



Límite

ISSN: 0718-1361

revlimite@uta.cl

Universidad de Tarapacá

Chile

Ruiz Callejón, Encarnación
NAGUIB MAHFUZ Y EL MONOTEÍSMO DE HIJOS DE NUESTRO BARRIO: UNA INSPIRACIÓN
PARA UN NUEVO REFORMISMO MUSULMÁN

Límite, vol. 7, núm. 26, 2012, pp. 63-84

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83625847005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

NAGUIB MAHFUZ Y EL MONOTEÍSMO DE *HIJOS DE NUESTRO BARRIO*: UNA INSPIRACIÓN PARA UN NUEVO REFORMISMO MUSULMÁN*

*NAGUIB MAHFUZ AND THE MONOTHEISM OF CHILDREN OF GEBELAWI:
AN INSPIRATION FOR A NEW MUSLIM REFORMISM*

Encarnación Ruiz Callejón**

Universidad de Granada
Granada– España

*Recibido 9 de enero 2012/Received January 9, 2012
Aceptado 25 de marzo 2012/Accepted March 25, 2012*

RESUMEN

En este trabajo me centro en la reflexión que Mahfuz lleva a cabo en *Hijos de nuestro barrio* sobre las tres grandes religiones monoteístas. Esta obra es una reflexión sobre el judaísmo, el cristianismo y el islam como utopías sociales, pero también, y muy especialmente, sobre la fijación en el pasado y en la religión, una de las críticas más frecuentes al mundo árabe. Para desarrollar ambos aspectos, abordo su análisis de la figura de Dios, de los profetas y su psicología y el papel de las historias en la novela. La posición de Mahfuz sobre ello apunta a un nuevo discurso de liberación, una inspiración novedosa más allá de la alternativa: rechazo de la religión y del legado musulmán en favor de la occidentalización o vuelta a la edad de oro del islam.

Palabras Clave: Pensamiento Árabe Contemporáneo, Reformismo Musulmán, Legado Cultural, Literatura, Religión.

ABSTRACT

In this paper I focus on the reflection that Mahfuz performed on the three great monotheistic religions in Children of Gebelawi. This work is a reflection on Judaism, Christianity and Islam as social utopias, but also and especially on the fixation on the past and religion, one of the most frequent criticisms made to the Arab world. To develop both aspects I focus on his analysis of the figure of God, the prophets and their psychology and the role of the stories in the novel. Mahfuz's position about it points at a new discourse of liberation, a new inspiration beyond the alternative: rejection of religion and Muslim heritage in favour of Westernization or return to a glorious era of Islam.

Key Words: Contemporary Arabic Thought, Muslim Reformism, Heritage, Literature, Religion.

* Este artículo se inscribe dentro del Proyecto de Investigación: *Las pasiones y la naturaleza humana: razón, creencias y emociones en los conflictos de valores*. Ref.: FFI2010-16650. Ministerio de Ciencia e Innovación. España.

** Departamento de Filosofía II. Facultad de Filosofía y Letras. Edificio de Psicología. Campus de Cartuja. C.P. 18071. Universidad de Granada. España. E-mail: ruizencarnacion@ugr.es

1. UNA PUBLICACIÓN INTEMPESTIVA Y UN BARRIO DEL MONOTEÍSMO

A raíz del 11 de Septiembre las investigaciones y estudios sobre el mundo árabo-islámico indudablemente se han intensificado, pero se han centrado en aspectos muy concretos, como si todo lo relativo al islam se redujese a un centro de interés: islam y violencia. Dentro de este marco, podemos decir, siguiendo a Sabrina Mervin, que el islamismo ha acaparado el interés de los estudiosos y ha determinado la orientación de las investigaciones¹. Como ya advertían Popovic y Veinstein, “cada día que pasa da la impresión de que el islam, visto desde Occidente, desaparece un poco detrás del islamismo” (p. 11)², un islamismo –por cierto– convertido más bien en una etiqueta, identificado con la violencia y tras del cual se ha colocado a veces casi cualquier cosa. A ello habría que añadir, como afirma Filali-Ansary, que se ha producido además una focalización en lo que produce noticia, mientras el resto de temas y hechos del mundo árabe, por muy prometedoras perspectivas intelectuales y religiosas que representen, han sido reducidos “al nivel de “curiosidades” advertidas por algunos “coleccionistas”, aquí y allá” (p. 13)³, “excepciones” absolutamente ajenas a lo que se espera de una cultura que ya ha sido predefinida. En este sentido nos encontramos, pues, ante una nueva vuelta de tuerca del orientalismo del que hablaba E. Said, pese a que la globalización podría haber servido de perfecto antídoto, pues la gran cantidad de información de la que hoy disponemos bien podría habernos ayudado a paliar nuestra ignorancia y a erradicar nuestros prejuicios sobre otras culturas. Sin embargo, el resultado más patente es que dentro del discurso imperante desgraciadamente viene predominando una visión parcial del islam, en muchos casos esencialista y hasta criminalizadora, construida sobre la universalización de lo negativo, ajena a la contextualización y a la reflexión desapasionada. Falta un verdadero esfuerzo por recuperar la gran diversidad del islam, especialmente sus discursos de liberación, tan necesarios para nuestro tiempo.

En estas páginas propongo cambiar el paso y abordar uno de esos discursos de liberación que podemos encontrar, además, en la literatura árabe. No hay que olvidar que muchos de los análisis del pensamiento reformista árabe de los siglos XIX y XX, más que a través de la filosofía en sentido estricto, se desarrollan por cauces como la prensa, el activismo y la literatura. Dentro de esta última, aunque sin olvidar su formación filosófica ni su faceta como colaborador en un periódico, uno de los autores que ha analizado más en profundidad los males y retos del mundo árabe, como son

¹ “In questo contesto, le analisi congiunturali rispondevano meglio alle aspettative rispetto agli studi di base; così i politologi furono maggiormente sollecitati rispetto agli storici o agli specialisti del dogma. Di fatto l’islamismo focalizzò tutte le ricerche, contribuendo fortemente a occultare altri aspetti del pensiero islamico e delle società musulmane contemporanee (Mervin, 2001, pp. VIII-IX).

² Popovic, A. & Veinstein, G. (2000). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra.

³ Filali-Ansary, A. (2004). *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra.

el peso de la tradición o el encuentro Oriente y Occidente, es el escritor y Premio Nobel Naguib Mahfuz.

Quiero centrarme en una de sus obras más filosóficas porque en ella podemos encontrar, además, una inspiración novedosa para repensar lo que se viene llamando la larga “crisis del mundo árabe”, en temas como el papel de la religión y la tradición o legado cultural (*turat*). Me refiero a *Hijos de nuestro barrio*. Esta novela apareció en 1959⁴ y provocó una oleada de reacciones hasta el punto de que no pudo publicarse en Egipto, aunque sí en Beirut, y fue vetada en el mundo árabe. No voy a entrar en toda la polémica y condenas que rodearon a su publicación, pero el atentado que Mahfuz sufrió a mediados de los 90 respondía, a juicio de los ejecutores, a la provocación del texto, aunque paradójicamente *Hijos de nuestro barrio* no había tenido tanta difusión y los mismos terroristas confesaron que ni siquiera la habían leído⁵. Más bien, y como señala por ejemplo Federico Arbós, el anciano Mahfuz era un objetivo muy fácil y la publicidad local e internacional para los terroristas estaba garantizada⁶.

Pero ¿por qué *Hijos de nuestro barrio* suscitó tanta animadversión? Narra la historia de un barrio caiota presidido por la imponente casa del terrateniente Gabalaui quien expulsa a algunos miembros de su familia por desobedecerlo y estos se instalan en las inmediaciones dando origen al barrio, un barrio que va a estar siempre en manos de jefes que ofician de matones y de administradores que acaparan los beneficios de las tierras. Unos y otros oprimen a los habitantes y siembran el terror. Sin embargo, con el paso del tiempo, surgen líderes que exigen el reparto de las tierras alegando que sus gentes tienen derecho a ello como herederos de Gabalaui. Y las rebeliones lideradas por estos héroes sacuden uno a uno los sectores del barrio.

⁴ *Hijos de nuestro barrio* apareció por entregas en *Al-Ahram* (Las pirámides) fundado como publicación periódica por Bishara y Salim Takla y transferido de Beirut a Alejandría en 1875. Se convirtió en un periódico diario en El Cairo en 1882 y continúa hasta nuestros días. Naguib Mahfuz formaba parte de su equipo de redacción desde 1971. Para este trabajo he utilizado la versión al español del texto que cito en las referencias. Para agilizar la lectura de este trabajo, y hacerlo más asequible a un público no especializado, he simplificado las grafías de los términos árabes, excepto en los casos de citas textuales en los que mantengo el uso de cada autor.

⁵ El asunto no acabó ni siquiera aquí. Años más tarde, el autor hizo un último intento por publicar la obra en Egipto, aunque al parecer pidiendo permiso a los Hermanos Musulmanes, una decisión que fue muy criticada.

⁶ “Se recordó que la fecha del atentado coincidía con el sexto aniversario de la concesión del Nobel; se habló de la vinculación que los extremistas islámicos habían establecido a principios de 1989 entre su novela *Hijos de nuestro barrio* y los *Versos satánicos* de Salman Rushdie; se recordaron las amenazas que Mahfuz había recibido por su apoyo público a los acuerdos de Camp David; se comentó que el atentado se produjo cuando el novelista se dirigía a la tertulia de los viernes en el Casino de Kasr El-Nil, a la que a veces asistían israelíes... Alguna agencia de prensa occidental llegó a sugerir que el desencadenante inmediato habían sido dos líneas de su columna (...) del 13 de octubre, en *Al-Ahram*, donde figuraba la expresión terrorismo religioso (...). Cualquiera de estos pretextos hubiera bastado a los radicales de la “Gama’a” o el “Guihad”, pero el motivo práctico era otro: una operación con el mínimo riesgo y la máxima publicidad. A principios de ese año, con la ayuda quizá involuntaria de la prensa occidental, estos grupos trataban de crear la impresión de que en Egipto se iniciaba un proceso similar al argelino, emitiendo duros comunicados en los que se anunciaban atentados sangrientos para vengar las ejecuciones de compañeros encarcelados o se amenazaba a los residentes extranjeros. Debido al control policial y a la falta de apoyo en la capital egipcia, la campaña se redujo a algunos artefactos explosivos en bancos e instituciones similares, con daños materiales menores y pocos heridos leves. Escoger a Mahfuz como víctima tenía dos ventajas: un anciano sin protección policial con hábitos horarios estrictos era una presa fácil, y la propaganda local e internacional del atentado estaba asegurada” (Arbós, 2006, p. 104).

Hasta aquí el argumento general de la novela. Pero el problema es que en ella podemos reconocer con claridad episodios y figuras claves del judaísmo, del cristianismo y del islam. Mahfuz incluso la dividió en el mismo número de capítulos que el Corán. Al hilo de estas similitudes los sectores tradicionalistas echaron en falta precisamente lo que la novela no podía ser: un texto religioso. Y Mahfuz fue acusado por las autoridades religiosas de tergiversar los textos, de no ser respetuoso con las figuras de la religión y, en fin, de insultar gravemente al judaísmo, al cristianismo y al islam (Najjar, 1998).

El tema más espinoso era la caracterización de Dios (Gabalau). Mahfuz, un musulmán, se atrevió a representarlo y además con un perfil que poco lo diferenciaba de los explotadores y tiranos de la novela. Gabalau es un déspota polígamo y misógino, un padre autoritario y un cruel terrateniente que hizo además su fortuna arrebatando las tierras a otros. Su escasa calidad moral es patente. Incluso el autor sugiere la existencia de un orden previo, con lo que Dios se ve rebajado a un simple demiurgo. Es decir: del creacionismo y del *tawhid* (de la unidad y unicidad de Dios, marca del monoteísmo en el islam) no queda nada. Las injustificadas elecciones del antepasado siembran también la discordia en el barrio. Por otro lado, Gabalau nunca se refirió a sus tierras como a una herencia que realmente fuese a hacerse efectiva, sino a lo sumo, y siempre de un modo ambiguo, al disfrute de sus beneficios. Sus supuestas promesas son también discriminatorias: sexistas y con un alcance miope, tribal. Las condiciones de las tierras y el testamento del antepasado figuran en un misterioso Libro atado con una cadena de hierro a una pared de la Casa y al que nadie puede acceder. Esto supone que, por lo que a Dios respecta, el barrio del monoteísmo jamás puede ser autosuficiente, ni siquiera autónomo. No tiene derecho a conocer las normas de justicia y algo más importante: la fuente de la soberanía reside sólo en Dios (un tema recurrente en los discursos islamistas⁷ o entre aquellos que niegan la compatibilidad

⁷ “La propiedad, en su sentido más amplio, es un derecho que se ostenta sólo ante la sociedad, en la medida en que todo lo que se posee lo es, realmente, en virtud de una concesión de Alá, único propietario de todas las cosas” (Qutb, 2007, p. 161). Más aún: “en la raíz de toda esta argumentación se encuentra el poder de Alá. Un poder eterno e inmutable, que no tuvo principio ni tendrá fin y que es la base última del gobierno del mundo, de la humanidad y de la vida” (Qutb, 2007, p. 64). O: “Alá es el único poseedor del poder, y todos los demás están sujetos al suyo, sin mediación alguna” (Qutb, 2007, p. 77). Como señala José Cepedello Boiso, siguiendo a Gilles Kepel, “hay dos conceptos claves, que Qutb recibe de Maududi, para diferenciar el auténtico gobierno *islámico* de la *yahiliyya*: la *hakimiyya* o soberanía y la *'ubbudiyya* o adoración. En el Islam, Alá es el único soberano y el único ser digno de adoración por parte de los hombres (...) La *hakimiyya* divina en Qutb alcanza sus más altas cotas en la medida en que se configura como la soberanía absoluta de la divinidad encarnada en un poder político que nadie que no sea Él mismo puede determinar y definir” (Qutb, 2007, pp. 19-20). Pero también es una posición ajena al contexto islamista, pues se inscribe en la propia concepción teológica del islam: “True sovereignty in the *umma* rested with God, not only in the sense that He was the source of all authority but also in the sense that He wielded it. Rulers, like other men, were not independent agents but the channels through which God worked (...). The caliphs, in theory, possessed neither God’s power of making laws nor the Prophet’s function of proclaiming them. The inherited only the judicial and executive power. The caliph (...) should lead the community in peace and war, collect the canonical taxes and supervise the application of the law. He was also the imam, the leader in prayer, and he should himself be learned in the law and competent to exercise the power of interpretation. It was only in this limited sense that he was successor of the Prophet (*khaliḥat al-rasul*) (...)” (Hourani, 2009,

entre islam y democracia). Por otro lado, se trata de tierras, de bienes materiales. Este Dios no promete el mundo futuro ni la salvación. No le preocupa la promoción de ninguno de los valores morales y menos aún la felicidad de la humanidad. Con ello se despoja de espiritualidad, de trascendencia, de contenido ético y de dimensión crítica y utópica a las tres grandes religiones monoteístas. Mahfuz denuncia su reducción a dos intereses: ser reconocidos como los herederos y conseguir la herencia, es decir, a una cuestión de identidad como grupo y a la lucha por beneficios bien tangibles. Algunos personajes se quejan del olvido de otros valores de Gabalauí, pero la novela nos va mostrando que en él no hallamos nada distinto al poder, al orgullo, al miedo o a la exigencia de obediencia incondicional. Ni rastro, por ejemplo, del Clemente y el Misericordioso. De hecho, hay una queja y un reproche constantes: el antepasado vive encerrado en su Casa y permanece impasible ante las injusticias y la miseria del barrio. Mahfuz pone, pues, en primer plano la ausencia y la indiferencia de Dios, así como el enigma de la justicia divina, y con ello el tipo de utopía que Dios ha diseñado para la humanidad. A esta controvertida imagen de Dios, en la que se denuncia también su representación masculina y el marco patriarcal de su actuación⁸, hay que sumar algo mucho más grave: la muerte del terrateniente, o sea, la muerte de Dios. Mahfuz se sumaba así a la tesis nietzscheana extendiéndola al islam y, de paso, parecía afirmar el fin de las religiones y la incapacidad de éstas, con Dios a la cabeza, de mejorar el barrio de la humanidad⁹.

p. 5). Aunque también se ha entendido la soberanía de Dios “como una recusación de toda pretensión humana de controlar la vida y sus procesos en nombre de un proyecto político cualquiera” (Prado, 2010, p. 25).

⁸ La denuncia también de ambos aspectos y las consecuencias de esta interpretación es cuestionada por feministas islámicas como Asma Barlas o Amina Wadud. La primera afirma que: “El Corán también nos dice que Dios no puede ser representado y que está más allá del sexo y del género. Así pues, considero que deberíamos entender las referencias masculinas a Dios (“Él”) como una mala convención lingüística, y no como un dictamen preciso sobre la esencia divina” (Barlas, 2008, p. 53). La segunda señala la incompatibilidad con el *tawhid*: “El *tawhid*, la Unicidad de dios, es el principio teórico fundamental de la cosmovisión islámica, y nos conduce al rechazo de toda forma de opresión entre las criaturas (...). Al-lâh no es únicamente uno y único (...) uno todo lo que existe en forma de dualidades. Las relaciones de las cosas creadas se basan en la reciprocidad, desde que todas ellas se relacionan de igual modo con la Unicidad divina (...) Todos aquellos discursos que supeditan la mujer al hombre pretenden que los hombres tengan un contacto directo con Al-lâh, mientras que las mujeres tienen un contacto indirecto por estar al servicio de los hombres, y por ello invalidan el *tawhid* (...) La igualdad de género es una proyección esencial del paradigma del *tawhid* (...) El *tawhid* no solo implica que tú y yo somos iguales ante Al-lâh, sino que yo y tú somos uno en la Unicidad de Al-lâh. El paradigma unitario constituye una inspiración en contra de la estratificación de género. Creo que esto allana el terreno entre las cosas creadas y tiene implicaciones tanto a nivel de la fe como en las relaciones humanas. No puedes distinguir tu humanidad de la humanidad de otra persona (...) El desvío de este principio igualitario es una cuestión de interpretación y codificación de las leyes del islam. Dicha codificación se realizó en un momento en el cual no éramos conscientes, como civilización, del significado del género como una categoría del pensamiento. Debemos trabajar más en esta dirección, pues cada vez que se viola la humanidad de las mujeres, en realidad se están violando los derechos que tenemos ante Dios” (Wadud, 2008, pp. 28-30).

⁹ Así parece reconocerlo Arafa, que representa a la ciencia, “sueños perdidos, buenos a veces, como melodías para el rabel, pero no para los tratos de esta vida” (Mahfuz, 2007, p. 484).

2. LOS POETAS, LOS HÉROES Y LA MEMORIA DE NUESTRO BARRIO

2.1. El pasado que narran los poetas

Antes de señalar algunos de los rasgos de los héroes que representan a Moisés, a Jesús y a Muhammad, quiero referirme a la omnipresencia del pasado en este barrio. Este fenómeno representa en la novela la fijación del mundo árabe en su legado (*turat*), uno de los rasgos que conformarían la llamada “larga crisis del mundo árabe”. Para ello tenemos que hablar de los poetas y de sus romances, y luego del proyecto de otro personaje: del narrador que se presenta en el Prólogo y que caracterizaría la posición de Mahfuz. Paso ahora a hablar de los primeros y dejo el proyecto del narrador para el final.

Los poetas con su rabel entonan en los cafés los mismos romances, centrados siempre en pasajes conmovedores de las tres religiones. Pero esta memoria oral no es inocente. Los poetas, que representan algo más que los antiguos contadores de historias (*qass*), sino más bien lo que podríamos llamar la clase religiosa, transmiten insistentemente un pasado selectivo que van enriqueciendo¹⁰ y adaptando a la sensibilidad del sector al que ellos pertenecen. Es ante todo un pasado sin fisuras. No se cuestiona a los héroes, a sus mensajes, ni al proceso mismo de transmisión, y mucho menos a Gabalauí. Por otro lado, ninguna ideología, ningún otro pensamiento, ni del pasado ni del presente, les hace sombra. Y de ese presente afirman que es “un orden justo, establecido sobre las diez cláusulas” del antepasado, por cuyo cumplimiento velan el administrador y los caciques (p. 279)¹¹. Al morir Gabalauí, ensalzan al administrador de turno, al que se refieren como el “preferido de Gabalauí” y el único capaz de vengar la muerte del antepasado, es decir, de custodiar ese legado y de proteger así la identidad del barrio¹².

El narrador de la novela nos plantea, sin embargo, que esas historias que nutren la religión, así como sus representantes, fueron cuestionados desde el principio y que hubo tensiones. Por ejemplo, que Gábal (Moisés) se opuso al estamento de los poetas¹³ y a sus relatos, es decir, a una religión que actúa a la vez como medicina (o psicofármaco) y veneno, pues consuela (aunque ficticiamente) del sufrimiento, pero de paso inhibe para la acción. Las historias que transmiten los poetas tampoco hablan de las voces disonantes entre sus propias filas: como las de los que maldicen a los

¹⁰ La clase religiosa, los guardianes del legado del monoteísmo, Mahfuz la presenta bajo la imagen de los poetas, una figura ambivalente. En el caso del islam, por un lado representan los valores y el legado de los árabes, identificado en gran parte con la gloria de la poesía preislámica. Pero incluso aquí había una gran variedad. Pero también, en la época del Profeta son los educadores del pueblo los que representan a sus tribus, los que se comunican con lo oculto, los que tienen poderes especiales, los que representan también la *Yahiliyya* o época de la ignorancia y, en cierto modo, los competidores del Profeta.

¹¹ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

¹² Cfr. Mahfuz, 2007, p. 487.

¹³ “¿es así como os comportáis los poetas (...)? Contáis historias de héroes (...), pero cuando las cosas se ponen mal, dais media vuelta y corréis a esconderos en vuestras madrigueras, sembrando de paso la duda y el derrotismo. ¡Malditos cobardes!” (Mahfuz, 2007, p. 173).

jefes¹⁴, cuestionan la existencia del antepasado¹⁵, animan al héroe a actuar, o son bien conscientes del estatuto sagrado que han alcanzado los relatos. Tampoco dicen nada de otras voces más críticas: las de los que abiertamente opinan que los poetas simplemente cuentan lo que quiere oír su público¹⁶ o están al servicio del jefe del sector¹⁷. Otros individuos, recordados luego por su docilidad, fueron en realidad rebeldes, si no ateos. Y en fin, para algunos miembros del incipiente sector islámico del barrio, como deja entrever un pariente de Qámar (Jadiya, primera esposa del Profeta), las historias son un artificio necesario: aportan los relatos identitarios de los proyectos nacionalistas¹⁸ que articularán las pretensiones de los desfavorecidos de turno.

Pero los poetas no son los únicos responsables de esta manipulación e hipertrofia de la memoria. Los habitantes del barrio han transformado las narraciones en historia, en sus señas de identidad, en su utopía, pero también en una coartada para la inacción. La rememoración ha sustituido al pensamiento y al presente, y la queja, a la acción y a la responsabilidad. Ante cualquier penuria miran siempre a la Casa de Gabalau para quejarse y referirse a su noble origen, a los derechos que tienen sobre las tierras y al glorioso pasado. Extraen fuerzas de esos relatos, pero sólo para seguir soportando la miseria y para alimentar la hostilidad y la competitividad entre los sectores, mientras esperan que Gabalau salga por fin de su mutismo. Es cierto que los héroes del barrio, estimulados también por esos recuerdos, se han sublevado. Pero sus acciones no han dejado huella, a excepción de un orgullo tribal que no cambia el statu quo, no crea solidaridad entre los sectores y detesta al extranjero¹⁹. Así, esas historias, que son locales, cuestionables y polisémicas, se seleccionan, simplifican y redefinen. Finalmente se imponen como un absoluto intocable. Paradójicamente esta transformación, que conduce al fundamentalismo y al ensimismamiento, esconde también un mecanismo antropológico que no es exclusivo de ninguna cultura: volver atrás es un medio de defensa que se desencadena en contextos de crisis, aunque si acaba enquistándose, como sucedió en el mundo árabe a partir de su encuentro con el Occidente colonialista, puede convertirse en una patología cultural e individual²⁰

¹⁴ “¡Qué de basura hay en nuestro barrio, pero lo bueno nunca se olvida! ¡Cuántos jefes se creían importantes, y sólo recordamos a Adham y Gábal!” (Mahfuz, 2007, p. 234). El poeta Gaud también le da la clave a Riffa (Jesús) para su proyecto utópico cuando le recomienda un oficio, no la rebelión: el barrio necesita un exorcista que expulse sus demonios.

¹⁵ Cfr. Mahfuz, 2007, p. 211.

¹⁶ Como cree José. Mahfuz imprime a la figura de José mayor entidad: en su juventud se enfrentó a los jefes, por lo que tuvo que abandonar el barrio. Por otro lado, tiene más protagonismo en la historia de Jesús y una visión más realista y pragmática de la situación del barrio.

¹⁷ Como afirma Saldam, el dueño del café del sector judío (cfr. Mahfuz, 2007, p. 208).

¹⁸ Cfr. Mahfuz, 2007, p. 322.

¹⁹ Sólo hay dos personajes “amigos” de todos, que no hacen distinción de sectores, que viven en comunidad con todos los habitantes del barrio. Son las moscas y los piojos: “solamente igualaban en número los piojos, andando por todos los platos, bebiendo de todos los vasos, afanándose alrededor de los ojos de la gente y zumbando junto a sus bocas como si fueran amigas de todos” (Mahfuz, 2007, p. 103).

²⁰ “Siempre que alguien está en aprietos o sufre algún agravio, señala hacia la Casa Grande, al comienzo del callejón, en el límite con el desierto; y dice con tristeza: ‘Ésa es la casa de nuestro antepasado; todos descendemos de él, todos tenemos derecho a sus tierras’ ” (Mahfuz, 2007, p. 9).

y capitalizarse por los líderes locales como instrumento de control. Todos los males del presente pretenden resolverse con la vuelta a una supuesta edad de oro. Esto es también lo que denuncia Mahfuz a través de esta historia llena de símbolos, pero no sólo a propósito del mundo árabe, pues la vuelta al pasado para tomar impulso y confianza puede convertirse en cualquier cultura en una enfermedad, como por ejemplo había denunciado Nietzsche en 1874 en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

2.2. La memoria de los héroes

2.2.1. Adham y las melodías del jardín

¿Quiénes fueron, entonces, los héroes (Adham, Gábal, Rifaa y Qássem) que representan a los distintos sectores en los que se divide el barrio, es decir, el sector judío, el cristiano y el musulmán? En cuanto a la historia de Adham (Adán), los poetas subrayan la desobediencia y la expulsión del Jardín, pero nada nos dicen de sus ideales. Pero Adham no deseaba ningunas tierras, sino la fusión con la naturaleza, el fabuloso Jardín de la Casa Grande que representa al Paraíso y que, por cierto, estaba vetado a las mujeres. Esa fusión la logra a través del amor humano, no por el ascetismo ni por la conquista de la perfección intelectual. Pero ya aquí, en esta primera imagen de la utopía, tenemos también la primera derrota: la caducidad de todos los proyectos humanos, incluida la felicidad con Omayma, de la que también se cansa. Por su parte, Omayma (Eva)²¹ se rebela contra el despotismo y el secretismo de Gabalau. Esta Eva rechaza el paternalismo y la vida de eternos menores que se impone en la Casa de Dios, piensa en su futuro y opta por el conocimiento. Pero Mahfuz también subraya que no es Eva, como quiere la tradición judeocristiana, la verdadera causa que explica la falta de Adán, ni siquiera la tentación del demonio, sino la obediencia absoluta que se respira en la Casa de Dios. La educación de Adham en la más absoluta obediencia impide que se desarrollen en él la capacidad y los principios para afrontar las situaciones, para tomar decisiones y mantener una posición propia. Mahfuz va de paso mostrando también cómo la rebelión, el conflicto entre ideales, la exigencia de justicia o la lucha por la individualidad, son problemas heredados de la Casa de Gabalau, es decir, del orden divino.

Una vez fuera del Paraíso, encontramos en Adham también uno de los primeros síntomas de la fijación en el pasado²² y una crítica a la justicia de Gabalau:

¿Por qué tu ira es como el fuego que lo destruye todo sin piedad? ¿Por qué es para ti más importante tu orgullo que tu propia sangre y tu propia carne? ¿Cómo puedes disfrutar

²¹ He analizado los personajes femeninos de la novela en: Ruiz Callejón, 2011. Para profundizar en la figura de Eva, las vicisitudes de su nombre y las influencias en la construcción de su figura en la tradición islámica, véase por ejemplo: Spellberg, 1996; Guardi, 2009.

²² Cfr. Mahfuz, 2007, p. 53.

de una vida llena de placeres cuando sabes que nosotros somos pisoteados como insectos? El perdón, la ternura y la tolerancia son desconocidos en tu Casa, ¡oh, gran tirano! (Mahfuz, 2007, p. 53).

Junto a Hamman (Abel), Adham articula una de las reflexiones más lúcidas sobre la ambivalencia de la memoria del pasado y sobre la condición de la finitud. Según Abel, incluso antes de nacer “la maldición se cierne sobre nosotros. Si olvidáramos el pasado disfrutaríamos el presente. Pero no lo haremos, seguiremos mirando esa casa, porque sólo de ahí sacamos nuestra fuerza, y sólo en ella ciframos nuestra desgracia” (p. 72)²³. Adham va más allá cuando más tarde afirma: “somos hijos de la oscuridad; nunca amanecerá para nosotros. Antes pensaba que el diablo habitaba en la choza de Idrís, pero está aquí, en nuestra propia carne y en nuestra propia sangre” (p. 93)²⁴. Mahfuz se hace aquí eco de uno de los hadices que subraya la proximidad de Satán, que correría por nuestras venas a la par que la sangre. Pero hay algo más: Adham había creído que el mal se reducía a un caso desviado, el de Idrís. Pero Idrís, que representa al ángel caído, es su hermano y Qadrí (Caín), que ha matado a Hamman (Abel), es su hijo. El mal está, pues, en nuestra genealogía, es decir, remite a Gabalauí, quien no sólo no se comporta de un modo ejemplar, sino que también utiliza la violencia. Por tanto, sea para restaurar o para crear cualquier utopía, emprendemos –querámoslo o no– una lucha contra el orden metafísico. Sin duda es una batalla necesaria, ineludible, que hay que librar, pero condenada a éxitos parciales y, en último término, al fracaso y al reinicio.

Por otra parte, la tradición de los poetas ha caracterizado a Idrís y a Qadrí de modo totalmente negativo. Pero Idrís se atreve a mostrar en más de una ocasión la escasa moralidad de Gabalauí, y se enfrenta a él, y le exige que justifique sus acciones, es decir, que dé razón de su idea de justicia. Caín, por su parte, también cuestiona al antepasado y es de los pocos personajes que insiste en vivir, de una vez por todas, en el presente²⁵.

El final de Adham no puede ser más desolador. A las puertas de la muerte, parece que Gabalauí lo visita y como si de la última voluntad de un reo se tratase, le pregunta qué desea. Pero las consecuencias del desproporcionado castigo y los golpes de la vida han extirpando en él cualquier deseo. El primer hombre sólo alcanza así a preguntarse por el sentido de tanto sufrimiento²⁶. Antes de morir obtiene el perdón y una especie de promesa sobre las tierras y sus descendientes, aunque nadie puede restituir la vida a Abel. Pero Omayma, en la misma situación que Adham, no merece ninguna atención por parte de Dios. En su momento fue la única culpada por el propio

²³ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

²⁴ *Ibidem*, p. 93.

²⁵ Cfr. Mahfuz, 2007, p. 85.

²⁶ Por ejemplo cuando afirma: “antes echaba de menos la música en el jardín, pero hoy nada me parecería grato” (Mahfuz, 2007, p. 101). O: “Aquella risa de niño en un jardín la ha convertido el tiempo en un abismo de lágrimas (...) ¿Por qué tanto sufrimiento? ¿Dónde está la ilusión de los sueños..., dónde?” (Mahfuz, 2007, p. 100).

Gabalai de la expulsión del Paraíso. Ahora no obtiene ningún perdón y a ella, como al resto de mujeres, no se vinculan promesas. Pero de esto tampoco hablan los poetas.

2.2.2. *Gábal: el encantador de serpientes*

Gábal (Moisés) es el segundo héroe del barrio. Es prestidigitador y encantador de serpientes, habilidades que aprende fuera del barrio y que transforman los extraordinarios dones del fundador del judaísmo, un mecanismo al que recurre siempre el autor y que se repite a lo largo de toda la novela. Mahfuz subraya en este personaje de nuevo las tensiones. Por ejemplo, la relación tortuosa de Gábal con su pasado, porque vive atormentado por el recuerdo y el prestigio de la genealogía, y ambos le impiden disfrutar el presente. Es el primero que encabeza una rebelión y como el resto de los héroes afirmará que no quiere ser jefe y que detesta la violencia. Los poetas han subrayado sus hazañas, pero la violencia está unida íntimamente a su destino. No sólo tiene que luchar contra una parte de su origen, sino que asesina a uno de los jefes. Y en su supuesta entrevista con Dios éste habría afirmado que su sector posee unos derechos. Pero le habría dicho algo más: “venceréis la injusticia por la fuerza” (p. 164)²⁷. Cuando triunfa la rebelión que encabeza y algunos extranjeros le piden que reparta los bienes, Gábal se niega, pues Gabalauí se había referido sólo a su sector. Es decir, el mensaje del judaísmo se limita a un pueblo, por lo que el prójimo en realidad es el cercano, y ésta es la voluntad de Dios. Gábal también insta la Ley del Talión. Con ello la venganza queda regularizada, pero no se propone otra forma de “pago” y tampoco el perdón. Es cierto que en esta historia, como en tantos otros ejemplos de la novela, Mahfuz es selectivo, pero esto es parte de la estrategia de la figura del narrador: establecer un diálogo libre con los textos, llamar la atención sobre la contextualización y sobre los límites de los relatos oficiales, promover las interpretaciones, incitar a pensar y a dudar, subrayar las tensiones, profundizar en la psicología de los personajes e interpretarlos a la luz de las exigencias de un lector del presente.

2.2.3. *Rifaa, el delicado exorcista*

Rifaa (Jesús) es considerado en el barrio un pobre diablo. Es tachado de loco o de tonto y de afeminado. Pero también es un reformista y un ingenuo idealista y no siempre un modelo. Los poetas luego acabarán transformando su historia en una epopeya e insistirán en el Resucitado. Rifaa no tiene ningún interés en las tierras ni en los bienes materiales. Insiste sólo en promover la paz interior. A ésta reduce la felicidad, la riqueza y la justicia. Dice que su utopía es la de Adham, pero él es un exorcista que identifica las pasiones con demonios. Adham, sin embargo, cifró su felicidad en tres de ellas: la pasión por la música, la pasión por la naturaleza y la pasión por Omayma, prevaleciendo las dos primeras.

²⁷ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

Rifaa se interesa por todas las historias del barrio, por las versiones del monoteísmo abrahámico. Las dota incluso de un nuevo sentido, considerándolas en parte como obras de arte cuyo efecto es proporcionar un deleite puramente estético. Pero también descubre en las religiones una especie de vaciado del patrimonio espiritual de la humanidad. Este punto de vista es afín a una nueva concepción del amor como fraternidad: "...No hay nadie en nuestro barrio a quien no ame" (p. 236)²⁸. Nada de lo humano le es extraño. Sin embargo, sólo ayuda a los de su sector. Y eso es lo que precisamente le reprocha una mujer, como en el Nuevo Testamento. Es entonces cuando decide llevar sus servicios hasta el último de los sectores y su utopía, gracias a una mujer que lo hace reflexionar, se universaliza.

Los poetas tampoco hablan de las dudas de Rifaa sobre Gabalau y sobre sí mismo²⁹. Ni relatan que califica de anticuadas las costumbres judías sobre el matrimonio y el divorcio y de hipócrita la moral sexual del sector. Su actitud ante la ortodoxia y las costumbres es más bien pragmática. Las cumple para evitar conflictos y en función de principios más importantes, como cuando se casa con la prostituta Yasmina (María Magdalena) para salvarla de una muerte segura por lapidación y para restaurar la paz de la comunidad.

Decide también interpretar la tradición y el pasado de un modo actual y personal: "Dicen que repites lo que has oído al propio Gabalau (...)", le pregunta uno de los jefes. "Así entiendo yo lo que dijo a Adham y a Gábal" (p. 255)³⁰, responde. Prescinde así del administrador del barrio, considerado el único interlocutor e intérprete de Gabalau. La cuestión no es baladí. Jesús habría cerrado entonces el paso a los literalismos y a todo tipo de mediadores y jerarquías eclesiásticas que se erigen en portavoces privilegiados, si no únicos, de la divinidad. Más aún: si entendemos la revelación como un proceso unitario que va ganando en universalidad y completitud (y así se considera en la novela, en el islam, y en las reflexiones teológicas más ecuménicas y dialogantes): Jesús habría ya promovido el *iytihad*, entendido como el esfuerzo de interpretación personal y situada de los textos religiosos, prescindiendo pues de los intérpretes autorizados y de las interpretaciones consideradas canónicas, sagradas e inamovibles.

Sin embargo, cuando el jefe del sector le lanza la siguiente objeción: no se puede hablar en nombre de Gabalau y despreciar el poder, el prestigio y la riqueza porque Gabalau mismo no renunció a esto, Rifaa evita pronunciarse sobre el antepasado. Se limita a afirmar que él habla a las gentes del barrio, no a Gabalau. Son éstas las que están poseídas. Pero entonces los llamados "demonios" en los pobres, contra los que él lucha, son deseos legítimos en Gabalau y quedan a salvo, sin cuestionar.

²⁸ *Ibidem*, p. 236.

²⁹ Cfr. Mahfuz, 2007, p. 207.

³⁰ Sin embargo, Jonfos pretende imponer el literalismo: "¡Lo que dijo a Gábal no puede interpretarse de ninguna manera!" (Mahfuz, 2007, p. 255).

Bayumi lo acusa también de impotente y de ser un impostor. La atípica relación de Rifaa con Yasmina, con quien no consuma el matrimonio, se lee entre líneas, pero en este caso se refiere a que Rifaa no tiene fuerzas para ser un jefe³¹, aunque lo desea, por lo que lo intenta por otros medios. Los impotentes como él harían de su carencia virtud y se impondrían, pero a otro nivel: el espiritual e ideológico. Rifaa habría invertido para ello los valores vigentes, reinterpretando los deseos del barrio como algo condenable moralmente y enfermizo creando una nueva escala de valores, declarada por él mismo la única sana y noble y valiosa, de la que él se presenta como el guía autorizado. Jesús sería un sanador de los supuestos males que él mismo crea. Según su escala, juzga a los demás³². Pero hay algo más doloroso que el narrador deja entrever y sobre lo que Bayumi, naturalmente, calla: Rifaa reinterpreta los sufrimientos de los explotados y su legítimo descontento y llama a todo ello “demonios”. Según Rifaa también, los poetas cuentan que Gabalauí animó a Moisés a hacer las casas del barrio tan imponentes como la Casa del antepasado. Por ello, la gente se ha fijado sólo en la fuerza y en la magnificencia de éste, olvidando sus otras virtudes. Esto explicaría, a su juicio, que la rebelión de Moisés acabase fracasando. A su muerte los fuertes se apoderaron de todo y los débiles, al ver incumplidos sus deseos, se dedicaron a odiarlos. Moisés no consiguió cambiar las cosas porque no consiguió cambiar a la gente. Sin embargo, Gábal no mencionó la construcción de ninguna casa. Y nadie enumera nunca las otras virtudes de Gabalauí que habría que imitar. Rifaa culpabiliza a los desgraciados. Pero no se plantea cambiar las condiciones políticas y económicas del barrio, y no se ocupa de los demonios de los ricos. Sólo los oprimidos tienen que luchar contra su psicología, pero para despojarse de sus deseos, unos deseos que no son las pasiones desbocadas, sino exigencias legítimas, reivindicaciones de un nuevo orden social, económico y político.

Quizá la objeción más fuerte contra Rifaa es la de todos aquellos que no necesitan ni quieren ser salvados de su estilo de vida. Y a ellos Rifaa replica: “Nuestro antepasado Gabalauí quería que fuéramos diferentes a como somos” (p. 240)³³. Pero si esto es así, podemos decir que Rifaa, junto con Dios y sus “poetas”, exigen lo que no puede exigirse: en unos casos, renunciar a reivindicaciones justas y extirparlas como perjudiciales deseos, o ir en contra de nuestra naturaleza y perseguir ideales fuera de nuestro alcance. Más aún: luchar contra un orden impuesto, en última instancia, por Dios. En este sentido, la utopía, es sólo una forma de violencia. Y es la que lleva al barrio, una y otra vez, a la frustración y a una peligrosa dualidad. En otros casos, se trataría de renunciar al proyecto de vida que cada cual elige para sí mismo, como es

³¹ Bayumi está sosteniendo de paso que todos, héroes y matones, son sólo jefes, y que al frente de todos ellos estaría Gabalauí: el Jefe por excelencia.

³² Es interesante remitir este planteamiento de Mahfuz, respecto a la transmutación de la escala de valores, al análisis que hace Nietzsche en *La genealogía de la moral* a propósito de la estrategia del sacerdote para conseguir imponerse (cfr. Ruiz Callejón, 2004).

³³ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

el caso de María Magdalena que no está dispuesta a cancelar su sexualidad ni a vivir como impone su comunidad.

2.2.4. *Qássem, un líder para los Jerbos*

Rifaa muere apaleado y luego la venganza y las diferencias entre sus discípulos llevan a estos a la violencia. Su utopía, pues, también fracasa. El barrio vuelve a ser el lugar de brutalidad y miseria de siempre, aunque ahora la gran mayoría se agrupa en dos sectores celosos de su identidad: judíos y cristianos. Qássem (Muhammad) es el líder del último sector, llamado despectivamente de los Jerbos (un tipo de ratas del desierto). Sus primeras intervenciones son como árbitro, aunque no tiene claro qué sector lleva la razón cuando disputan sobre el pasado, ni qué hacer para acabar con la violencia. Su primera propuesta, para exigir un reparto justo de las tierras, es recurrir a un abogado para que los represente ante el administrador, el supuesto portavoz de Gabalauí. Pero esta idea fracasa y la violencia es, una vez más, el único medio para cambiar la realidad.

En la formación de Mahoma y en su misión destaca la influencia de un cristiano, un hecho que reconoce el islam. Pero en la novela este cristiano tiene mucho más protagonismo e influencia, pues sabe lo que los poetas ignoran y también lo que ocultan. Esta es una crítica no velada de Mahfuz a la construcción de los textos religiosos y también al islam como religión autónoma. Pero es también una llamada de atención a la recuperación de toda esa riqueza perdida y a la historicidad de los textos, obviada por las lecturas tradicionalistas, literalistas o interesadas. Y algo más: según el islam, ese saber que falta o la vuelta al monoteísmo más consecuente lo aportaría la revelación que recibe Mahoma, pero de ningún modo se hace depender de las enseñanzas de un cristiano. En la novela, este peculiar cristiano también inspira al Profeta su misión, una misión que se centrará en las nuevas generaciones, en la juventud que conoce de memoria las historias pero no las pone en práctica. En realidad, esta incapacidad y la constante rememoración del pasado son los grandes males que Mahfuz subraya en todos los sectores del barrio del monoteísmo.

Qássem se embarcará en un proyecto educativo: intentar encauzar la frustración y la fuerza de los jóvenes e impedir así que se conviertan en jefes. Él es también el que exige que los beneficios de las tierras se repartan por igual entre hombres y mujeres (y también por igual entre las mujeres). Aunque hay que recordar que este nuevo avance tiene lugar después del reconocimiento del extranjero, que ocurrió con Rifaa, pese a ser una mujer la que inspiró a éste a ampliar su mensaje. A través de la historia de Qássem, Mahfuz trata también el tema de la poligamia, pero de un modo novedoso, pues sitúa su origen en la autorrepresentación masculina, y la relaciona con el dominio, especificando que es algo más codiciado que el poder de las jefaturas. Mahfuz apunta al patriarcado, en el sentido del dominio de un sexo sobre otro a lo largo de la historia, y a un problema en el autoconcepto masculino. Pero no podemos olvidar que presenta a Dios como polígamo y misógino, por lo que implícitamente

al menos, la legitimación de la desigualdad llega hasta aquí. Es decir, ésta no es sólo política y social, sino también simbólica, más aún, teológica.

Cabe destacar al personaje que representa a Jadiya, primera esposa del Profeta y considerada madre de los creyentes, porque Mahfuz representa en ella la independencia de criterio, su apuesta por la felicidad terrena, su sensatez y su racionalidad hasta el punto, por ejemplo, de poner claramente en cuestión el hecho de la revelación. Jadiya tampoco se interesa por las historias del pasado ni por reivindicar la genealogía. Y todo esto es significativo, no sólo por ser Jadiya quien es, sino porque su figura pone en duda la imagen negativa que el islam da a la *Yahiliyya* como época de costumbres bárbaras, tribales, época de la ignorancia. Jadiya es una mujer preislámica, pero su comportamiento no parece que necesite de ningún nuevo código moral.

Un tema muy importante de la historia de Qássem es que éste anuncia el fin de las jefaturas pero no de la administración, aunque ésta la pone bajo el control del barrio: “si vuestro administrador os engaña, echadlo; si alguno de vosotros desea el poder, castigadlo, y haced lo mismo con todo el que quiera imponerse por la fuerza” (p. 393)³⁴. Y esto, desde un contexto islámico, nos anima a preguntarnos, como mínimo, por el estatuto de tal administrador: ¿representante (califa) de Dios?, ¿representante del enviado (es decir, de Mahoma)?, ¿o será sólo un gobernante, un rey (*mulk*)? Es decir: cuál es la legitimación del poder y cuál es el estatuto del dirigente en la comunidad religiosa. El administrador de turno se impone a sí mismo por la fuerza y en todas las épocas del barrio se presenta como enviado, *rasul*, de Gabalauí. Y algo más: como se pregunta Campanini, ¿por qué *jalifa* no tiene femenino, mientras sultán o rey sí?³⁵. ¿Y por qué un hadiz condena que las mujeres accedan al poder?³⁶. ¿Es esto obra también de los poetas? Pero volviendo al tema de la administración, ¿significa esto que las mujeres quedan por enésima vez excluidas, no ya del poder político, sino de algo mucho más importante (al menos entre creyentes), como es la administración del legado de Dios? ¿Por qué las mujeres siguen excluidas de la función de administrador en las tres religiones? Gabalauí no tenía en cuenta a sus mujeres. Tampoco se dirigió a la moribunda Omayma. No se entrevistó con ninguna mujer del barrio. Y en la supuesta entrevista con Qássem (Mahoma), el héroe que cerraría la revelación, habría afirmado que el barrio tendría que convertirse en una

³⁴ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

³⁵ Campanini, 2009, p. 191.

³⁶ Se trataría de un hadiz *sahih*, y por tanto reconocido como auténtico: “No conocerá nunca la prosperidad el pueblo que confíe sus asuntos a una mujer”. Mernissi (2002, pp. 65-78) lo analiza, y sobre todo lo contextualiza, desvelando además su manipulación. Por su parte, Lamrabet señala que es el único hadiz en ese sentido, que es un hadiz *ahad*, o recopilado por un solo narrador, por lo que algunos pensadores afirman que no debería ser tomado como única fuente de legislación. Lamrabet señala también el contexto específico en el que el Profeta habría pronunciado sus palabras: “Las generaciones de sabios posteriores acabaron por integrar este hadiz en el registro de las recomendaciones acerca de la prohibición de todo tipo de participación política de la mujer, a pesar de que el Profeta nunca dijo nada al respecto. No hizo más que un comentario sobre la situación política de la época [la hija de Coscores II, emperador persa y enemigo de los musulmanes, iba a sucederle en el poder]. La instrumentalización de que ha sido objeto este hadiz ha tenido lugar al margen del contexto en el que fue proferido y con el objetivo de negar la participación política a las mujeres” (Lamrabet, 2011, p. 57).

prolongación de la Casa Grande. Pero, ¿en qué sentido? ¿Quizá por su Jardín, al que Omayma no podía acceder? ¿O quizá más bien porque ha de ser una teocracia y un patriarcado? ¿Es la utopía de Gabalau/Dios que sus hijos vivan como eternos menores, y sometidos unos a otros, y según las reglas que la Casa de Dios prescribe para cada sexo?... Mahfuz plantea cuestiones que siguen vigentes en nuestro tiempo, pero, a diferencia de nuestra actual perspectiva, focalizadas sólo en el islam, dirige sus interrogantes a los tres grandes monoteísmos.

2.2.5. *Arafa, un mago del placer y la violencia*

La novela no concluye aquí, como se esperaría, con Muhammad “el Sello de los Profetas”, el fin de la revelación en sentido propio. Hay una última parte dedicada a Arafa, un individuo cuyo nombre alude al conocimiento y que se dedica a la ciencia. Es un personaje molesto porque Mahfuz lo suma a la lista de profetas y porque acaba implicado en la muerte de Dios. Para desvelar el secreto del antepasado entra furtivamente en la Casa y asesina a un criado por miedo a ser descubierto. Gabalau muere al comprobar que su criado ha sido asesinado.

La ciencia es, pues, la culpable de la muerte de Dios. Sin embargo, la muerte de Dios se produce por un susto, como un efecto colateral y sin el dramatismo que se esperaría: sin lucha por la liberación, sin paroxismo, sin una finalidad. Pero Arafa, como el hombre loco de Nietzsche, es muy consciente del profundo significado del hecho y de que a partir de ahora el barrio queda sin fundamento. Lo que éste significa ha de ser de algún modo restituido. De ahí que su misión, su utopía, vaya en esta dirección. Pero también entiende que su proyecto tenga que ser una síntesis de las utopías de todos los profetas, porque son necesarios los bienes y la dignidad, la contemplación y la salud del alma, y también la rebelión y la violencia, pues sabe muy bien que los jefes vuelven “como ciertas infecciones misteriosas” (p. 413)³⁷. Arafa es la imagen de la liberación gracias al conocimiento y a la acción, y a una ciencia social, aunque no ilusa ni tampoco desprovista de espiritualidad.

3. ARTE Y LIBERACIÓN DE LA MEMORIA: EL PROYECTO DEL NARRADOR DEL PRÓLOGO

3.1. Un “Libro” repleto de glosas y comentarios

Pero la ciencia también fracasa. Arafa sólo consigue fabricar afrodisíacos y armas. Es chantajeado. Su utopía se reduce a producir armas para el administrador. Traiciona sus ideales y arruina su vida privada. Al final es enterrado vivo. Su amigo

³⁷ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

Hanas recupera el cuaderno en el que Arafa anotaba su investigación y, huido del barrio, recluta a sus jóvenes para desarrollar armas aún más potentes. Con el paso del tiempo, el impacto de la muerte de Dios acaba diluyéndose, olvidándose frente a las grandes esperanzas en esta nueva ciencia³⁸. Se difunden los rumores de esta nueva utopía en forma de tecnología armamentística, el nuevo mesías que la mayoría espera. Aunque este barrio, microcosmos de la humanidad, marcha a distintas velocidades: el proyecto de Hanas convive con la rememoración del pasado, con la actividad de los poetas y con la política de los tiranos de turno, quienes utilizan el poder del pasado para controlar al pueblo.

Retomo ahora el proyecto del narrador que anuncié al principio. En realidad he estado basándome en él todo el tiempo. Esta figura suscribe un arte distinto al de los romances de los poetas y un nuevo mensaje libertador, un paso más allá de la teología monoteísta. Este narrador se presenta en el Prólogo de la novela como uno más del barrio y afirma que toma la palabra para responder a un amigo de Arafa, que le ha pedido que narre el pasado con toda la información disponible, y sin animosidad, y que lo recoja todo en un libro del que todos podamos sacar provecho. Y eso pretende ser *Hijos de nuestro barrio*.

Pero, ¿qué es ese “libro” y cómo sacar de él provecho? Respecto a su estatuto, podríamos pensar en un libro de religión o, al menos, de orientación religiosa, quizá una especie de teología intercultural de la liberación, una aportación sin duda muy relevante y actual y que cuestionaría radicalmente la estrecha valoración de la que la obra fue objeto por los tradicionalistas de su tiempo, a la vez que ampliaría las miras de los del presente. Pero Mahfuz no oficia de teólogo ni de historiador de la religión y, además, parte de la muerte de Dios. El narrador se presenta como un escritor. Está claro también que no opta por un nuevo proyecto político, ni por una revolución, ni por ninguna ciencia. Su libro tampoco es como el cuaderno de Arafa, para la élite; ni menos aún como el Libro de Gabalau: concluido, secreto y lleno de normas a las que nadie tuvo jamás acceso.

Abu-Haidar ha señalado que el antecedente de *Hijos de nuestro barrio* estaría en la siguiente reflexión de Kamal en *La azucarera*:

La postura de paciente víctima que recibe los golpes había durado demasiado en la patria (...) Esa siniestra cadena de tiranos que se extendía hasta la prehistoria; cada uno, un hijo de perra cuya fuerza le inducía a hacernos creer que era el tutor elegido y que el pueblo era menor de edad (Mahfuz, 2006b, p. 41).

Por ello, Abu-Haidar dice de *Hijos de nuestro barrio* que es un texto sobre la tiranía, pero también una amarga caricatura del pueblo egipcio y un ejercicio de

³⁸ Con el paso del tiempo, la figura de Arafa se elevó “por encima de Gábal, Rifaa, Qásem. Unos dijeron que no podía ser el asesino de Gabalau (...); otros, que era el primero y el último de los hombres del barrio aunque fuera el asesino de Gabalau (...). Y cada distrito lo reclamó como suyo” (*Ibidem*, p. 487).

autocrítica y hasta una necesaria terapia para el mundo árabe³⁹. De hecho, Mahfuz mismo había señalado que la tiranía ha desarmado, ha hecho impermeables, y hasta insensibles, a los egipcios respecto al cambio.

Pero en la *Trilogía* también hay otro pasaje en mi opinión complementario al anterior, incluso más revelador, porque ofrece más pistas para entender al narrador y a su proyecto. En el *Palacio del deseo*, Kamal al hilo de la reflexión sobre la carrera universitaria que quiere iniciar, sueña con escribir un libro:

...en prosa; sería un grueso volumen, del tamaño y la forma del Corán, y los márgenes de sus páginas estarían repletos de glosas y comentarios. Pero ¿sobre qué iba a escribir? ¿No estaba ya todo contenido en el Corán? No debía desesperarse. ¡Un día encontraría su tema! Por ahora le bastaba con saber el tamaño, la forma y los márgenes del libro. ¿Es que un libro que hiciera estremecer la tierra no era mejor que un cargo público, aunque éste lograra el mismo propósito? (Mahfuz, 2006a, pp. 61-62).

Hijos de nuestro barrio es un libro de literatura, una novela. Y la literatura es una forma de conocimiento. Hay que recordar que es un amigo de Arafa, un simpatizante del conocimiento, el que formula –a un escritor– su extraña petición. Respecto al contenido, puede decirse que el narrador disuelve las historias religiosas en literatura, en el mejor sentido de la palabra “literatura”. Es decir: en un material para el conocimiento, para la reflexión serena, para la interpretación, el aprendizaje, el estudio, la autocrítica, la inspiración... *Hijos de nuestro barrio* es ese libro de grandes márgenes repletos de glosas y comentarios, que acaba escribiendo probablemente no el Kamal universitario, joven y lleno de entusiasmo, sino el último Kamal/Mahfuz tras la crisis de valores con la que concluye la *Trilogía*.

¿Pero en qué sentido la literatura puede hacer estremecer el mundo? El personaje del Prólogo transforma la repetición que sistemáticamente llevan a cabo los poetas en un oficio comprometido. Habla con libertad sobre el pasado, constata la diversidad de sus relatos, incide en lo que resulta conflictivo y embarazoso y lo hace como un hombre de su tiempo. Desacraliza para poder comprender y continuar pensando. El Libro, los Libros, se transforman en material a través del que se reflexiona, se cuestiona o se recrea. En el caso del islam, no se trataría tanto de interpretar el texto coránico o los hadices de un modo más adecuado a nuestro tiempo, ni de adaptarlos a oídos musulmanes u occidentales, como de acercarse libremente a ellos. Mahfuz al visitar así el pasado, libera y redime la memoria y el legado cultural, pero también pone a prueba los valores y los prejuicios. Da voz al disenso, a lo humano, demasiado humano, y visibilidad a las hijas de nuestro barrio. La literatura apunta, pues, a un cambio espiritual, un cambio que no excluye medidas políticas, sociales o económicas, pero que siempre es más duradero, porque apunta a un horizonte previo. Sólo Arafa

³⁹ “It is the most salutary attempt to laugh us out of our medievalism, our empty pride, and our petty autocratic selves. It is the event which in a Molièresque manner protests against our long and sinister chain of non-events. It should become a prerequisite at all our secondary schools and military academies. The Arab world should not go on stoning its prophets” (Abu-Haidar, 1985, p. 131).

cayó en la cuenta de la necesidad de añadir éste a su utopía y habló de la necesidad de una terapia para curar las almas, para restituirles la salud después de tanta violencia, porque ésta envilece el corazón. La enfermedad del barrio, su fijación en el pasado y su incapacidad para una acción que perdure, se localiza a otro nivel que las medidas sociales, económicas o políticas: a medio camino entre sus valores y sus afectos. Y en ese espacio se sitúa también el proyecto del narrador del Prólogo. Por eso amplía y remueve la información sobre el pasado como primer paso y, en segundo lugar, se sitúa en el presente y se dedica a conocer y compartir el sufrimiento de los demás, a darle voz y a dejar constancia de él. Esta, y no la reivindicación de los orígenes es lo que ha dado mayor sentido a su oficio. Pero ha cambiado sustancialmente el tipo de queja: antes era la lamentación por costumbre a la que seguía una coartada para la inacción. Ahora es la denuncia del sufrimiento individual, de los problemas diarios, acogida por un ejercicio de compasión que busca comprender y sanar las heridas. La nueva “teología” es relato y comunicación, partiendo de la escucha de las palabras de todos los oprimidos y necesitados. El narrador del Prólogo insiste en el único legado valioso: la comprensión, la redención y el cuidado de lo humano. Ese legado es lo que hay que conservar, agrandar y a compartir. Esas son las verdaderas tierras.

3.2. Por un pasado, un presente y un futuro recobrados: una nueva lectura reformista

Pero el proyecto del narrador y su posición ante el pasado tiene también una lectura que entronca con el gran movimiento de reforma iniciado desde el XIX en el mundo árabe, pues es una inspiración para un nuevo reformismo musulmán, no sólo islámico. Mahfuz va más allá de la idea de buscar en los textos religiosos la autenticidad para recuperarla. Se refiere a una renovación cultural no vocación intercultural. No todo es recuperable y tampoco se trata de inspirarse sólo en el propio pasado, ideal o no.

Paradójicamente, y pese al rechazo del extranjero, los héroes del barrio maduran sus planes fuera o bien por un proceso de extrañamiento de sí mismos. En el caso de la historia del islam y sin ninguna concesión a la idealización, el gran movimiento de las traducciones en la época clásica, y también su propia afirmación como cultura en distintas épocas, se basó en gran medida en el reconocimiento y la asimilación del saber de los otros. Sobre esta actitud, dispuesta a acoger la riqueza de otras culturas, también hablaron con pasión sus sabios: Al-kindí, Averroes, etc. Incomprensiblemente, los sectores tradicionalistas lo olvidan sistemáticamente y ven en el exterior la amenaza, la contaminación, la innovación perniciosa, la colonización cultural, la pérdida de identidad. Por supuesto, muchas más voces afirman lo contrario. Quiero recordar, por ejemplo, a Samir Kassir, asesinado en 2005. Sostenía que los árabes han de abandonar “la quimera de un pasado inigualable para enfrentarse por fin a su historia real y serle fieles algún día” (p. 121)⁴⁰. Aparte de esta necesaria cancelación del duelo, depositaba

⁴⁰ Kassir, S. (2006). *De la desgracia de ser árabe*. Córdoba: Almuzara.

sus esperanzas en una nueva *Nahda* o “renacimiento” aprovechando la globalización. Habría que fomentar entre los países árabes una homogeneidad cultural con múltiples aspiraciones y superior a las fracasadas integraciones económicas y políticas. Y habría que promover la integración de la cultura árabe en el contexto internacional. Los intelectuales y creadores árabes debían salir y vivir fuera. Se necesitaban políticas de cooperación, y favorecer la actividad de las ONGs, las nuevas tecnologías de la información y de los medios de comunicación en general. Todo ello crearía redes de intercambio para contribuir a sacar de la marginación a la cultura árabe y devolverla al panorama internacional, enriqueciéndola con temáticas y problemáticas nuevas. Además, en una época en la que el mundo se ha convertido en una pequeña aldea, la época de la globalización, estamos condenados a entendernos. Como señala Nasr Abu Zayd, las culturas tienen que negociar, un fenómeno que ha existido siempre, más allá de las exigencias de la actual globalización, porque está a la base de la propia supervivencia cultural⁴¹.

Volviendo a nuestra novela, el narrador del Prólogo se queda, sin embargo, en el barrio, como el propio Mahfuz que apenas abandonó su Egipto natal. Su propuesta de reformismo es desde dentro: buceando en el pasado, pero también en los afectos. Mahfuz nos habla de patologías culturales y hasta afectivas. El barrio de la novela parece el barrio de la humanidad, al menos el del monoteísmo, y Mahfuz pretende contribuir a articular una memoria más plural, más matizada y más autocrítica de lo humano. Pero con respecto al islam, se trata de que el pasado recupere, no su pureza, sino su horizonte abierto: abierto al intercambio, diverso, rico, plural y no fijado. La novela alienta un nuevo reformismo que encare ese pasado, que lo reconozca y lo asimile, sea cual sea, y que respecto a los textos intocables los trate como literatura, como un material extremadamente valioso, sí, pero porque es una fuente para conocer lo que somos. Por otra parte, en ese pasado era ya valiosa la búsqueda de lo nuevo que pudiera resultar útil. Un hadiz afirma que el islam comenzó siendo extraño y que volverá a serlo. Quizá sea posible interpretarlo en este sentido: será extraño y en esa medida de nuevo productiva, cuando se haga cargo de su pasado silenciado. En relación a esto mismo y al legado (*turat*) como problema de dimensiones también afectivas, el filósofo marroquí Yabri se refirió a dos tipos de futuro vinculados con el contenido ideológico de un sistema de pensamiento. Hay ideologías que viven su futuro (ensueño) en lo pretérito e ideologías que lo hacen en lo provenir. Sólo esta segunda categoría puede vivir otra vida, ya que es, en sí misma, un impulso hacia otra vida. Sólo ese contenido del pasado puede ser verdaderamente útil, decirnos algo hoy y

⁴¹ “The world has already become, whether for good or for bad, one small village (...) Culture have to negotiate, to give and take, to borrow and deliver, a phenomenon that is not new or invented in the modern context of globalization (...) With the advent of Islam, a new culture emerged absorbing and reconstructing the Hellenistic as well as the Indian and Iranian cultural elements before it was handed to the Western New World via Spain and Sicily” (Abu Zayd, 2006, p. 101).

dejar abierto el futuro⁴². Ese contenido y no el contenido cognitivo, que es contextual, histórico, limitado, es digno de recuperarse en ese sentido.

Al hilo de esta cuestión, en el discurso con ocasión del Nobel Mahfuz se definía como “hijo de dos civilizaciones”: la faraónica y la islámica. De la primera decía que se suelen alabar las imponentes pirámides y del islam, sus conquistas. Él, sin embargo, nos traía a colación dos pequeños relatos que contienen otras cosas dignas no sólo de celebración y recuerdo, sino de recuperación y estímulo a toda costa. Se trata de valores, de actitudes: el ejercicio de la justicia basado en la verdad (en el caso de la egipcia) y la búsqueda del conocimiento (en el caso de la islámica). Los imperios caen, e incluso las pirámides desaparecerán algún día, decía Mahfuz en ese mismo discurso. Pero la exigencia de verdad y justicia nos es consustancial, no es exclusiva de ninguna cultura y permanecerá siempre, afirmaba a continuación. En *Hijos de nuestro barrio* Mahfuz efectivamente parte de tradiciones religiosas, pero el único Libro sagrado es el que conserva el legado universal de lo que nos humaniza, y no puede empezar como el Libro oculto de Gabalauí –invocando a Dios–, sino movido por la pasión por el conocimiento y por hacer más justicia a éste. Por eso el narrador comienza preguntándose: “¿cómo empezó todo? ¿Qué sucedió en realidad? ¿Quiénes son los hijos de nuestro barrio?” (p. 12)⁴³. Y se propone una segunda tarea: escuchar y dejar constancia de las reivindicaciones concretas de nuestro tiempo.

¿Quiénes son los hijos de nuestro barrio?, ¿quiénes son esas generaciones? podemos preguntar también hoy. En uno de sus últimos trabajos, Amin Maalouf nos ofrece una respuesta que conectaría con la posición de Mahfuz. Se refiere a la necesidad urgente que tenemos hoy de acabar con “la Historia tribal de la humanidad (...) las luchas entre naciones, entre Estados, entre comunidades étnicas o religiosas, y también entre “civilizaciones”. Todo ello no es sino la “Prehistoria de los hombres”. Y esta Prehistoria “hecha de todas las crispaciones de nuestras identidades, de todos nuestros etnocentrismos cegadores, de nuestros egoísmos supuestamente “sagrados”, tanto patrióticos como comunitaristas, culturales, ideológicos u otros cualesquiera” (Maalouf, 2011, p. 305)⁴⁴, ya dura demasiado. Hay que dejar atrás de una vez esa “patria étnica” para instalarnos en la “patria ética” (p. 311), y promover y salvaguardar aquellos valores que van agrandando el concepto de humanidad y que todos, por ello, podemos compartir. Mahfuz, tanto en su discurso del Nobel, como en *Hijos de nuestro barrio*, nos remite a esa patria hasta ahora confundida con Gabalauí. Arafá entra en shock cuando toma conciencia de la repercusión de la muerte del antepasado: la ausencia de fundamento, la ausencia de sentido, la pérdida del suelo bajo nuestros pies. Pero si prestamos atención a los mensajes de liberación del barrio, a su procedencia, a su modulación, a su avance, caemos en la cuenta de que el narrador nos ha revelado

⁴² Cfr. Yabri, 2006, p. 67.

⁴³ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

⁴⁴ Maalouf, A. (2011). *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid: Alianza Editorial.

el gran secreto de las profecías: han sido sólo andadores en los que se han apoyado ideales humanos, utopías, progresos y retrocesos. Gabaloui mismo fue siempre una coartada. Los profetas de nuestra novela cuando parecen encontrarse con él iban ya motivados por la tensión hacia una utopía, apasionados por un proyecto valioso en sí mismo y que tiene firma y corrección humanas. Por ello es posible y debemos ocupar el lugar de Gabaloui, como pretendía Arafa en la mejor línea feuerbachiana. Por otro lado, la revelación de Mahfuz sobre el secreto de las profecías quizá pueda también calmar la ansiedad que produce el diagnóstico que más se repite, en este caso sobre Occidente, y tras el que se anuncia el abismo. Me refiero al nihilismo, entendido en sentido genérico como desorientación, ausencia del fundamento y crisis de valores. Pese a la afirmación sombría de aquél, seguimos utilizando casi todas las antiguas palabras y apostando por los valores. Es cierto que ha cambiado el decorado y que ante lo nuevo sentimos vértigo y como una incapacidad transitoria. Pero a Gabaloui, al fundamento, puede seguir la convención como acción, consciente ya, de nuestra opción por la “patria ética”, por la tensión utópica, o dicho de un modo menos enfático: por los valores que queremos conservar o promover, porque permiten o mejoran la convivencia y el desarrollo de los individuos.

Es cierto que *Hijos de nuestro barrio* es tan sólo una novela, además llena de simbolismo y, como tal, a través de ella podemos permitirnos soñar, imaginar y pensar. Sin embargo hoy, al hilo de la larga crisis del mundo árabe y de la llamada “primavera árabe”, cobra una asombrosa actualidad y un nuevo sentido su barrio y la posición de su narrador como inspiración. La plaza Tahrir, entre otras, parece sumarse al tropel de los hijos e hijas de nuestro barrio. No han faltado los *harafish*, pero tampoco los intelectuales, los sectores acomodados, las mujeres, y sobre todo los jóvenes... que ya no quieren ser jefes. Tahar ben Jelloun en un reciente librito habla del despertar de la dignidad en el mundo árabe y de un nuevo contexto. No sabemos aún cómo acabará este despertar. Son tiempos difíciles. Pero la “mayor victoria de esta primavera árabe procede de su madurez. La gente ha salido a la calle espontáneamente (...) sin seguir órdenes de ningún líder, de ningún partido” (p. 13)⁴⁵. Sin repetir historias y sin oír a ningún poeta, podríamos decir nosotros. “Tampoco se ha escuchado ningún eslogan contra los otros, los extranjeros, los europeos o los israelíes. Esta vez, los árabes, han tomado su destino entre sus manos (...) sin alegar coartada alguna, sin culpar al resto del mundo” (p. 13)⁴⁶. Al menos se cree en la patria ética, aunque como el barrio de nuestra novela se vaya a varias velocidades. Pero ojalá en esta “primavera árabe” podamos ir viendo más pasos firmes para que se cumplan por fin las últimas palabras de la novela de Mahfuz en éste y en todos los barrios: “la opresión ha de tener un final, como a la noche le sigue el día, y veremos en nuestro barrio la caída de los tiranos y el amanecer de la luz y de los prodigios” (p. 488)⁴⁷.

⁴⁵ Ben Jelloun, T. (2011). *La primavera árabe. El despertar de la dignidad*. Madrid: Alianza.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁷ Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.

REFERENCIAS

- Abu-Haidar, J. (1985). *Awlād Ḥāratina* by Najīb Maḥfūz: an event in the Arab World. *Journal of Arabic Literature*, 16, 119-131.
- Abu Zayd, N. (2006). *Reformation of Islamic Thought. A critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Arbós, F. (2006). Recordando a Naguib Mahfuz. *Afkar/Ideas*, 11. Recuperado de <http://www.afkar-ideas.com/article/?id=3167>
- Barlas, A. (2008). La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer. En Prado, A. (ed.). *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. (pp. 43-59). Barcelona: Oozebap.
- Ben Jelloun, T. (2011). *La primavera árabe. El despertar de la dignidad*. Madrid: Alianza.
- Campanini, M. (2009). *Il pensiero islamico contemporaneo*. Bolonia: Il Mulino.
- Filali-Ansary, A. (2004). *Repensar el islam. Los discursos de la reforma*. Barcelona: Bellaterra.
- Guardi, J., & Bedendo, R. (2009). *Teologhe, musulmane, femministe*. Torino: Effatà Editrice.
- Hourani, A. (2009). *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. New York: Cambridge University Press.
- Kassir, S. (2006). *De la desgracia de ser árabe*. Córdoba: Almuzara.
- Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria.
- Maalouf, A. (2011). *El desajuste del mundo. Cuando nuestras civilizaciones se agotan*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mahfuz, N. (2006a). *Palacio del deseo*. Madrid: Martínez Roca.
- Mahfuz, N. (2006b). *La azucarera*. Madrid: Martínez Roca.
- Mahfuz, N. (2007). *Hijos de nuestro barrio*. Madrid: Martínez Roca.
- Mahfuz, N. (12 de septiembre de 2011). *Award Ceremony Speech*. Presentation Speech by Professor Sture Allén, of the Swedish Academy. Recuperado de http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1988/presentation-speech.html
- Mernissi, F. (2002). *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mervin, S. (2001). *L'islam. Fondamenti e dottrine*. Milano: Bruno Mondari.
- Najjar, F. M. (1998). Islamic fundamentalism and the intellectuals: The case of Naguib Mahfouz. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25, 139-168.
- Popovic, A., & Veinstein, G. (2000). *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra.
- Prado, A. (2010). *El islam como anarquismo místico*. Barcelona: Virus editorial.
- Qutb, S. (2007). *Justicia social en el islam*. Córdoba: Almuzara.
- Ruiz Callejón, E. (2004). *Nietzsche y la filosofía práctica. La moral aristocrática como búsqueda de la salud*. Granada: Universidad de Granada.
- Ruiz Callejón, E. (2011). Hijas de nuestro barrio: la 'tierra prometida' y 'el pueblo elegido' vistos desde la diferencia. *'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, 16, 225-246.
- Spellberg, D. A. (1996). Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood. *International Journal of Middle East Studies*, 28 (3), 305-324.
- Wadud, A. (2008). En Prado, A. (ed.). *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. En Abdennur Prado, Introducción: *La emergencia del feminismo islámico*. (pp. 28-30). Barcelona: Oozebap.
- Yabri, M. A. (2006). *El legado filosófico árabe*. Madrid: Trotta.