tampoco están ordenados cronológicamente, siguiendo el curso temporal de la vida del Profeta en que se fueron sucediendo las revelaciones, con sus sucesivas estancias en La Meca y Medina. Desde muy pronto se realizaron propuestas de clasificación cronológica de las diversas azoras, sobre todo por el interés de distinguir los textos antiguos de los posteriores, ya que a veces hay desacuerdos entre unos y otros, y el contenido de un pasaje antiguo puede ser cambiado en otro revelado después. Ello dio lugar al procedimiento técnico de fijar los textos abrogados por otros ulteriores abrogantes.

Las azoras o capítulos suelen agruparse en cinco periodos. En el primer periodo mequí, que abarca cuarenta azoras, hay una presencia clara de la rima y del ritmo. En este periodo la presencia de Dios hace desaparecer al hombre. Dios no pretende dar un código de actuación sino restaurar un culto. Se insta a admirar las cosas creadas como signos del poder de Dios y se recuerdan los castigos que recibieron otros pueblos del pasado que no escucharon a sus profetas. El día del Juicio aparece como último argumento. En el segundo periodo, con 21 azoras, se empieza a jurar por el Corán en lugar de hacerlo por

el sol, la luna, el cielo y otros entes naturales, y se desarrolla la historia de los antiguos profetas hebreos. A partir de este segundo periodo, también mequí, empiezan a encontrarse influencias judías que entraron por vía directa. En el tercer periodo, con 21 azoras, la argumentación se dirige a la generación que pide milagros para creer, sin saber ver que éstos se encuentran por todas partes.

Los textos revelados en el cuarto periodo, considerado ya del periodo mediní, con 24 azoras, difieren en gran medida de los textos del periodo mequí. Mahoma es aquí un hombre de estado que se dirige a un grupo de creyentes. Su función es ahora enseñar y no convencer. El estilo pierde en ligereza y se vuelve difuso a lo largo de versículos muy largos. Por último, las azoras 2, 4, y 5 tratan fundamentalmente de la organización de la nueva sociedad y buena parte de su historia. Es una parte con una clara influencia hebrea.

Tanto en su contenido cuanto, en su forma, el Corán, en tanto que palabra divina, es considerado perfecto. Su texto es también apreciado estéticamente, hecho que se manifiesta en el arte de su recitación, con sus diversas y melódicas interpretaciones, que pueden arrebatar al auditorio, y con el arte de su caligrafía, también estimable. Como pieza literaria sublime llegó a constituirse entre los musulmanes el dogma de su inimitabilidad. Para los fieles, el estilo del Corán es milagrosamente bello e imposible de imitar: cualquier traducción del Corán a otra lengua no puede sino desfigurar el texto. Tras largos debates, la mayoría de los teólogos musulmanes terminaron aceptando que las traducciones eran legítimas en la medida en que permitían acercarse a las "ideas" del Corán. Salvo en casos muy especiales, la ley prohíbe el empleo litúrgico de un Corán traducido. El Corán se encuentra así rodeado, en su fondo y en su forma, de un halo de respeto, fervor y esmero extraordinarios, presente siempre en la vida entera del musulmán, que procura preservarlo, centrando en él sus ideales y vivencias, y recurriendo a su lectura tanto de forma cotidiana como en ocasiones solemnes. El Corán aglutina y marca de forma primordial la civilización islámica, como gran eje de esta.

4.4. El credo islámico

El Corán define las creencias del islam y expresa su marco normativo esencial, siendo base principal de la regulación de la vida del creyente. La fe islámica se centra en creer en Alá, único dios, "sin asociado", todopoderoso, sabio, misericordioso, creador, remunerador en la otra vida y en el juicio final con la resurrección de los muertos. Estas creencias son las que principalmente se contienen y detallan en las azoras de La Meca,

mientras que en las del período de Medina los contenidos suelen ser más normativos, dirigidos a la comunidad que allí regía el Profeta.

El Corán recuerda al ser humano su pequeñez frente a las maravillas de la naturaleza, obra de Dios, cuya grandeza y magnanimidad debe ser reconocida y adorada. El mensaje, en esencia, es que hay un solo Dios, creador de todas las cosas, que es el único al que hay que servir practicando un culto y observando una conducta correcta. Dios, siempre misericordioso, se ha dirigido a la humanidad para que le venere a través de múltiples profetas, a los que ha enviado para predicar su mensaje y que han sido rechazados de forma reiterada. El Corán confirma en varios pasajes la existencia de ángeles, demonios y genios (*jinn*). Junto a ello, el Corán recoge todo un conjunto de preceptos y recomendaciones éticas y morales, advertencias sobre la llegada del último día y del juicio final, historias sobre profetas anteriores a Mahoma y sobre los pueblos a los que fueron enviados, y preceptos relativos a la religión y a otras materias sociales, como el matrimonio, el divorcio o la herencia.

Los temas generales del Corán y muchas de las historias ilustrativas comparten elementos y contenidos con las escrituras cristianas (como la leyenda de los siete durmientes) y judías, aunque a menudo se desarrollan de forma diferente. Son numerosos los detalles de las historias sobre los primeros profetas que se asemejan más a las versiones que se encuentran en los apócrifos judíos y cristianos que a las versiones encontradas en la Biblia. El mismo Corán afirma que ha venido a confirmar la aportación de las Sagradas Escrituras anteriores y menciona la Torá, los Salmos y los Evangelios, además de aludir también a unas "Hojas de Abraham". El monoteísmo coránico está en la misma tradición que el del judaísmo, y son muy numerosas las imágenes y expresiones que pueden encontrarse en el Corán y en la tradición bíblica. De hecho, los contemporáneos del islam primitivo consideraban a éste como una secta más de las derivadas del tronco bíblico.

En general, el Corán se sitúa en el marco de la vida de los beduinos, pero también de los comerciantes, los navegantes y los pescadores, y no faltan, a pesar de la sobriedad y el estilo sucinto del Corán, alusiones a las caravanas de invierno y verano que los caravaneros de La Meca conducían a Adén o a Siria. La atmósfera propiamente árabe se puede identificar en cuestiones como la existencia de seres misteriosos llamados genios o la exaltación de la generosidad, de la bravura y de la solidaridad familiar. Son también características propias de los árabes la alta estima que profesan a la elocuencia y al estilo árabe. Ritos como el de la peregrinación a La Meca y las siete vueltas alrededor de la

Kaaba dejan traslucir, igualmente, el aspecto propiamente árabe, dado el singular interés que las piedras y el número siete tienen en los cultos semitas.

Las prohibiciones relativas a territorios sagrados y a los animales que en ellos viven son también aspectos semitas que el Corán ha preservado, purificando los elementos incompatibles con el monoteísmo. Proceden también de la tradición árabe los meses sagrados, durante los cuales no estaban permitidas las hostilidades, así como los fragmentos más antiguos del Corán en los que aparecen pasajes de frases cortas terminadas siempre en la misma sílaba, seguramente una especie de oráculos al estilo árabe, que provocaron que los oponentes de Muḥammad le acusaran de mago o adivino.

4.5. Bibliografía

Blatt, Roberto (2016). *Biblia, Corán, Tanaj: tres lecturas sobre un mismo dios*. Turner.

González Ferrín, Emilio (2002). *La palabra descendida: Un acercamiento al corán*. Ediciones Nobel.

Martos Quesada, Juan (2004). “El Corán como fuente de derecho en el islam”. *Cuadernos de Historia del Derecho* 11. Madrid. pp. 327-338.

Segovia, Carlos A. (2007). *El Corán. Religión, hombre y sociedad: Antología temática*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Vidal, César (2015). *Mahoma, el guía*. Bestseller.

5. La disciplina y literatura sufí

5.1. Introducción

Es conocido que al-*taṣawwuf* el ‘sufismo’ que conocemos hoy en el mundo musulmán pasó por varias fases antes de llegar a ser una disciplina practicada por muchas escuelas sufíes, escuelas a las que se denominó *ṭuruq* ‘cofradías’ (singular *ṭarīqa*).

La primera fase de la práctica del *taṣawwuf* se remonta sin duda al comienzo del islam como religión. Sus conceptos básicos surgen de la práctica espiritual del propio profeta Muḥammad, así como de algunos de sus compañeros y seguidores, quienes practicaban las enseñanzas del Corán tomando el profeta Muḥammad como ejemplo a seguir en sus dichos y sus acciones.

El objetivo principal de estas prácticas era esforzarse para alcanzar un nivel espiritual que les capacitara para conocer más a Allāh, obtener su satisfacción y evitar su ira.

Las experiencias espirituales de quienes escogieron el camino de la vida mística se convirtieron posteriormente en la base del sufismo teórico y práctico que fue transmitido enseñado con posterioridad. De estos, cabe mencionar al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/728), y del s. III/IX Ḍū l-Nūn al-Miṣrī (m. 245/859), Rābi‘a al-‘Adawiyya (m. 185/801), al-Muḥāsibī (m. 243/857), al-ʿYunayd, Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996) etc.

La primera fase del sufismo como disciplina la representan tratados cuyos temas giran en torno a purificar y educar el alma humana. De estas obras cabe citar al-Zuhd ‘El ascetismo’ de Wakī‘ (m. 197/812). *Ādāb al-nufūs* ‘La educación de las almas’ de al-Muḥāsibī, *Qūt al-qulūb* ‘El alimento de los corazones’ de Abū Ṭālib al-Makkī. Este género de obras era apreciado y alabado tanto por los sufíes, como por los sunníes, por tener base en el Corán y la sunna.

En cuanto al sufismo teórico, empezó a desarrollarse entre numerosos eruditos a partir de los siglos II/VIII y III/IX. Estos eruditos se vieron influidos por otras corrientes de pensamiento, como los teólogos mu‘tazilíes, y los filósofos. Algunos de ellos sacaron más provecho de la filosofía griega, como es el caso de ʿYābir Ibn Ḥayyān (m. 195/810), y del místico Ḍū-l-Nūn al-Miṣrī (179-245/796-859), quienes se dedicaron a la filosofía y a las *‘ulūm al-awā’il* ‘las ciencias de los antiguos.’ Estos pensadores sufíes utilizan la filosofía

para luego emplear teorías metafísicas, con el fin de ahondar en el conocimiento profundo de Allāh.

Aun así, hay que saber que el pensamiento sufí con bases filosóficas sufre del completo rechazo por parte de determinados eruditos religiosos, en particular algunos expertos de hadiz, pues lo consideran como bid‘a ‘herejía.’ Esto ha sido reflejado en muchos escritos, como por ejemplo *Al-kašf ‘an ḥaqīqat al-ṣufiyya* ‘Descubrir la verdad sobre los sufíes’ de Maḥmūd A. al-Qāsim, o Faḍā’ḥ al-ṣufiyya ‘El escándalo de los sufíes’ de ‘Abd al-Raḥmān ‘Abd al-Ġāliq. Todos ellos constituyeron un auténtico género literario de crítica a los sufíes y a sus creencias, en el pasado y en el presente. Pero otro grupo, que representa la mayoría, acepta el sufismo con bases en el Corán y la sunna, y rechaza únicamente lo que en sus doctrinas contradice a la *ṣarī‘a* ‘la ley islámica’ en su sentido exotérico.

5.2. El surgimiento del pensamiento sufí

En un principio, las enseñanzas religiosas musulmanas estaban enfocadas en El Corán, y la Sunna (dichos y actos del profeta Moḥammed). Los compañeros del profeta y los tābi‘īn (seguidores) transmitían estas enseñanzas verbalmente.

A partir de la era de al-tadwīn (escribir el conocimiento en libros), aparecen tratados que independizan una disciplina de otra como es el caso de Tafsīr Muṣṭahid (m. 104/723) en la interpretación del Corán, la obra de Ma‘mar Ibn Rāšid (m. 153/770) en el ḥadīṭ, *al-Mudawwana de Mālik* (m. 179/795) y *al-Aṣl al-ma‘rūf bi-l-mabsūṭ* de Al-Šaybānī (m. 189/805) en jurisprudencia.

El sufismo en su contexto espiritual surge en el principio de un modo práctico; aparece reflejado en el comportamiento del profeta Muḥammad y sus compañeros. De hecho, muchos compañeros del profeta Muhammad fueron conocidos por la vida mística, esforzando en la *‘ibādāt* (adoración): *Qiyām wa-l-ṣiyām* (el ayuno y el rezo voluntario por las noches) con el fin de purificar sus almas apartándose de los placeres del mundano, pero no fueron conocidos por el nombre de sufíes tal como lo afirma M. al-Ḍahabī (II, 250).

El termino صوفي *ṣūfī* surgió por primera vez en el siglo II/VIII manifiesto en los nombres de eruditos y místicos como Abū Hāšim al-Šūfī (m. 150/767) (Ḥāyṣī Ḥalīfa I, 150), ‘Ābir Ibn Ḥayyān al-Šūfī (101-195/721-810). En cuanto al origen de esta palabra nos cuenta Ibn Jaldūn que hay debate al respecto: unos ven que procede de la palabra *ṣuf* (lana) por el hecho de que algunos místicos mostraban humildad visitándose de lana, y otros piensan

que se deriva de al-ṣafā' la purificación. También existe la posibilidad de que provenga de segunda parte de la palabra griega σοφία sofía que significa ḥikmat 'sabiduría' dado que los eruditos sufíes profundizan en los conceptos religiosos en base a la filosofía griega.

En cuanto el sufismo como disciplina independiente, fue representado en tratados que giran sus temas entornos a purificar y educar el alma humana.

Este tipo de obras fue conocido también en el ámbito académico por el nombre de *al-zuhd wa-l-raqā'iq*, *al-Ādāb wa-l-aḍkār*, y está alabado entre los sunníes por tener base en el Corán y la sunna. De estas obras cabe citar *al-adab al-ṣagīr wa-l-adab al-kabīr* de Ibn al-Muqafa (m. 142/759), *al-Zuhd de Waki* (m. 197/812). *Ādāb al-nufus* de al-Muhasibi (m. 243/857), *Qut al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/996), *Adab al-dunyā wa-l-dīn* de Al-Māwardī (m. 450/1058). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de Al-Ġazālī (m. 505/1111) etc. La mayoría de estas obras las cita Khalid Ben jumaa al-kharaz en su *Mawsū'a al-Ajlāq*.

La temática del sufismo gira entorno del conocimiento de Allāh por un lado creyendo que es el único quien tiene el poder de capacitar y elevar el alma humana a su origen celestial, y por otro, sobre la antropología investigando los deterioros del alma humana, para perfeccionarla. Debido a ello, en los tratados sufíes *al-dīkr* (alabar y pronunciar el nombre de Dios) siempre está considerado un medio de salvación en base al verso coránico:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا 41 وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا 42 هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ٤٣ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب]

El amor al profeta Muḥammad y el rezo por él, su obediencia, y la obediencia del *walī al-amr* está considerado también un medio de salvación tal como lo vemos en otro verso del Corán:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٥٩ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ٦٠ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء. 59]

La obediencia del *walī al-amr* está interpretada políticamente por sucesor del profeta. Este gobernante está denominado entre los sunníes por califa, y entre los chiíes por Imām. En cuanto la tradición sufí, el termino *walī Allāh* es un cargo de conocimiento que lo alcanzan los que han llegado a purificar su alma y han merecido tener la *karāma* que es como el milagro de los profetas. La aspiración para lograr este elevado cargo hizo que algunos personajes sufíes dedican a alquimia y la simia (la magia) para descubrir los secretos de la naturaleza e impresionar sus seguidores; por lo cual, pensamos que es uno

de los motivos por los que se asoció esta disciplina con el esoterismo. Esto está reflejado en obras del siglo IV/X que reúnen estas características como es el caso de *Rutbat al-ḥakīm*, *Ġāyat al-ḥakīm*, y las *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*, en las cuales la magia está clasificada como disciplina de sabiduría.

Las enseñanzas sufíes en su modo teórico empiezan a desarrollar entre numerosos eruditos a partir de los siglos II/VIII y III/IX. Estos eruditos fueron influidos por el pensamiento de los teólogos, alfaquíes, y filósofos.

Pero sacaron más provecho de la filosofía griega. De estos cabe citar a ʿYābir Ibn Ḥayyān (m. 195/810), y el místico Dū-l-Nūn al-Miṣrī (179-245/796-859) los cuales se dedicaban a la filosofía y las 'ulūm al-awā'il 'las ciencias de los antiguos'. Estos eruditos sufíes navegaban en el espacio filosófico investigando y empleando teorías metafísicas con el fin de acercarse a Allāh por medio de un conocimiento profundo.

Algunos de los eruditos sufíes admitieron cuestiones filosóficas que no concuerdan con el sentido figurado de la *ṣarī'a* (la ley islámica), y esto provocó contra ellos una ola de críticas por parte de los alfaquíes suníes (Š. al-Dāhabī II, 251); la ejecución de al-Ḥallāḡ (244-309/858-922) es el mejor ejemplo.

Las temáticas de carácter metafísico que caracterizan el pensamiento sufí hicieron que el pensamiento sufí se clasifica en el marco de la teología islámica. De los temas que generan más polémica en el pensamiento sufí son:

1. La exageración en dar la santidad a los *awliyā'* y sus grados espirituales, esto está reflejado en términos como al-Ġawṭ, al-Quṭb, al-Abdāl, etc. Al-Ġawṭ nombre que fue dedicado a Abū Madyān (509-594/1126-1198), y al-Quṭb al-Akbar otorgado a Ibn al-Arabī (558-638/1164-1240). Curiosamente en las *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* está mencionado el término al-Abdāl con la misma ideología en base a un *ḥadīṭ* atribuido al profeta Muḥammad (I, 224).

En cuanto al grado más elevado en que puede llegar el ser humano en la opinión de los *Iḥwān al-Ṣafā'* es la profecía, y colocan al filósofo en el segundo lugar. Debido a ello, fueron acusados por decir que la profecía es adquirida y que puede alcanzarla cualquier humano. Ibn Sab'īn fue también acusado (614-669/1217-1269) por lo mismo y se le atribuye decir que el profeta Muḥammad estrechó un ancho al decir no hay profeta después (Š. Al-Dāhabī, vol. 49, p. 284).

2. La idea de al-ḥulūl, la recepción de Dios en el cuerpo humano que se atribuye a al-Hallāy. Esta idea pensamos que su raíz proviene de al-ḥadīth al-quḍusī ‘santa tradición’:

فعن أبي هريرة « قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله تعالى قال: من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، ولئن استعاذني لأعيزنه». (رواه البخاري)

3. La idea de wiḥdat al-wuḡūd ‘la unicidad del universo’, que pensamos también que procede de la idea de wiḥdat al-ṣūhūd que significa ‘creer en Allāh como si lo estuvieras viendo’, y que es lo más elevado. La base de esta idea es el ḥadīth de Ġibrīl ‘el dicho del ángel Gabriel’:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً». قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدق. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره». قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل». قال: فأخبرني عن أمارتها؟ قال: «أن تلد الأمة ربتها، وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان» ثم انطلق، فلبثت ملياً، ثم قال لي: «يا عمر، أتدري من السائل؟» قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم». رواه مسلم.

Los eruditos sufíes para dar fundamento a sus ideas han buscado bases en el Corán como primera fuente de legislación; por lo tanto, encontramos números eruditos sufíes que dedicaron a escribir tafsīr del Corán con una visión sufí. Este tipo de tafsīr fue conocido en el ámbito académico por al-tafsīr al-ṣūfī, al-tafsīr al-fayḍī, o al-iṣārī, o incluso al-baṭīnī. Los Iḥwān al-Ṣafā’ también interpretan a numerosos versos coránicos en sus Rasā’il, pero sus interpretaciones están clasificadas con el tipo filosófico de tafsīr.

M. al-Dahabī divide al-tafsīr al-ṣūfī en dos tipos:

1. Al-naẓarī ‘interpretación teórica’ como es el caso de las interpretaciones de Ibn al-‘Arabī, por estar influido por el pensamiento filosófico.

2. Al-Tafsīr al-fayḍī o al-iṣārī no se basa sobre teorías científicas anteriores sino a través de la espiritualidad del intérprete llega a descubrir signos y índices del sentido de las palabras (II, 261).

De este tipo de tafsīr cabe citar las obras: *Tafsīr sahl al-tustarī* (m. 283/), *Ḥaqā'iq al-tafsīr* de al-Sulamī (m. 412/), *Laṭā'if al-iṣārāt* de al-Quṣayrī (m. 465/), *Tafsīr al-Ġilānī* (m. 571/) etc.

5.3. Destacados eruditos sufíes

5.3.1. Rābi'a al-'Adawiyya al-Qaysiyya de Basora

Se cree que nació entre los años 713 y 717 (91 a 95 después de la hégira (d. H.) en el calendario musulmán) en Basora, Irak. Gran parte de los primeros años de su vida fueron narrados por Farid ud-Din Attar, otro santo y poeta sufí, más tardío, quién utilizó fuentes más tempranas. Rabia no dejó ningún texto escrito por sí misma.

Rabia había pasado de los ochenta años cuando murió, habiendo seguido la senda mística hasta el final. Sentía que estaba continuamente en presencia de su Amado (Alá); Tal como dijo a los que la rodeaban: "Mi Amado está siempre conmigo".

Rabia fue una de las que primero siguieron la doctrina del amor Divino conocido como Ishq-e-Haqeeqi. y es ampliamente reconocida como la más importante de los poetas sufíes tempranos.

Se le atribuye le atribuye mucha poesía ejemplo de ello:

¡Oh Dios!

Si Te adorase por miedo al Infierno, quémame en el Infierno;

Si Te adorara esperando el Paraíso, exclúyeme del Paraíso.

Pero si Te adorara por Ti Mismo,

no me niegues Tu eterna Belleza.

5.3.2. Dul Nun al Misrī ذو النون المصري

1 er gran místico (m. 859) Alquimista y mago, conocía escrituras antiguas ¿jeroglífica?)

Perseguido por sus atrevidas ideas espirituales y su pensamiento (gnosis). Fusión con Dios a través del conocimiento, más allá del amor o el temor. Tuvo impacto en muchos místicos posteriores.

Se le atribuyen poemas místicos y una Carta al amor divino:

- La sabi duría no habita en un estómago lleno de comida.
- Cada vez que he sido saciado de comida, no ha faltado que yo desobedezca o que sueñe en desobedecer.
- El alma se esfuerza en en mascarar la buena obra, el corazón se esfuerza en desgarrar los velos que ocultan la obra buena.
- Sólo vuelven los que regresan por el camino. Si hubieran llegado hasta Dios no hubieran vuelto. ¡Renuncia por tanto a este bajo mundo, y verás la Realidad maravillosa!

5.3.3. Al-Ŷunayd al-Baġdādī

Al-Ŷunayd vivió en el siglo III/IX, un periodo culturalmente rico y con mucha diversidad cultural. En esta época coinciden eruditos de diferentes escuelas en Iraq. A parte del debate tradicional entre la sunna y la *šīʿa*, surgen diferentes grupos entre los propios sunnīs, como los muʿtazilīs, los filósofos, los sufīs, los alfaqīs y los expertos en hadiz.

En esta época, la escuela muʿtazilī llegó a su cumbre y, ganando la confianza del poder, se convirtió en la doctrina oficial del estado. Estaba muy enconado el debate teológico entre los muʿtazilīs, los expertos en hadiz, los alfaquíes y los sufīs. La tortura del imán Aḥmad Ibn Ḥanbal es una consecuencia de la crisis cultural y política. Al-Muḥasibī, maestro sufī de al-Ŷunayd, fue conocido por debatir con los muʿtazilīs, y lo más probable que nuestro autor aprendiera de él el *ʿilm al-kalām* ‘teología [al modo filosófico].’

Al-Ŷunayd creció en Bagdad y allí recibió su formación, en un ambiente cultural diverso. Su primera formación sufī la obtuvo de mano de su tío, el gran místico Sariyy al-Saqatī (m. 253). Esto lo confirma al-Ḥaṭīb al-Baġdādī que recoge un relato de Abū Muḥammad al-Murtaʿīš, quien escuchó al propio al-Ŷunayd decir que con siete años acompañaba a Sariyy al-Saqatī en sus lecciones, mientras hablaban sobre el concepto de la gracia (al-Baġdādī, 7: 172). Farīd al-Dīn al-ʿAṭṭār afirma que acompañó al-Ḥārīt al-Muḥāsibī (m. 243/858) y Muḥammad Ibn ʿAlī al-Qaṣṣāb (275/888-9) (al-ʿAṭṭār, 430).

Al-Ŷunayd llegó a conocer a otros grandes místicos, como Bišr al-Ḥāfi (m. 227/842), o Abū Ḥamza al-Baġdādī al-Bazzār (m. 269/883). Fue discípulo también de ʿAlī Ibn al-Muwaffaq (m. 265/879), tal como afirma Ibn Mufliḥ (3: 429), y escuchó relatos de Abū

Ŷa‘far al-Baqqāl, según Ŷa‘far al-Juldī (33) y de al-Ḥasan Ibn ‘Alī al-Musūhī (m. d. 260/874) y de Abū Ŷa‘far Ibn al-Karnabī, según al-Baġdādī (8: 354; 16: 594) y otros como Aḥmad Ibn Wahb al-Zayyāt (m. 264/878), Abū Bakr Ibn Muslim (m. 260/874), y Abū Aḥmad al-Qalānisī (m. 270/884).

En cuanto a la jurisprudencia, cabe destacar que al-Ŷunayd fue formado por el gran alfaquí y muftí de Iraq Abū Ṭawr al-Kalbī (m. 240/855), llegando a alcanzar la categoría de al-iṭihād ‘alto rango del conocimiento religioso’ y estando a la altura de los cuatro imanes de las escuelas de fiqh. Al-Ŷunayd dio autorización para promulgar fetuas cuando éste tenía veinte años. Esto indica la gran capacidad de aprendizaje de al-Ŷunayd.

Por otro lado, que al-Ŷunayd era un erudito de hadiz lo confirma al-Sabkī –recogiéndolo de al-Ḥaṭīb al-Baġdādī–, cuando dice que al-Ŷunayd Ibn Muḥammad había estudiado mucho el hadiz con muchos maestros (al-Sabkī, 1: 273). Además, la mayoría los maestros sufíes citados anteriormente eran expertos en hadiz, pero su maestro más destacado en este tema fue al-Ḥasan Ibn ‘Arafa (m. 257/871). Este último había tomado el hadiz de ‘Abd Allāh Ibn al-Mubārak y otros; y de él lo tomaron, a su vez, grandes eruditos en esta disciplina como al-Tirmidī (m. 279/892), Ibn Māya (m. 273/886) y otros.

En cuanto a sus escritos, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥātim relata que cuando le llegó a al-Ŷunayd la muerte, éste ordenó enterrar todas las obras que le pertenecieran.

Se le preguntó: ¿Por qué? Contestó: “No quiero que me vea Allāh con algo atribuido a mí, mientras que el conocimiento del profeta está al alcance de gente.”

Pero algunos eruditos vieron que no está bien desaprovechar el conocimiento enterándolo. De hecho, encontramos sus dichos, su poesía, sus súplicas a Allāh,

recogidos en otras obras. Se guardaron epístolas y cartas suyas dirigidas a otros eruditos (al-Baġdādī, 8: 176-177).

Además, se conservan obras de poca extensión como *Kitāb al-qaṣd ilā Allāh* ‘El camino hacia Dios,’ *Kitāb al-sir fī anfās al-ṣūfiyya* ‘El secreto, [obra sobre] los anhelos de los sufíes,’ *Kitāb dawā’ al-arwāḥ* ‘La medicina de las almas,’ *Kitāb dawā’ al-tafrīt* ‘La medicina para la desidia,’ *Kitāb adab al-muftaqir ilā Allāh* ‘Educación del necesitado de Allāh,’ *Kitāb al-fanā’* ‘desvanecimiento; aniquilación del alma sensitiva,’ *Kitāb al-mītāq* ‘El pacto con Dios’.

Se le atribuye los siguientes dichos:

La unicidad de Dios lo es mediante la palabra en el corazón. El abandono confiado en Dios es una actitud dentro del corazón. Para ello, es indispensable la palabra y la actitud. Y después se precisa la palabra y la acción del cuerpo, y en esto también es necesaria la actitud del corazón. Todo ello se ha de reunir, por ejemplo, en el amor de Dios y su Mensajero, en el temor a Dios, en querer lo que Dios y su mensajero quieren y detestar lo que detestan, en que los actos han de ser sinceros hacia Dios, y que el corazón ha de confiar sólo en Dios, así como también en las demás acciones del corazón, prescritas por Dios y su Mensajero y ha informado que son parte necesaria para la fe (Ibn Taymiyya, 1996, 149).

En otra ocasión le preguntan sobre lo mismo y dice:

“Consiste en discernir lo eterno de lo accidental.” Porque al-Ġunayd era sabio, y advirtió que había gente que estaba desviada, aun creyendo en la unión con Dios. Así, de esta manera, no distinguen entre lo creado y lo eterno. Había también un grupo de sus compañeros que creían en la aniquilación dentro de la unicidad de Dios. Así, no diferenciaban entre lo obligatorio y lo prohibido. Entonces al-Ġunayd les invitó a hacer una segunda distinción, consistente en unificar a la divinidad, y en distinguir entre lo ordenado y lo prohibido. Entonces, entre ellos había los que le habían hecho caso, otros que no estaban de acuerdo con él, y otros que ni siquiera lo entendieron (Ibn Taymiyya 1995, 10: 497; 1986, 5: 339).

Fue preguntado sobre *al-taṣawwuf* ‘el sufismo’ dijo:

Consiste en purificar el corazón, no relacionarse con la gente y desprenderse de las condiciones naturales, apaciguar las características humanas y evitar las tentaciones del alma sensitiva, pretender las cualidades espirituales y aspirar a las sapiencias de la Verdad, aplicarse en lo más prioritario de la eternidad, aconsejar a toda la umma ‘la comunidad islámica,’ para que sea verdaderamente fiel a Dios y seguir a su Mensajero – ¡paz y bendiciones de Dios para él!– en la šarī‘a (al-Kalābādī, 25).

[...] También dijo: “El sufismo consiste en preservar el tiempo y los momentos. También dijo que trata de que el siervo no ascienda más allá de su límite [la condición de esclavitud hacia Dios]; y que solo intime con su Señor, y que no vea más allá de su momento (al-Kalābādī, 91).

En otro lugar le preguntan sobre lo mismo y contestó:

Alcanzar el secreto a través de Dios, y eso sólo se logra con la aniquilación del alma sensitiva, desprendiéndose de todas las dependencias y gracias a la fuerza del espíritu y aferrase a Dios (al-Kalābādī, 91).

5.3.4. Ibn Arabi

Nació en Murcia en 1165, de padre murciano y madre bereber, en la calle Cubos, muy próximo a la mezquita mayor o aljama de Murcia.

Cuando muere el llamado Rey Lobo en 1172, la ciudad de Murcia cae en manos de los almohades, de modo que Ibn Arabi, con sus padres y sus dos hermanas se traslada a Sevilla. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron entre Lora del Río y Carmona. Tuvo a dos grandes maestras, dos místicas sufíes, Fátima de Córdoba y Shams de Marchena, por las que mostró un gran reconocimiento.

El ansia de saber condujo a Ibn Arabi a una vida viajera, recorriendo primero su al-Ándalus natal y luego el norte de África visitando a los diferentes grupos sufíes. Más tarde visitó El Cairo y Jerusalén. Después de pasar dos años de emociones espirituales en La Meca, decidió continuar su viaje por Bagdad, Mosul, Konya (antigua capital del Sultanato de Rum y ciudad de la actual Turquía) y Damasco, donde finalmente se estableció durante 17 años hasta su muerte. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aún se conserva y es lugar de peregrinación para el islam. Sobre su tumba, el Imperio Otomano edificó una *madrassa* en la que se guarda su sepulcro.

Aunque los estudios orientalistas españoles lo han relacionado con la escuela de Ibn al-Arif (Abenalarif), y lo consideraron inicialmente más un filósofo que un sufí, los maestros sufíes de muchas órdenes desde hace siglos lo han considerado como un gran maestro conocedor por 'experiencia (espiritual) directa', al que incluso han dado el calificativo de Sheij al Akbar, "el más grande de los maestros". En la literatura académica occidental contemporánea, en esa línea, los estudios de su obra llevados a cabo por autores como Michel Chodkiewicz, William Chittick, Denis Gril y en España por Pablo Beneito, muestran claramente que su contacto con las escuelas aristotélicas de Alfarabi y Averroes o la filosofía neoplatónica de la escuela de Ibn Hazm fue muy superficial.

Su obra más importante es el *al-Futuhāt al-Makkiyya*, traducido habitualmente como Las Iluminaciones de la Meca o Las Revelaciones de la Meca, que es un compendio de metafísica islámica, aunque abarca la mayoría de las ciencias tradicionales islámicas en sus más de 3000 páginas.

Su otra obra de importancia es el *Fusus al-Hikam* (Los Engarces de la Sabiduría), síntesis de su pensamiento metafísico, de la unidad de las creencias y de profetología en el islam.

6. Bibliografía

Attar, Farid al-Din (c. 1230). *Memorial of the Friends of God* (2009 Translation by Losensky edición).

Margaret Smith, *Rabi'a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam*, Cambridge Library Collection, 1928.

"Ibn al-`Arabi al-Ta`i", Biblioteca de al-Andalus, vol. 2, p. 158, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2009.

Austin, R.J.W. (1988). *Sufis de Andalucía: The Ruh Al-Quds & Al-Durrat Al-Fakhirah*. New Leaf Distributing Company.

Mourad Kacimi, "Al-Ğunayd al-Bağdadī: Su contribución al desarrollo del pensamiento y la práctica sufí", *eHumanista/ Ivitra*, 18 (2020) pp. 24-38.

Mourad Kacimi, "El pensamiento sufí en las *Rasā'il Iḥwān al-Şafā*", *Mirabilia / MedTrans* 4 (2016/2) pp. 1-13.

Mojaddedi, Jawid, "Dhū l-Nūn Abū l-Fayḍ al-Miṣrī", en: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Editado por: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Brill Online.

Bloque II

Resumen de literatura de viaje medieval

1. Introducción

Libro de viaje, como género literario, es la exposición de las experiencias y observaciones realizadas por un viajero, y puede acompañarse de mapas, dibujos, grabados, fotografías, etcétera, realizadas por el autor o por sus compañeros de viaje. Tuvo especial desarrollo en el siglo XIX, dentro de la vertiente de la literatura costumbrista.

Los escritos de viajes se encuentran en las fuentes geográficas, históricas y sociales más importantes, porque el escritor obtiene información y hechos que vivió y los transmite de manera directa, lo que hace que su lectura sea rica, amena y entretenida. Un gran número de novelas y relatos, pueden encuadrarse bajo el nombre de literatura de viaje, este amplio título, como vemos, es capaz de incluir obras como de Ibn Battuta, Marco Polo, Charles Darwin, André Gide, Ernest Hemingway y Naguib Mahfouz, a pesar de la gran discrepancia entre ellos; Pero la idea que los une es la idea del viaje mismo, el viaje temporal, espacial o psicológico.

Bajo el nombre de literatura de viajes, encontramos una amplia gama de diferentes escritos en varios aspectos en términos del estilo del escritor, el método de escritura, el propósito de la escritura, la audiencia a la que se dirige el escritor y los intereses de cada uno de ellos, el escritor y su lector. Pero todos estos escritos tienen en común describir un viaje que una persona hace a un lugar por una razón.

La literatura de viajes estuvo activa principalmente entre geógrafos y exploradores interesados en registrar todo lo que ven sus ojos o llegaban a sus oídos, aunque es fuera de la razón. Además de registrar los viajes de los viajeros, otro tipo de literatura de viajes son los cuentos de hadas populares como: Sinbad, que es un símbolo del viajero adicto al viaje, y las historias literarias como: La historia de Ibn Tufail sobre Hay Ibn Yaqzan, y el mensaje de perdón de Abu Ala Al-Maarri.

Las principales epopeyas poéticas y literarias de la historia humana, también se consideran literatura de viajes, como el trabajo griego Odisea. La epopeya babilónica de

Gilgamesh y la epopeya árabe de Abu Zayd Al-Hilali. y otros; Debido a que estas aventuras se basan, en esencia, en la narración de un viaje emprendido por el héroe para lograr un objetivo específico, y estos viajes legendarios pueden estar basados en algunos hechos históricos o personajes reales en una época determinada, entonces el poeta deja a su imaginación para dar rienda suelta; Para crear la epopeya que es el resumen de la visión de la sociedad de sus principales problemas en un momento determinado.

2. Literatura de viaje árabes y musulmana

Los árabes conocían la literatura de viaje desde la antigüedad, y su gran interés por ella fue en todas las épocas. Quizás uno de sus ejemplos más antiguos sea el viaje de al-Sayrafi por mar al océano Índico en el siglo III/IX. El viaje de Sallam al-Turjuman a las fortalezas de las montañas del Cáucaso en el 227 d. H., fue encargado por el califa abasí Al-Wathiq, para buscar el lugar de Gog y Magog, como narró el geógrafo Ibn Khordadabih (m. 272 AH) las noticias de este viaje. Luego vienen los viajes de Al-Masoudi, el autor de *Muruj Al-Dahab*, Al-Maqdisi, el autor de *Ahsan al-taqasim* (las mejores divisiones en el conocimiento de las regiones), y Al-Idrisi Al-Andalusi en *Nuzha Al-Mushtaq Fi ijтираq Al-Afaq*, esto sin olvidar el viaje del viajero, e historiador Abdul Latif Al-Baghdadi.

El viaje de Al-Biruni (m. 440 d. H.), titulado lo que posee la India de dichos razonables o rechazados, es un modelo destacado de lo que hemos mencionado anteriormente, ya que es un importante documento histórico que ha ido más allá del estudio geográfico e histórico, a estudiar las culturas de las antiguas sociedades indias, representadas en sus lenguas, creencias y costumbres, con especial atención a la lengua sánscrita, que es la lengua de la antigua India. Esta lengua la analiza y la compara Al-Biruni con el idioma árabe de una manera nueva. Le ayudó su dominio del idioma sánscrito, su extensa cultura, su inclinación por la investigación y la precisión, así como su larga estancia en la India, donde residió casi cuarenta años. Al-Biruni había entrado con el sultán Muhammad al-Ghaznawi cuando conquistó la India, luego partió explorando como un turista.

A partir del siglo VI/XII A partir del siglo VI d. C./siglo XII d. C. es la fase más productiva de la literatura de viaje.

Aquí, entre múltiples literatos, centramos en dos modelos: El Viaje de Ibn Jubayr Al-Andalusí y el viaje de Ibn Battuta. El viaje de Ibn Jubayr, en realidad son tres viajes, el primero de los cuales fue a La Meca para realizar el Haýý, y el segundo al Este (medio oriente), que duró dos años (585-587 d.

H., 1189-1191 d. C.), y el tercero también fue al Este (medio oriente). Este último viaje de Ibn Jubayr, lo realizó cuando era, en ese momento, un mayor de edad y quería consolar su alma por la pérdida de su esposa en el 601 d. H. No regresó a su país al-Ándalus, sino que se quedó durante unos diez años, viajando entre La Meca, Jerusalén y El Cairo, ocupado con la enseñanza hasta su muerte en Alejandría, nos registró la resistencia de los musulmanes a la invasión de las cruzadas liderada por Nur al-Din Zanki y Salah al-Din, mientras describía los aspectos de la vida en Sicilia y la corte Normanda, en un interesante lenguaje literario e ilustrativo, más su excelente descripción a los aspectos de vida prospera en la Meca.

El segundo modelo en la literatura de viaje está representado por Ibn Battuta, el mayor viajero musulmán de historia. Su viaje comenzó en el año 725 d. H. desde Tánger en Marruecos hasta La Meca Al-Mukarramah, y pasó unos veintinueve años viajando de un país a otro, y luego regresó al final para dictar sus observaciones y memorias a un escritor llamado: Muhammad Ibn Juzzi al-Kalbi que fue encargado por el Sultán de Marruecos, e Ibn Battuta tituló su viaje por *Tuhfat al-Nuzzar* en la extrañeza de las regiones y las maravillas de viaje. Ibn Battuta narró sus exploraciones de los países africanos, y fue el primero en descubrirlos. También describió muchas costumbres en las sociedades indias tras tres siglos de conquista islámica. El viaje, en general, es una imagen general y precisa del mundo islámico durante el siglo VIII AH/XIV, y destaca los aspectos brillantes de la civilización y la hermandad islámicas entre sus pueblos, cosa que no encontramos en las fuentes históricas tradicionales.

Cabe mencionar en la literatura de viaje del siglo VIII d.C., el libro *Khatrat al-Taif* en el viaje de invierno y verano del célebre escritor granadino: Lisan al-Din Ibn al-Jatib, así como *Nufadhat al-Jurab fi alalat al-ightirab* de tres volúmenes en los cuales describe su exploración a los países del Magreb durante su exilio allí. A estos, sumamos el libro de Ibn Jaldun *al-Muqaddima* (Introducción a Ibn Jaldun) y su viaje al Oeste y al Este (el Magreb y al-Ándalus - medio oriente), que es una mezcla de biografía y literatura de viajes escrita en un lenguaje suave, con una descripción precisa de su viaje a cada una de las ciudades de al-Ándalus. allí estuvo como invitado del Rey de Granada de Bani al-Ahmar, y a Sevilla cuando el rey le envió en una embajada a su gobernante cristiano.

Luego Egipto, donde residió durante casi un cuarto de siglo, ocupando cargos de enseñanza o al-Qadi Juez.

En el siglo XI/XVII, aparece la obra de un morisco titulada *Rihla al-Chihab ila liqa al-ahbab*. el viajero huyó de España por miedo a la Inquisición y desembarcó en el Magreb y fue nombrado embajador en los países de Europa por el sultán Zaidan Al-Nasir bin Ahmed. Así que este autor recogió todas estas aventuras en su libro.

En el siglo XVIII, el embajador de Marruecos, Ahmed ibn Al-Mahdi Al-Ghazal, escribió su libro *Al-Ijtihad fi-l-muhadana wa-l-yihad*, tras su viaje a España, en el que narraba lo que vio de las reliquias de al-Ándalus. Le siguió el embajador Ibn Othman Al-Maknasi, quien compuso *El elixir en romper el cautiverio* después de su viaje a España, en el que narró sus diarios durante la embajada donde Muhammad III le envió tanto a Malta como al Reino de Nápoles. Por último, Abu al-Qasim al-Zayani también escribió su libro *El Gran Tarjmanan* sobre su viaje a Hijaz, Egipto y Constantinopla.

3. Bibliografía

Antonio Constan Nava, *Libro del origen de los sucesos y recuerdo de los virtuosos: estudio general y traducción anotada al español del manuscrito Unicum núm. 2295 de la Biblioteca Nacional de Túnez*, Madrid, CSIC. 2021, 464 páginas.

Arafar, Walid. "The Travels of Ibn Jubayr by R. J. C. Broadhurst." *Review. Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London Vol. 16, No. 2 (1954): 399-400.

Ibn Jubayr, Muhammad ibn Ahmad. *Voyages*. (Voyages.) Translated by Maurice Gauddefroy Demombynes. Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1965.

Ibn Battuta. *The Travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354: Translated with Revisions and Notes from the Arabic Text* Ed. C. Defrémery and B.R. Sanguinetti. Edited by H.A.R. Gibb. Millwood, NY: Kraus Reprint, 1986.

Weber, Elka. "Construction of Identity in Twelfth-Century Andalusia: The Case of Travel Writing." *Journal of North African Studies* 5 no. 2 (2000): 1-8.

Zurayk, Costi K., "The Essence of Arab Civilization." *Middle East Journal* Vol. 3, No. 2 (Apr., 1949): 125-139.

Bloque III

Narrativa árabe y literatura europea

1. Introducción

La narrativa árabe se divide en narración de ficción y no ficción. La ficción es la simulación de la realidad que realizan las obras como literarias, cinematográficas, historietísticas, de animación u de otro tipo, cuando presentan un mundo imaginario al receptor. Estos mundos tienen sus propios personajes y reglas de verosimilitud, con un grado variable de realismo, sea porque toman algunos elementos de referencia de la realidad, sea porque la contradicen o transforman. En este género literario entran muchas obras árabes como el libro de *Kalila wa Dimna* de Ibn al-Muqaffa', *la disputa de los animales con el hombre* de los Hermanos de la pureza, *Los avaros* de al-Ġāhiz, *Ajbār al-ḥamqā wa-l-muqaffalīn* de Ibn al-Ġawzī etc. Aunque estas dos últimas obras pueden tratar cuentos reales ocurridos en la sociedad.

En cambio, la narración o literatura no ficción es un género literario caracterizado por el empleo de la exposición, descripción, narración o argumentación de un contenido verídico o basado en hechos reales. Trata de ser fiel a la realidad con el objetivo de divulgar, informar o educar sobre un tema concreto. A pesar de basarse, generalmente, en hechos documentados, un texto literario de no ficción puede ser subjetivo u objetivo, dependiendo del enfoque que le quiera dar el autor. En este género encontramos libros de historia titulados por *ajbār* (noticias o relatos), los relatos de ḥadīz, etc.

2. La narración de cuentos

El cuento en general es la narración expuesta oralmente o por escrito, en verso o en prosa. Esta definición nos permite admitir también el papel del hakawati o contador de historias, que retendría las partes más ligeras de las obras serias o algunas de las muchas fábulas o cuentos populares que normalmente no se ponían por escrito.

El origen del cuento se remonta a tiempos tan lejanos que resulta difícil indicar con precisión una fecha aproximada de cuándo alguien creó el primer cuento. Se sabe, sin embargo, que los más antiguos e importantes creadores de cuentos que hoy se conocen

han sido los pueblos orientales. Desde allí se extendieron a todo el mundo, narrados de país en país y de boca en boca, así que los primeros cuentos de origen árabe y persa llegaron a Europa en boca de mercaderes, piratas y esclavos, famosos cuentos como el de Ali Babá y los cuarenta ladrones, *Sinbad el marino*, *Aladino y la lámpara maravillosa* y el de Antar bin Shaddad fueron, probablemente, frecuentes en el medio oral y fueron registrados por escrito más tarde.

3. Las mil y una noches

Las mil y una noches (en árabe, ألف ليلة وليلة, Alf layla wa-layla) es una recopilación medieval de cuentos tradicionales del Oriente Medio, que utiliza la forma del relato enmarcado. El núcleo de estas historias está formado por un antiguo libro persa llamado *Hazâr afsâna* (mil leyendas). El compilador y traductor de estas historias folclóricas al árabe es supuestamente, el cuentista persa Abu Abd-Allah Muhammad el-Gahshigar, que vivió en el siglo IX. La historia principal sobre Scheherezade, que sirve de marco a los demás relatos, parece haber sido agregada en el siglo XIV para servir de marco narrativo. En torno al 1400, bajo los mamelucos, el texto se fijó, aunque siguió retocándose.

Entonces la colección de cuentos es de origen persa, árabe, hindú y egipcio, recopilados a lo largo de siglos. La mayor parte proceden de cuentos populares, anécdotas o fábulas que se transmitieron oralmente. Contiene, entre otras, las historias de *Alí Babá*, de *Aladino* y de *Simbad el marino*, muy conocidas en Occidente. Los cuentos de *Las mil y una noches* están narrados por una legendaria reina llamada Scheherazade dentro de una trama global que aparece ya al principio del libro y proporciona el contexto adecuado a los diversos relatos que encierra. La trama se inicia cuando el sultán Schahriar se entera de la infidelidad de su esposa y ordena su ejecución. Para no volver a sufrir semejante afrenta decide que se casará cada tarde con una mujer y la matará al amanecer del día siguiente. El decreto empieza a cumplirse, por lo que cada vez hay menos voluntarias a convertirse en reinas por un día. Así le llega el turno a Scheherazade, que accede a casarse con Schahriar, pero traza un plan para evitar su muerte. En la noche de bodas, mientras se encuentra en su cámara nupcial, relata una historia a su hermana, que le hace compañía, de forma que cuando el sultán llegue pueda escucharla. En efecto, al acercarse oye la historia y queda atrapado por la trama, pero la reina interrumpe la narración antes de acabarla. El sultán decide perdonar su vida un día más para así escuchar el final al día siguiente. Con este esquema, ella continúa noche tras noche hasta que, después de 1.001,

el sultán cede e indulta a la joven, que desde entonces se convierte en una esposa feliz. El núcleo originario fue hindú y se enriqueció en Persia.

3.1. Estructura y características de la obra

Son relatos que surgen uno del otro, es decir, al contarse uno de repente surge otro relato, y ese otro, crea otro cuento hasta que termina el primero, como cajas encerradas dentro de otras cajas. Las historias son muy diferentes, incluyen cuentos, historias de amor tanto trágicas como cómicas, poemas, parodias y leyendas religiosas musulmanas. Las historias de *Simbad el marino* y *Ali Babá y los cuarenta ladrones* fueron añadidas a la compilación en el siglo XVIII por Antoine Galland, quien las escuchó de forma oral de un cuentista cristiano de Alepo en Siria.

En muchas historias se representa a genios, espíritus fantásticos, magos y lugares legendarios que son mezclados con personas y lugares reales; el histórico califa Harún al-Rashid es un protagonista usual. A veces algún personaje en los cuentos de Sherezade comienza a contarles una historia propia a otros personajes, y esa historia puede incluir otra historia dentro de ella, lo que resulta en una textura narrativa jerárquica.

La narradora uso de muchas técnicas literarias innovadoras, en las que los narradores de cuentos confían para aumentar el drama, el suspenso u otras emociones. Algunas de estas técnicas se remontan a la literatura persa, india y árabe anterior, mientras que otros eran originales de *Las mil y una noches*.

La técnica narrativa incrustada se remonta a las tradiciones narrativas persas e indias anteriores, sobre todo *el Panchatantra* de la literatura sánscrita antigua. Sin embargo, *Las Noches*, mejoraron *el Panchatantra* de varias maneras, particularmente en la forma en que se presenta una historia. En *el Panchatantra*, las historias se introducen como analogías didácticas, con la historia marco refiriéndose a estas historias con variantes de la frase "Si no tienes cuidado, te pasará lo que le pasó al piojo y a la pulga". En *Las Noches*, este marco didáctico es la forma menos común de presentar la historia: en cambio, una historia se presenta más comúnmente a través de medios sutiles, particularmente como respuesta a preguntas planteadas en un cuento anterior.

Las mil y una noches y varios de sus cuentos hacen uso de muchas técnicas literarias innovadoras, en las que los narradores de cuentos confían para aumentar el drama, el suspenso u otras emociones.

3.2. Impacto de la obra

La literatura europea ha intentado imitar el estilo de las mil y una noches. Por ejemplo, Jan Potocki, un noble polaco de finales del siglo XVIII, viajó a Oriente en busca de una copia original del Libro de las mil y una noches, pero nunca la encontró. Después de regresar a Europa, escribió su propia versión, El manuscrito encontrado en Zaragoza (1804-1805), de un libro con varios niveles de narración. Además, el narrador escocés del posromanticismo Robert Louis Stevenson escribió una serie de cuentos influenciados por Las mil y una noches, titulada Las nuevas noches árabes (1882). El compositor ruso Nikolái Rimski-Kórsakov, además, compuso la célebre suite sinfónica Scheherezade (1888).

3.2.1. En televisión, cine, y Youtube

En 1974, el director italiano Pier Paolo Pasolini realizó una adaptación cinematográfica sobre la obra.

Probablemente, la adaptación más exitosa y reconocida es Aladdín, la película de dibujos animados de Disney estrenada en 1992, que abrió paso a varias secuelas y una serie de televisión.

La telenovela turca de 2006 Binbir Gece, producida por TMC para Kanal D, está basada libremente en la historia de Sherezade y Schariar.

En 2009 se empezó a publicar en la Shūkan Shōnen Sunday el manga Magi: The Labyrinth of Magic!, inspirado en Las mil y una noches.

En 2014, la miniserie de animación Cuentos del Mundo, publicada por Filmin y producida y dirigida por Pedro Alonso Pablos, incluye un capítulo dedicado a varios cuentos de Las mil y una noches.

3.2.2. Enlaces de interés

Alf Laila wa Laila (mil noches y una noche) impacto en el mundo árabe

3.2.3. Serie de radio

<https://www.youtube.com/watch?v=e8MukEws594&list=PLU-ZPntr7KxZkvwQOXiAunsd5dIZVgYsd>

3.2.4. Serie televisiva

https://www.youtube.com/watch?v=E9RaP5_8n90

3.2.5. Relato con comentarios a la versión original

<https://www.youtube.com/watch?v=FcgnFYjtGGQ>

3.2.6. Dibujos animados

https://www.youtube.com/watch?v=6wjBeacfHmk&list=PLUMXFcR4WUWw_ot-D7cRFOBnEKx05c491

3.2.7. Canción May Farouk

https://www.youtube.com/watch?v=Q_HoGYhk4x8

أم كلثوم

<https://www.youtube.com/watch?v=ul4z6sLnXYY&t=1671s>

3.2.8. Libro de voz al español

https://www.youtube.com/watch?v=409Z_SIBshs

3.2.9. Serie televisiva moderna inspirada en mil noches y una noche titulada en español

https://www.youtube.com/watch?v=hHrE-bM_aNU&list=PLzCvyhdB9P1NfVPcTBw6X7SYpqRZbyNIh

3.2.10. Impacto en canciones modernas

<https://www.youtube.com/watch?v=FpCtg79PR8M>

4. Calila y Dimna

Calila y Dimna, fue una de las colecciones de cuentos orientales que se difundió mucho por Occidente a lo largo de la edad media y sus temas aparecen en cuentos de diversos autores.

Es una traducción libre de traducciones del *Pancha-tantra*, una obra con fábulas hinduistas escrita en el norte de la India en idioma sánscrito en los primeros años de

nuestra era, posiblemente durante el Imperio gupta. El manuscrito más antiguo del Pancha-tantra data del siglo XI de nuestra era, pero se cree que fue compuesto varios siglos antes, algunos piensan que fue hacia el año 300 d. C. En el año 570 —durante la era sasánida— un traductor anónimo tradujo el *Panchatantra* del sánscrito al pahlavi (o persa literario), y le puso el nombre de *Kaliladimna* (Calila y Dimna).

En el siglo VIII, el persa Abdalá Ibn al-Muqaffa‘ (724-759) tradujo el *Kaliladimna* del pahlavi al árabe con el nombre de *Kalila wa-Dimna* (كليلة ودمنة). El texto que llegó a Europa, y que en España probablemente fue mandado traducir por el rey Alfonso X el Sabio.

Pero su consagración llegó con la traducción al francés del orientalista Antoin Palland, que realizó de 1704 a 1715 con el nombre de *Noches arábigas*. A partir de este texto, las traducciones a otras lenguas europeas se multiplicaron. Famosas son las que realizaron los españoles Vicente Blasco Ibáñez y Rafael Cansinos-Assens.

4.1. Temática

Calila y Dimna, llamada así por los nombres de dos chacales, es una obra sapiencial en la que se narran cuentos (mayormente fábulas). Una gran parte de los cuentos narrados tienen que ver con estos dos chacales.

Conecta con los manuales sapienciales Desam de educación de príncipes mediante el motivo oriental de las preguntas y respuestas entre el rey y un filósofo, que da paso a cuentos ejemplarizantes y protagonizados por animales: un buey, un león y dos chacales llamados «Calila» y «Dimna», que son quienes cuentan un mayor número de cuentos, en muchas ocasiones imbricados unos en otros (relatos enmarcados).

Abundan los monólogos introspectivos, y se usa el diálogo con función dramática. La localización es muy esquemática; y la acción, más bien escasa. Una estructura muy similar se utiliza en el libro *El conde Lucanor* (1335), de Don Juan Manuel (1282-1348).

4.2. Estructura y características

La estructura principal de la obra es la narración marco (conversación entre el rey Dicelem y su alguacil-filósofo Burduben), aunque no se descartan otras como la de cuentos dentro de otros. Tiene tres partes:

La introducción de Al-Muqaffa, que es una apología del saber y de su carácter eminentemente práctico (en ella se incluyen algunas historias ejemplarizantes).

La historia de Bercebuey (capítulos I y II: el primero describe su viaje a la India en busca de la sabiduría; el segundo es, en realidad, un «de contemptu mundi»).

La historia de Calila y Dimna propiamente dicha. En ella, a su vez, podemos distinguir dos partes:

Una, compuesta por los capítulos III-VI, que son los más complejos en cuanto a composición y los más cercanos al Panchatantra original.

Otra, que comprende los restantes capítulos, y que sigue unos esquemas organizativos simples y con paralelos orientales menos claros.

4.3. Versiones griegas y españolas en la tradición comparada

En la primera vía de entrada en la literatura europea, llamémosla oriental, se enmarca la versión griega. Aunque esta puede tener su origen en la época de los Comnenos, sus reelaboraciones proseguirán por toda la historia de Bizancio hasta la propia caída de Constantinopla. Del segundo grupo de versiones, el occidental, hay una primera que es obra de un par de escritores hebreos que se relacionan con la Península Ibérica en el medievo: la traducción de un cierto "rabino Joel" en el siglo XII, que seguramente habría trabajado sobre manuscritos árabes españoles, y la traducción hebrea en verso por Jacob ben Eleazar de Toledo (Navarro Peiró 24). Esta rama hebraico-española tendrá gran importancia para la transmisión de las fábulas al resto de literaturas europeas, pues de ella deriva una influyente traducción al latín: la versión que hizo Juan de Capua -un judío converso- del texto del rabino Joel fue publicada con el título *Directorium humanae vitae aliasparabola antiquorum sapientum* (c. 1262-1268). Esta traducción latina a cargo de Juan de Capua (véase la edición de Puntoni), difundida posteriormente con gran éxito por el invento de Gutenberg, se convirtió en la fuente de la mayor parte de las versiones europeas posteriores. En ella encuentra el origen, por poner algunos ejemplos, la versión alemana de Anton von Pforr (*Das Buch der Beispiele der alten Weisen*, 1483) y la versión italiana del florentino Anton Francesco Doni en *La Moral filosofía* (1552); esta traducción se convirtió a su vez en el fundamento de la versión inglesa de 1570 por Sir Thomas North, con el título *The Fables of Bidpai: The Morall Philosophie of Doni*. Por último, las historias de "Calila y Dimna" pasarían al repertorio fabulístico moderno cuando La

Fontaine publica en 1679 la segunda edición de sus fábulas, en cuyo prólogo reconoce la influencia de la colección india. La segunda versión española medieval, aparte de la hebrea, es, por supuesto, la de Alfonso X el Sabio a la cual nos referiremos con más detalle enseguida.

5. La disputa entre los animales y el hombre

La disputa entre los animales y el hombre es una pequeña obra maestra de la literatura árabe recogida en la Enciclopedia de los Ijwân al-Safâ; («Hermanos de la Pureza», secta filosófica del mundo islámico del siglo X que supo aunar la sabiduría persa y el legado de Grecia con el espíritu religioso del islam). La disputa es un apólogo de grandes pretensiones en el que se pone en tela de juicio la superioridad del hombre sobre los animales. Con un lenguaje vivo y lleno de colorido muestra las observaciones zoológicas de la época a la vez que critica la sociedad de aquel momento e intenta ser una reflexión antropológica sobre el destino último del hombre.

La disputa entre los animales y el hombre constituye la mayor parte de la epístola veintidós de una ingente «Enciclopedia» del saber, conocida por el nombre de *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, Las Epístolas de los Hermanos de la Pureza (o de los Hermanos Sinceros).

Las cincuenta y dos epístolas de que consta esta «Enciclopedia» –aunque, a veces se alude en las epístolas, y en concreto aquí en el apólogo, en su epílogo, a que son 51– constituyen un compendio de conocimientos variadísimos que fueron compilados y redactados desde finales del s. IX hasta mediados del s. X, al parecer por unos autores de tendencia ismailí que se denominaban a sí mismos y a todos los adeptos a su doctrina Ijwān al-Ṣafā'.

Con estas epístolas intentaban los Ijwān, de un modo velado, propagar el movimiento ismailí, movimiento que representó durante los siglos X y XI la más importante oposición al califato abasí.

De todos modos, tenemos aquí una enorme riqueza intelectual que sobrepasa con creces cualquier reducción político-religiosa que podamos considerar y que, desde luego, bien podría haber influido en su motivación. Reflejan estas epístolas un clima intelectual de primera magnitud presidido por un espíritu ecléctico, fruto de una cierta tolerancia y de la convivencia entre miembros de distintas religiones y credos. Respecto a su contenido, encontramos en ellas elementos muy diversos. Hay vestigios de astrología babilónica

junto a elementos astrológicos indios e iranos, fundido todo ello con la astrología griega. Hay también cuentos de origen indio y persa. Tenemos, asimismo, abundantes préstamos de textos rabínicos y de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, siendo la influencia cristiana particularmente grande. Pero la fuente principal del contenido de las epístolas es, sin duda, el pensamiento griego, destacando Hermes Trimegisto, el pitagorismo, Aristóteles y Platón e impregnándolo todo, el neoplatonismo.

El origen de toda esta amalgama se halla en los sabeos de Harran, ya que éstos habían fundido en una síntesis, operada bajo el signo del hermetismo, su religión de origen babilónico con el mitraísmo y la filosofía griega. Los Ijwān, a su vez, han realizado un nuevo sincretismo al fundir con el islam esta síntesis sabea y al conceder un lugar privilegiado al neoplatonismo.

Las *Rasā'il* fueron introducidas en al-Andalus a mediados del siglo XI por el cordobés al-Kirmānī (m. 1066), aunque es posible también que hubieran sido introducidas antes por el madrileño Maslama b. Aḥmad (m. 1007). La influencia de las *Rasā'il* no quedó restringida a al-Andalus sino que pasó a la España cristiana, ya que sus huellas pueden rastrearse en la literatura romance, como es el caso de los *Libros del saber de Astronomía*, de la *Poridat*, de *La doncella Teodor* y de las *Partidas*.

En La disputa, sin embargo, aparecen pocos de estos aspectos filosóficos, pues su estructura a manera de fábula persigue otros fines que los de una exposición doctrinal. Nos encontramos en esta obra con un apólogo en la línea del *Calila y Dimna*, que incluso son citados aquí, y en el que los animales disputan con el hombre respecto a la pretendida superioridad de este sobre aquéllos, superioridad que justificará el señorío del hombre y el poder utilizarlos a su servicio. Los animales rebaten una y otra vez los argumentos y pruebas aducidos por el hombre en apoyo de su pretensión hasta que éste encuentra la verdadera razón de su superioridad en las promesas de Dios referentes a su resurrección y a su entrada en el paraíso, a diferencia de los animales. Terminan éstos, finalmente, reconociendo esa prueba y dando la razón al hombre respecto a su superioridad sobre ellos.

Éste es el tema principal de la obra, pero la enumeración de toda clase de animales es aprovechada para hacer pintorescas descripciones zoológicas, en ocasiones muy minuciosas y precisas, que denotan una clara influencia griega, y para realizar, en boca

de los animales, una crítica social en la que en algún momento se percibe, según I. Marquet, la tendencia ismailí de los autores.

También puede encontrarse, siempre según Marquet, toda una simbología de carácter ismailí en los mismos animales y que en esencia es la siguiente:

En general, los animales simbolizan a la comunidad de los iniciados en las doctrinas ismailíes, y entre los animales destacan sobre todo los animales domésticos, que figuran en la obra como huidos y perseguidos por el hombre para volver a esclavizarlos y someterlos a su servicio. Estos animales domésticos simbolizan directamente a los ismailíes.

Los animales aparecen agrupados en siete especies simbolizando con ello las siete comunidades humanas correspondientes a cada milenio de nuestro ciclo, según la concepción de la historia de los Ijwān, de manera que cada representante de estas siete especies simboliza al gran profeta que inaugura cada uno de estos milenios de acuerdo con la siguiente correspondencia: animales acuáticos = ciclo de Adán; reptiles = ciclo de Noé; aves de rapiña = ciclo de Abraham; fieras = ciclo de Moisés; aves = ciclo de Jesús; insectos = ciclo de Mahoma; animales domésticos (caballerías, ganados) = ciclo del Qā'im, o ciclo de la resurrección o del Mahoma resucitado.

La abeja, reina y a la vez representante de los insectos, en la que, según nuestro apólogo, se han reunido la realeza y la profecía, simboliza no sólo al Imam, sino al mismo profeta Mahoma, en quien se han reunido también la realeza y la profecía, tema éste muy típico dentro de la filosofía musulmana en el que confluyen por un lado la tradición platónica de filósofo-rey y por otro la peculiar noción musulmana del profetismo en donde se considera al profeta como el instaurador de una nueva legislación, de origen divino, para la sociedad de la que forma parte.

En lo referente a los orígenes de este apólogo, podría tener, en última instancia, un origen iranio, pues así lo sugieren las múltiples alusiones a ese mundo que encontramos aquí, como también diversos apelativos, por ejemplo, el nombre del Rey de los Genios, Šāh Mardān, o el del rey de las aves, Sīmurg, y cabe considerar asimismo que la disputa entre varias clases de seres es un género típico de la literatura pahleví.

Ahora bien, podemos preguntarnos con qué intención han recogido y reelaborado los Ijwān este apólogo. ¿Qué quieren decirnos con él? La pregunta viene motivada por el

mismo epílogo que cierra el apólogo y que es también el final de la epístola que lo contiene, ya que comentan ahí que han explicado mediante la lengua de los animales, a modo de indicaciones y comparaciones, el objetivo buscado.

¿Cuál es ese objetivo al que se refieren, al parecer, de una manera críptica?

En las páginas primeras de esta epístola, que anteceden al apólogo, se habla de la gradación que hay entre minerales, plantas, animales, hombres y ángeles, destacando que lo que está por debajo, lo inferior, es menos perfecto que lo que está por encima, lo superior, y que lo inferior está por y para lo superior, y más en concreto se especifica que los animales están por y para el hombre. También se comenta que los grados superiores de un orden están conectados con el grado más ínfimo del siguiente orden.

Al comienzo de la epístola siguiente, la veintitrés, se habla del objeto de la epístola anterior, la del apólogo, y se explica que dicho objeto ha sido doble. Por un lado, explicar las especies y diferentes figuras y clases de animales, y por otro, mostrar sus verdaderas naturalezas mediante indicaciones, según se ha explicado al hablar de los ángeles en otros pasajes.

De nuevo nos encontramos con esto de «indicaciones», con lo cual no acabamos de ver claramente qué es lo que pretenden.

A propósito de esta remisión a pasajes donde han tratado de los ángeles, señala S. Pinès algunos de éstos en los que se explicita que, de la misma manera que las almas de los animales sometidos al servicio del hombre y que le obedecen merecen alcanzar el rango humano, así las almas humanas que realizan los actos de adoración y obedecen y acatan todas las prescripciones de las leyes traídas por los profetas, merecen pasar al rango de ángeles. Al decir profetas, según se deduce de otros pasajes de las Epístolas analizados también por S. Pinès, se incluye, o se refieren primordialmente, a los Imames *šī'ies*.

De todo esto parece desprenderse que el objetivo buscado por los Ijwān, la moraleja que tratan de extraer del apólogo, es el sometimiento y la obediencia que los hombres, los musulmanes, deben al profeta, es decir, en este contexto, al Imam, debido a su superioridad, del mismo modo que ocurre con los animales en relación al hombre, debido a la superioridad de éste.

Posteriormente, esta comparación explícita de la sumisión de los animales al hombre con la sumisión de los hombres al profeta será un tema repetido por otros autores musulmanes,

algunos de ellos estudiados en el mencionado trabajo de S. Pinès. Sin embargo, no son precisamente los simbolismos ni los objetivos perseguidos por los Ijwān los que hacen valiosa esta obra.

Es la misma ficción que han urdido la que nos atrae y cautiva. Pese a las advertencias que nos hacen en el epílogo de que no nos quedemos con la mera habla de los animales, sino que pasemos a través de ella al verdadero sentido, al sentido oculto y esotérico, les ha salido tan perfecta esa «apariencia externa» que, con el paso de los siglos, caduco el posible interés de un mensaje esotérico, es el apólogo en sí lo único que nos interesa y el problema antropológico básico que nos plantea: la posición del hombre dentro de la escala de los seres vivos. Precisamente será esta cuestión la que suscitará el interés posterior en la cultura europea por este apólogo.

5.1. Influencias

En la introducción a sus Orígenes de la novela, Menéndez Pelayo daba cuenta, brevemente, del contenido de la traducción francesa de La disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda¹⁵, obra originalmente redactada en catalán por A. Turmeda y publicada, según reza la traducción francesa, en la ciudad de Túnez en 1417, pero cuya redacción catalana se encuentra perdida, a lo que, sin duda, debe de haber contribuido el hecho de que fuese prohibida por la Inquisición.

El sobrio análisis del contenido de la obra de Turmeda que hacía Menéndez Pelayo bastó para llamar la atención de Asín Palacios, quien, tras leer la versión francesa, comprobó que la obra de Turmeda era en gran parte una «adaptación», y a veces hasta traducción literal, de un texto árabe anterior: La disputa entre los animales y el hombre. Resultado de esta investigación de Asín fue un concienzudo artículo en el que analizó y cotejó ambas disputas.

La figura del fraile mallorquín nacido a mediados del siglo XIV, Anselmo Turmeda, tan conocido dentro de las letras catalanas no necesita de presentación alguna. Bástenos recordar, en lo que aquí nos concierne, su conversión al Islam y su paso a Túnez, en cuya aduana desempeñó un alto cargo durante el gobierno del sultán Abū l-‘Abbās Aḥmad (m. 1394) y luego durante el gobierno del hijo de éste, Abā Fāris ‘Abd al-‘Azīz.

Una vez en Túnez, tras dominar la lengua árabe, Turmeda tendría ocasión de conocer la obra árabe que traduzco aquí, y con ella a la vista compondría su Disputa del asno.

6. Textos de cuentos de origen árabe

6.1. Historia del padre, el hijo y el burro

Un padre acompañado de su hijo de corta edad y su burro tenían que cruzar semanalmente la plaza principal de un pueblo para dirigirse a realizar unos trabajos en una aldea un tanto distante. Un buen día, el niño iba montado en el burro y el padre caminando cerca del mismo, cuando pasaron por la plaza del pueblo, un tanto concurrida de vecinos, – como era habitual –, que miraban con curiosidad la escena que se presentaba ante sus ojos.

Una vez rebasada la plaza principal, los vecinos comenzaron a criticar ácidamente: «¿Será posible? ¡El niño, fuerte y robusto sobre el burro, y el pobre padre mayor y achacoso caminando! ¡Qué poca vergüenza!»

Habiendo llegado estos comentarios a oídos de este hombre, la siguiente semana, fue él mismo el que montó sobre el burro, y el niño fue caminando, azuzando al animal. Los vecinos del pueblo al ver esto, arremetieron con sus críticas hacia el padre: «¡Qué poca vergüenza! ¡El pobre crío caminando y él tan contento sobre el burro! ¡Qué padre más despiadado!»

Con el fin de no recibir tantas críticas, a la semana siguiente, pasaron delante de los vecinos del pueblo, tanto el padre como el hijo montados en el burro; al ver esto, aquellos que estaban sentados en la plaza mostraron abiertamente sus críticas: «Cómo es posible que tengan tan poca consideración por el animal. ¡Los dos, sentados tranquilamente y el pobre animal, derrengado, llevándolos sobre su lomo!»

Al pasar el tiempo, y tener una vez más que pasar por el pueblo, y evitar de una vez por todas, todo tipo de crítica, el padre y el hijo entraron caminando, llevando al burro atado con una cuerda. Al ver esto, los vecinos del pueblo no pudieron dejar de exclamar: «¡Serán estúpidos!, para qué quieren el burro, los dos caminando y el burro moviéndose a sus anchas; ¡qué poco cerebro tienen!».

6.2. El León, El Lobo Y El Asno

Se cuenta que el león, rey del bosque, cayó enfermo. Todos los animales vinieron a verlo para desearle un buen restablecimiento. Entre los visitantes, estaba el zorro, gran sabio del bosque, le dice a su rey:

-Si quieres curarte, debes hacer la peregrinación a la Meca. Estás enfermo a causa de tus pecados: mataste y agrediste a un gran número de animales; comiste a no sé cuántos hombres.....

- tienes razón, querido sabio.

Pero la Meca está muy lejos de aquí. ¿Quién podrá acompañarme?

- Yo -propone el lobo- es una buena ocasión para purificarme de todos mis pecados.

- Pero ¿qué pecados cometiste, querido lobo?

- comí varias ovejas, varias gallinas, sin olvidar las granjas que saqueé.

- De acuerdo -dice el león-, acepto que me acompañes.

En la linda del bosque, se encuentran al asno.

- Vamos a la Meca.

- ¿Puedo ir con vosotros?

- ¿Tú también cometiste pecados?

- Claro que sí, mi rey ¿Existe sobre la tierra un hombre o un animal que esté libre de pecados?

Comí a menudo una hierba que no me pertenecía, trigo que había robado, la alfalfa de un amigo.....

- Bueno, bueno. Si es así, ven con nosotros.

Un mes después, llegan a un gran desierto.

Dos días de marcha sin comer nada.

Al tercer día, el león dice al lobo:

- No vamos a quedarnos tres días sin llevarnos nada a la boca.

El lobo responde:

- Entre nosotros, no estamos faltos de comida.

- ¿Pero de qué comida se trata?

- Observa a ese herbívoro que nos acompaña..... ¿No es comida?

- Si vamos a la Meca para purificarnos de todos nuestros pecados,

¡No podemos cometer uno antes de llegar!

- Pero, Majestad, ¡se trata de nuestras vidas!

Nos lo comemos y, una vez que estemos en la Meca, imploraremos el perdón del Eterno.

- Pero ¿cómo conseguiremos comerlo?

- No te preocupes por eso.

El asno lo había escuchado todo.....

El lobo dice:

- Los tres vamos a morir de hambre. No es normal.

Uno de nosotros debe sacrificarse; en la otra vida Dios reconocerá su acción.

- Pero ¿quién va a sacrificarse? dice el león.

- El más pequeño de entre nosotros, dice el lobo.

- ¡Entonces serás tú!

- No hablo de la talla; hablo de la edad.

El más joven debe sacrificarse.....

- ¿Qué edad tiene su majestad?

- He nacido 7000 años antes del nacimiento de Adán.

- Eres muy viejo, Majestad, mucho.....

El León:

- ¿y tú, lobo? ¿Cuál es tu edad?

- Yo me acuerdo de Matusalén.

- Tú también eres muy viejo.

Volviéndose ambos hacia el asno:

-¿Qué edad tienes tú?

- No sé, no soy más que un asno, pero mis padres pegaron mi partida de nacimiento en el hierro de mis cascos. Para conocer mi edad, hay que echarle un vistazo.

El león pide entonces al lobo que se informe de la edad del asno.

- No sé leer. Mis padres demasiado pobres, no pudieron enviarme a la escuela. Pero tú perteneces a la familia real, recibiste una enseñanza digna de tu rango...

- Por supuesto, sé muy bien leer y escribir.

El asno dice entonces al león, levantando la pata derecha:

- Vamos, Majestad, puedes leer lo que está escrito bajo mi pezuña.

-¡Pero no veo nada!

- Acércate más... Mi padre escribía muy pequeño.

Al acercarse, el león recibe un golpe tan violento que se queda tieso...

Viendo este espectáculo, el lobo pone pies en polvorosa.....Sin dejar de repetir... "Dios, te agradezco el haber sugerido a mis padres que no me enviaran a la escuela"

7. Bibliografía

Abdalá Benalmocaffa, *Calila y Dimna*, trad. Marcelino Villegas Gonzalez, Herederos de Marcelino Villegas, 2023.

Patrick Olivelle (1999). *Pañcatantra: The Book of India's Folk Wisdom*. Oxford University Press.

Marzolph (2007), «Arabian Nights», *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill).

John Payne, *Alaeddin and the Enchanted Lamp and Other Stories*, (Londres 1901).

Miguel Asín Palacios, *El original árabe de "la disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda"*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914.

Ijwān al-Safā`, *La disputa entre los animales y el hombre*, Emilio Tormero Poveda (ed.), Siruela.

M^a Antonia Martínez Núñez, "Narrativa árabe, narrativa europea: ¿influencia o afinidad? El ejemplo de Egipto", *MEAH, SECCIÓN ÁRABE-ISLAM*, 47 (1998), 209-232.

McGregor, Richard (2015). "Religions and the Religion of Animals: Ethics, Self, and Language in Tenth-Century Iraq". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 35 (2): 222–231.

Bloque IV

Refranes y proverbios árabes; Literatura de viaje moderna

1. Introducción

El proverbio es uno de los medios populares de expresión más difundidos y comunes, y ninguna cultura carece de él, ya que lo encontramos reflejando los sentimientos de pueblos de diferentes clases y afiliaciones, y encarnando sus ideas, percepciones, costumbres, tradiciones, creencias, y la mayor parte de las manifestaciones de sus vidas bajo la forma de una lucha humana viva y global. Los proverbios se caracterizan por su rápida difusión y circulación de una generación a otra, y su transmisión de un idioma a otro a través de tiempos y lugares, además de la brevedad de su texto, la belleza de su pronunciación y la intensidad de sus significados.

Los proverbios populares han recibido la atención tanto de los árabes como de Occidente, y quizás la atención de los escritores árabes hacia este tipo expresivo tuvo un carácter distintivo, dada la importancia que adquieren los proverbios en la cultura árabe, y es que los árabes no formularon proverbios excepto por las razones que los obligaron y los incidentes que los necesitaron, así el proverbio que se usa para un asunto se ha convertido para ellos como el signo por el cual se conoce una cosa.

Se sabe que los árabes usaban un gran número de proverbios en la época preislámica llamada *al-ġāhiliyya*, los cuales fueron transmitidos oralmente hasta que se recogieron a partir del siglo VIII. Los proverbios de aquella época reflejan el pensamiento, la sabiduría y el modo de vida de los árabes que eran, en su mayoría, nómadas. Más tarde, la transición de una situación de politeísmo a una de monoteísmo con el islam significó el cambio de muchos enunciados paremiológicos antiguos para adaptarse a la nueva realidad.

En la época Omeya, se inició el interés por la recopilación de proverbios y se recogieron anécdotas, fábulas e historietas que contenían o explicaban algunos proverbios.

La larga época Abasí (750-1250), fue el periodo de mayor esplendor cultural del mundo árabe e islámico, marcado por una labor extraordinaria en todos los campos del saber, incluida la paremiología, que aparece como una fuente importante para los estudios lingüísticos y lexicográficos.

Los proverbios son muy presentes en obras literarias árabes sean medievales o contemporáneas, aun así, hay obras que se han dedicado únicamente a recoger proverbios y dichos; como el libro de al-Asmai de diez folios, otro del mismo tamaño de al-Hayyanī. Luego el libro de Abū Ubayd que en un capítulo de su libro introduce algo del contenido de los libros anteriores. Más tarde Muhammad ibn Habīb al-Basri escribió un libro amplio sobre el tema en el que incluye 390 proverbios. Posteriormente Hamza ibn Hasan al-Asbahānī (m. 351H) escribe *Al-Durra al-Fārīda* la cual incluye más de 1200 proverbios.

2. Algunos videos de proverbios de sabiduría

<https://www.youtube.com/watch?v=Q3bPogjJwqk>

La presente colección de proverbios, a pesar de pertenecer a diferentes épocas, se sigue usando en los textos escritos (artículos de prensa, ensayos, informes, cartas, manuales de temática diversa, etc.) y en el discurso oral de los árabes que dominan el árabe clásico, de manera que es frecuente oírlos en los parlamentos, en los diferentes medios de comunicación, en las conferencias, etc.

Dado el carácter especial que tienen los proverbios y que dificulta su traducción, hemos procurado dar los equivalentes castellanos de la mayoría de los proverbios seleccionados.

3. Proverbios seleccionados

Si el habla es plata, el silencio es oro

Si vives con una gente, ordeña en su ordeñadero

Cuando sople tu viento, aprovéchalo

Cuando el camello cae, las navajas abundan

La madre del cobarde no se alegra ni se entristece

Otros refranes

“Alaba solo a Dios, critícate solo a ti mismo”.

“Castiga a los que tienen envidia haciéndolo bien”.

“Después de que has soltado la palabra, ésta te domina. Pero mientras no la has soltado, eres su dominador”.

“El hombre es enemigo de lo que ignora: enseña una lengua y evitarás una guerra. Expande una cultura y acercarás un pueblo a otro”.

“El hombre no puede saltar fuera de su sombra”.

“Es mejor encender una luz que maldecir la oscuridad”.

“Hay cuatro cosas que no vuelven: la flecha arrojada, la palabra ya dicha, la oportunidad desperdiciada y la vida pasada”.

“La conjetura del sabio es más sólida que la certeza del ignorante”.

“La crueldad es la fuerza de los cobardes”.

“La vida señala las virtudes del envidiado y los defectos del envidioso”.

“La humanidad se divide en tres clases: los inamovibles, los móviles y los que se mueven”.

“La mano que da está por encima de la mano que recibe”.

“La paciencia es la llave de la solución”.

“La primera vez que me engañes, será culpa tuya. La segunda vez, la culpa será mía”.

“La sabiduría no se traspasa: se aprende”.

“La verdad que daña es mejor que la mentira que alegra”.

“Las cosas no valen por el tiempo que duran, sino por las huellas que dejan”.

“Libros, caminos y días dan al hombre sabiduría”.

“Lo pasado ha huido, lo que esperas está ausente, pero el presente es tuyo”.

“Los oídos no sirven de nada a un cerebro sordo”.

“No abras los labios si no estás seguro de que lo que vas a decir es más hermoso que el silencio”.

“No hay sustituto para la experiencia”

“No intentes poner recta la sombra de un bastón torcido”.

“Para fortalecer el corazón no hay mejor ejercicio que agacharse para levantar a los que están caídos”.

“Quien no comprende una mirada tampoco comprenderá una larga explicación”.

“Quien quiere hacer algo encuentra un medio. Quien no quiere hacer nada encuentra una excusa”.

“Sé amigo de ti mismo y lo serán los demás”.

“Si te aplauden nunca presumas hasta saber quién aplaudía”.

“Si te detienes cada vez que un perro ladra nunca llegarás al final de tu camino”.

“Si tiene solución, ¿por qué te preocupas? Y si no la tiene, ¿por qué te preocupas?”.

“Si un hombre te dice que pareces un camello, no le hagas caso. Si te lo dicen dos, mírate a un espejo”.

“Solo se tiran piedras al árbol cargado de frutos”.

“Un amigo hace más daño que un enemigo”.

“Un consejo se da y se recibe por convicción”.

“Un corazón tranquilo es mejor que una bolsa llena de oro”.

“Un libro es como un jardín que se lleva en el bolsillo”.

“Una pérdida clara es muchas veces mejor que una lejana y problemática ganancia”.

“Una sola mano no puede aplaudir”.

4. Literatura de viaje moderna

La literatura de viajes moderna se ha convertido en una forma de arte introducida en la literatura, alejándose de los aspectos históricos y geográficos como lo fue alguna vez.

En el siglo XVIII d.C., el embajador de Marruecos, Ahmed bin Al-Mahdi Al-Ghazzal, escribió el libro *al-Iỵtihād fī al-muhādana wa-l-ỵihād*, tras su viaje a España, en el que narraba lo que presenció del patrimoni Andalusí. Le siguió el embajador Ibn Othmān Al-Maknāsī, que compuso *al-Ixir fī fikāk al-asīr* (El elixir en la liberación del cautivo) tras su viaje a España, seguido de su libro *al-Badr al-sāfir li-hidāyat al-musāfir ilà fikāk al-asrā mi-yad al-‘aduq al-kāfir* (La guía para el viajero a liberar a los cautivos de la mano del enemigo incrédulo), en el que escribió sus diarios y observaciones durante la embajada en la que Muhammad III. Le envió a Malta y el Reino de Nápoles. Abu al-Qasim al-Zayānī también escribió el libro *al-Tuṛyumānà al-kubrā* (la gran traducción) sobre su viaje a Hijaz, Egipto y Constantinopla.

En el siglo diecinueve, cabe mencionar Rifā‘a Rāfi‘ Al-Tahtāwī el cual escribió *Taljīs al-ibrīz fī taljīs Bārīs* (El breve Ibraīz en el resumen del vieje de Paris). El autor acompañó a la misión enviada por Muhammad Alī Pāsha a estudiar en Francia, para ser predicador e imán. El viaje de Al-Tahtawi describe su fascinación por las manifestaciones del Renacimiento europeo, con críticas a algunos de sus retornos en un estilo literario.

De igual modo, Ahmad Fāris Al-Šidyāq: es famoso por su libro *Al-Wāsata fī Aḥwāl Maḷṭa*, donde describió varios tipos de costumbres y tradiciones, especialmente de las mujeres maltesas.

El trabajo de Issa Ibn Hišām, es una novela árabe moderna, se considera son unos libros de viajes ficticios, pues narra un viaje emprendido por el autor Issa Ibn Hišām, acompañado de un pachá egipcio, luego de que este pachá saliera de su tumba, tras haber sido muerto desde hace mucho tiempo, y luego salió a pasear por las calles de Egipto y sus departamentos gubernamentales, incluidos los tribunales, y nos describe, de manera satírica, los aspectos negativos de la transformación de la vida.

También tenemos el viaje de Amīn al-Rayḥānī, al que fue llamado *al-Rayḥāniyyāt*, en el cual, registró sus observaciones en los países árabes y describió las costumbres de su gente.

Otros autores escribieron la *riḥla* como Hussein Fawzī, es un escritor egipcio, y tituló su viaje *el Simbad el moderno*. Tawfiq Al-Hakim llamó a su viaje *Zahrāt Al-Omar* (la flor de la vida), en el que aborda un sentido teatral y aspectos de la vida en París.

4.1. Las riḥlas ḥiḡāziyat

La literatura de viajes al Ḥiḡāz, también es presente en la literatura moderna, e incluye obras como:

El viaje al Ḥiḡāz de al-Batānūnī, y el viaje de Šakīb Aرسالān titulado *Amables sonrisas en la mente de un peregrino a Tierra Santa*. La describe de forma espontánea imitando el estilo de los antiguos viajeros literarios.

El escritor e investigador Hamad Al-Ŷāsir registró sus viajes a las bibliotecas de Europa en busca de manuscritos relacionados con la Península Arábiga, y enumeró los nombres de muchos manuscritos, explicando y opinando sobre sus contenidos en una narración acompañada de algunas anécdotas. Además, cuenta situaciones que haces de su viaje un trabajo literario interesante y divertido.

Mohammed Ibn Nāsir Al-‘Aboudi es Subsecretario General de la Liga Musulmana Mundial. Su trabajo en la Asociación le permitió visitar la mayor parte del mundo, y sus numerosas observaciones e ideas dieron como resultado más de ciento sesenta libros sobre literatura de viajes.

4.2. Evaluación de la literatura de viaje contemporánea

La literatura de viajes ha retrocedido de lo que fue en épocas anteriores hasta principios del siglo XX, a pesar de que la era actual se considera la era de los viajes con razón; Teniendo en cuenta las enormes posibilidades y facilidades que se han producido, los viajes se han convertido en parte de la vida ordinaria de la persona común, y el turismo en su sentido actual se ha convertido en lo contrario de lo que era el caso en el pasado. Antes, los viajeros fueron escritores, historiadores, geógrafos y descubridores; Por lo tanto, sus escritos llegaron como un registro completo, preciso y profundo, lo transmiten desde sus impresiones sobre la vida de los pueblos que visitaron, y las manifestaciones de su comportamiento, costumbres, tradiciones, sistemas sociales y políticos, etc. Sus escritos revelan con un alto grado de capacidad observaciones y análisis cuidadosos, como notamos en los escritos de Ibn Fuḍlān, por ejemplo, o el libro de Al-Bayrunī sobre la India. Así como los escritos viajeros europeos en los siglos XVII y XVIII.

Quizá la principal causa del subdesarrollo de la literatura de viajes actual se deba al aislamiento del viajero de la experiencia real del viaje con toda su profundidad, emoción y descubrimiento. El viajero anterior, gozaba de excelencia, individualidad, originalidad y profundidad, y el turista hoy en día es solo un seguidor que deja en manos de otros los asuntos de su viaje, ve con los ojos de las agencias de viaje, comprende y emite juicios precipitados partiendo de la visión de los demás y no de sí mismo. Este paso entre el viajero y el turista es una de las razones más importantes del declive de la literatura de viajes en la actualidad. Además de eso, los medios de comunicación, especialmente la televisión e Internet, han avanzado, de modo que el usuario de estos medios piensa que sabe todo sobre el mundo, y que ha visitado todos los lugares del mundo sentado en su casa, sin moverse de su lugar frente a la pantalla del televisor o de la computadora.

5. Bibliografía

Paula Rodríguez, 65 *Proverbios Árabes que te harán reflexionar sobre la vida: La sabiduría de los países árabes, contenida en estos proverbios y refranes*, en <https://estilonext.com/frases-y-reflexiones/proverbios-arabes>

César Juárez, *La cultura árabe nos aporta dichos y refranes que nos hablan sobre el esfuerzo, la vida y el amor*, en <https://psicologiaymente.com/reflexiones/proverbios-arabes>

Al-Mawardī, *Al-Amtāl wa-l-ḥikam*, Riad: Mu'assat al-ḡarīsī.

Al-Hasan al-Yūsī, *Zahr al-akam fī al-amtāl wa-l-ḥikam*, Casa Blanca: Dār al-Taḡāfa.

Arturo Farinelli, *Viajes por España y Portugal desde la Edad Media hasta el siglo XX*, Madrid, 1930.

"مشاهدات سفير مغربي بإسبانيا في القرن الثامن عشر"، مجلة البحث العلمي، عدد 2، 1964، ص. 174.

Bloques V y VI

Literatura moderna, teatro y cine

1. Literatura expresada en lenguas no árabe

Las colonizaciones han dejado su huella en los países colonizados, tanto en aspectos políticos como culturales. La influencia del colonizador ha variado de una zona a otra, en el caso de América Latina y la India, el español, el portugués y el inglés se convierten en idiomas oficiales del país.

En el caso del mundo árabe, se impone la lengua del colonizador durante la ocupación. Tras la conquista, el árabe recupera su posición, y, pero aun así se ha mantenido cierta influencia hasta la actualidad. Esto está reflejado culturalmente en obras literarias de muchos autores árabes, tanto en el norte de África como Medio Oriente.

1.1. Autores del norte de África que escriben en francés Argelia

Argelia es el país árabe más sometido a la colonización duró la ocupación de los franceses en él 130 años. Como consecuencia, el idioma francés está presente en la población argelina, en particular entre los intelectuales formados durante la colonización y poco después. Seleccionamos algunas figuras destacadas que han escrito en francés como Mohamed Bencheneb, Mohamed Dib, Assia Djebbar, Kateb Yacine, Mouloud Maammeri, Mouloud Faraoun, Malek Haddad etc.

1.1.1. Mohamed Bencheneb

M. Bencheneb (26 de octubre de 1869, Médéa - 5 de febrero de 1929, Argel) fue un escritor argelino y profesor en la Grande Faculté des Lettres de Argel. Bencheneb se convirtió en profesor a partir de 1889, dominando varios idiomas, además del árabe y el francés, aprendió latín, inglés, italiano, español, alemán, persa y turco.

Bencheneb enseñó en la Escuela Superior de Bellas Artes de Argel antes de ser enviado en 1898 a enseñar en las Medersas de Constantino durante tres años. Volvió a enseñar en Argel en 1901; y en 1908, se convirtió en un maestro conferencista en educación superior.

Publicó varios artículos: uno de los primeros fue en la Revue Algérienne de Droit en 1895, luego en la Revue Africaine (“Revista Africana”) donde se recopilaron la mayoría de sus artículos.

1.1.1.1. Obras

Tradujo al francés: la carta del Imam El Ghazali relativa a la educación, publicada en la African Review en 1901 con el título Carta sobre la educación de los hijos del filósofo Ghazali, después de haber traducido una similar en 1897 con el título Nociones de la pedagogía musulmana.

En 1898 publicó: Itinerario de Tlemcen a La Meca de Ben Messaïb, un curioso relato poético del siglo XVIII.

De 1906 a 1907 publicará tres volúmenes de Proverbios árabes de Argelia y el Magreb y una colección sobre Los personajes mencionados en la idjaza de Sheikh Abd el-Qddir el-Fassi.

1.1.2. Mohammed Dib

Mohammed Dib (Tremecén (Argelia), 21 de julio de 1920 - La Celle-Saint-Cloud (Francia), 2 de mayo de 2003) fue un escritor argelino.

Dib nació en Tremecén en el oeste de Argelia, cerca de la frontera con Marruecos, en una familia de clase media que había caído en la pobreza. Después de la muerte de su padre, Dib empezó a escribir poesía a los 15 años. A los 18 años, empezó a trabajar como profesor cerca de Oujda (Marruecos). Posteriormente, trabajó como sastre, contador, intérprete (para los militares británicos y franceses) y periodista (para los periódicos Alger Républicain y Liberté). Durante este periodo también estudió Literatura en Universidad de Argel. En 1952, dos años antes de la revolución argelina, Dib se casó con una francesa, se unió al Partido Comunista Argelino y visitó Francia. En ese mismo año, publicó su primera novela La Grande Maison. Dib fue parte de la Generación del 52, un grupo de escritores argelinos que incluía a Albert Camus y a Mouloud Feraoun.

En 1959, fue expulsado de Argelia por las autoridades francesas debido a su apoyo a la independencia argelina. En lugar de mudarse a El Cairo como muchos nacionalistas argelinos, decidió irse a Francia. A partir de 1967, vivió en La Celle-Saint-Cloud.

Entre 1976 y 1977, Dib fue profesor en la Universidad de California en Los Ángeles. También fue profesor en Universidad de París. Durante sus últimos años viajó frecuentemente a Finlandia, en donde se ambientan varias de sus novelas. Dib murió en La Celle-Saint-Cloud el 2 de mayo de 2003.

1.1.2.1. Obras

Laezza (2006), Simorgh (2003), L.A. Trip (2003), Comme un bruit d'abeilles (2001), Le Coeur insulaire (2000), L'Enfant-Jazz (1998), L'arbre à dire (1998), L'infante Maure (1994), Le Désert sans détour (1992), Neiges de Marbre (1990), Le sommeil d'Eve (1989), O vive- poèmes (1987), Les terrasses d'Orsol (1985), Mille hurras pour une gueuse (1980), Feu beau feu (1979), Habel (1977), Omneros (1975), L'histoire du chat qui boude (1974), Le Maître de chasse (1973), Dieu en barbarie (1970), Formulaires (1970), La danse du roi (1968), Le talisman (1966), Cours sur la rive sauvage (1964), Qui se souvient de la mer (1962), Ombre gardienne (1961), Un Été africain (1959), Baba Fekrane (1959), Le Métier à tisser (1957), Au café (1957), L'Incendie (1954), La Grande Maison (1952).

1.1.3. Assia Djébar

Assia Djébar (en árabe أسيا جبار), seudónimo literario de Fatema Zohra Imalayen (Cherchell, Argelia, 30 de junio de 1936 - París, 6 de febrero de 2015) fue una lingüista, historiadora, traductora, crítica literaria y profesora franco-argelina. Miembro de la Academia Francesa en la que ocupó la silla número cinco.

Djébar estudió en Argel y Sèvres, Francia. En 1956, durante la huelga de estudiantes argelinos en París, escribió su primera novela, *La Soif*. En 1958 empezó a colaborar en *El Moudjahid*, la revista órgano del Frente de Liberación Nacional. En 1962, tras la liberación, comenzó a trabajar de profesora de historia en la Universidad de Argel, pero, tras el golpe de Estado de Boumedien, se trasladó a París, donde se dedicó a la crítica literaria y cinematográfica y al teatro. En 1974 se reincorporó a la Universidad de Argel y realizó dos largometrajes: *La Nouba des femmes du Mont Chenoua*, premio de la crítica de la Bienal de Venecia de 1979, y *La Zerda ou les chants de l'oubli*.

Su carrera literaria, iniciada con *La Soif*, prosigue con *Les Impatients* (1958), *Les Enfants du nouveau monde* (1962), *Les Alouettes naïves* (1967), *Femmes d'Alger dans leur appartement* (1980) y *Loin de Médine* (1992). El amor, la fantasía, Sombra Sultana, Grande es la prisión y El blanco de Argelia, todas ellas publicadas en español por Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, forman parte de un Cuarteto Argelino en el que la autora recorre la atormentada historia de Argelia y se recorre a sí misma. Entre otros premios, fue galardonada con el Premio de Literatura de Fráncfort, Premio Pablo Neruda o Premio Marguerite de Yourcenar. Desde 2005 Assia Djébar fue miembro de la

Academia Francesa ocupando el asiento número cinco, que previamente había sido de Georges Vedel.

Djebar murió el 7 de febrero de 2015 a los 78 años en un hospital parisino.

1.2. Autores del norte de África que escriben en francés Marruecos

En Marruecos también encontramos excelentes literatos que escriben en francés, de estos literatos cabe mencionar: Tahar Jelloun, Mohamed Choukri, Driss Chraïbi, Abellatif Laabi, Abdelhak Serhan, Fatima Mernissi que también escribe en inglés.

Tahar ben Jelloun (Fez, 1 de diciembre de 1944), (en árabe: طاهر بن جلون) es un escritor marroquí que escribe en francés. Obtuvo el Premio Goncourt en 1987. Escribe la poesía, la narrativa y el ensayo; ha incursionado también en el teatro.

En su infancia, estudió en la escuela coránica del barrio y, después, a los seis años, ingresó en una bilingüe franco-marroquí, dirigida por un francés y donde por las mañanas las clases eran en francés y por las tardes en árabe. En 1955 sus padres se mudaron a Tánger, ciudad donde terminó la enseñanza primaria. Allí, al año siguiente, estudia en el Liceo Ibn al-Jatib y finalmente pasa al Liceo Regnaud donde obtiene el bachillerato en 1963.

Luego va a Rabat a seguir estudios de Filosofía en la Universidad Mohamed V, que son interrumpidos en 1966 al ser enviado a un campo disciplinario del ejército junto con otros 94 estudiantes sospechosos de haber organizado las manifestaciones de marzo del año anterior. Dos años más tarde es liberado y reanuda sus estudios; en octubre comienza a enseñar en el Liceo Charif Idrissi de Tetuán. En 1970 es trasladado al Liceo Mohamed V de Casablanca.

Ante el anuncio, en junio de 1971, de que la enseñanza de Filosofía en Marruecos será arabizada, Ben Jelloun decide irse a Francia consiguiendo una beca para especializarse en psicología. Llega a París el 11 de septiembre de ese año y desde entonces la capital francesa se convirtió en su hogar. Se doctoró en psiquiatría social en 1975.

Su primer poema publicado apareció en la revista Souffles en 1968; se titulaba L'aube des dalles y lo había escrito a escondidas en el campo disciplinario. Dos años después verá la luz su primer libro, el poemario Hommes sous linceul de silence. Su primera novela, *Harrouda*, aparece en 1973.

El año anterior había publicado su primer artículo en *Le Monde*, diario del que se convertirá en 1973 en colaborador de la sección de libros. También colabora con *El País*, *La Vanguardia* y el *Corriere della Sera*, entre otros periódicos.

Utilizó su experiencia como psicoterapeuta en *La réclusion solitaire*, 1976, obra que fue adaptada para teatro por Michel Raffaëlli y presentada en el Festival de Aviñón con el título de *Crónica de una soledad*. En 1985 publicó la novela *El niño de arena* que le proporcionó la celebridad. En 1987 consigue el premio Goncourt por *La noche sagrada*, continuación de la anterior. Ha escrito una quincena de novelas, la última de las cuales data de 2009: *El retorno* (*Au pays*). Escrita entre 2005 y 2008, es la historia de un desarraigo: trata del regreso de un marroquí a su aldea natal después de haber trabajado cuarenta años en Francia.

El mismo Ben Jelloun trató de reinstalarse en su patria, pero fracasó en su intento. Lo recuerda así: "Volví a Marruecos en 2006 con la intención de quedarme allí, pero me resultó difícil. Para vivir en Marruecos hay que conocer los códigos y, aunque yo los conozco, me fatigan. Tuve, además, malas experiencias familiares, así que terminé regresando a París. Amo a Marruecos, pero hay dos cosas que no soporto, y son la falta de seriedad y la corrupción". Regresó definitivamente de Tánger a París en 2009.

El 6 de mayo de 2008 fue elegido miembro de la Academia Goncourt.

Es el escritor francófono más traducido en el mundo. Sus novelas *El niño de arena* y *La noche sagrada* se han traducido a 43 idiomas. *El racismo explicado a mi hija* fue un éxito editorial en Francia, Italia y Alemania y se tradujo a 33 lenguas.

Tahar Ben Jelloun vive en París, en su apartamento de la calle Broca, junto a su mujer.

Para sus hijos —Mérième, Ismane, Yanis y Aminepara—, ha escrito varias obras pedagógicas (entre ellas, *El racismo explicado a mi hija*, 1997).

Tahar Ben Jelloun fue finalista de la edición 2016 de los Grandes Premios de las Asociaciones Literarias (categoría Bellas-letras), con su novela titulada *Le mariage de plaisir*.

1.3. Autores del norte de África que escriben en francés Túnez

En Túnez también hay numerosos autores que escriben en francés de ellos se resalta Albert Memmi, y Tahar Bekri.

Albert Memmi (Túnez, 15 de diciembre de 1920-París, 22 de mayo de 2020) fue un escritor y ensayista franco-tunecino. Nació en Túnez, cuando este país era aún una colonia francesa. La familia de Albert Memmi era de origen judío y se expresaba en lengua árabe, pero se formó en la escuela francesa, primero en el Lycée Carnot de Túnez, y más adelante en la Universidad de Argel —en donde estudió filosofía—, y por último en la Sorbona de París.

Paralelamente a su obra literaria, trabajó como profesor en el Lycée Carnot de Túnez (1953) y, tras viajar a Francia después de la independencia de Túnez, en la "École pratique des hautes études", en la de "Hautes études commerciales" y en la Universidad de Nanterre (1970). A pesar de haber apoyado el movimiento de liberación de Túnez, no encuentra lugar en el nuevo estado musulmán.

Publicó la primera novela, en la que se apreciaban numerosos detalles autobiográficos, La estatua de sal, en 1953, con prólogo de Albert Camus, el célebre escritor francés residente en Argelia. Su obra más conocida fue un ensayo teórico, que fue prologado por el filósofo Jean-Paul Sartre: Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador, que se publicó en 1957 y que se presentó, en su época, como un apoyo a los movimientos independentistas. Esta obra muestra cómo la relación entre colonizador y colonizado condiciona a ambos, los hace interdependientes.

Destacó su extenso ensayo Portrait d'un juif, de 1962, reeditado y con nuevo prefacio en 2003. Ahí aparece su desasosiego vital; pues Memmi se hallaba en el cruce de tres culturas y edifica su obra basándose en la dificultad de encontrar un equilibrio entre Oriente y Occidente. También es conocido por su Antología de las literaturas magrebíneas publicada en 1965 y 1969.

Fu miembro del comité de patrocinio de la Coordinación francesa para el Decenio de la cultura de paz y de no violencia. Fue profesor honorífico tras su jubilación y recibió premios como el Magreb de 1995 y el de Bari, 2000.

1.4. Otros Países árabes

En otros países árabes tenemos por ejemplo a los dos libanes Georges Chehadé, Amin Maalouf. En alemán escriben el sirio Rafiq Schami, y el palestino Ghazi Abdel-Qadir.

1.4.1. Autores árabes escriben en inglés

Edward Wadie Said (en árabe, إدوارد وديع سعيد ; Jerusalén, 1 de noviembre de 1935 – Nueva York, Estados Unidos, 25 de septiembre de 2003) fue un crítico y teórico literario y musical, y activista palestino-estadounidense. Fue autor y analista de fama mundial, y miembro del Consejo Nacional Palestino (1977-1991). De 1963 hasta su muerte en 2003, fue profesor de literatura en lengua inglesa y literatura comparada en la Universidad de Columbia. Es considerado como uno de los iniciadores de los estudios post colonialista.

Tiene muchas obras destacamos entre ellas:

After the Last Sky (1986), *Beginnings* (1975), *Blaming the Victims* (1988), *CIA et Jihad, 1950-2001: Contre l'URSS, une disastreuse alliance* (2002), con John K. Cooley *Covering Islam* (1981), *Criticism in Society Culture and Imperialism* (1993), *The End Of The Peace Process* (2000), *Edward Said: A Critical Reader Jewish Religion, Jewish History* (Introduction) *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (1966), *Literature and Society* (1980), *Musical Elaborations* (1991), *Nationalism, Colonialism, and Literature* *Orientalism (Orientalismo)* (1978),

Ahdaf Soueif —en árabe أهداف سويف —, (n. 23 de marzo de 1950)— es una novelista, traductora, comentadora política y cultural egipcia.

Entre sus obras:

Aisha, Londres: Bloomsbury, 1983. *In the Eye of the Sun*, Nueva York: Random House, 1992. *Sandpiper*, Londres: Bloomsbury, 1996. *The Map of Love*, Londres: Bloomsbury, 1999. Traducción de *I Saw Ramallah* de Mourid Barghouti. Nueva York: Anchor Books, 2003. *Mezzaterra: Fragments from the Common Ground*, Nueva York: Anchor Books, 2004. *I Think of You*, Londres: Bloomsbury: 2007. *Cairo: My City, Our Revolution*, Londres: Bloomsbury, 2012.

1.4.2. Autores árabes escriben español

La Asociación de Escritores Marroquíes en español, fundada en la ciudad de Larache en 1997 y actualmente presidida por el profesor Laachiri, escritor y periodista del diario (*La Mañana*), tuvo un papel fundamental a la hora de acercar a los escritores y presentar sus producciones literarias. Este hecho, se convirtió en un lugar de discusión literaria y crítica por la acumulación y el enriquecimiento a la biblioteca española. Encontramos, por ejemplo, al escritor Muhammad al-Sībāwī, que ha escrito diez libros en español, Muhammad Bouisif al -Rakab ocho libros, Muhammad Aqla'ī tres libros, Moulay Ahmed

al-Kamoun, y el novelista Said al-Jadidi editó 4 novelas en español, el primer grito en 2001, en 2003 decidir el destino ambiguo, bajo el sello en 2005, y finalmente la novela Yamna en 2006.

1.4.3. Autores árabes escriben en italiano

Entre ellos, cabe mencionar el novelista argelino Amara Lakhous nacido en 1970 que

Le cimici e il pirata. Rome: Arlem. 1999.

Come farti allattare dalla lupa senza che ti morda. Algiers: Al-ikhtilaf. 2003.

Scontro di civiltà per un ascensore a Piazza Vittorio. Rome: Edizioni e/o. 2006.

Divorzio all'islamica a viale Marconi. Rome: Edizioni e/o. 2010.

Un pirata piccolo piccolo. Rome: Edizioni e/o. 2011.

Contesa per un maialino italianissimo a San Salvario. Rome: Edizioni e/o. 2013.

La zingarata della verginella di Via Ormea.

1.5. Bibliografía

Fernández, Tomás y Tamaro, Elena. «Biografía de Mohammed Dib». En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea [Internet]*. Barcelona, España, 2004. Disponible en <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/d/dib.htm> [fecha de acceso: 16 de marzo de 2024].

Javier Valenzuela. *Autopsia del desarraigo*, suplemento cultural Babelia, *El País*, 24.09.2011.

Hiddleston, Jane. "Assia Djébar: In Dialogue with Feminisms (review)". *French Studies: A Quarterly Review*. 61 (2): 248–9.

Marco Vega, José Carlos, *Albert Memmi: retrato de un extranjero. Crisis de identidad y creación literaria*, URI <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/32318>

Ashcroft, Bill; Ahluwalia, Pal, *Edward Said, la paradoja de la identidad*, Bellaterra, 2000.

VV. AA., *Orientalismo al revés: homenaje a Edward W. Said*, Los Libros de la Catarata, 2007.

2. La transmisión oral a los medios de comunicación de masas: redes sociales y expresión literaria

2.1. Teatro

El teatro árabe nace en la zona sirio-libanesa y en Egipto en un momento en que éstas gozaban de cierta autonomía respecto al Imperio Otomano.

Su desarrollo es debido al impacto con Occidente, de hecho, está influenciado por el teatro europeo (que consistía en una representación delante de un público de un texto previamente escrito y aprendido por un grupo de personas) y en particular por la ópera de Italia. Con la invasión de Egipto por parte de Francia, en 1799 hubo la primera representación teatral y en 1869 se construyó el primer teatro en El Cairo, donde se representan tanto teatro europeo serio y ópera como operetas, vodeviles, comedias y cafés-concierto.

El teatro árabe influenciado por el teatro europeo empieza en 1847 en Beirut, con Mārūn al-Naqqāš, y en 1870 en El Cairo, con Ya‘qūb Ṣannū‘, sin embargo se encuentran unas problemáticas, sobre todo con respecto al dinero, a la falta de locales, directores y actores y a la falta de textos originales y de alguien que tenga experiencia para escribirlos; además, la profesión estaba mal vista, sobre todo para las mujeres.

Hubo discusiones de tipo lingüístico y literario, con respecto al utilizzo de la prosa o del verso y del árabe clásico o del dialecto; al final se optó por una especie de tercera lengua, es decir la prosa clásica sin palabras complejas, aunque más tarde se vio que cada país podía transmitir su dialecto a través de este medio, así que empezaron también las representaciones en dialecto, sobre todo en las comedias sin pretensiones literarias.

2.2. Otros medios

Entre los medios en los que se transmiten obras literarias en forma de películas o series es la televisión. Estas obras existen en su mayoría en el canal de Youtube que ofrece

además el subtítulo a otros idiomas. Esto sirve como práctica a los estudiantes no árabes para la práctica del idioma y entender los aspectos culturales de la sociedad árabe.

Debido a la variedad cultural en el mundo árabe se ofrece al alumnado material que refleja la cultura de diversos países árabes. Esto mismo lo aplicamos con el genero literario de la poesía que hoy en día los mejores poemas se convierten en canciones que difunden aún más esta producción literaria.

El hecho de que estos medios ofrecen un material audio visual, aprovechamos en el aula o fuera para realizar trabajos sobre este material.

2.2.1. Enlaces de videos de teatro y series televisivas

Series literarias e históricas en árabe clásico

Ibn Zaydūn y Wallāda

https://www.youtube.com/watch?v=DqOD7lZ-_Bo

Salāḥ al-Dīn

https://www.youtube.com/watch?v=sSZcZC_-hu8

Al-Zir Sālim

https://www.youtube.com/watch?v=lc_PQ-LqgBw&t=26s

Series literarias e históricas en árabe dialectal

‘Āšur al-‘Āšar

<https://www.youtube.com/watch?v=qGvUrhplJFo>

Kān walla mā kānš

<https://www.youtube.com/watch?v=BnIUe1zb3l4&t=1696s>

يوميات جميل وهناء

<https://www.youtube.com/watch?v=rIj923buva4>

Series dobladas

<https://www.youtube.com/watch?v=ejX8Pq65nNE>

En dialecto

<https://www.youtube.com/watch?v=yNG5B5UHhZw>

<https://www.youtube.com/watch?v=yO2XbcDrEbw>

<https://www.youtube.com/watch?v=nJIpavCUvcc>

Novelas en películas

El viento del sur

<https://www.youtube.com/watch?v=DFimomqZNQk>

El incendio

https://www.youtube.com/watch?v=-a5PP_ywbI4

Teatro literario

<https://www.youtube.com/watch?v=dIzqbkmBzC0&t=1939s>

لهجة مصرية

<https://www.youtube.com/watch?v=tcrElyMyaRo>

لهجة خليجية

<https://www.youtube.com/watch?v=sEBEMrx4v-k>

لهجة لبنانية

<https://www.youtube.com/watch?v=97aJdtA58w8>

لهجة جزائرية

<https://www.youtube.com/watch?v=UL-vOJCCpLo>

لهجة مغربية

<https://www.youtube.com/watch?v=uqzuP-yBITA>

Teatro popular

Marrakes

<https://www.youtube.com/watch?v=a5S-46hQv5s>

<https://www.youtube.com/watch?v=BM08kdqW8bo>

2.2.2. Enlaces de música y bailes

Pop árabe desde los años 70

Egipto

زحمة أحمد عدوية

<https://www.youtube.com/watch?v=fCQZPzIp31w>

عمرو دياب

https://www.youtube.com/watch?v=KLJA-srM_yM

حكيم يا هو

<https://www.youtube.com/watch?v=CbgyNjSgWrI>

نوبي محمد منير

https://www.youtube.com/watch?v=b9E64HHt7ww&list=RDQM50r_36EBQac&index=7

حمزة نميرة

<https://www.youtube.com/watch?v=tXEjqmVGOC>

نوبي سوداني

https://www.youtube.com/watch?v=rTaz2WULML4&list=RDQM50r_36EBQac&index=1

لبنان

نجوى كرم

https://www.youtube.com/results?search_query=najwa+karam+ana+ma+fiyi

تونس

مزود

<https://www.youtube.com/watch?v=jam8F7zRZRc>

أعراس

<https://www.youtube.com/watch?v=UUmX7L7QPAA&list=PLakaCbUPYKyhHtABREwDi4t1VMF0W7BCp>

تقليدي تونسي الكاف

<https://www.youtube.com/watch?v=1YBZvpqkgcA>

لطيفة العرفاوي رمنسي

<https://www.youtube.com/watch?v=piCk4D4OiGE>

لبنان

فيروز كلاسيكي

<https://www.youtube.com/watch?v=vowbT3hgy0o>

مجدة رومنسية

<https://www.youtube.com/watch?v=3DU7uQD4sio>

نوال الزعبي رومنسية

<https://www.youtube.com/watch?v=1aS6eGjAJ8Q>

دبكة لبنانية

<https://www.youtube.com/watch?v=fVESGpjMRhI>

فلكلور ثراث

<https://www.youtube.com/watch?v=uOdS9PjkAcA>