

OCCHIALI – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO

Risorsa digitale indipendente a carattere interdisciplinare. Uscita semestrale.

Dipartimento di Culture, Educazione e Società

Università della Calabria

N. 9/2021

ISSN 2532-6740

Responsabile scientifico

ALBERTO VENTURA (Università della Calabria)

Direttori editoriali

GIANFRANCO BRIA (Università “La Sapienza” di Roma)

GIACOMO MARIA ARRIGO (Università Vita-Salute San Raffaele)

Segretario di redazione

SARA MAZZEI (Università della Calabria)

Comitato scientifico

PAOLO BRANCA (Università Cattolica del Sacro Cuore)

NATHALIE CLAYER (École des Hautes Études en Sciences Sociales)

DARIO TOMASELLO (Università degli Studi di Messina)

JOHN NAWAS (KU Leuven)

SAMUELA PAGANI (Università del Salento)

FRANCESCO ZAPPA (Università “La Sapienza” di Roma)

ALESSANDRO CANCIAN (The Institute of Ismaili Studies, London)

CATERINA BORI (Università di Bologna)

ELISABETTA BENIGNI (Università degli Studi di Torino)

CECILIE ENDRESEN (University of Oslo)

LUCA PATRIZI (University of Exeter)

FRANCESCO CHIABOTTI (INALCO, Paris)

PABLO BENEITO (Universidad de Murcia)

FRANCESCO ALFONSO LECCESE (Università della Calabria)

FABRIZIO SPEZIALE (École des Hautes Études en Sciences Sociales)

Comitato editoriale

FABRIZIO DI BUONO (FLACSO Argentina)

ANGELO CARLUCCI (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

VALENTINA FEDELE (Università della Calabria, EMUI Madrid)

MICHELE PETRONE (Université Catholique de Louvain)

FRANCESCO PIRAINO (Fondazione Cini, Università Ca' Foscari)

GABRIELE LEONE (University of Lapland)

Sito web: <https://blogperle.unical.it/wp/rivistaocchiali/>

E-mail: rivista.occhiali@unical.it

Copertina: Fabrizio Di Buono

INDICE

SEZIONE – *STUDI E RICERCHE*

La hierohistoria en el fundamento de la interpretación simbólica (Asās al-Taʾwīl) de Qāḍī al-Nuʿmān: el nacimiento de Jesús

– Shafique N. Virani e Virginia Martos Armenteros » p. 4

Christians, Jews and Muslims, we all inhabit the same sea. On the etymology of Europe

– Davide Astori » p. 23

Islam e Sport. Atlete musulmane nei contesti diasporici.

– Fabrizio Ciocca » p. 39

SEZIONE – *RESEARCH TRAILS*

Alif, una mirada sobre el arte sagrado sufi

– Giorgia Rubera » p. 54

SEZIONE – *RECENSIONI*

Justin Marozzi, *“Imperi islamici. Quindici città che riflettono una civiltà”*
(Einaudi, 2020)

– Nicola Pagliaro » p. 68



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.9/2021)

SEZIONE / SECTION
STUDI E RICERCHE /
ANALYSES AND RESEARCHES



La hierohistoria en el fundamento de la interpretación simbólica (Asās al-Ta'wīl) de Qāḍī al-Nu'mān: el nacimiento de Jesús

SHAFIQUE N. VIRANI
(University of Toronto)

VIRGINIA MARTOS ARMENTEROS
(University of Toronto)

ABSTRACT: The writings of Fatimid Ismaili intellectuals emphasize the importance of understanding the world and faith by maintaining a proper balance between their exterior, physical, literal, and apparent forms (their *zāhir*) and their esoteric, spiritual, symbolic, and intellectual realities (their *bāṭin*). The process used by the luminaries of this Mediterranean Muslim empire to evince the latter from the former is known as *ta'wīl*, or symbolic interpretation. This article analyzes the concept of *ta'wīl*, focusing on its Ismaili form; introduces the Foundation of Symbolic Interpretation (*Asas al-ta'wīl*) of Qāḍī al-Nu'mān, one of the preeminent authors of works of this genre; analyzes the concept of sacred biography, hierohistory and the spiritual hierarchy (*ḥudūd al-dīn*) as elaborated in this text; and then translates a portion of the Foundation of Symbolic Interpretation about the birth of Jesus (Q 3:42-48) as an example of this esoteric approach to sacred history.

KEYWORDS: Jesus; *ta'wīl* (symbolic interpretation); Qāḍī al-Nu'mān, Fatimids, Ismailism.

1. ANTECEDENTES

Tras la muerte del profeta Mahoma, la comunidad musulmana adoptó diversas interpretaciones de su mensaje. Entre las distintas escuelas que surgieron, el Imāmī Šī'a aceptó la posición privilegiada de los Imames herederos de la familia del Profeta y se adhirió estrechamente a su guía. Tras la muerte del Imam Ŷa'far al-Šādiq en 148/765, la comunidad se dividió, dando lugar a una gran variedad de grupos. Uno de estos grupos llegó a reconocer el imamato de su hijo Mūsā al-Kāẓim¹ (Hodgson 2008, 374-75; Ibn al-Hayṭam 2000, ed. 35-37, trad. 90-92; Modarressi 1993, 53-61; Daftary 1990, 94)

¹ Al principio, la mayoría de los seguidores de Mūsā aceptaron las afirmaciones del hijo de Ŷa'far al-Šādiq, 'Abdallāh al-Aftāḥ. Sin embargo, su muerte, poco después del fallecimiento de su padre, provocó que reconocieran a Mūsā al-Kāẓim.



mientras que otros se aferraron a la designación (*naṣṣ*) de ʿĪsā al-Ṣādiq en favor de su hijo mayor, Ismāʿīl al-Mubārak. Con el tiempo, los seguidores de este linaje más antiguo pasaron a ser designados como los *Ismāʿīliyya*², mientras que el linaje más

² Esta denominación fue rara vez utilizada por los propios religiosos primitivos. Más bien, les fue aplicada por los heresiógrafos. Este grupo ha sido denominado a través de varios nombres en la literatura primitiva. Nizām al-Mulk (fallecido en 485/1092), por ejemplo, menciona diez denominaciones geográficamente específicas, Ismāʿīlī (en Alepo y El Cairo), Qarmaṭī (en Bagdad, Transoxiana y Ghazna), Mubārakī (en Kufa), Rāwandī y Burquʿī (en Basora), Khālafi (en Rayy), Muḥammira (en Jurjan), Mubayyida (en Siria), Saʿīdī (en Magreb), ʿYanābī (en Lahsa y Bahrain) y Bāṭinī. (Siyar al-Mulūk, 231). Al-Gazālī (fallecido en 505/1111) menciona a Bāṭiniyya, Qarāmiṭa, Khurramiyya o Khurramdīniyya, Bābakiyya, Muḥammira, Sabʿiyya, Ismāʿīliyya y Taʿlīmīyya (Corbin 1977, 74). El nombre de una rama que se había hecho especialmente infame, los Qarāmiṭa, se aplicaba a menudo de forma despectiva, e incorrecta, a toda la comunidad. Además, las fuentes históricas hostiles se refieren con frecuencia a los ismaelitas de forma abusiva como *malāhida*, los apóstatas o herejes. Varios grupos musulmanes se referían comúnmente a sus enemigos con este nombre despectivo, pero en tiempos de Alamūt parece haber sido el término más dirigido a los ismaelitas; (Madelung 2012, 546). Mīrkhwānd, por ejemplo, afirma que el término se aplicaba especialmente a esta comunidad; (Mīrkhwānd 1813, 44).

Muchas de estas denominaciones son inexactas, algunas polémicas y otras generaron una confusión entre este grupo con otros que no tenían nada que ver. En los inicios, la comunidad se denominaba comúnmente *al-daʿwa al-hādiya*, “la invitación rectamente orientadora”, o simplemente *al-daʿwa*, “la invitación”. También se encuentran nombres como *ahl-i ḥaqq* o *ahl-i ḥaqīqat*, “la gente de la verdad”, utilizados en las regiones de habla persa; *Mawlāʾī*, “los partidarios del señor”, en Hunza, Gilgit y Chitral; *Panjtanī*, “los partisanos de los cinco”, es decir, Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan y al-Ḥusayn, en partes de Asia Central; y *Satpanthī*, “seguidor del camino de la verdad”, *Khwāyā (Khoḡyā)*, “el venerable”, *Šamsī*, “los seguidores de Pīr Shams” y *Muʾmin* o *Momanā*, “los fieles” en el sur de Asia.

El nombre empleado actualmente en el mundo académico, *Ismāʿīliyya*, parece haber sido utilizado por la comunidad original sólo ocasionalmente. Tiene su origen en los primeros heresiógrafos, concretamente en al-Nawbakhtī y al-Qummī. Además, la clasificación no es del todo precisa. Si bien da la sensación de que se trata de la comunidad que se adhirió a la designación de Ismāʿīl como su sucesor por parte de ʿĪsā al-Ṣādiq, en lugar de la que consideraba a Mūsā al-Kāzim como el Imam, el escenario histórico no es tan claro. Hay que recordar que incluso entre los grupos que finalmente reconocieron a Mūsā al-Kāzim como el Imam, hubo quienes, debido a la designación explícita de ʿĪsā al-Ṣādiq en favor de Ismāʿīl, lo consideraron como el Imam antes que a Mūsā. Así, tenían igual derecho a ser llamados Ismāʿīliyya. Fue contra este linaje (y el de una transferencia del imamato de ʿAbdallāh al-Aṭṭah a Mūsā al-Kāzim) que los doce eruditos posteriores adoptaron la doctrina de que después del caso de al-Ḥasan y al-Ḥusayn, el imamato no podía pasar entre hermanos. Esta tradición es citada por el famoso heresiógrafo Nawbakhtī, entre otros (Sachedina 1981, 44-5).

Sin embargo, el término *Ismāʿīli* tiene una serie de ventajas, entre las que destaca su vigencia en el mundo académico. Además, este término no fue rechazado entre los propios ismaelitas. En una réplica al virulento ataque de al-Gazālī contra los ismaelitas en su “Infamias de los Bāṭinīs y las virtudes de los Mustazhirīs” (*Kitāb faḍāʾih al-Bāṭiniyya wa-faḍāʾil al-Mustazhiriyya*), ʿAlī b. Muḥammad b. Walīd (fallecido en 612/1215), el quinto *dāʾī* de Mustaʿlī Ismāʿīlīs, comenta los nombres que al-Gazālī atribuyó a la comunidad. Con respecto al término *Ismāʿīliyya*, se jacta:

“Este nombre designa a aquellos cuya ascendencia [espiritual] se remonta a Mawlāna [*sic*, Mawlānā] Ismāʿīl ibn ʿĪsā al-Ṣādiq, ibn Muḥammad al-Bāqir, ibn ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, ibn al-Ḥusayn al-Taḳī, ibn ʿAlī al-Murtaḍā al-Waṣī. Este es nuestro nombre inherente. Es nuestro honor y nuestra gloria ante todas las demás ramas del Islam, porque nos mantenemos en el Camino de la Verdad, al seguir a nuestros guías los Imāms. Bebemos en una fuente abundante, y nos aferramos firmemente a las directrices de su *walāya*. Así nos hacen ascender de rango en rango entre los grados de proximidad [a Dios] y excelencia” (Corbin 1977, 74-5; Poonawala 1982, 131-34).

Significativamente, este nombre es el empleado actualmente en las comunidades que se consideran herederas de las tradiciones de los descendientes del Imam Ismāʿīl. Así pues, a pesar de los inconvenientes expuestos, se utilizará este término.



joven pasó a ser conocido como *Iṭnā ‘aṣariyya* o *Los Doce Chíes*, tras la desaparición de su duodécimo Imam.

En el año 297/909, el Imam ismaelita ‘Abdallāh al-Mahdī (fallecido en 322/934) estableció el califato fatimí. En el apogeo de su poder, los califas fatimíes reclamaron el dominio de todo el norte de África, Egipto, Sicilia, la costa africana del mar Rojo, Yemen, Siria, Palestina y el Hiyaz junto con las ciudades santas de La Meca y Medina. Un rasgo notable de los ismaelitas fue su petición (*da‘wa*) de reconocer al Imam de la época. Los escritos de los intelectuales fatimíes, entre los que se encuentran figuras como Abū Ya‘qūb al-Si‘yistānī (fallecido después de 361/971), Qāḍī al-Nu‘mān (fallecido en 363/974), Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (fallecido después de 411/1020), al-Mu‘ayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī (fallecido en 470/1078) y Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw (fallecido después de 462/1070), subrayan la importancia de comprender el mundo y la fe manteniendo un equilibrio adecuado entre sus formas exteriores, físicas, literales y aparentes (sus *zāhir*) y sus realidades esotéricas, espirituales, simbólicas e intelectuales (sus *bāṭin*). El proceso de evocar las segundas a partir de las primeras se conoce como *ta‘wīl*, o interpretación simbólica. En este artículo, se analizará el concepto de *ta‘wīl* centrándose en su forma ismaelita. Para ello, se analizará la obra el “Fundamento de la Interpretación Simbólica” (*Asās al-ta‘wīl*) de Qāḍī al-Nu‘mān, uno de los autores más destacados dentro de este género. A partir de este trabajo, se estudiarán los conceptos de biografía sagrada, hierohistoria y jerarquía espiritual (*ḥudūd al-dīn*) tal y como se elaboran en este texto, y se traducirá una parte del *Asās al-ta‘wīl* sobre el nacimiento de Jesús (Q 3:42-48) para ejemplificar el enfoque esotérico que posee la historia sagrada.

2. INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA (TA‘WĪL)

La palabra árabe *ta‘wīl* es el sustantivo verbal derivado de la segunda forma del verbo *awwala*, que significa hacer que algo vuelva a su origen o fuente (Poonawala 2003, 390-92). Los musulmanes, ya sean chíes o suníes, que defendían el papel del intelecto en la comprensión de la fe, abogaban por el uso de la interpretación simbólica (*ta‘wīl*). Aquellos que defendían la interpretación literal del Corán les reprendieron, a menudo acusándolos de incredulidad (*kufir*). Los defensores de la interpretación simbólica no dudaron en responder de la misma manera. Por ejemplo, los Mu‘tazilīs, que se autodenominaban “pueblo de la unidad y la justicia divinas” (*ahl al-tawḥīd wa-l-‘adl*), insistían en que las referencias de las escrituras a aspectos como la mano y el rostro de Dios debían entenderse de forma alegórica, utilizando el *ta‘wīl* para interpretar lo que consideraban claramente simbólico. Se burlaban de los ismaelitas por negarse a utilizar el don divino del intelecto para entender las descripciones antropomórficas de Dios, y los llamaban despectivamente *ḥaṣwiyya*, es decir, simplones o imbéciles (Frank 1994, 14; Laoust 1958, 11-2; Ḥaṣwiyya 2008, 269).



El sabio ismaelita Nāṣir-i Khusraw explicó que a través de la revelación o *tanzīl* (lit., descenso), los asuntos intelectuales se expresan en una forma perceptible (Nāṣir-i Khusraw 2005, 368). Mientras que a través del proceso de interpretación simbólica las formas perceptibles se devuelven a su estado intelectual original (Nāṣir-i Khusraw 1977, 147). En una de sus obra, el intelectual exhorta a su audiencia a no contentarse con las formas exotéricas, sino a buscar a aquellos que puedan desvelar el significado espiritual original de la revelación:

“La Palabra de Dios es el océano de las palabras, rebosante de perlas preciosas y lustrosas.

Su revelación (*tanzīl*) es como las aguas salobres del océano, mientras que su interpretación simbólica (*ta'wīl*) es como las perlas para los sabios.

Si las perlas yacen dispersas en las profundidades del océano ¿por qué correteáis por sus orillas? ¡Buscad a alguien que bucee!”. (Nāṣir-i Khusraw 1978, 5; Nāṣir-i Khusraw 2001, 3; Nāṣir-i Khusraw 1998, 65)³.

Mientras que muchos exponentes del *ta'wīl* lo empleaban principalmente para comprender las descripciones antropológicas de Dios, los ismaelitas creían que también debía aplicarse a la ley canónica (*ṣarī'a*), a la historia sagrada y a la propia creación (Virani 2005, 74-83). La obra anónima “Epístola del buen camino” (*Risāla-yi ṣirāṭ al-mustaqīm*), por ejemplo, explica que “El camino de la Gente de la Enseñanza (*ta'līmiyya*, es decir, los ismaelitas) es tal que, en la medida de lo posible, los dictados de la ley canónica pueden adoptarse y hacerse compatibles con los principios intelectuales y la sabiduría de la interpretación simbólica (*qawa'id-i ma'qūl wa ḥikmat-i ta'wīl*)” (Virani 2010, 221, trad. (ligeramente modificada) 212). La autoridad para dispensar la *ta'wīl* pertenece exclusivamente a aquellos que Dios designó específicamente para esta tarea. Por ello, Qāḍī al-Nu'mān escribe en *Asās al- ta'wīl*:

“Dios Todopoderoso hizo de la forma externa [del Corán] (*zāhir*) el milagro de su Mensajero y de su significado interno (*bāṭin*) el milagro de los Imames de la gente de su casa (*ahl bayt*). No se puede encontrar en nadie más que en ellos, y nadie puede producir algo semejante salvo ellos, al igual que nadie puede producir algo semejante a la forma externa del Libro salvo su abuelo, Mahoma, el Mensajero de Dios. Sólo los Imames de su progenie pueden exponer sus significados internos, y este conocimiento es transmitido y heredado en su linaje, y confiado a ellos. No se puede encontrar en nadie más que en ellos. Así, se dirigen a todas las gentes de acuerdo con su capacidad de comprensión, otorgando a la gente de cada rango lo que les corresponde, reteniendo lo que debe ser retenido y negándoselo a los que no lo merecen, de acuerdo con las palabras de Dios Todopoderoso: ‘Este es Nuestro don para que lo prodigues a otros o lo retengas, sin que Nosotros lo tengamos en cuenta’” (*Q 38:39*) (al-Nu'mān 1960, 31-2).

³ Todas las traducciones del árabe y persa al inglés pertenecen al autor y del inglés al español a la traductora, excepto que se indique lo contrario.



Así, en la creencia ismaelita, nadie podía autorizar la dispensación del *ta'wīl* salvo los Imames, cuya prerrogativa exclusiva era conceder a un creyente el permiso para transmitir el *ta'wīl*.

Al aplicar el *ta'wīl* a la historia sagrada, los ismaelitas desarrollaron una perspectiva historiográfica única, que impregnaba las historias de los profetas y los Imames de un profundo significado simbólico, creando esencialmente una hierohistoria. Henry Corbin (fallecido en 1978) fue quizás el primero en analizar en profundidad esta perspectiva historiográfica en el Islam esotérico. Él lo explica de la siguiente manera:

“El término ‘hierohistoria’ se refiere en este caso a las configuraciones implícitas en la idea de los ciclos (*dawr*, plural *adwār*) de la profecía y del imamato (*walāya*), es decir, una historia que no consiste en la observación, el registro o la crítica de los hechos empíricos, sino que se deriva de un modo de percepción que va más allá de la materialidad de los hechos empíricos... Los hechos percibidos de esta manera contienen, sin duda, la realidad de los acontecimientos; pero estos acontecimientos no contienen la realidad del mundo físico y de su gente, los acontecimientos con los que se llenan nuestros libros de Historia, ya que, es a partir de ellos que ‘se hace la Historia’. Se trata de hechos espirituales en el sentido estricto de la palabra. Tienen lugar en la metahistoria o bien se manifiestan a través del curso que siguen las cosas de este mundo: son a la vez el aspecto invisible del acontecimiento y el acontecimiento invisible que escapa a la percepción empírica profana porque en ella está implícita la ‘percepción teofánica’ que es la única capaz de captar una forma teofánica. Los profetas y los Imames sólo son percibidos como tales en el nivel de una hierohistoria, de una historia sagrada... Así, la hierohistoria comienza por prever lo que constituye el ‘descenso’, para concluir describiendo el ‘reascenso’, es decir, el cierre del ciclo”. (Corbin 1993, 61-2; Daftary 1990, 151-3).

La hierohistoria guiaba así a los adeptos desde los confines del tiempo hasta el tiempo final, que es intemporal. Este enfoque es explicado de manera brillante por Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī en su obra “El principio y el fin” (*Āgāz ū anṣām*) donde el autor afirma que los acontecimientos de la historia sagrada que percibimos en el tiempo y el espacio son en realidad símbolos de algo más allá que del tiempo y del espacio, expresados en el tiempo y el espacio sólo porque los seres humanos ordinarios son incapaces de comprenderlos sin esas referencias: “El Más Allá está más allá del tiempo y del espacio, no está manchado por la imperfección. Sin embargo, para los que están limitados por el tiempo y el espacio, a veces se alude a él en términos de tiempo, y a veces en términos de lugar, para que esa gente pueda comprenderlo en su lenguaje” (Al-Ṭūsī 2010, 50, trad. 60).

Al-Mu’ayyad fī l-Dīn al-Šīrāzī profundiza todavía más al explicar que el *ta'wīl* es lo que reúne el principio y el fin del círculo de la existencia:

“Sabed que en un sentido la ciencia de la interpretación simbólica (*ilm al-ta'wīl*) es la ciencia del mundo venidero (*ilm al-āqiba*) y de lo que conduce la materia (*al-amr*) hacia él. Dios, santísimo, dice: ‘Esa es la mejor y más bella interpretación simbólica (*Q* 4:59)’. En otro sentido, es devolver algo a su origen (*awwalih*), al igual que la palabra



ta'khīr significa impulsar algo hacia su destino (*ākhirih*). El origen y el destino son los dos extremos que reúnen y conectan al alfa y al omega de un círculo que abarca todo lo que hay entre ambos”. (al-Širāzī 1986, 580).

3. QĀDĪ AL-NU‘MĀN Y EL FUNDAMENTO DE LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA

Al-Qāḍī Abū Ḥanīfa b. Muḥammad al-Nu‘mān, comúnmente conocido como Qāḍī al-Nu‘mān, fue uno de los pioneros que intentó presentar una respuesta esotérica a las historias narradas en el Corán. Este jurista fatimí, más famoso por sus aportaciones al derecho islámico, fue un consumado polímata. Poeta y erudito de las ciencias, fue también el autor de la obra más importante del ismailismo sobre el establecimiento del califato fatimí, “Inicio de la misión” (*Ifṭitāḥ al-da‘wa*). Por ello, hasta ahora, sus aportaciones al pensamiento esotérico musulmán han sido menos estudiadas. Sin embargo, cabe destacar su magistral compendio jurídico, como, por ejemplo, “Los pilares del Islam” (*Da‘ā’im al-Islām*) que tiene su contrapartida en su multivolumen “Interpretación simbólica de los pilares” (*Ta’wīl al-da‘ā’im*). Esta última obra explora el simbolismo de los actos de culto islámicos (*‘ibādāt*), entre ellos la oración, el ayuno y la peregrinación. Las observancias religiosas no son las únicas que tienen un significado interno. Las palabras del Corán, incluidas las historias de los profetas, también fueron objeto de la exégesis esotérica del autor. Esto queda patente en su obra “Fundamento de la Interpretación Simbólica”, en la que el autor explica su propósito al realizar este trabajo:

“Hemos titulado este libro *Asās al-ta’wīl*, y expuesto sus principios como elementos fundamentales en las etapas [del conocimiento]. Nuestro objetivo es explicar la dimensión interior (*bāṭin*) de lo que expusimos en el libro *Da‘ā’im al-Islām*, para que este libro sea una fuente para el significado interior (*bāṭin*), al igual que aquel libro lo es para la forma exterior (*ẓāhir*). Buscamos la ayuda de Dios, ya que, no existe poder ni fuerza excepto en Dios, el sublime, el poderoso”. (al-Nu‘mān 1960, 27).

El concepto *walāya*, del que la autoridad suprema de Dios debe tener siempre un representante en la creación, sería uno de los conceptos más importante que al-Nu‘mān identifica como los pilares del Islam. Estos pilares difieren de los de otras escuelas del Islam han identificado. Para el autor, la *walāya* está íntimamente relacionada con el *īmān* (‘fe’), pues el Imam es el aspecto interior del Islam. En su obra *Da‘ā’im al-Islām*, al-Nu‘mān relata una historia del Imam ‘Alī en la que profundiza en la conexión que conecta al *īmān* y a la *walāya* con el *ma‘rifa* o el reconocimiento de lo divino.

“Al comandante de los fieles, ‘Alī b. Abī Ṭālib, le preguntaron: ‘¿Qué es *īmān*? y ¿qué es *islām*?’ Él respondió: ‘*Islām* es la afirmación (*iqrār*), mientras que *īmān* es la afirmación más el reconocimiento (*ma‘rifa*). Quien ha recibido el conocimiento de Dios sobre Él, Su Profeta y Su Imam, y luego profesa su fe en estos tres, es un creyente (*mu‘min*)’” (al-Nu‘mān 2002, 16; traducción ligeramente modificada).



La sumisión a *walāya*, manifestada en los profetas e Imames de Dios, era lo que impregnaba de significado y eficacia todos los demás pilares del Islam, como la oración, el ayuno y la peregrinación. Mientras que el simbolismo de los pilares secundarios se detalló en el libro “La interpretación simbólica de los pilares del Islam”, el pilar central *walāya* merecía su propia exposición. Así, el libro “Fundamento de la interpretación simbólica”, tras una introducción en la que se expone la necesidad, el significado y la importancia del *ta’wīl*, pasa a realizar una exégesis espiritual de la historia de la *walāya*, de las vidas de los profetas y de los Imames que han ido sucediendo desde la época de Adán hasta la de Mahoma (al-Nu‘mān 1960; al-Nu‘mān 2008).

En la siguiente sección se presentan la metodología y los detalles de la comprensión de al-Nu‘mān sobre esta historia sagrada. Finalmente, se realizará una traducción de un ejemplo representativo sobre este tema, su interpretación del nacimiento de Jesús narrado por el Corán (3:42-48; cf. Q 19:16-34).

4. BIOGRAFÍA SAGRADA, HIEROHISTORIA Y JERARQUÍA ESPIRITUAL (ḤUDŪD AL-DĪN)

La biografía profética ocupó un lugar especial en la historiografía islámica, constituyendo un género propio, conocido como *qīṣaṣ al-anbiyā’* (al-Kisā’ī 1922; Nagel 2010 180-1). Entre los más famosos exponentes de este género se encuentran las “Novias de las asambleas” (*‘Arā’is al-ma’yālis*) de al-Ṭa’labī (fallecido en 427/1035) y diversas versiones de los relatos atribuidos al desconocido ‘al-Kisā’ī’ (al-Kisā’ī 1922; Nagel 2010,180-1). A menudo, los relatos proféticos estaban integrados dentro de historias universales, como la famosa “Historia de los profetas y los reyes” (*Ta’rīkh al-rusul wa-l-mulūk*) de al-Ṭabarī (fallecido en 310/923), que, al igual que muchos otros ejemplares de este género, pretendía edificar e instruir al lector (al-Ṭabarī 2013; al-Nu‘mān 1988-1992,130). En este sentido, siguieron los precedentes coránicos, sobre todo al narrar las vidas de los profetas (Khalafallāh 1965).

Entre los intérpretes musulmanes de la historia profética había quienes sostenían que estos relatos tenían una profunda carga simbólica. Tal vez el ejemplo más conocido sea una de las obras más influyentes de Ibn al-‘Arabī (fallecido en 638/1240), “Biseles de la sabiduría” (*Fuṣūṣ al-ḥikam*), que interpreta las enseñanzas de veintiocho profetas desde Adán hasta Mahoma (Ateş 2012,707-11). Le siguió, en la misma línea, la obra “Interpretación simbólica de los acontecimientos de los misterios de los relatos proféticos” (*Ta’wīl al-aḥādīṭ fī rumūz qīṣaṣ al-anbiyā’*) del influyente reformador indio Šāh Walī Allāh (fallecido en 1176/1762) (Šāh Walī Allāh Dihlawī 1973; al-Samarrai 1997). Sin embargo, los primeros ejemplos de este género parecen ser los que se compusieron bajo el gobierno de los fatimíes, empezando por dos obras estrechamente relacionadas entre sí de Abū l-Qāsim Yā’far b. Maṣṣūr al-Yaman (fallecido en



346/957), “Secretos de los Portavoces” (*Sarā’ir al-nuṭaqā*) y “Misterios de los Portavoces” (*Asrār al-nuṭaqā*) (Hollenberg 2006). A estas dos obras pronto les siguió el ya mencionado al-Nu‘mān.

Qāḍī al-Nu‘mān comienza su exposición explicando que, al igual que la educación física de un niño implica varias etapas, la formación espiritual de un alma también progresa de forma gradual (al-Nu‘mān 1960, 23-6). Un recién nacido debe beber leche y fortalecerse antes de comer alimentos sólidos; así también, al buscador de conocimiento le corresponde comenzar por aprender sobre los aspectos formales de la religión (*zāhir*) antes de comenzar con los espirituales (*bāṭin*). Así, al-Nu‘mān consideró necesario componer este libro como una exposición ampliada de las dos primeras secciones de su obra *Los pilares del Islam*, los capítulos de la Fe (*īmān*) y la Autoridad Divina (*walāya*) (Cortese 2003, 22; al-Nu‘mān 1960, 27). Al igual que en sus otras obras, atribuye los conocimientos de su libro a los Imames descendientes del Profeta Mahoma que, según él, son los únicos que tienen el conocimiento y la autoridad para exponer la verdad (al-Nu‘mān 1960, 31-2).

Para al-Nu‘mān y otros exponentes de los Imames fatimíes, la ciencia de la interpretación simbólica se basaba en el concepto de la jerarquía espiritual (*ḥudūd al-dīn*). El concepto *ḥadd* (pl. *ḥudūd*) es un término técnico que es notoriamente difícil de traducir al español. Definiciones de esta palabra árabe incluyen filo, borde, frontera, límite, extremidad, etapa y grado. Por extensión, el término puede significar definición, rango, ordenanza divina y, particularmente en su uso ismaelita, jerarquía esotérica. Dios como Dios está más allá de todo *ḥadd*, es decir, de cualquier cosa que pueda limitarle o abarcarlo (al-Nu‘mān 1960, 31-2, 39). Por tanto, está más allá de cualquier ‘definición’, en el sentido polivalente de esta palabra.

En una leyenda, el Profeta afirmó que la primera creación de Dios fue la pluma divina (*qalam*) (Huart *et al.* 2010, 471; al-Nu‘mān 1997, 320; Siyistānī 1980, 43; Siyistānī 1986, 47), que se asocia frecuentemente con la tablilla conservada (*lawḥ mahfūz*, *Q* 85: 22). Al-Nu‘mān asegura que estas dos entidades celestiales no están relacionadas con las plumas de juncos ni con las tablillas de madera. Más bien, son símbolos de los más altos jerarcas (*ḥadds*) del Creador. La pluma es la fuente del conocimiento divino, mientras que la tablilla es su portadora (al-Nu‘mān 1960, 39). En el plano físico, el *Nāṭiq*, u Portavoz (el Profeta), es el más alto jerarca (*ḥadd*) en su tiempo, al igual que el Imam en su tiempo. Tanto el Portavoz como el Imam son, por tanto, conocidos como el “Señor de la Era” (*ṣāhib al-‘aṣr*) o como “Señor del Tiempo” (*ṣāhib al-zamān*)⁴ (al-Nu‘mān 1960, 39, 43, 51; al-Nu‘mān 2008, 30). Por lo tanto, al-Nu‘mān razona que los jerarcas son aquellos a través de los cuales la humanidad llega a

⁴ En otros lugares, parece existir una distinción entre *‘aṣr* y *zamān*. Para ejemplos sobre esta diferenciación (Virani 2005, 76). al-Nu‘mān explica que los términos *Nāṭiq* e *Imam* pueden intercambiarse entre sí (al-Nu‘mān 1960, 52; al-Nu‘mān 2008, 31), aunque en la práctica esto es poco frecuente.



conocer al Creador, y su invitación o llamada a la humanidad para que reconozcan la soberanía de Dios se conoce como *da'wa* (al-Nu'mān 1960, 39).

Los *Nātiqs* (“Seis Portavoces”) son los encargados por Dios de transmitir el aspecto exotérico y formal de la religión revelada. Entre ellos están Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma, cada uno de los cuales aportó una nueva escritura celestial en el lenguaje de los símbolos (al-Nu'mān 1960, 39, 41). El séptimo Portavoz es el Qā'im, el ‘Resucitador’. Es único, ya que, no aporta una nueva revelación, sino que, más bien, desvela el significado interno de toda las revelaciones, y representa el pináculo y el propósito de la creación. Gracias a él, el *Alma Universal* se completa y alcanza el rango del *Intelecto Universal* (Virani 2005, *passim*). Cada Portavoz inaugura una era (*dawr*) de la humanidad⁵. La tarea de los Imames, en cambio, es exponer los misterios esotéricos de la revelación. Por debajo de los Portavoces y los Imames hay una jerarquía espiritual encargada de guiar a la humanidad para que reconozca al Creador. Todos los miembros de esta jerarquía son, a su vez ‘prueba’ o ‘evidencia’ (*hu'yā*) del jerarca que está por encima de ellos y, en última instancia, de Dios. Cada Portavoz tiene una Fundación (*asās*), que es el sucesor del Portavoz (al-Nu'mān 1960, 51; al-Nu'mān 2008, 29-30).

La ‘prueba’ más antigua del Fundador se convierte en el Imam, y entre cada Portavoz hay sucesiones regulares de Imames en ciclos de siete. Los Portavoces y los Imames tienen doce *lāhiqs*, es decir, ‘seguidores’, ‘adjuntos’ o ‘apéndices’, entendiéndose casi en el sentido de ‘flancos’ o ‘extremidades’ (al-Nu'mān 1960, 41, 51; (al-Nu'mān 2008, 30). En la terminología coránica, los *lāhiqs* también son conocidos como ‘jefes’ (*naqībs*) (al-Nu'mān 1960, 51, 59, 85; (al-Nu'mān 2008, 30, 38, 64). Mientras que cada jerarca inferior es una ‘prueba’ del jerarca superior, los doce *lāhiqs* son los que más comúnmente son conocidos como ‘pruebas’ (*hu'yās*). Se les compara con los ángeles celestiales, de los cuales cuatro son especialmente exaltados (al-Nu'mān 1960, 45-6). Como los *lāhiqs* son como los ángeles y colaterales de los Portavoces e Imames, tienen ‘alas’ (*yānāh*). Estos son los ‘invitadores’ (*dā'īs*) que llaman a la humanidad al reconocimiento de Dios mediante el reconocimiento de la jerarquía (*hudūd*) (al-Nu'mān 1960, 46, 70, 85; al-Nu'mān 2008, 50, 64; Daftary 1990, 219). Aunque estos constituyen los miembros principales de la jerarquía espiritual, en algunos lugares al-Nu'mān proporciona otras subdivisiones y nombres de sus miembros (al-Nu'mān 1960, 104-5; 2008, 84). Compara la jerarquía con un río poderoso y vivificante de conocimiento, que otorga su generosidad a los creyentes, que florecen como árboles en las orillas del río (al-Nu'mān 1960, 43). Para él, la interpretación simbólica de las escrituras, la práctica religiosa, la historia sagrada y el universo revelan la jerarquía

⁵ *Dawr* es un término técnico en el pensamiento ismaelita, y se traduce más comúnmente como ‘ciclo’, lo que tiene la ventaja de reflejar el significado de la raíz de ‘girar’ o ‘revolver’. He utilizado ‘edad’, para transmitir mejor el sentido del tiempo en español, optando ocasionalmente por ‘ciclo’ o ‘era’ para evitar la repetición en la traducción.



subyacente de la creación y conducen al reconocimiento del Creador (Virani 2005, *passim*, 73-6, 159-60).

Para explicar por qué la interpretación simbólica debe aplicarse a los acontecimientos de las biografías de los profetas (en lugar de utilizarla únicamente para explicar las descripciones antropomórficas de Dios), al-Nu‘mān cita varias narraciones acerca de la vida de José en el Corán. A José se le dice: “Así te elegiré tu Señor y te enseñaré la interpretación simbólica de los acontecimientos (*aḥādīṭ*)” (*Q* 12:6). En otro pasaje, el Corán afirma: “Así establecimos a José en la Tierra y le enseñamos la interpretación simbólica de los acontecimientos” (*Q* 12:21) (al-Nu‘mān 1960, 31). Sobre la base de versos coránicos como éstos, al-Nu‘mān afirma la necesidad de comprender el simbolismo que hay detrás de estas biografías sagradas (al-Nu‘mān 1960, 135; al-Nu‘mān 2008, 117).

5. ANTECEDENTES DE LA TRADUCCIÓN

El pasaje de muestra que se traduce aquí es el comienzo del quinto capítulo de “La Fundación de la Interpretación Simbólica” y es donde se examina el nacimiento de Jesús. A diferencia de lo que se podría esperar de una historia profética, no se trata de una exposición de un nacimiento virginal. Como se ha explicado anteriormente, para al-Nu‘mān los acontecimientos narrados en el Corán están impregnados de un valor simbólico relacionado con la jerarquía espiritual. En esta narración que expone el *Corán* 3:42-48, “La Familia de Joaquín” (*Āl ‘Imrān*), se dice que la alusión a María no es una referencia a la madre física de Jesús, sino a su “madre espiritual”, la *lāḥiq* que le nutrió y le enseñó, preparándolo para su futuro como uno de los grandes profetas de Dios y el Portavoz de una nueva era de la humanidad. Al acercarse la época de Moisés, Joaquín (*‘Imrān*), el padre físico de la María que dio a luz a Jesús, fue el Imam de la época. El sucesor de *imāma* fue Zacarías (*Zakariyyā*), a quien sucedió Juan el Bautista (*Yaḥyā al-Ma‘madān*), el último Imam de la época de Moisés. Joaquín tenía un apreciado *lāḥiq*, al que confió la formación de Zacarías. Si bien este *lāḥiq* tenía grandes conocimientos, no era capaz de asumir el manto de *imāma*. Así, el sucesor de Zacarías del *imāma* fue su otro *lāḥiq*, Juan el Bautista. La profecía, sin embargo, permaneció en la línea directa de Joaquín. Su hija María dio a luz a Jesús, el Mesías. al-Nu‘mān afirma que Jesús procedía de la prole pura de Abraham a través de su madre María, del mismo modo que los hijos de ‘Alī y Fāṭima procedían de la prole pura de Mahoma a través de Fāṭima (al-Nu‘mān 1960, 94; al-Nu‘mān 2008, 73). Mientras tanto, la *lāḥiq* de Joaquín se convirtió en una “María espiritual”, que fue madre de Jesús en la formación del *da‘wa*. Es esta última María, explica al-Nu‘mān, a la que se refiere la interpretación simbólica de este pasaje coránico.

El caso de ‘María’ no es único en la exégesis de al-Nu‘mān. La alusión a la madre de Moisés en el siguiente verso coránico, interpretado de forma alegórica, se refiere a la



dā'ī que le invitó y alimentó, y no a su madre física (al-Nu'mān 1960, 180; al-Nu'mān 2008, 161):

“Hemos dicho a la madre de Moisés: ‘Amamántalo; pero si temes por él, échalo al río y no temas ni te aflijas. Te lo devolveremos y le convertiremos en uno de los mensajeros’” (Q 28:7).

En la traducción que sigue, se han adoptado los nombres españoles de las personalidades conocidas y se han incluido los equivalentes árabes entre paréntesis en su primera aparición. Esto es especialmente necesario porque a menudo no hay consenso sobre los equivalentes de algunas figuras menos conocidas. Por ejemplo, el Amram bíblico, padre de Moisés, es 'Imrān en árabe. Sin embargo, el nombre coránico 'Imrān también se refiere al padre de María, generalmente reconocido como Joaquín en la tradición cristiana, aunque este nombre no se menciona en los evangelios canónicos (Asselin 2008, 468-70). Los pronombres se correlacionan con sus referentes y se interpolan en la traducción.

El público de al-Nu'mān estaba muy familiarizado con los pasajes coránicos y las historias que narra. Es probable que muchos de sus lectores hayan memorizado todo el libro sagrado, o las partes importantes de él, por lo que sus alusiones son a menudo breves, ya que, da por sentado que están familiarizados con él. A continuación, se presenta el texto completo del pasaje coránico que narra la historia profética que él explora en su obra; las secciones que el autor no cita aparecen entre corchetes:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te ha elegido, te ha purificado y te ha preferido sobre las mujeres de otros mundos. (3:42).

¡Oh, María! Sométete a tu Señor. Póstrate e inclínate [con los que se inclinan]. (3:43).

Esto forma parte de las noticias de lo oculto que te revelamos (Oh Mahoma). [No estabas con ellos cuando echaban a suertes con sus plumas para ver quién cuidaría de María, ni estabas con ellos cuando disputaban].’ (3:44).

Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te da la buena noticia de una palabra suya. Su nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María. Él se distinguirá en el mundo y en el Más Allá, y de todos aquellos que se les acerquen. (3:45).

Hablará al pueblo en la cuna y en la madurez, [y es uno de los justos]’. (3:46).

María respondió: ‘¡Señor! ¿Cómo voy a tener un hijo si ningún hombre me ha tocado?’ Él dijo: ‘Así es Dios. Él crea lo que quiere. Si Él decreta una cosa, no hace más que decir que sea, y lo es. (3:47).

Y le enseñará el libro y la sabiduría y la Torá y el Evangelio.’” (3:48).

Los siguientes dos pasajes del Corán (19:2-9 y 3:33-37) también son útiles para entender las referencias a los descendientes de Joaquín, su relación con los descendientes de Zacarías y las oraciones de Joaquín y Zacarías a las que alude la exégesis espiritual de Qāḍī al-Nu'mān.



“La mención de la misericordia de tu Señor hacia su siervo Zacarías: (19:2) Cuando llamó en secreto a su Señor, (19:3) diciendo: ‘Señor mío, ciertamente mis huesos están debilitados y los cabellos de mi cabeza canosos. Hasta ahora, nunca he sido defraudado al suplicarte, mi Señor (19:4). Temo por los sucesores de la autoridad (*mawālī*) después de mí. Mi mujer es estéril, así que dame de ti un heredero (*walī*), (19:5) que me heredaré y heredaré de la Casa de Jacob (*Ya‘qūb*), mi Señor, haciéndole agradable’. (19:6) ‘Oh, Zacarías, en verdad, te damos la buena noticia de que tendrás un muchacho que se llamará Juan, nombre que no habíamos asignado antes’ (19:7). Él respondió: ‘Señor mío, ¿cómo voy a tener un hijo cuando mi mujer es estéril y yo he llegado a la extrema vejez?’ (19:8). Él dijo: ‘Así será’. El Señor respondió: ‘Fácil es para Mí, pues os he creado antes, cuando erais nada’”. (19:9).

“En efecto, Dios eligió a Adán, a Noé, a la Casa de Abraham y a la Casa de Joaquín (‘Imrān) sobre otros mundos, (3:33) descendientes, uno tras otro. Dios oye y sabe (3:34). Cuando la esposa de Joaquín dijo: ‘Señor, te he dedicado lo que está en mi vientre, consagrado, así que acepta esto de mí. Ciertamente, Tú oyes y sabes’ (3:35). Cuando dio a luz, dijo: ‘Señor, he dado a luz a una hembra’. Dios conocía mejor lo que ella había dado a luz: el varón no es como la hembra. ‘Le he puesto el nombre de María, y la confío a ella y a su descendencia a tu protección contra el maldito Satanás’ (3:36). El Señor aceptó a la niña con su gracia y le hizo crecer en bondad, confiándola a Zacarías para que la cuidara. Cada vez que Zacarías entraba con ella en el santuario, la encontraba con provisiones. ‘Oh, María’, le preguntó, ‘¿cómo te llega esto?’. ‘De Dios’, respondió ella. ‘Ciertamente, Dios provee a quien quiere sin tener en cuenta’”. (3:37).

Se conservan varios manuscritos de la obra árabe *Fundación* de Qāḍī al-Nu‘mān, así como una temprana traducción persa atribuida a al-Mu‘ayyad fī l-Dīn al-Šīrāzī. Se trata, por tanto, de un libro muy apreciado (Poonawala 1977, 63-4; Cortese 2000, 48-9; Cortese 2003, 22-3). ‘Ārif Tāmīr preparó una edición en 1960 sobre la base de dos manuscritos, uno de Maṣyāf, Siria, y el segundo de Kampala, Uganda (Poonawala 1977, 63). Ḥusām Khaḍḍūr publicó una edición actualizada en 2008 en la que incorpora pequeñas mejoras al texto establecido por Tāmīr, pero le falta la introducción (*muqaddima*) de al-Nu‘mān, junto con algunos otros pasajes (al-Nu‘mān 2008). Las dos ediciones de las que dispongo parecen ser reimpresiones recientes, y es posible que la edición original de Khaḍḍūr incluyera la introducción. Muchos pasajes de los textos impresos se han corrompido, por lo que cotejé una copia de un manuscrito producido en Surat (India) en 1349/1931 con la edición de Tāmīr/Khaḍḍūr. Además, utilicé dos manuscritos de la traducción persa de la *Fundación* para reconstruir pasajes ambiguos.

Uno de los manuscritos persas procede de Udaipur (India) y está fechado en 1308/1890, mientras que el segundo es de procedencia desconocida. Después de redactar este artículo, he tenido conocimiento de una copia de un tercer manuscrito persa, fechado en 1300/1883, y de copias de otros manuscritos árabes que actualmente están en posesión del *Institute of Ismaili Studies* en Londres⁶ (Cortese 2003, 199; De Blois 2011, 39-40).

⁶ El texto del manuscrito fechado en 1300/1883 y descrito en Cortese 2003, 199, e ilustrado en la página 138 no estaba disponible para mí. Uno de los ejemplares que poseo es el mismo que el texto descrito en De Blois 2011, 39-40, donde se dan todos los detalles bibliográficos.



6. TRADUCCIÓN DEL RELATO DEL NACIMIENTO DE JESÚS (*Q* 3:42) EN LA OBRA DE QĀDĪ AL-NU‘MĀN, *ASĀS AL-TA’WĪL* (“LA FUNDACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA”)

En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso.

Cuando la era de Moisés (Mūsā) llegó a su fin, siendo Juan el Bautista el último Imam de este ciclo, Dios quiso enviar un quinto mensajero. Éste fue Jesús (‘Īsā). Lo que sigue es la interpretación simbólica de este suceso⁷.

Se comenzará por el discurso que menciona a María (Maryam), la madre espiritual de Jesús. Fue [María]⁸ (al-Nu‘mān 1960) una de las *lāḥiqs* de Joaquín, el Imán del tiempo antes de Zacarías. Joaquín nombró a Zacarías (como el siguiente Imam) y le confió su *lāḥiq* que se llamaba ‘María’ en un sentido esotérico. Hizo esto porque quería que María se convirtiera en la prueba de Zacarías, ya que, María era una adherente de su *da‘wa*, mientras que Zacarías no lo era. Sin embargo, necesitó designar a Zacarías, pues vio que su *lāḥiq*, María, no tenía suficiente poder para el *imāma*. Joaquín encontró que María era más adecuada para ser una prueba, y así Zacarías designó a María como una de sus pruebas, confiando la autoridad (de *imāma*) a Juan el Bautista, que se adhirió a su invitación (*da‘wa*), por lo que la autoridad (de *imāma*) permanecería en su petición (*da‘wa*) después de él⁹.

Ahora se pretenderá narrar el relato del nacimiento espiritual (*mīlād al-bāṭin*) de Jesús, que es el nacimiento de la invitación, más que su nacimiento físico (*mīlād al-ẓāhir*). Esto último es lo que la gente de formas superficiales entiende como ni conocer su significado espiritual, ni reconocer la necesidad de la interpretación espiritual, que es la siguiente.

Cuando Zacarías confió la autoridad divina (del *imāma*) a Juan Bautista, deseó que la prueba de Juan fuera de su (propia) invitación. Como afirma Dios (santificado sea) en *Su Libro*, después de cumplir la oración de Zacarías al bendecirle con Juan Bautista, confiando a Juan después de él, quiso cumplir el deseo y la súplica de Joaquín de que surgiera un profeta de su invitación. De este modo, inspiró espiritualmente a Joaquín, a quien se refería metafóricamente como “María, madre de Jesús”. Era conocida esotéricamente por este matronímico (*kunya*) porque Joaquín le había confiado a Jesús (para que lo instruyera), al igual que Zacarías había formado a María.

Zacarías nombró a Juan sólo después de solicitar que la autoridad divina (de *imāma*) estuviera en su progenie y entre los adherentes de su invitación. Sin que Zacarías y su prueba Juan fueran conscientes de ello, la *lāḥiq* llamada María recibió la inspiración

⁷ Es probable que este párrafo haya sido insertado en el texto por Tāmīr como nota del editor y haya sido copiado por Khaddūr, ya que esta sección no aparece en el manuscrito árabe ni en la traducción persa.

⁸ Como queda claro aquí y en otros lugares, ‘María’ se utiliza como nombre que simboliza un jerarca esotérico, y se alude a él en el texto de al-Nu‘mān mediante el pronombre masculino ‘él’.

⁹ El párrafo anterior está dañado en las ediciones existentes, por lo que lo he traducido principalmente de los manuscritos.



espiritual (*mādda*) de Dios. Mientras que su capacidad de elucidación (*bayān*) era insuficiente para ascender al rango (*hadd*) de Imán, se mantuvo en su estación anterior.

Los jerarcas celestiales (*al-ḥudūd al-ʿulwiyya*) de Dios se comunicaron con María, dándole la buena noticia de la virtud y el honor que Dios le había conferido sobre los demás *lāḥiqs*. Le ordenaron que creyera en la *imāma* de Zacarías y lo siguiera, y que nunca desobedeciera al Imam del tiempo¹⁰. Como Dios, exaltado sea, dice:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te ha elegido, te ha purificado y te ha preferido sobre las mujeres de otros mundos’ (*Q* 3:42). ‘Las mujeres de los mundos, es decir, las *lāḥiqs*. ¡Oh, María! Sométete a tu señor’. (*Q* 3:43). ‘Es decir, establece la invitación al Imam de tu tiempo. Póstrate’. (*Q* 3:43) ‘En otras palabras, obedécelo. E inclínate’. (*Q* 3:43). Es decir, póstrate ante el rango de tu Fundación (*asās*). Eso es de las noticias de lo oculto que te revelamos (Oh Mahoma)”. (*Q* 3:44).

Él dijo esto a Mahoma, indicando que le estaba divulgando un asunto que estaba oculto. Entonces los ángeles le transmitieron las buenas nuevas a esa *lāḥiq*, María, diciéndole que invitaría a un hombre que respondería a su llamada a creer. La posición de ese hombre sería exaltada, y se convertiría en un profeta después de él, un Portavoz de una religión revelada (*ṣarīʿa*). La profecía saldría de la descendencia de su invitación. Como dice Dios:

“Cuando los ángeles dijeron: ‘¡Oh, María! Dios te da la buena noticia de una palabra suya. Su nombre es el Mesías, Jesús, hijo de María. Él será distinguido en el mundo y en el Más Allá, y de los que se acerquen’”. (*Q* 3:45).

Así pues, informó abiertamente a (Mahoma) de los nombres de ese testigo y de su madre. Si se dirigiera a la madre de Jesús, María, como alegan las personas de formas superficiales, mencionar su nombre aquí no tendría sentido. El hecho de que se dirija a ella en el pasaje prescinde de la necesidad de tal mención. Al fin y al cabo, si se le dice a una mujer que dará a luz a un hijo que se llama tal y tal y que es su hijo, la afirmación carecería de sentido, porque decirle que le dará a luz presupone que ella es su madre. Evidentemente, una mujer que da a luz a un niño es consciente de que el niño es suyo.

Lo que dice Dios: “de una palabra suya” (*Q* 3:45), indica que será un profeta. Los profetas de Dios son Sus ‘palabras’ porque por orden suya transmiten Su mensaje a Sus adoradores. Por eso el Corán se llama “Palabra de Dios” (*kalām Allāh*). La pronunciación de éste por parte del Mensajero dilucida la voluntad de Dios para el pueblo, como ocurre con todos los demás libros que Dios reveló. Aquellos que imaginan que estas palabras de Dios se asemejan a sus propias expresiones verbales o a las de otros seres humanos comparan a Dios con Sus criaturas. ¡Que Dios sea exaltado muy por encima de tales cosas!

¹⁰ En el *Bunyād*, se menciona a Juan y no a Zacarías.



Su frase “Su nombre es el Mesías” (*al-masīh*) (*Q* 3:45) significa que ‘aclara’ (*yamsah*) lo aparente (*ẓāhir*) y lo oculto (*bāṭin*). En árabe, el término *masḥ* significa limpiar, eliminar o borrar algo. Por eso rezamos por los enfermos diciendo *masaḥa llāh ḍarrak*, o “que Dios quite (*masaḥa*) tu dolencia”, en el sentido de “que la quite de ti y te purgue de su aflicción”. De este modo, Jesús quitaba (*masaḥa*) las impurezas de los que le correspondían, es decir, las dolencias de su fe, ya fueran aparentes (*ẓāhir*) u ocultas (*bāṭin*). Por eso se le llamaba *masīh* o *messiah*; y también él fue claro y puro de tales cosas.

El dicho de Dios: “distinguido en el mundo y en el Más Allá” (*Q* 3:45) significa que tendrá una posición elevada en ambos lugares - en este mundo corpóreo con el profetismo y la mensajería, y en el Más Allá con su conexión a la jerarquía celestial (*al-hudūd al-‘ulwiyya*).

“Y de los acercados” (*Q* 3:45) se refiere a su proximidad a esos jerarcas. “Hablará a la gente de la cuna” (*Q* 3:46) significa que, mientras está todavía en formación, antes de madurar hasta el rango de conversar con los que ya han alcanzado la etapa en la que se les da permiso para hablar, hablará con los que están íntimamente familiarizados con la sabiduría espiritual¹¹. “Y en la madurez” (*Q* 3:46), significa que seguirá haciéndolo después de madurar. Cuando sea joven, alcanzará el nivel de elucidación parecido al de los *yanāḥs*, y al llegar a la madurez, al de los *lāḥiqs*. Todo esto se debe a su dominio de la elucidación, el conocimiento y la sabiduría.

Ella dijo: “¡Señor! ¿Cómo voy a tener un hijo si ningún hombre me ha tocado?” (*Q* 3:47). En otras palabras, la llamada María le preguntó al ángel: “¿Cómo puedo llevar a cabo esta petición cuando el Imán del tiempo no me ha dado permiso para hacerlo?” Y en otra estrofa afirma: “ni he sido impía” (*Q* 19:20), lo que significa: “Ni seré impía actuando sin su permiso”. Él dijo: “Así es Dios. Él crea lo que quiere” (*Q* 3:47). Dirigiéndose a él, uno de los jerarcas celestiales dijo: “No todo lo que Dios (exaltado y glorificado sea) crea concuerda con lo que has percibido de Su práctica pasada en muchas situaciones. En otras palabras, Él concede el conocimiento de la creación de la religión únicamente al Imán y a la prueba. Más bien, Dios hace que ocurra lo que Él quiere”.

Y su dicho, “Si Él decreta una cosa, no hace más que decir que sea, y lo es. Y Él le enseñará el Libro” (*Q* 3:47-48) quiere expresar que después de esto Él concederá el reconocimiento espiritual del Imán del tiempo, al que se le debe sumisión. “Y la sabiduría” (*Q* 3:48). En otras palabras, el conocimiento con el que se distinguieron otros Portavoces como él. “Y la Torá” (*Q* 3:48), es decir, lo exotérico (*ẓāhir*). “Y el Evangelio” (*Q* 3:48), que significa lo esotérico (*bāṭin*).

¹¹ Adoptando la interpretación en el *Bunyād, sukhan gūyad kisānī-rā ki bā ḥikmat uns dārand*. Acerca del significado técnico de la palabra sabiduría (*ḥikma*) en las obras ismailíes, véase Virani 2019, 38-41.



BIBLIOGRAFÍA

- Asselin, J.P. 2008. “Anne and Joachim, Ss”. New Catholic Encyclopedia. *Encyclopedia.com*. <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/anne-and-joachim-ss>.
- Ateş, A. “İbn al-‘Arabî”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 707–11. Leiden: Brill.
- Corbin, Henry. 1993. *Histoire de la philosophie islamique. History of Islamic philosophy*. Traducido por L. Sherrard y P. Sherrard. Londres: Kegan Paul International.
- 1977. “The Ismā‘īlī response to the polemic of Ghazālī”. En *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*, editado por S.H. Nasr, 67-98, traducido por J.W. Morris. Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy
- Cortese, Delia. 2003. *Arabic Ismaili manuscripts: The Zahid ‘Ali collection*. Londres: I.B. Tauris.
- 2000. *Ismaili and other Arabic manuscripts*. Londres: I.B. Tauris.
- Daftary, Farhad. 1996. “Dawr (1)”. *Encyclopaedia Iranica*, vii, 151-153.
- 1990. *The Ismā‘īlīs: Their history and doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Blois, François. 2011. *Arabic, Persian and Gujarati manuscripts: The Hamdani collection in the library of the Institute of Ismaili Studies*. Londres: I.B. Tauris.
- Editor. 2008. “Ḥashwiyya”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 269. Leiden: Brill.
- Frank, Richard M. 1994. *al-Ghazali and the Ash‘arite School*. Durham: Duke University Press.
- Hodgson, M.G.S. 2008. “Dja‘far al-Šādīk”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Tercera Edición, 374-75. Leiden: Brill.
- Hollenberg, David. 2006. “Interpretation after the End of Days: The Fāṭimid-Ismā‘īlī ta’wīl (Interpretation) of Ja‘far ibn Maṣṣūr al-Yaman (d. ca. 960)”. Tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania.
- Huart, C. et al. 2010. “Ḳalam”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Cuarta Edición, 471. Leiden: Brill.
- Ibn al-Hayṭam. 2000. *Kitāb al-Munāẓarāt. The Advent of the Fatimids: A contemporary Shi‘i witness*, editado y traducido por W. Madelung y P.E. Walker. Londres: I.B. Tauris.
- Ŷa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. 1942. “Asrār al-nuṭaqā’”. En *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, editado y traducido por W. Ivanow, 81-106 (ed.) y 275-304 (trad.). Leiden: Brill.
- Ŷa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. 1998. *Sarā‘ir wa-asrār al-nuṭaqā’*, editado por M. Ghālib. Beirut: Dār al-Andalūs.



- Khalafallāh, M.A. 1965. *al-Fann al-qīṣaṣī fī l-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Maktabat al-Anḥī.
- al-Kisā'ī. 1922. *Qīṣaṣ al-anbiyā'*, editado por I. Eisenberg. Leiden: E.J. Brill.
- Knappert, Jan. 1985. *Islamic legends: Histories of the heroes, saints and prophets of Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Laoust, Henri. 1958. *La profession de foi d'Ibn Batta, traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite, mort en Irak à 'Ukbara en 387/997*. Damasco: Institute Français de Damas.
- Madelung, W. 2012. Mulḥid. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Séptima Edición, 546.
- Mīrkhwānd. 1959-1960. *Rawḍat al-ṣafā' fī sīrat al-anbiyā' wa-l-mulūk wa-l-khulafā'*, editado por R. Qulī Khān. Teherán: al-Dār al-Miṣrīyah lil-Kitāb.
- 1813. [*Rawḍat al-ṣafā' fī sīrat al-anbiyā' wa-l-mulūk wa-l-khulafā'*] *Le Jardin de la pureté; contenant l'histoire des Prophètes, des Rois et des Khalifes; par Mohammed, fils de Khavemdschah, connu sous le nom de Mirkhond, notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, editado y traducido por A. Jourdain. Paris: E.J. Brill.
- Modarressi, Hossein. 1993. *Crisis and consolidation in the formative period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his contribution to Imāmite Shī'ite thought*. Princeton: Princeton University Press.
- al-Mu'ayyad fī'l-Dīn al-Šīrāzī. 1986. *al-Mayālis al-Mu'ayyadiyyah: al-mi'at al-tāniya*, editado por Ḥ. Ḥamīd al-Dīn. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Tilman. 2010. “Qīṣaṣ al-Anbiyā'”. *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, Segunda Edición, v, 180-1.
- Nāṣir-i Khusraw. 2005. *Zād al-musāfir*, editado por 'Imādī Ḥā'irī y M. 'Imādī Ḥā'irī. Teherán: Markaz-i nashr-i mīrāt-i maktūb.
- 2001. *Dīwān-i aš'ār-i Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī: muṣṭamil ast bar Rawṣanā'īnāma, Sa'ādatnāma, qasā'id wa-muqaṭṭa'āt*, editado por N.A. Taqawī et al. Teherán: Intiṣārāt-i Mu'īn.
 - 1998. [*Guṣāyīṣ wa-rahāyīṣ*] *Knowledge and liberation: A treatise on philosophical theology*, editado y traducido por F.M. Hunzai. Londres: I.B. Tauris.
 - 1977. *Wajh-i dīn*, editado por G.R. A'wānī. Teherán: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
 - 1978. *Dīwān-i aš'ār-i Ḥakīm Nāṣir-i Khusraw Qubādiyānī*, editado por M. Mīnuwī y M. Muḥaqqiq, Teherán: Mu'assasah-yi muṭāla'āt-i Islāmī, Dānišgāh-i Makgīl, šu'bah-yi Tihrān bā hamkāri-yi Dānišgāh-i Tihrān.
- Nizām al-Mulk. 1978. [*Siyar al-mulūk or Siyāsatnāma*] *The Book of Government or Rules for Kings*. Traducido por H. Darke. Londres: Routledge.
- al-Nu'mān, al-Qāḍī. 2008. *Asās al-ta'wīl*, editado por Ḥ. Khaḍḍūr. Salamīe, Siria: Dār al-Ghadīr.



- 2006. [*Ifṭitāḥ al-da'wa wa-ibtidā' al-dawla*] *Founding the Fatimid state: The rise of an early Islamic empire; an annotated English translation of al-Qāḍī al-Nu'mān's Ifṭitāḥ al-da'wa*, editado y traducido por H. Haji. Londres: I.B. Tauris.
- 2002. [*Da'ā'im al-Islām wa-dhikr al-ḥalāl wa-l-ḥarām wa-l-qadāyā wa-l-aḥkām*] *The Pillars of Islam: Acts of Devotion and Religious Observances*. Traducido por A.A.A. Fyzee y I.K.H. Poonawala. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- 1997. *al-Mayālis wa-l-musāyarāt*, editado por al-Ḥabīb al-Faqī et al. Beirut: E.J. Brill.
- 1988-1992. *Šarḥ al-akhbār fī faḍā'il al-a'immat al-aḥbār*, editado por al-Sayyid M. al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm: Mu'assasat al-Našr al-Islāmiyya.
- 1971. *Ifṭitāḥ al-da'wa wa-ibtidā' al-dawla*, editado por W. al-Qāḍī, Beirut: Dār al-Taḳāfa.
- 1967-1972. *Ta'wīl al-da'ā'im*, editado por M.Ḥ. al-A'zamī. Cairo: Dār al-Taḳāfa al-Jadīda.
- 1960. *Asās al-ta'wīl*, editado por 'Ā. Tāmīr, Beirut: Dār al-Taḳāfa.
- [*Ifṭitāḥ al-da'wa wa-ibtidā' al-dawla*] *Les commencements du califat Fatimide au Maghreb: Kitāb Ifṭitāḥ al-da'wa du Cadi Nu'man*, editado por F. al-Dašrāwī. Túnez: al-Shirka al-Tūnisiyya lil-Tawzī'.
- Poonawala, Ismail K. 2003. "Ta'wīl". En *Encyclopaedia of Islam*, editado por P. Bearman et al, 390-92.
- 1977. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu: Undena Publications.
- 1976. "An Ismā'īlī refutation of al-Ghazālī". En *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa*, editado por G. de la Lama, 131-34. Ciudad de México: El Colegio de Mexico.
- Sachedina, Abdulaziz A. 1981. *Islamic messianism: The idea of Mahdi in Twelver Šī'ism*. Albany: State University of New York Press.
- al-Samarrai, Q. 1997. "Two lists of prophets re-examined". *Islamic Studies* 16, no. 3: 189-216.
- Šāh Walī Allāh Dihlawī. 1973. [*Ta'wīl al-aḥādīṭ*] *A Mystical interpretation of Prophetic tales by an Indian Muslim*. Traducido por J.M.S. Baljon. Leiden: E.J. Brill.
- al-Siḡistānī. 1986. *Itbāt al-nubū'āt*, editado por 'Ā. Tāmīr, Beirut: Dār al-mašriq.
- 1980. *Kitāb al-Ifṭikhār*, editado por M. Gālib. Beirut: Dār al-turāt.
- al-Ṭabarī. 2013. *Ta'rīkh al-rusul wa-l-mulūk*, editado por M. b. Ṭāhir al-Barazanī et al., 5 vols., Beirut: Dār Ibn Kaṭīr lil-Ṭibā'ah wa'l-Našr wa'l-Tawzī'.
- 2002. *'Arā'is al-ma'yālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*. Traducido por W.M. Brinner. Leiden: E.J. Brill.
- 1960. *'Arā'is al-ma'yālis fī qīṣaṣ al-anbiyā'*. Cairo: 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- 1879-1901. *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*, editado por M.J. de Goeje, 15 vols. Leiden: E.J. Brill.



Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. 2019. “Persian Poetry, Sufism, and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtārī’s *Recognizing God*”. *Journal of the Royal Asiatic Society* Series 3, 29, no. 1: 17-49.

- 2010a. “Āghāz wa anjām”. En *Shi‘i interpretations of Islam: Three treatises on theology and eschatology; a Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-mu‘minīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*, editado y traducido por Seyyed Jalal Hossein Badakhchani, 45-88. Londres: I.B. Tauris.

Virani, Shafīque N. 2019. “Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtārī’s *Recognizing God*”. *JRAS Series* 3, 29, no. 1 (Enero 2019): 17-49.

- 2010. “The Right Path: A post-Mongol Persian Ismaili treatise”. *Iranian Studies* 43, no. 2: 197-221.
- 2008. “The Story of Job”. En *An Anthology of Ismaili literature: A Shi‘i vision of Islam*, editado por H. Landolt et al., 192-194. Londres: I.B. Tauris.
- 2007. *The Ismailis in the Middle Ages: A history of survival, a search for salvation*. Oxford: Oxford University Press.
- 2005. “The Days of creation in the thought of Nasir Khusraw”. En *Nasir Khusraw: Yesterday, today, tomorrow*, editado por S. Niyozov y R. Nazarie, 74-83. Khuyand, Tayikistán: Noshir Publishing House for Institute of Ismaili Studies and Academy of Sciences of Republic of Tajikistan.



Christians, Jews and Muslims, we all inhabit the same sea. On the etymology of Europe

DAVIDE ASTORI
(Università di Parma)

ABSTRACT: Starting from a reflection on the name of Europe and the ancient myths connected to it, and hinting at least, at the almost archetypal figure of Noah and his sons, at the history of the foundation of the Salerno Medical School and again at the late nineteenth-century utopia of a common language, we discuss more generally the value of intercultural and interreligious dialogue between Europeans, Jews and Muslims, whom a common root links to a shared Mediterranean sea (in a purely etymological sense), which is harbinger of an already ancient globalisation

KEYWORDS: Europe, Mediterranean, myths, interreligious dialogue, globalisation.

“Il mare è pietra, / riposo finale. [...] Il mare è la mia Terra”.
(Mario Ricca)¹

0. AS AN INTRODUCTION

There are several opportunities to reflect on the Mediterranean world from a cross-cultural perspective, and as I look back over some of the strands of my previous research, one in particular emerges. It develops within different but recalling stories and narrates the cultural history of that sea between the great cultures/religions that give it life. Europe as a term is incredibly ancient. Starting from the myth from which it originated, like the Cretan bull, it is a *trait d'union* between the two shores of the Mediterranean, where Ḥam, Šem and Japhet, as in a sort of Jungian archetype, have always been symphonically related in a “union in diversity” *ante litteram*.²

¹ The *exergo* presents some verses from a friend (see Ricca 2012), to whom I wrote an introduction: cf. Astori 2012.

² It is a deliberate reference to the official motto of the European Union, *In varietate concordia* (United in diversity, in English), adopted in 2000. This can also be seen from the privileged perspective of multilingualism that has always characterised it: cf. Astori 2020c. Some classical bibliography: Bertoldi 1937, Fishman 1976, Lambert 1964.

The search for the semiotic unity of the root of the name (§1) echoes, among many other possibilities, on the one hand in the ancient tradition of the Noachid Principles (§2), on the other hand in the founding myth of the Schola Salerni (§3), and finally appears again, in the ebb and flow of history, in the extraordinary u-/eu-topic challenge of a planned language which at the turn of the XIX and XX centuries was born from a dream that goes further beyond an interlinguistic reflection (§4).

The themes that we are going to discuss have been the object of my studies over the years, and to them I have dedicated part of my production. This necessary premise justifies the bibliography that might seem to be self-referential or expressing an unrealistic self-display intent, but whose entries on the contrary show a wide-ranging and documented collection of bibliographical references which provide useful information to explore every single theme.³



Figure 1 | From Guntherus Ziner, Augusta, 1472: picture from *Etymologiae* by Isidore of Seville (chapter 14, page 1).

1. MYTH AND POSSIBLE ETYMOLOGY

Reflecting on the origin of Europe as a name is always intriguing, as it rooted in an almost archetypal ancient time that ends up speaking to the present and to its most pressing challenges.

As the myth narrates, and more precisely as Apollodorus does (III 1,1)⁴, Europa, who is the daughter of Phoenix, king of Tyre or Sidon (or of Agenor 'the Superb'), is also the

³ Basing principally the imageries and the related reflections appearing in this contribution on excerpts of former articles and essays that the author has already published and discussed elsewhere is not due to a narcissistic exhibitionism of a scholar who wants to give rationale for linking some earlier studies, but to the fact that, in the correlation of the arguments, which is intended to be a more historical-cultural reflection than linguistic *tout court*, also considering the brevity of the text, it was decided to synthesize a content path, gradually referring to possible further studies already structured by evidence and bibliography. Special thanks go to the anonymous reviewers, who deeply helped me to better interpret the nature and value of my, and their role and professional profile.

⁴ For other attestations see *Neue Pauly* s.v. Europe; a history of Europe conception in the Greco-Roman world is in Astori 2013.



sister of Cadmus (founder of Thebes). An infatuated Zeus in the shape of a bull takes her from the East to the West but finally she marries Asterion, king of Crete.⁵

On a closer examination, the myth reveals the origin – the filiation, in other terms – of the Middle East: Europa, daughter of the East is trans-ported across the *mare nostrum* (the bull as a symbol of the Minoan civilisation and of its geographical mediation) and reaches the West, a place beyond, a place to where the sun moves to set (this is how the West is seen from the East). As for Cadmus, within the suggested perspective, the etymological relationship with the proto-semitic root *qdm* could be revealing: Hebrew toratic קדם *qedem* ‘East’, Arabic قديم *qadim* ‘old, ancient’ (what is in the East is earlier, therefore older than what follows it in the daily earth spinning around its axis with respect to sunlight⁶).

There is a protosemitic root ‘*rv*’/‘*vr*’, which indicates primarily ‘movement, passage’: the first form, linked to the concept of ‘passing, outstripping, moving, changing’, is attested for instance in Hebr. ‘avar ‘outstripping’, but also ‘breaching, transgressing’, and then ‘avar ‘past’ (what has passed, what has been left behind), ‘ever ‘opposite’, ‘iber ‘fecundating’ (namely, starting a process of change); Ar. abar ‘to cross’, *ubûr* ‘crossing’, *ma’bar* ‘ford’, *ibrâniyyu* ‘Jew’; the allotrope generated by the qualitative metathesis ‘*rv*’, linked to the idea of the ‘West’, ‘to set’, can have a relationship with terms such as Hebr. *ma’arav* ‘West’, ‘*erev* ‘evening’, ‘*arava* ‘dinghy’ (a means of transport that takes you from one shore to another), ‘*arvî* ‘Arab’ (one who lives in the West); Ar. *a’rabiyyu* ‘Bedouin’ (one who moves from one place to another), ‘araba ‘vehicle, car’ (same reflection as for Hebr. ‘*arava*).

Thus, said root would be an etymological *file rouge* common to Europeans (assuming that such a collective name makes sense), Jews and Arabs: actually it is the source, on the one hand, of the Hebrew term עברי *ivri* (‘the people who moved and left their place to go to another - crossing the Jordan’), and on the other, of the Arabic term عربي *arabi* (which emphasises a nomadic and migrant nature). The linguistic reflection suggests a bold hypothesis, namely a sort of common cultural Eurasian *humus*⁷.

⁵ “The idea of Europe, with all its cultural and political and not just geographical implications, was born in the ancient world. Therefore, those who want to study the genesis of this idea cannot ignore the ancient world: the contrast between Europe and Asia, in Greece, and between the West and the East, in Rome, always means the contrast between freedom and slavery”, as you read in the introduction of Sordi 1986. And more, with the famous expression of Federico Chabod: “The idea of Europe was born out of opposition. We are Europeans as we are not Asians”. See at least, for a minimal reference bibliography: Braccesi 2003, Galasso 1996, Urso 2001. Linguistics also confirms the West-East binary, embracing an Indo-European or Semitic etymology not only supported by linguistic data and its interpretation, in a process in which the passage from “possible data” to “possible interpretation of data” often implies an upstream vision of the context in which to frame it.

⁶ See Botterweck – Ringgren – Fabry 2003: 501 ff., s.v. – cf. Astori 2011a.

⁷ And the hypothesis could go even further and reach the heart of the capitalist spirit of the new, dreamt-of European empire: the *euro*, the only real glue of today’s Union, before being cultural or historical, or even political, is economic and market-based, which could not appear more Semitic. On the subject of ‘Europe’, especially from the point of view of the linguistic affaire, see Astori 2016a. For a minimal classical bibliography concerning the rich debate in progress on linguistic policies in Europe (from which it is clear, important for the proposed theme, that linguistic democracy also means economic justice) see:



2. NOAH AND HIS THREE SONS

This “family unity” evokes the great biblical episode which starts in *Gen.* 6.

Ten whole generations after ‘Adam, the first man, 1656 years after that first covenant,⁸ Noah is asked to build an Ark and to carry (namely, ‘trans-port’) mankind, through the Flood. Ordered by God and aimed at purifying the Earth from the sins of a degenerate humanity, the spiritual nature of the Flood (that is, of water) re-establishes the original Adamic principles, which the previous generation has betrayed.

Coming from the Ark, mankind was a single body: Noah, as a new Adam, is the ancestor of the whole humanity: the expression בְּנֵי נֹחַ *b^ene’ noah* “Sons/Descendants of Noah” refers to anyone belonging to the human race and highlights the concept that the whole humanity descends from a single progenitor.⁹

Thus, three “macro-families” will repopulate the lands around a common sea, that very same *mare nostrum* which, in ancient but peaceful times, was the first truly global arena. This confirms the meaning of the original Hebrew ‘Noah’, which derives from the root נָח *‘resting, finding peace and serenity’*¹⁰, and in הֵן *hen*, ‘beauty, grace’.

3. THE *SCHOLA MEDICA SALERNITANA*

Let us move to another significant moment of intercultural and interreligious dialogue, which is crucial to the path we are following.

According to the myth, during the Middle Ages which were a period characterised by travel and pilgrimages, four people met in Salerno, under the “devils’ bridge” (it was said that it was built in a single night, with the help of demons, by the magician Pietro Barliario). Among the four people there was a descendant of a noble Roman family, a man from Alexandria, a Jew and an Arab. During their discussion they all recognise each other as physicians, and decide to share their traditional knowledge to create a great Medical School.

Ammon 2001; Bourdieu, Swaan, Hagège, Fumaroli, Wallerstein 2001; Calvet 1987, 1993, 1996, 1999, 2002; De Witte 2004; Gazzola 2016; Gobbo 2005; Hagège 2000; Piron 1994; Selten 1997; Tsuda 2001; van Els 2001; van Parijs 2004.

⁸ The count of the years from the Abraham covenant takes place on the basis of the Jewish tradition.

⁹ Context readings are at least: De Renzi 1857, De Stefano 1990, Gallo 2008, Piscitello 2002. For further references see Astori 2010a.

¹⁰ A new ethical system for the whole humanity emerges after that encounter: the so-called seven Noachid principles (שבע מצוות בני נח), a kind of extensive normative categories, are broad fields within which specific religious laws are subsequently formulated in the shape of a set of common ethical values (the expression בְּנֵי נֹחַ *b^ene’ noah* “Sons/Descendants of Noah” refers to anyone belonging to the human race). They are not a religion, but a universal message delivered to humankind, which is conceived precisely as progeny of a single ancestor. Here is some basic bibliography: Benamozegh 1914, Biberfeld 1937, Bindman 1995, Fontana 2007; 2009, Lichtenstein 1981, Pallière 1926, Revel 1942, Schonfeld 1955, Schwartz 2004, Werner 1942. Further reference to this topic is in Astori 2011b, 2016b.



Other versions of the myth, which also demonstrate the existence of a *humus*, of a common cultural background which provides with a basis the symbolic reflection on the ‘story’¹¹, mention different names. Yet, the symbolic characters who share the same origin, evolution and meaning, demonstrate beyond doubt that different medical and cultural traditions coalesced in Salerno.

Salerno, *civitas Hippocratica*, new Andalusia¹², at the confluence of different cultures, on the shores of the Mediterranean sea, will host and provide with support a school as ‘open’ and ‘syncretic’ as the city, which is a port and an important centre for trade and cultural exchanges – here again the *leit motif* of our study – in the middle of *mare nostrum*.



Figure 2| “Discussion among physicians”, Bagdad 1224

Figure 2| “Discussion among physicians”, Bagdad 1224

¹¹ A possible parallel between *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* by Pietro Abelardo (one out of many expressions of a particular cultural tradition, which includes Gilberto Crispino's *Disputatio* or Nicola Cusano's *De Pace Fidei*) and the famous *Ringparabel* as it takes shape in Boccaccio's words (and which Lessing himself recognised as the source of his *Nathan*) would take us too far. See Federici Vescovini 1993, *GCDisp*, Thomas 1970. We could also refer to Abraham Abulafia's parable of the son and the pearl, as a further example of a common European cultural background; in this regard, see: Idel 2020: 159-256 (chapter “The Parable of the Pearl and its Interpretations”).

¹² A place where the religious tolerance and the cultural-linguistic synergy of the Arab period were proverbial, to the point that Maimonides, one of the greatest Jewish philosophers, has a double-form name: *רבי משה בן מיימון* (Rabbi Moshe ben Maymon, from whose vowelized acronym comes the name *Rambam*) and *موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي الإسراييلي* (Mūsā ibn Maymūn ibn ‘Abd Allāh al-Qurtubī al-Isrā’īlī) regardless of many contemporary misunderstandings.



4. A CONTEMPORARY CHALLENGE

“Union in diversity” is a great dream which may have appeared a utopia but from the remotest past it has reached the great statesmen of a recently created Europe, too, and has showed its linguistic counterparts.¹³

Let us mention only one of them, to which the title of this study refers, namely the Esperanto project, which was conceived by *Doktoro Esperanto*, “Doctor Hopeful” – a pseudonym that within a year after the publication of an expository textbook, the so-called *Unua libro* [The first book], in Warsaw on July 26, 1887 signed using the same pseudonym – became the language’s name¹⁴.

Zamenhof’s programme, which is much more articulated and comprehensive than it is superficially believed, is based on the idea that a privileged instrument of communication for mankind should be just the first step of a much more ambitious vision: Esperanto would be just a tool to create a common world culture, of a common feeling, of a common communion (pardon the pun) of intents. If, just like a *pontolingvo* (literally a ‘bridge-language’), it would have improved world communication and at the same time it would have preserved native languages, thus a *pontoreligio* (literally a ‘bridge-religion’) would have helped the progress of humankind¹⁵.

This vision of the world emerges clearly in the opening prologue to the first Universal Congress held in Boulogne-sur-Mer on August 5, 1905. It is a highly refined speech, which from the very beginning aims at highlighting the purpose of Zamenhof’s project, namely the “brotherhood of mankind” based on a “neutral foundation”, where Esperanto is presented as the antidote to the splitting up of humankind that took place at the time of Babel. So, the unity of humankind will be re-established in an act that, before being cultural-linguistic, is religious and sacral. It is significant, in this regard, the high frequency of words (and derivatives) such as ‘brother’, ‘family’, ‘man’, ‘idea’, ‘saint’¹⁶.

¹³ The author of this study framed the topic in Astori 2020a,b.

¹⁴ Among the numerous interlingual projects that have followed one another over the last few centuries, it is the only one to have shown any real functionality. For preliminary information see Astori 2018a (and its extensive bibliography) and Astori 2019, about literary production Minnaja 2019 and, in esperanto, Minnaja -Silfer 2015. More reference: Chiti-Batelli 1987 (among others, the contributions of illustrious linguists such as A. Bausani, A. Castellani, B. Migliorini and F. Pennacchietti), Blanke 2004, Boulton 1960, Centassi – Masson 1995, Fettes 2000, Janton 1988, Kökény – Bleiber 1933, Lapenna – Lins – Carlevaro 1974, Lins 1973, Tonkin 1977; 1997.

¹⁵ The ethical aspect of Esperantism can be explored further in Astori 2018b,c.

¹⁶ The text is available online in its original version, in Astori 2010b. A sort of opera omnia is contained in Zamenhof 1929. More than many theoretical reflections, it may be worth reading, at least *in excerpta*: “Dear ladies and gentlemen! I greet you, dear comrades, brothers and sisters from the great world human family who gather together from near and far lands from the world to shake your hands one another in the name of the great idea which links us together. [...] Today is a holy day for us. [...] In oldest times, so old that a very long time ago they disappeared from Man’s memory and about which no history has recorded even the smallest document, the human family separated and its members stopped understanding one another. Brothers who had been created according to the same and only model, who had identical



In closing his speech, Zamenhof's focus shifted – almost unexpectedly, if one does not consider the background of his thought – from the linguistic to the religious level. His prolusion, which already showed, though under the veil of a linguistic reflection, a fully socio-political approach, closed – *mirabile dictu* – with the prayer that follows and introduced a sort of ecumenism *ante litteram* between the three great monotheistic religions¹⁷:

<i>Preĝo sub la verda standardo</i>	Prayer under the green banner
Al Vi, ho potenca senkorpa mistero, Fortego, la mondon reganta, Al Vi, granda fonto de l' amo kaj vero Kaj fonto de vivo konstanta,	To you, o powerful bodiless mystery, Superforce who rules the world, To you, great fountain of love and truth And fountain of constant life, To you, to whom everybody present in a different

bodies, the same spirit, the same abilities, ideals, the same God in their hearts, brothers who had to help one another and work together to achieve happiness and their family's glory, —those brothers became complete strangers to one another. They spread away apparently for good into enemy little groups, and eternal war started among them. For thousands of years, during as much time as history has recorded, those brothers have just fought to death one another and all mutual understanding was simple impossible. Prophets and poets daydreamed with certain nebulous time in which Man would start understanding again one another and would unite again into a family: but that was just daydreaming. This was talked about just as a sweet fantasy, but nobody took it seriously, nobody believed in it. And now for the first time that thousand years old daydream starts being true! To a little town on the French shore came people from the most divergent lands and nations, and they meet one another not like dumb and deaf people, but they understand one another, they speak to one another like brothers and sisters, like members of the same one nation. [...] In our congress there are no strong and weak nations, privileged and non-privileged, nobody humiliates, nobody is annoyed; we all stand on a neutral foundation, we all have fully equal rights, we all feel ourselves as members of one nation, as members of one family, and for the first time in human history we, members of the most different peoples stand one beside the other not like strangers, not like competitors, but like brothers and sisters who understand one another without forcing one upon the other, without distrusting because of dividing shadowy misunderstandings, who love one another and shake hands with one another, not hypocritically like foreigners, but sincerely, like man to man. Let's be conscious of the whole importance of today, since today among the hosting walls of Boulogne-sur-Mer we gathered together not French with English, not Russians with Polish, but men with men. Blessed may be the day, and great and glorious be its consequences! [...] After many millennia of mutual dumb-deafness and war, just in Boulogne-sur-Mer mutual understanding starts in fact in great scale, and also it starts the union of members from divergent peoples from Human kind; [...] Soon the work of our Congress will start, devoted to the true brothering of mankind. At this solemn moment my heart is full with something uncertain and mysterious, and I feel the desire to ease out my heart by means of a prayer, to address some highest and most mysterious force and call its help and blessing. But likewise now I feel that I do not belong to any national or party religion, but I am just a man. And at the present moment I am not a member of any nation, but just a man. And in this moment in front of my soul's eyes stands only this high moral Force which everybody feels in the heart, and to this unknown Force I turn with my prayer”.

¹⁷ Zamenhof would even end up proposing, through his *Dogmoj de la Homaranismo* (published for the first time in *Ruslanda Esperantisto* – February 1906 – using the pseudonym ‘Homo sum’, and republished, with slight changes, under Zamenhof's signature in 1913) a kind of natural secular religion, *Homaranism*. The principles that informed this new religion are brotherhood, equality and reciprocal justice aimed at equalling all human beings and at achieving a form of universalism that would guarantee humankind peace, prosperity and well-being. In Astori 2021 these texts are introduced, translated (into Italian), commented and discussed.



Al Vi, kiun ĉiuj malsame prezentas,
Sed ĉiuj egale en koro Vin sentas,
Al Vi, kiu kreas, al Vi kiu reĝas,
Hodiaŭ mi preĝas.

Al Vi ni ne venas kun kredo nacia,
Kun dogmoj de blinda fervoro:
Silentas nun ĉiu disput' religia
Kaj regas nur kredo de koro.
Kun ĝi, kiu estas ĉe ĉiuj egala,
Kun ĝi, la plej vera, sen trudo
batala,
Ni staras nun, filoj de l' tuta homaro
Ĉe via altaro.

Homaron Vi kreis perfekte kaj bele,
Sed ĝi sin dividis batala;
Popolo popolon atakas kruele,
Frat' fraton atakas ŝakale,
Ho, kiu ajn estas Vi, forto mistera,
Aŭskultu la voĉon de l' preĝo
sincera,
Redonu la pacon al la infanaro
De l' granda homaro!

Ni ĵuris labori, ni ĵuris batali,
Por reunigi l' homaron.
Subtenu nin, Forto, ne lasu nin fali,
Sed lasu nin venki la baron;
Donacu Vi benon al nia laboro,
Donacu Vi forton al nia fervoro,
Ke ĉiam ni kontraŭ atakoj sovaĝaj
Nin tenu kuraĝaj.

La verdan standardon tre alte ni
tenos:
Ĝi signas la bonon kaj belon.
La Forto mistera de l' mondo nin
benos,
Kaj nian atingos ni celon.
Ni inter popoloj la murojn detruos,

way,
But to whom everybody feels all the same in their
heart,
To you, who creates, to you, who rules,
I pray today.

To you I do not come with a national creed,
With dogmas of blind fervor:
Any religious dispute now quiets
And rules only the creed of heart.
With it, which is the same for all,
With it, the truest, without war-like imposition,
We stand now, offspring of the whole human kind
At your shrine.

You created Mankind perfect and beautiful,
But it divided through battle;
People attack people cruelly,
Brother charges brother like a jackal,
O, whoever you are, mysterious force,
Hear the voice of sincere prayer,
Give the children of large Mankind
Back peace!

We swore to work, we swore to combat,
To reunite mankind.
Support us, Force, do not let us fall,
But let us overcome the bars;
Grant us your blessing to our labor,
Grant us your force to our fervor,
That always against wild deeds
We stand bravely.

The green flag we will hold very high:
It signes the good and beautiful.
The mysterious Force of the world may bless us
And may we reach our objective.
May we destroy the walls among peoples,
And may they break and explode,
And fall forever, and love and truth
May rule all over the earth.



Kaj ili ekkrakos kaj ili ekbruos, Kaj falos por ĉiam, kaj amo kaj vero Ekregos sur tero. Kuniĝu la fratoj, plektiĝu la manoj, antaŭen kun pacaj armiloj! Kristanoj, hebreoj aŭ mahometanoj ni ĉiuj de Di' estas filoj. Ni ĉiam memoru pri bon' de l' homaro, kaj malgraŭ malhelpoj, sen halto kaj staro al frata la celo ni iru obstine antaŭen, senfine.	Join the brothers, bride their hands, forward with weapons of peace! Christians, Jews or Mohammedans we are all children of God. Let us always remember the good of humanity, and in spite of obstacles, without pauses and stasis let us address obstinately to the fraternal intent, forward, without end!
---	--

The sixth and last stanza, which was considered controversial at the beginning of the century and was not read at the time, nor was published in the *Fundamenta Krestomatio de Esperanto* (the first collection of style models, original and translated, published in 1903) comes full circle. It gives voice to Zamenhof's – and many others' – dream of a world in which the great classical religions based on revelation could set their differences to contribute, together, to the good of humanity.

5. ALMOST A CONCLUSION

The article, as shown, aims to take into account the intercultural and interreligious dialogue in Europe, according to three main points. The first concerns the etymology of Europe as name, whose Proto-Semitic root 'rv/'vr contains the idea of movement and passage (this is a "file rouge", common to Europeans, Christians, Jews, and Arabs, who have the same biblical ancestor Noah); the second point examines the confluence of different cultures in the *Schola Medica Salernitana*, a clear example of religious and cultural coexistence in Europe; the last point focuses on the Esperanto project, which proposes a cultural-linguistic, religious, and sacral encounter between Europeans, proposing the creation of a bridge-language and a bridge religion – Zamenhof's prologue focuses on this, expressing a desire for European unity. The three of them reflect about the unity of the manhood and the importance of the dialogue among cultural and linguistic traditions.



The idea of a ‘human family’¹⁸ is the successful cultural revival of an original mythological narration, but it is also inherent in human nature, which is always searching for peace and respect for diversity, as a biological necessity of its existence and of its natural possibility of dialogue and interrelation.

Despite our being *homines peditantes*, whom History – from the first (forced) migration from the *gan-edén*, to Abraham’s journey, to the post-Babel diaspora – has led to populate the earth in many and diverse forms and ways, we are all Adam’s descendants (or rather, Cain’s ... but that is another story), and therefore all brothers and citizens of the world, as we are all creatures of the same Mother Earth – “There are no races – I stated in Astori 2017 – but a single human race, born from a man, who is here represented by Adam and later by Noah”.

Even the initial slight etymological suggestion can encourage a reflection on these major themes and open up new glimpses in a contemporary globalised world which is paradoxically polarising more and more tensions between the two pillars of what, in ancient times, everybody would have called Eurasia. Despite being a single continent and a clear socio-cultural unity, that anyway we intend as two separate realities, Eurasia is based on migration and exchange, on contact and pollination, on mingling and interpenetration.

As I wrote in the introduction to Astori 2011c: “Eurasia has been a strange continent, a crossroads of encounters and fusions since early antiquity. The Phoenicians and their trade spread the alphabet throughout the Mediterranean (which, not by chance, was called *nostrum* in antiquity and is still called *medium* today). The Jews were in Rome before Christianity, in an empire, which was an experimental ‘melting-pot’ *ante litteram*. The Greeks, although they called others ‘barbarians’, told that Zeus asked the Ethiopians for advice; and the Odyssey is a wonderful learning journey across peoples and cultures. In Augustine’s words, as *itinerarium mentis in Deum*, Christianity is a symbolic journey, a long and complex process of globalisation (a telling episode is Peter’s *katholikos* dream – *Acts* 10,9-16 – where a set table represents the absence of racial and cultural barriers). Aeneas, the founder of Rome but also a Trojan refugee from Anatolia, today would have a Turkish passport. And to remain in this kaleidoscope of inter-linguistic and cultural references, Rome as a name has probably Etruscan origins, but it would take us too far into a debate that has never ended”. This reflection echoes in Astori 2014: “In this world of ours, with our mind more and more projected at a future that is not reassuring at all, we could pose a challenge: taking shape from the ancient world, we could try to interpret the contemporary world tension from another perspective and see if it brings prosperity. The Mediterranean basin, which has been the melting pot of a common Eastern-Western vision since ancient times, has always shown (this argument furthers linguistic cause) a tolerance that could appear uncommon to our

¹⁸ The reference to the last encyclical of Pope Francis “*Fratres omnes*” is here essential, a text which deals with the same topics using the concept of “human fraternity”.



modern eyes. In a sort of ‘melting pot’ *ante litteram* or of globalisation just like the way today we can only hope for (not to say: dream of), the ancient world did not create barriers but representations of great macro-units, starting precisely from the concept of Eurasia. Without delving into a debate that would take us far away (i.e. the etymology of the term ‘Europe’), the facets of the myth allow us to perceive the freedom of movement, exchange, contamination which was experienced in the ancient world in a totally positive and constructive way if we compare it to our contemporary situation. Sauneron’s conclusion (1960: 41) is meaningful: “Dans un monde stable, les différences, comme les similitudes, ne sont pas des caractères fortuits, apparaissant à des moments donnés de l’histoire: elles sont éternelles, et prévues dès la création. Mais, derrière cette intentionnelle diversité, subsiste une fondamentale fraternité d’origine, [...] la conception d’une communauté humaine universelle”. It shows once again that a viable solution to solve the problem with the ‘other’ is precisely what we have briefly tried to explain at the outset of this study. According to a linguistic and communicative approach, the challenge of diversity – despite our inherent and biological fear of what is new – is the primary source of growth and enrichment, both for the individual and for the community. One of the main, if not the first and foremost, challenge of modernity can be found in the gradation which has led the Indo-European root **g^wosti-* to become, on the one hand, *hostis* ‘the enemy’ and on the other hand *Gast* ‘the guest’: on this crucial distinction a large part of our future – and of our present, too – will be put into play”¹⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Ammon 2001 = U. Ammon, ed., *The Dominance of English as a Language of Science. Effects on the Non-English Languages and Language Communities*. Mouton de Gruyter, Berlin – New York
- Astori 2010a = D. Astori, “The seven Noachian Precepts between Monotheistic Religions and Human Liberties”, *Dionysiana* IV/1, pp. 356-389.
- Astori 2010b = D. Astori, “Comunicazione internazionale e libero pensiero: Esperanto tra pianificazione linguistica e religiosa/Internacia komunikado kaj libera penso: Esperanto inter lingvistika kaj religia planado”, *Inkoj* Vol. 1, n. 2 (2010), *Language construction and policies/Lingvokonstruado kaj longvopolitikoj*, pp. 154-193 (on line: <http://riviste.unimi.it/index.php/inkoj/article/view/603>).

¹⁹ From the paronomastic games of the ancients, through the Leopardi and Vichian sensibility, up to the treatment of Benveniste 1969: 64-71 and the summary provided by Bettini – Borghini 1983, this relationship emerges as a sort of archetype within the history of human culture. See Astori 2020d for further development.



- Astori 2011a = D. Astori, “Dialogo e scontro “Fra Oriente e Occidente”” (Recensione a: Aspesi, F., Brugnattelli, V., Callow, A.L., Rosenzweig, C., a cura di. *Il mio cuore è a Oriente. לבי במזרח. Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Mayer Modena*. [Quaderni di *Acme* 101]. Milano: Cisalpino – Istituto Editoriale Universitario. 2008. Pp. 816. ISBN: 88-323-6091-2). *Paideia* 66 (2011), pp. 723-730.
- Astori 2011b = D. Astori, “The founding myth of the *Schola Salerni*: the importance of contact among languages and the activity of translation for interreligious and intercultural dialogue and the development of knowledge”, in the *Proceedings of the 1st International Conference on Foreign Language Teaching and Applied Linguistics (FLTAL2011 Proceeding)*, International Burch University, Sarajevo 2011, pp. 342-349.
- Astori 2011c = D. Astori, “Sull’Europa e sul migrare. Riflessioni socio-antropo-etimologiche”, in D. Astori, a cura di, *Multilinguismo e società* Edistudio, Pisa 2011, pp. 35-45.
- Astori 2012 = D. Astori, “Quando il mare si fa pietra”, postfazione a: M. Ricca, *Il mare è pietra. Breviloqui*, Torri del vento edizioni, Palermo 2012, pp. 103-113
- Astori 2013 [2011] = D. Astori, “Europa fra spazio e tempo. Un contributo alla riflessione sulla storia del nome e delle differenti interpretazioni del concetto geo-politico a esso collegato”, in *Jezici i kulture u vremenu i prostoru I (Atti del Simposio internazionale “Jezici i kulture u vremenu i prostoru/Languages and cultures in time and space” Novi Sad, Filozofski Fakultet, 26. novembar 2011)*, Università di Novi Sad, Novi Sad 2013, pp. 87-94.
- Astori 2014 = D. Astori, “Etica e diritto alla lingua e all’identità fra inclusione ed esclusione. ‘Io’ e ‘Tu’ fra complementarità delle funzioni oppositive e cittadinanza attiva”, in *Memoria ethnologica*, a. XIV, nn. 50-51, pp. 6-23.
- Astori 2016a = D. Astori, *Quale/i lingua/e per l’Europa. Alcune riflessioni tra pianificazione, creatività, economia e diritti linguistici*. Bottega del libro editore, Parma 2016.
- Astori 2016b = D. Astori, “La confluenza della tradizione medica greco-alessandrina nel mito fondativo della *Schola Salerni*”, in N. Reggiani, a c. di, *Medicopapyrologica. Specimina di ricerca presentati al convegno “Parlare la medicina” (Parma, 5-7 settembre 2016)*, Bottega del Libro Editore, Parma 2016, pp. 15-27.
- Astori 2017 = D. Astori, “*Homo peditans*: qualche riflessione sulla natura (se)moverente dell’essere umano”, in *La torre di Babele* 13 (2017), pp. 127-148.
- Astori 2018a = D. Astori, *Due passi in Esperantujo. Una breve introduzione alla lingvo internacia, ragionata e con minima crestomazia*, Athenaeum, Parma 2018.



- Astori 2018b = D. Astori, “Le matrici ideali del progetto esperantista”, *La società degli individui* 62 (2018), anno XXI, pp. 101-112.
- Astori 2018c = D. Astori, “L’impegno sociale e politico di Zamenhof”, in: *A Ludvik Zamenhof nel centenario della morte / Atti del convegno*, Roma, 11 dicembre 2017 (Conferenze 141). Accademia Polacca, Roma, pp. 17-28.
- Astori 2019 = D. Astori, “Unu lingvo – unu mondo – unu mono – unu kalendaro. L’altro Saussure e la ricerca di ‘internazionalizzazione’ di inizio Novecento”, *RILD – Rivista Italiana di Linguistica e Dialettologia* xxi (2019), pp. 99-116.
- Astori 2020a = D. Astori, “Alla ricerca della lingua comune europea: alcune “profezie” dell’Ottocento italiano e qualche provocazione novecentesca”, *Nuova antologia* 155 (vol. 624, fasc. 2293, 1/202019), pp. 186-200.
- Astori 2020b = D. Astori, “L’Europa di oggi e la Torre di Babele di sempre”, in: S. Voce, a cura di, 2020. *La città e le sue metamorfosi*. Atti del Convegno. Parma, 7 maggio 2019. Parma, Athenaeum, pp. 11-39.
- Astori 2020c = D. Astori, “Il territorio perduto del multilinguismo antico”, in: Calzona A. – Cantarella G.M., “Autocoscienza del territorio, storie e miti: dal mondo antico all’età moderna”, Atti del Convegno omonimo tenuto a Mantova, Teatro Bibiena, 19-21 settembre 2018, organizzato dalla Fondazione ‘L.B. Alberti’, Scripta Edizioni, Verona 2020, pp. 125-139.
- Astori 2020d = D. Astori, “De la guerre et de la paix, de Méduse, des Cyclopes et des Phéaciens. L’art de la distance, entre ‘frontière’ et ‘contact’, pour une grammaire de la relation (et de la coexistence)”, in: C. Dărăbuș – E.-C. Zăbavă, red., *Frontiere și contacte. Fenomene locale regionale și globale*, Editura Aius, Craiova 2020, pp. 17-24.
- Astori 2021 = D. Astori, *Homaranismo. Un credo “neutrale – umano” per il mondo*, UniNova, Parma.
- Benamozegh 1914 = E. Benamozegh, *Israel et Humanité (Etude sur le probleme de la religion universelle et sa solution)*. Paris: Ernest Levoux.
- Benveniste 1969 = É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les éditions de Minuit, Paris.
- Bertoldi 1937 = V. Bertoldi, Contatti e conflitti di lingue nell’antico mediterraneo, in *Festschrift K. Jaberg [ZRPh LVII (1937)]*, Halle, pp. 137-169.
- Bettini – Borghini 1983 = M. Bettini – A. Borghini, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e antropologia. ‘Atti del XIV Congresso internazionale di Studi. Lecce 23-25 maggio 1980’*, Bulzoni Roma, pp. 303-312.
- Biberfeld 1937 = Ph. Biberfeld, *Das Noachidische Urrecht. Versuch einer Rekonstruktion. Beziehungen zur Thora und den Rechten der Völker*. Frankfurt: s.e.



- Bindman 1995 = Y. Bindman, *The Seven Colors of the Rainbow. Torah Ethics for Non-Jews*. Feldheim: Schueller House.
- Blanke 2004 = D. Blanke, *Interlingvistiko kaj Esperantologio: vojoj al la faka literaturo*, Rotterdam: UEA.
- Bloch 1935 = M. Bloch, Problèmes d'Europe. *Annales d'histoire économique et sociale* 7, 471-479.
- Boulton 1960 = M. Boulton, *Zamenhof: Creator of Esperanto*, London: Routledge & Kegan Paul. [*Zamenhof. Aŭtoro de Esperanto*. Movado 3. La Laguna: J. Régulo/Stafeto. 1962].
- Bourdieu – De Swaan – Hagège – Fumaroli – Wallerstein 2001 = P. Bourdieu, A. De Swaan, C. Hagège, M. Fumaroli, I. Wallerstein, “Quelles langues pour une Europe démocratique?”, *Raisons politiques* 2 (2001), pp. 41-64.
- Braccesi 2003 = L. Braccesi, *I Greci delle periferie, dal Danubio all'Atlantico*, Laterza, Roma-Bari.
- Botterweck – Ringgren – H.-J. Fabry 2003 = G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (ed. by), *Theological dictionary of the Old Testament*, Vol. 12.
- Calvet 1987 = L.-J. Calvet, *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Payot, Paris.
- Calvet 1993 = L.-J. Calvet, *L'Europe et ses langues*, Plon, Paris.
- Calvet 1996 = L.-J. Calvet, *Les politiques linguistiques*, Presses universitaires de France, Paris.
- Calvet 1999 = L.-J. Calvet, *Pour une écologie des langues du monde*. Plon, Paris.
- Calvet 2002 = L.-J. Calvet, *Le marché aux langues. Les effets linguistiques de la mondialisation*, Plon, Paris.
- Centassi – Masson 1995 = R. Centassi – H. Masson, *L'homme qui a défié Babel*, Paris: Ramsay [Paris: Harmattan, 2001].
- Chiti-Batelli 1987 = F.A. Chiti-Batelli, *Una lingua per l'Europa*, Padova.
- De Renzi 1857 = S. De Renzi, *Storia documentata della Scuola medica di Salerno*, Stabilimento tipografico di Gaetano Nobile, Napoli 1857 (on line: <https://archive.org/details/storiadocumentat00unse>).
- De Stefano 1990 = A. De Stefano, *La cultura alla corte di Federico II Imperatore*, Edizioni all'insegna del Veltro, Parma.
- De Witte 2004 = B. De Witte, “Language Law of the European Union: Protecting or Eroding Linguistic Diversity?”, in R. Craufurd Smith, ed., *Culture and European Union Law*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 205-241.
- Federici Vescovini 1993 = Nicola Cusano, *La pace della fede e altri testi*, traduzione, introduzione e note di G. Federici Vescovini, Cultura della pace, San Domenico, Fiesole.
- Fishman 1976 = J.A. Fishman, *Bilingual education: An international sociological perspective*. Rowley, MA: Newbury House.



- Fettes 2000 = M. Fettes, «Esperanto». In: Byram, Michael (ed.). *Routledge encyclopedia of language teaching and learning*, pp. 200-203, London: Routledge.
- Fontana 2007 = R. Fontana, *Noè secondo i rabbini*. Torino: Effatà.
- Fontana 2009 = R. Fontana, *Figli e figlie di Noè. Ebraismo e universalismo*, Assisi: Cittadella.
- Galasso 1996 = G. Galasso, *Storia d'Europa, Antichità e Medioevo*, Laterza, Roma-Bari.
- Gallo 2008 = I. Gallo, a cura di, *Salerno e la sua Scuola Medica*, Guida, Napoli.
- Gazzola 2016 = M. Gazzola, "EU language policy and English", in: A. Linn, ed., *Investigating English in Europe – Contexts and Agendas*. De Gruyter-Mouton, Berlin/Boston 2016, pp. 138-144.
- GCDisp: Gisleberti Crispini *Disputatio Iudaei cum Christiano*, in: *Patrologia Latina* [PL], CLIX, coll. 1007-1036 (on line: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54939541/f504.image>)
- Gobbo 2005 = F. Gobbo, "The European Union's Need for an International Auxiliary Language", *Journal of Universal Language*, Sejong Institution (March 2005), pp. 1-28.
- Hagège 2000 = C. Hagège, *Halte à la mort des langues*, Odile Jacob, Paris.
- Idel 2020 = M. Idel, *Abraham Abulafia's Esotericism. Secrets and Doubts*, De Gruyter, Berlin-Boston.
- Janton 1988 = P. Janton, *Esperanto: lingvo literaturo movado*, Rotterdam: UEA.
- Kökény – Bleiber 1933 = L. Kökény – V. Bleiber, ed., *Enciklopedio de Esperanto*, Budapest: Literatura Mondo.
- Lambert 1964 = M. Lambert, "La traduction il y a 4000 ans". In: *Babel*, X, n. 1, pp. 17-20.
- Lapenna – Lins – Carlevaro 1974 = I. Lapenna – U. Lins – T. Carlevaro, red., *Esperanto en perspektivo, Faktoj kaj analizoj pri la Internacia Lingvo*, London-Rotterdam: UEA/CED.
- Lichtenstein 1981 = A. Lichtenstein, *The Seven Laws of Noah*. New York: Rabbi Jacob Joseph School Press.
- Lins 1973 = U. Lins, *La danĝera lingvo, studo pri la persekutoj kontraŭ Esperanto*, Kioto: Omnibus.
- Minnaja 2019 = C. Minnaja, *Introduzione alla letteratura esperanto*, Athenaeum, Parma.
- Minnaja – Silber 2015 = C. Minnaja – G. Silber, *Historio de la esperanta literaturo*, Kooperativo de Literatura Foiro, La Chaux-de-Fonds.
- Neue Pauly* = Landfester, M. 1996-2003, hrg., H. Cancik – H. Schneider (in Verbindung mit), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Voll. I-XVI. Stuttgart-Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Pallièrre 1926 = A. Pallièrre, *Le Sanctuaire inconnu*. Editions de Minuit.



- Piron 1994 = C. Piron, *Le défi des langues. Du gâchis au bon sens*, L'Harmattan, Paris.
- Piscitello 2002 = F. Piscitello, "Storia della medicina. La scuola medica di Salerno", *Eos* a. 1, n. 1 (2002) [on line: http://www.eosrivista.com/503.asp?ID_Rivista=6].
- Revel 1942 = H. Revel, "Noahide Laws". In: *Universal Jewish Encyclopedia*. NY, Vol. 8, s.v.
- Ricca 2012 = M. Ricca, *Il mare è pietra. Breviloqui*, Torri del vento edizioni, Palermo.
- Sauneron 1960 = S. Sauneron, "La différenciation des languages d'après la tradition égyptienne", in *BIFAO* 60 (1960), pp. 31-41.
- Schonfeld 1955 = S. Schonfeld, *The Universal Bible ("Torah B'nei Noach")*. London: Sidwick and Jackson.
- Schwartz 2004 = Y. Schwartz. "Noachide Commandments", online: http://www.okbns.org/R_Schwartz_Intro.html
- Selten 1997 = R. Selten, ed., *The Costs of European Linguistic Non Communication*, ERA, Roma.
- Sordi 1986 = M. Sordi, a cura di, *L'Europa nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano.
- Thomas 1970: Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, textkritische Edition von Rudolf Thomas, F. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Tonkin ⁴1977 = H. Tonkin, *Esperanto and international language problems: A research bibliography*, Esperantic Studies Foundation, Washington, DC
- Tonkin 1997 = H. Tonkin, ed., *Esperanto, interlinguistics and planned language*, Lanham, MD: University Press of America.
- Tsuda 2001 = Y. Tsuda, *The Hegemony of English and Strategies for Linguistic Pluralism: Proposing the Ecology of Language Paradigm*, PHP, Tokio.
- Urso 2001 = G. Urso, a cura di, *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingua e cultura in Europa dall'antichità all'umanesimo*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma [Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000, Fondazione Niccolò Canussio].
- Van Els 2001 = Th. van Els, "The European Union, its Institutions and its Languages: Some Language Political Observations", *Current Issues in Language Planning* 2/4 (2001), pp. 311-360.
- Van Parijs 2004 = Ph. van Parijs, "L'anglais *lingua franca* de l'Union européenne: impératif de solidarité, injustice distributive, facteur de déclin?", *Économie publique* 15/4 (2004), pp. 13-32.
- Werner 1942 = A. Werner, "Aimé Pallière". In: *Universal Jewish Encyclopedia*, N.Y., vol. 8, s.v. (pp. 381 ss).
- Zamenhof 1903 = L.L. Zamenhof, *Fundamenta Krestomatio de la lingvo Esperanto*, the Hachette, Paris.
- Zamenhof 1929 = L.L. Zamenhof, *Originala Verkaro* (OV), red. Johann Dietterle, Ferdinand Hirt & Son, Leipzig.



Islam e Sport

Atlete musulmane nei contesti diasporici

FABRIZIO CIOCCA

(Università “La Sapienza” di Roma)

ABSTRACT: This article aims to analyze the relationship between Islam, sport and sporting practice. In recent years, in fact, Islamic countries are increasingly protagonists on the world sports scene, in terms of events organizations, investments in football foreign clubs by entrepreneurs, as well as a general increase of Muslims who play sports. But how does the Islamic religion interpret the sporting phenomenon? And how is it possible to practice sports for Muslims without breaking the prescriptions of their faith? Through an analysis of the sources of Islamic law and of various authors who have dealt with these topics, I tried to answer these questions, in order to trace a sort of "Islamic vision" of sport. In addition, a brief analysis of the problems that Muslims, especially as regards women, are faced with when they decide to practice sports in Western contexts.

KEYWORDS: Sport, Islam, Diasporic Muslims

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni si è assistito ad un notevole incremento dell'organizzazione di eventi sportivi internazionali (tra cui partite di calcio internazionali, gran premi di formula uno, tornei di tennis o di equitazione, etc.) da parte di paesi islamici, specie di quelli delle monarchie del Golfo. Inoltre, allo stesso tempo, sempre più investitori musulmani sono entrati nel mercato del calcio, acquisendo la proprietà di importanti squadre di calcio europee, tra cui il Paris Saint Germain o il Manchester City, per citare gli esempi più famosi. Culmine di questo processo è stata l'assegnazione dei prossimi mondiali di calcio al Qatar, che si svolgeranno nel mese di ottobre, prima volta per un paese musulmano nella storia dei campionati del mondo di football¹.

La penetrazione dello sport moderno nei paesi musulmani, storicamente è legato ai processi di colonizzazione degli stessi. Infatti, furono i colonizzatori inglesi e francesi all'inizio del secolo scorso a fondare le prime società sportive e ad “importare” una serie di sport (soprattutto calcio e cricket) nelle colonie. Questi paesi, già all'inizio dagli anni Sessanta, diventati nel frattempo indipendenti, cominciano ad affacciarsi nel mondo globale dello sport, in una sorta di ulteriore competizione contro i vecchi

¹ La prima edizione dei campionati mondiali di calcio fu tenuta in Uruguay nel 1930 a cui sono seguite altre 16 edizioni con cadenza di ogni quattro anni.



colonizzatori. Amara (2016) uno dei massimi esperti dell'argomento in questione, sostiene che per alcuni paesi arabi lo sport a partire dagli anni '70 divenne uno strumento per presentarsi al Mondo come nazioni moderne, affidabili, e rafforzare l'identità nazionale e le politiche governative.

Se lo sport oggi diventa quindi un altro terreno dove i paesi musulmani possono misurare la propria capacità di “tenere testa” all'Occidente in termini di efficienza e capacità organizzativa nel produrre eventi sportivi internazionali, è interessante comprendere come, all'interno di questi processi, la religione islamica si pone rispetto allo sport e all'attività sportiva in genere. L'Islam, infatti, è una religione abramitica monoteista che regola la vita del fedele non solo dal punto di vista spirituale, ma che fornisce prescrizioni precise e vincolanti rispetto ad ogni aspetto della vita quotidiana. Il Profeta, figura centrale nella teologia islamica, è strettamente legato a quello di “legislatore”: egli, infatti, non rivela dei nuovi “misteri” ma rappresenta colui che promulga le leggi che Dio ritiene adatte per l'umanità in un determinato periodo (Bausani, 1999). Per i musulmani, la Sharia (*Sharī'a*), la legge di Dio, è la sua diretta e personale volontà, espressa in chiare lettere al Profeta. Se quindi la Sharia rappresenta una serie di principi e valori validi che non sono modificabili nel tempo (*tabit*), il diritto islamico (*fiqh*) viene elaborato a partire dalle interpretazioni degli studiosi sulla base delle quattro fonti che costituiscono la giurisprudenza islamica. Dunque, il Corano, la sunna e il consenso comunitario sono le colonne portanti del diritto islamico; a cui si aggiunge poi l'analogia, strumento giuridico che permette di dedurre nuove norme di condotta per la gestione di alcune situazioni impreviste (Sami, 2010). La questione quindi di ciò che è lecito e cosa è proibito nell'Islam risulta quindi essere centrale, ed evidentemente legata all'analisi e all'interpretazione delle fonti islamiche. A tal proposito Gresh e Ramadan (2000) sostengono che nella teologia islamica ogni cosa è permessa eccetto quelle che sono esplicitamente proibite dai testi sacri. Si tenga presente che lo sport nella sua accezione moderna, nasce e si sviluppa in Gran Bretagna intorno alla seconda metà dell'Ottocento, quando Thomas Arnold elaborò un sistema educativo da applicare nelle scuole che contemplasse l'attività fisica, con l'obiettivo di forgiare l'élite che avrebbero governato l'Impero britannico. Da lì si diffuse nel secolo successivo a livello planetario, ed anche nei paesi islamici: tuttavia non esiste una procedura codificata e definita riguardante le modalità con cui i musulmani dovrebbero relazionarsi ed interagire nel praticare un'attività sportiva. Se infatti, come afferma Barba, “il corpo è fatto di natura e cultura, la dimensione biologica e quella culturale convivono indissolubilmente” (2021, p.29), in questo caso possiamo aggiungere un'ulteriore matrice, quella religiosa.

In effetti lo sport contiene in sé una dimensione sociale e pubblica, che pone una serie di sfide e problematiche ai giuristi islamici (e quindi anche ai fedeli) rispetto ai dettami dell'Islam, questioni che riguardano in primo luogo il concetto stesso di sport e cosa si debba intendere con questo termine.



Oggi lo sport è un fenomeno di massa sempre più imponente, elemento di recupero identitario o di nazionalismi latenti, di forti passioni individuali ed emozioni collettive. Germano (2012, p. 60), ad esempio, sottolinea come “una delle funzioni più importanti dello sport sia quella di produrre modelli e tipologie di comportamento su cui integrare (o dividere) individui e gruppi sociali”. Lo sport, infatti, come ogni altra significativa manifestazione della cultura sociale, appartiene al genere delle rappresentazioni collettive (Porro, 2001, p. 149). Costituisce inoltre una vera e propria costruzione sociale, prodotta dalla continua interazione tra diversi attori individuali (atleti, sportivi, tifosi, tecnici, manager, etc.) e collettivi (club, mass-media, sponsor, network, etc.). Queste interazioni a loro volta danno vita a relazioni, fondate su scambi simbolici, profitti economici, esercizio di forme di potere, rituali (Turner, 1969). Lo sport quindi, produce relazioni, tra persone e gruppi sociali, a vari livelli e con cadenze precise, in quanto cultura, istituzione sociale e agenzia di socializzazione (Germano, p. 39).

Naturalmente, quando si parla di sport, è sempre molto difficile tracciare la linea di confine tra cosa sia considerabile sport, gioco o svago.

Uno tra i primi sociologi a capire la dimensione “sociale” dello sport è stato il tedesco Norbert Elias, secondo cui lo sport moderno si differenzia sia dai giochi cavallereschi sia dalle pratiche di villaggio delle società rurali (i *folkgame*) dando vita ad una produzione di significato del tutto nuova, che si sviluppa all’interno della società occidentale. Secondo Elias le pratiche sportive concorrono infatti ad interiorizzare norme e obbligazioni sociali attorno al quale si sviluppa la modernità dell’Occidente.

David Rowe nel suo testo “Sport, Culture and Media” (1999, p. 175), afferma: “chiamiamo sport un’attività fisica, di tipo ricreativo e/o professionale, basata sulla competizione e su un sistema di regole, che sono il prodotto di un’istituzione sociale della modernità che ha le proprie origini nell’Inghilterra vittoriana”.

Secondo Tomlinson (2010) lo sport è una forma di attività umana, solitamente associata a uno sforzo fisico, in cui un’abilità è compiuta all’interno di una prestazione per la quale esiste un risultato competitivo (vincitore, perdente o una classifica), un risultato misurabile (es. cronometro del timer) o alcuni altri benefici percepiti (salute, forma fisica, piacere e divertimento). Per Caspersen, Christenson e Powell (1985) lo sport va inteso come un esercizio fisico pianificato, strutturato e ripetitivo, che comporta un consumo energetico e muscolare.

Meier (1981) invece sottolinea come lo sport deve essere associato al concetto di “gioco”, poiché, sebbene non tutti i giochi siano sport, tutti gli sport sono giochi; infatti, un gioco diventa uno sport laddove possiede la caratteristica aggiuntiva di richiedere una certa abilità fisica, che deve essere dimostrata dai partecipanti nel perseguimento dei loro obiettivi.

In ogni modo, al di là delle varie possibili definizioni di sport, nel mondo musulmano, durante gli ultimi decenni, diversi sapienti, giuristi e teologi, a partire dalle citate fonti del diritto islamico, hanno provato a delineare i principi e le regole a cui



ogni fedele dovrebbe attenersi laddove si accinga a praticare un'attiva sportiva. In altri termini, una sorta di “visione islamica” dello sport.

LA CORNICE RELIGIOSA

Per comprendere meglio la relazione tra pratica sportiva e islam, il primo elemento da considerare è l'importanza che la teologia islamica attribuisce al corpo, espressione della perfezione divina.

Nel Corano, la Sura 40:64 così recita: “Dio è colui che vi ha dato la terra come stabile dimora, e il cielo come un palazzo, e vi ha formati, vi ha dato belle fattezze e vi ha donato di cose buone”; ancora nella Sura 95:4 si legge: “Abbiamo creato l'uomo nella forma migliore”.

Nella natura corporea, l'Islam vede il segno della perfezione divina, ragion per cui il corpo riveste un ruolo centrale nel rito ed è soggetto ad una serie di regole per il mantenimento della sua sacralità e della sua perfezione che gli permettono di trasformare i bisogni primari condivisi con il resto delle creature viventi - come il cibo, il riposo, le relazioni sessuali, ecc. - in riti di purificazione e di elevazione al di sopra delle altre creature (Bakthiar, 2015).

La cura del corpo è quindi fondamentale ed è parte degli elementi disciplinati dalla Rivelazione al pari degli atti di culto (*ibadāt*) e di quelli sociali (*mu'amalat*) (Schimmel, 1994). Attraverso il sistema di classificazione *halal* (lecito) e *haram* (proibito) tutto ciò che ha a che fare con il corpo - dal consumo di alimenti, al semplice contatto, alla sua cura - è permesso o vietato. Il corpo “islamico” deve essere quindi curato, ben nutrito, profumato, vestito con abiti puliti, purificato costantemente; non esiste dunque azione, dalla più banale alla più sofisticata che non sia, per il credente, un atto di culto verso il divino (Hejazi, 2019).

Tenendo quindi in considerazione la funzione che il corpo ha nella teologia islamica, e che questo è il primo elemento che viene “sollecitato” quando si fa uno sport, i sapienti concordano che ai musulmani, uomini e donne, è permesso praticare attività sportive (Fasting e Walseth 2003). Secondo un generale consenso tra giuristi musulmani, la ratio secondo cui lo sport inteso come attività ricreativa e fisica è assolutamente lecita trova la sua legittimità in diversi hadith, in primis nel seguente: “Un credente più forte è migliore e più amato da Dio di uno debole, malgrado entrambi siano buoni credenti” (Ibn Majah, *Kitab al-sunna*, libro 1, *hadith* 83), che conferma l'importanza della forza del corpo all'interno di un percorso di fede spirituale.

Infatti, le diverse prove che durante la propria vita di musulmano il credente affronta, quali praticare il digiuno, compiere il pellegrinaggio a La Mecca, essere pronti alla guerra santa (il *Jihād*, che può essere “piccolo”, inteso come lotta difensiva, o “grande”, come sforzo spirituale di avvicinamento a Dio) ma anche l'esecuzione dei diversi movimenti (*rak'a*) che compongono la preghiera rituale, autorizzano il fedele a praticare



una qualche forma di attività fisica per rafforzare il proprio corpo e tenersi in forma (Kizar, 2018).

Vi sono poi degli hadith che fanno specifici riferimenti all'attività fisica e ricreativa del Profeta Muhammad, da cui si denota la sua passione per la corsa e al rapporto che lo stesso aveva con alcuni sport che si praticavano all'epoca, tra cui la corsa con i cavalli e i cammelli, tiro con l'arco, lotta libera e nuoto (Manaz, 2006).

In particolare, quelli più espliciti sono i seguenti:

- “Narra Anas: il Profeta aveva una cammella chiamata al-Adba troppo veloce per essere battuta. Venne un beduino che montava un suo cammello e vinse. Questo risultato fu deludente per i Musulmani che dissero tristemente ‘Al-Adb è stata battuta’ (Al-Bukari, *Kitab al-riqaq*, libro 81, hadith 90);
- “Narra Salama bin Al-Akwa: il Profeta passò vicino alla tribù dei Banu Aslam che praticavano il tiro con l'arco. Il Profeta disse: Banu Ismail! Praticate il tiro con l'arco come vostro padre Ismail che era un grande arciere. Continuate a tirare le frecce in questo modo io sarò con voi!” (Bukhari, *Kitab al-jihad*, libro 56, hadith 113);
- Narra Alì in Rukanah, riportando quello che disse suo padre: “Rukanah lottò con il Profeta e il Profeta vinse”² (Abu Dawud, *Kitab al-libas*, Libro 34, hadith 59);
- Racconta Aisha³, madre dei credenti: “Quando ero in viaggio con lui (il Profeta), l'ho battuto alla corsa. Quando sono ingrassata, abbiamo corso di nuovo e lui ha vinto e mi ha detto: questa è per quella vittoria!” (Abu Dawud, *Kitab al-jihad*, libro 15, hadith 102);
- Narra Uqbah ibn Amir: “Ho sentito il Messaggero di Dio dire: tutti i divertimenti umani sono vani tranne tre: addestrare un cavallo; giocare con la propria moglie, tirare con l'arco e le frecce. Se qualcun smette di tirare con l'arco dopo essere diventato bravo perché non gli piace, è una benedizione, perché non ne è stato in grado” (Abu Dawud, *Kitab al-jihad*, libro 15, hadith 37);
- Narra Ibn Abbas: “Il Profeta, pace e benedizione su di lui ha detto: ci sono due benedizioni che molte persone sprecano: la salute e il tempo libero” (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, libro 81, hadith 1).

Altri autori riportano ulteriori episodi che vedono il Profeta coinvolto in attività fisiche e sportive: da bambino, quando si reca a Medina con sua mamma e qui impara a

² Questo aneddoto vede il Profeta addirittura combattere tre volte contro il lottatore Rukana, vincendo tutte le volte; successivamente, lo sconfitto si convertirà all'Islam (Badi Aldousari, 2000).

³ 3Aisha, terza moglie del Profeta, figlia di Abu Bakr, primo califfo dell'Islam, per la sua conoscenza in materia religiosa, è considerata un punto di riferimento fondamentale dalle successive generazioni di musulmani.



nuotare (Canan, 1980) e in età più matura, quando partecipa insieme a suoi amici più cari, Ebubekir e Omar, ad una corsa di cavalli dove risulta vincitore (Turan, 1998). Il Profeta riconosce quindi che i musulmani devono avere un tempo per Dio, un tempo per la famiglia e un tempo per loro stessi: la vita ideale di un credente è quella del giusto bilancio tra diversi doveri, primo fra tutti quelli verso Dio (al-Qaradawy, 1992).

LA “VISIONE ISLAMICA” DELLO SPORT E QUESTIONI GIURIDICHE

Dunque, coloro che sostengono, sia musulmani che non musulmani, che l'Islam proibisce l'attività fisica e ricreativa sono in errore: come emerge dal Corano e dagli hadith, è lo stesso Profeta a praticare in più di un'occasione diversi sport e ad incoraggiare uomini e donne a esercitare un'attività fisica, nonché ad insegnarla ai loro figli (dice il Profeta: “I diritti dei vostri figli sono: imparare a scrivere, nuotare, tirare d'arco”, Al-Minavy 1994, hadith 5477).

D'altronde, rileva lo sceicco Saqr (2010), per diversi anni responsabile del comitato delle fatwa della prestigiosa università egiziana Al-Azhar, che queste pratiche erano già in voga nell'Arabia preislamica, una nazione in cui combattimenti e battaglie erano la norma, e lo sport aiutava a mantenere in forma il corpo: il sollevamento pesi, il tiro con l'arco e il duello erano molto comuni, il nuoto praticato soprattutto dalle persone che vivevano sulle rive del mare e l'equitazione da coloro la cui condizione di mercanti li portava a frequenti viaggi e spostamenti da un luogo all'altro.

Hamiche (2013), giuriconsulta qatariota, sostiene che tutti i musulmani dovrebbero praticare uno sport perché l'Islam richiede a tutti i musulmani di essere forti moralmente, mentalmente e fisicamente, perché questo glorifica la perfezione di Dio. Secondo Haldar e Das (2018) la mancata partecipazione delle donne musulmane alla pratica sportiva spesso è proprio legata ad un'errata interpretazione religiosa, mentre invece l'Islam incoraggia uomini e donne a praticare un'attività fisica e ad avere uno stile di vita salutare. Le attività fisiche e sportive sono quindi assolutamente ammesse nell'Islam; ma, allo stesso tempo, limitate da una serie di valori etici e prescrizioni religiose a cui i fedeli dovrebbero attenersi.

Al-Fadel (2002) definisce le attività ricreative e sportive come tutte quelle attività, socialmente e religiosamente accettabili, che vengono eseguite nel tempo libero secondo le proprie motivazioni interiori, al fine di acquisire determinati valori, sviluppare la propria personalità e raggiungere piacere e soddisfazione nel partecipare a tali attività. Per l'autore, però, queste attività non devono essere motivate da fattori esterni quale il guadagno materiale o simbolico, ma atte a soddisfare i propri bisogni e contribuire alla costruzione della propria personalità, da un punto di vista fisico, emotivo e intellettuale, nelle forme e con gli strumenti religiosamente ammessi nel tempo libero. Di conseguenza, anche l'attività sportiva, che è un'attività terrena e subordinata ai doveri verso Dio, ha i suoi limiti: non deve distrarre dal rispetto delle prescrizioni religiose, va



praticata rispettando le regole di modestia nel comportamento e nell'abbigliamento (dress code islamico), di separazione negli ambienti misti, non deve comportare l'azzardo né essere pericolosa per sé e per gli altri (Fedele, 2017).

Awamreh e Al-Khaldi (2014) ritengono che l'Islam vieti in modo assoluto qualsiasi attività ricreativa e sportiva che: faccia perdere tempo senza un obiettivo o una meta precisa; provochi danni fisici a se stessi o ad altri o la derisione altrui; preveda spazi comuni per i generi; porti ad esporre parti intime del corpo a persone a cui non dovrebbero essere mostrate.

Secondo Rahim e Jani (2019) i musulmani sono stati fuorviati per decenni da parte di una narrativa Occidentale per cui meno si è vestiti migliore sarà la performance sportiva, in base ad una visione che enfatizza il concetto di competizione e prevede una serie di regole di partecipazione che sono il prodotto del pensiero di alcuni uomini, e quindi modificabili. Per il credente, invece, il primo dovere è quello di rispettare le prescrizioni religiose quali i principi della modestia e del dress code, e la pratica sportiva per i due studiosi può essere svolta ma solo rispettando questi vincoli. Per quanto riguarda la separazione degli spazi tra generi, la maggior parte degli studiosi di teologia e di diritto islamico concordano nel ritenere che questa trovi la sua prima giustificazione nel versetto 53 della Sura 23, definito anche come il versetto della discesa dell'*hijab* (Pepicelli, 2012), che recita: “E quando domandate un oggetto alle sue spose, domandatelo restando dietro una tenda: questo servirà meglio alla purità dei vostri e dei loro cuori”.

A questa interpretazione, si associa il concetto di modestia nei comportamenti, a cui si devono omologare non solo le donne ma anche gli uomini (Macleod, 1996) ed anche in questo caso la maggior parte dei giuristi islamici si richiamano a due Sure in particolare, che recitano: “Di’ ai credenti di abbassare il loro sguardo e di essere casti. Ciò è più puro per loro. Allah ben conosce quello che fanno” (Sura 24:30); “E di’ alle credenti di abbassare i loro sguardi ed essere caste e di non mostrare, dei loro ornamenti, se non quello che appare; di lasciar scendere il loro velo fin sul petto e non mostrare i loro ornamenti ad altri che ai loro mariti, ai loro padri, ai padri dei loro mariti, ai loro figli, ai figli dei loro mariti, ai loro fratelli, ai figli dei loro fratelli, ai figli delle loro sorelle, alle loro donne, alle schiave che possiedono, ai servi maschi che non hanno desiderio, ai ragazzi impuberi che non hanno interesse per le parti nascoste delle donne (Sura 24:31).

Shavit e Winter (2011) hanno analizzato circa un centinaio di fatawa emesse dal 2001 al 2009 da giuristi sunniti, che fanno riferimento a due diversi tipi di approcci socio-legali, quali:

1. Wasatia (*Wasatiyyah*), letteralmente “moderazione”, che mira a dare risposte pratiche e soluzioni che aiutino i musulmani nella vita quotidiana rispetto alle sfide che la modernità impone loro; i giuristi che utilizzano questo approccio



sostengono che alcune moderne innovazioni possono essere integrate all'interno delle società musulmane se vi sono dei benefici per le stesse e utilizzano tutte e quattro le scuole teologiche sunnite, valutando di volta in volta quella che, secondo loro, sia migliore per lo specifico caso; la principale autorità *wasatia* è il sapiente egiziano-qatariota Yusuf al-Qaradawi;

2. Salafita (*Salafiyya*), che promuove l'assoluta fedeltà alla pratica religiosa in ogni aspetto della vita dei musulmani, sostenendo un modello conservatore nel sociale e rifiutando ogni tipo di novità che possa emergere dalla società moderna. Spesso il termine viene usato in maniera intercambiabile con quello di Wahhabita, ideologia del movimento puritano saudita che si ispira alla scuola hanbalita.

Rilevano gli autori che dall'analisi compiuta, anche dalle fatwa indirizzate allo sport, si evince che in entrambi gli approcci vi è accordo sui principi generali (liceità a praticare un'attività sportiva, rispetto del dress code, assoluta separazione tra i due generi, al fine di evitare ogni tipo di contatto tra uomini e donne), mentre vi sono forti differenze su alcuni aspetti specifici.

Si consideri la partecipazione femminile agli sport: la maggior parte dei giuristi che seguono approva sia l'uso del burkini (a patto che non rilevino le forme del corpo) per le donne sia che queste possano praticare sport in club a loro riservati.

Diverse invece sono le fatwa emesse dai giuristi che si rifanno all'approccio salafita, in cui è fatto assoluto divieto per le donne di praticare sport in uno spazio pubblico, seppur in spazi separati dagli uomini (quindi da svolgere per lo più all'interno delle mura domestiche).

Per quanto riguarda la "cultura dello spogliatoio" e l'eventuale esposizione delle parti intime (*'awra*), entrambi gli approcci vietano di mostrarle anche a persone dello stesso sesso; tuttavia, anche in questo caso i giuristi salafiti mostrano un approccio più rigoroso. Una *fatwa* emessa nel 2005 dalla Qatari Fatwa Center proibisce alle donne musulmane di togliersi il velo in una palestra femminile se vi sono non musulmane. L'approccio *wasatia* tra donne musulmane e non musulmane: il velo va tenuto anche in presenza di sole musulmane (Kutty, 2002).

Un altro argomento a cui i due movimenti sono molto sensibili è quello del rispetto dei doveri religiosi e, anche in questo caso, prevale tra i giuristi che seguono la *wasatia*, una tendenza per la ricerca della soluzione più pratica. Ad esempio, Abdl al-Sattar Said, professore di esegesi del Corano all'università Al-Azhar del Cairo, emise nel 2002 una fatwa dove sostenne che un imam può ritardare la preghiera collettiva del venerdì in caso di estrema necessità, pur di preservare l'unità della umma musulmana (nel caso specifico era per permettere ai fedeli di vedere una partita di calcio che si giocava in concomitanza all'orario della preghiera).



Di parere completamente opposto il giurista saudita Muhammad Salih al-Munajjid: in una fatwa del 2008 diretta a coloro che lavorano come *sport-analyst*⁴, avverte che il calcio è solamente un divertimento che allontana dai doveri religiosi e che “i giovani della Umma sono distratti dal guardare partite e dal seguire squadre di club, venerano persone oziose, che rendono la umma solamente più arretrata in tutti i settori”.

Per quanto riguarda le norme a cui i musulmani dovrebbero attenersi durante il mese sacro del Ramadan, se per i giuristi salafiti è assolutamente intollerabile saltare il digiuno, anche nel caso di musulmani impegnati in sport professionistici, diversi sono i giuristi *wasati* che sostengono la possibilità per un’atleta di poter spostare i doveri religiosi al primo giorno libero dopo la competizione, che invece va affrontata al massimo delle forze.

Questa problematica, per esempio, emerse in modo evidente all’indomani degli Olimpiadi di Londra nel 2012, che vide la partecipazione di oltre tremila atleti musulmani, con l’inizio dei giochi proprio in coincidenza del mese sacro del Ramadan. In quel caso l’università di Al-Azhar emise una fatwa che permetteva agli sportivi di fede islamica di spostare il digiuno a dopo i Giochi (Fink, 2016), esempio seguito anche dalle autorità marocchine che autorizzarono i propri partecipanti a fare lo stesso.

È importante, comunque, sottolineare che attualmente, all’interno del Mondo islamico, sfidato continuamente dalla modernità, vi è un forte dibattito tra posizioni più “letteraliste” ed ortodosse dell’interpretazione del Corano, e posizioni più riformiste e liberali, oltre al pensiero di studiose (tra cui Fatima Mernassi, Amina Wadud, Asma Barlas) che sono ascritte a quella corrente di pensiero definita femminismo islamico e che propongono letture diverse dei testi in alternativa a quelle tradizionali (Pepicelli, 2010), e che in futuro potrebbero incidere anche su una diversa lettura rispetto a come i musulmani devono praticare un’attività sportiva.

SPORT IN DIASPORA E LA QUESTIONE DEL VELO

Il rapporto tra islam e sport è stato indagato di recente soprattutto rispetto alla questione dell’inclusione e dell’integrazione dei migranti e nello specifico delle seconde generazioni (Bortoletto, Michelini, Porrevecchio, 2021; Dell’Aquila, 2021). Infatti studiosi di diverse discipline umanistiche – sociologi, psicologi, antropologi, pedagoghi – hanno cominciato a vedere nello sport un potenziale fattore di integrazione sociale, per una serie di valori positivi intrinseci che potenzialmente lo sport ha, e che potrebbero favorire i processi di inclusione delle minoranze

In particolare, Germano (2012, p. 133) si sofferma sulla pratica sportiva come “fondamentale agente di socializzazione, dal momento che aiuta al relazionarsi all’altro e agevola la socializzazione del giovane ai valori e integra socialmente gruppi di

⁴ Figura professionale spesso utilizzata durante eventi sportivi per illustrare ai telespettatori dati statistici.



minoranza, di differente etnia e diversa cultura attraverso un meccanismo di solidarietà e d'integrazione”.

Tuttavia, rispetto alla minoranza islamica nei contesti diasporici, come sostiene Amara “la visibilità dei musulmani nello sport, la loro pretesa nei confronti delle autorità locali e dei centri ricreativi locali di soddisfare le loro esigenze sportive come cittadini o atleti musulmani e le richieste di accettazione della loro religiosità nello sport, simboleggiata dal velo o dal digiuno se cade il Ramadan durante una competizione sportiva, sono sempre più interpretati e discussi in termini politico-ideologici nelle società Occidentali. Questo è particolarmente vero dopo l'11 settembre.

Lo sport, infatti, sta diventando un terreno conteso per difendere l'espressione della diversità e del pluralismo, per alcuni, e per la protezione dei valori secolari occidentali dalla cosiddetta ‘Islamizzazione’, per altri. Ad esempio, l'adattamento di marchi e loghi sportivi per soddisfare i requisiti della cultura e la religione islamica è percepito come un modo per arrendersi all'ideologia islamista” (2019, p. 251).

Infatti, se in un paese islamico rispettare una serie di principi per un musulmano non risulta particolarmente complicato, in un contesto socioculturale non islamico come quello diasporico, laddove i soggetti vogliono praticare sport e rispettare una serie di prescrizioni dettati dalla propria religione, possono sorgere molteplici problemi.

Una delle questioni simbolicamente più significative è in questo senso le posizioni e le pratiche rispetto all'uso del velo in ambito sportivo. Negli ultimi anni, infatti, in Occidente sempre più si sono registrati episodi di discriminazioni nello sport nei confronti di donne musulmane che indossavano l'hijab. Negli Stati Uniti tra il 2019 e il 2020 due casi relativi a due adolescenti musulmane hanno scosso la pubblica opinione e diventati immediatamente virali: la sedicenne Noor Abukaram⁵ e la quattordicenne Najah Aqeel⁶, sono state infatti squalificate dalle rispettive competizioni sportive (una maratona di 5 km in Ohio ed un torneo scolastico di volleyball in Tennessee) poiché indossavano un velo. In entrambi gli episodi la motivazione data dagli organizzatori è stata che tale “copricapo” era in contrasto con i regolamenti sull'uniforme delle singole federazioni sportive regionali.

In Italia ci si è trovati a confrontarsi per la prima volta con problematiche simili nel dicembre 2013, allorché una ragazza musulmana italiana di origine marocchine, Chadida Sekkafi, dopo aver superato l'esame di arbitro di calcio presso la sezione AIA (Associazione Italiana Arbitri) di Cremona, chiese alla stessa di poter arbitrare le partite di calcio indossando il velo islamico e calzamaglie. Inizialmente le fu concesso di poter indossare questo tipo di abbigliamento solo per le categorie dilettanti, poiché nel regolamento dell'AIA non era previsto il poter indossare un capo per motivi religiosi;

⁵ Wwray M. (2019). "Muslim teen 'humiliated' after being disqualified from Ohio race for wearing hijab" <<https://globalnews.ca/news/6078058/muslim-teen-hijab-disqualified/>> (1/2022).

⁶ Elassar A. (2020). "A Muslim athlete was disqualified from her high school volleyball match for wearing a hijab" <<https://edition.cnn.com/2020/09/27/us/hijab-volleyball-disqualified-nashville-trnd/index.html>> (1/2022).



tuttavia, a partire dal luglio del 2014 il regolamento è stato modificato, ed è stata aggiunta una parte dove si afferma che si può arbitrare anche portando un copricapo⁷. In questo caso il “Mondo dello Sport ufficiale” si dovette misurare con il sentimento religioso di un proprio membro, laddove un arbitro chiedeva di poter esercitare il proprio ruolo in campo rispettando allo stesso tempo il proprio credo religioso, che per il soggetto prevedeva l’uso del velo islamico.

In anni recenti, episodi simili si sono verificati anche in palestre private. Rawan, tredicenne milanese di origine egiziana, al momento dell’iscrizione ha ricevuto un diniego dal titolare della struttura sostenendo che il velo si sarebbe potuto incastrare in qualche macchinario. Khadija⁸, ventottenne italiana di origine marocchina, si è vista rifiutare l’accesso alla palestra poiché per il proprietario “qui non si possono iscrivere Batman o suore”. A livello agonistico ancora nel novembre del 2022, durante una partita di calcio femminile regionale under 19, l’arbitro ha intimato ad una calciatrice musulmana che indossava il velo di rimuoverlo, e al rifiuto della stessa, ha sospeso - senza nessun giustificato motivo - la partita⁹.

Ma è soprattutto in Francia che questa situazione ha raggiunto il culmine. Nel febbraio 2019 infatti, la polemica è divampata nell’opinione pubblica quando la catena di abbigliamento sportivo Decathlon ha messo in vendita nei suoi negozi un velo creato appositamente per atlete musulmane¹⁰. Questa decisione è stata osteggiata anche da diversi politici, prima fra tutti il Ministro della Salute, Agnès Buzyn, arrivando a dire che l’esposizione dell’hijab non corrispondeva ai valori francesi della laicità e ad Aurore Bergé, portavoce di Macron, ha persino suggerito di boicottare l’azienda. L’azienda Decathlon ha risposto a queste accuse sostenendo che il loro obiettivo era aumentare la democratizzazione nello sport offrendo un prodotto alle donne musulmane ma alla fine fu costretta a ritirare il prodotto.

Recentemente, il governo francese sta varando una legge per vietare l’uso del velo (già vietato in tutte le scuole pubbliche) in qualsiasi competizione sportiva ufficiale¹¹, tra l’altro ponendosi in antitesi rispetto ad organismi dello sport come la FIFA e la FIBA, che invece da alcuni anni hanno cambiato i propri regolamenti interni per permettere alle atlete musulmane di indossare il velo in tornei internazionali, sia nel calcio che nel basket. Appare chiaro come nei contesti diasporici, per i musulmani che decidono di praticare uno sport, spesso vi sono da affrontare (soprattutto per le donne)

⁷ Fanpage.it (2014). Chahida Sekkafi primo arbitro donna con il velo in Italia <<https://calcio.fanpage.it/chahida-sekkafi-primo-arbitro-donna-con-il-velo-in-italia/>> (2/2022).

⁸ Redazione Imola oggi (2019). “Musulmana velata esclusa da palestra privata, è bufera” <<https://www.imolaoggi.it/2019/05/03/musulmana-velata-esclusa-da-palestra-privata-ebufera/>> (1/2022).

⁹ Agi (2022). L’arbitro vieta il velo alla calciatrice della Pro Vercelli e sospende la gara <<https://www.agi.it/cronaca/news/2022-02-27/arbitro-vieta-velo-a-calciatrice-pro-vercelli-sospesa-gara-15805547/>>.

¹⁰ BBC (2019). Decathlon cancels sports hijab sale in France <<https://www.bbc.com/news/world-europe-47380058>> (2/2022).

¹¹ Rivistaundici.com (2022). In Francia il divieto al velo rischia di rendere lo sport inaccessibile alle donne musulmane <<https://www.rivistaundici.com/2022/02/02/velo-islam-sport-francia/>>.



una serie di pressioni ed ostacoli, che si frappongono tra la voglia di partecipazione sportiva e allo stesso tempo la difficoltà di non essere in grado di poter rispettare il proprio credo religioso e che, in diversi casi, portano gli stessi a non praticare nessun sport, o ad abbandonarlo.

CONCLUSIONI

Riguardo quindi lo sport moderno, attività che mette insieme contemporaneamente elementi quali il corpo, la fisicità e movimenti dinamici, la possibilità che uomini e donne si trovino negli stessi spazi (magari in una piscina o durante l'educazione fisica), l'Islam ne promuove la pratica, ma, contemporaneamente, ne definisce i limiti, al fine di assicurarne la conformità alla normativa del diritto islamico che, a sua volta, si rifà ai principi etici morali della Sharia. Rispetto a queste "linee guida", vi è poi da tenere in considerazione il contesto socioculturale in cui questa l'attività sportiva avviene: infatti se in un paese islamico rispettare tali principi per un musulmano non risulta particolarmente complicato, in un contesto socioculturale non islamico come quello diasporico, laddove i soggetti vogliono praticare sport e rispettare una serie di prescrizioni dettati dalla propria religione, possono sorgere molteplici problemi.

Ad esempio, nelle scuole, dove spesso le attività di educazione fisica prevedono esercizi dove maschi e femmine si trovano contemporaneamente a condividere lo stesso spazio, oppure in piscina, quando si è tenuti a indossare costumi che mostrano diversi parti del corpo di fronte agli altri. Si pensi anche ai regolamenti sportivi, che non sempre permettono l'uso del velo islamico per le donne, anche nelle competizioni giovanili. Oggi lo sport è un fenomeno di massa sempre più imponente, elemento di recupero identitario o di nazionalismi latenti, di forti passioni individuali ed emozioni collettive, in cui anche i paesi islamici e i musulmani si trovano a doversi confrontare su questi aspetti, dove la sfida più grande risiede per gli stessi nel praticare sport con le regole vigenti del "Mondo sportivo" e allo stesso tempo riuscire a rispettare le prescrizioni religiose che la religione islamica delinea per lo sport.

BIBLIOGRAFIA

- Al-Fadel A. 2002. No Leaders for Recreational Programs. Journal of Knowledge. Riyadh: Ministry of Knowledge, Vol 87.
- Al-Khaldi J., Awamreh M. 2014. Recreational education in Islam, British Journal for Education, Vol.2, No.2, p.70-80.
- Al-Qaradawy Y. 1992. Priorities of the Islamic movement in the coming phase, al-Dār, Cairo.



- Amara M. 2016. Sport and political transition in Tunisia: another terrain of competition between Islamists and seculars, in *Sport in Islam and in Muslim Communities*, Routledge, 2016
- Amara M. 2019. Muslims in sport, post 9/11 in *Race and Ethnicity*, Routledge handbook of Sport
- Bausani A. 2019. L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica, Garzanti Elefanti.
- Bakhtiar L. 2015. The Quranic Sunnah of Prophet Muhammad, Library of Islam. Barba B. 2021. Il corpo, il rito, il mito. Un'antropologia dello sport, Einaudi
- Bortoletto N., Micheli E., Porrovecchio A. 2021. Sport in the Context of Migration and Health Crises, *Italian Sociological Review* 11(5s)
- Canan I. 1980. Basic of education in Islam, Yeni Asya, Instabul.
- Caspersen R., Christenson F., Powell S. 1985. Physical activity, exercise, and physical fitness: definitions and distinctions for health-related research, Public Health reports.
- Das S.S., Halder D. 2006. Modern physical education and sports and involvement of Muslim girls. A crucial problem, Research Scholar, Department of Physical Education, Jadavpur University.
- Dall'Aquila P. 2021. Sport come mezzo di inclusione, QuiEdit
- Elias N., Dunning E. Quest for excitement. Sport and leisure in the civilizing process, Basil Blackwell Ltd., Oxford; trad. it., "Sport e aggressività", Il Mulino, Bologna, 1989.
- Fasting K., Walseth K. 2003. Islam's View on Physical Activity and Sport. *International Review for the Sociology of Sport* 38, 45 - 60.
- Fedele V. 2017. Religione, sport e mascolinità: l'islam diasporico e le storie dei pugili musulmani, Funes, *Journal of narratives and social sciences*, vol. 1, 46- 61
- Fink S. 2016. Dribbling for Dawah: Sports Among Muslim Americans, Mercer University Press.
- Gresh A., Ramadan T. 2000. L'Islam en questions, Sindbad Actes Sud.
- Germano I.S. 2012. La società sportiva: significati e pratiche della sociologia dello sport, Rubbettino Università.
- Manaz A. 2006. Islam and Sport, e-book presented during the XX Winter Olympic Games in Torino, Italy
- Meir K. 1981. On the Inadequacies of sociological definitions of sport, *International Review of Sport sociology*.
- Hejazi S. 2019. La migliore delle forme esistenti. Il corpo e l'anti-corpo nell'Islam, in *Capire l'Islam. Mito o realtà?*, Scholé.
- Kizar O. 2018. The Place of Sports in the Light of Quran, Hadiths and the Opinions of the Muslim Scholar in Islam, *Universal Journal of Educational Research* 6 (11), 2663-2668.
- Kutty A. 2002. Can a Muslim woman go to public swimming pools?, Islamonline net.
- Jani H. M., Rahim A. 2019. Islam and Sport: From Human Experiences to Revelation. *Intellectual Discourse*, 27(2), 413–430.



- Macleod A.E.1996. Transforming Women's Identity: The Intersection of Household and Workplace in Cairo, Development, Change, and Gender in Cairo, ed. by Homa Hoodfar and Diane Singerman, Indiana University Press, IN.
- McGee, J.E. 2011. Keeping the Faith: a Study of Muslim Schoolgirls' Identity and Participation in, School based PE, and Teachers' Understanding of Students' Religious Needs. PhD thesis, University of Worcester.
- Pepicelli R. 2010. Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme, Carocci editore.
- Pepicelli R. 2012. Il velo nell'Islam. Storia, politica, estetica, Carocci editore.
- Porro N. 2001. Lineamenti di sociologia dello sport, Carocci editore.
- Rowe D. 1999. Sport, Culture and the Media. The Uruly Trinity, Open University Press, Buckingham-Philadelphia
- Sami A. 2010. Il diritto islamico, Carocci editore, Roma. Saqr A. 2010. Etiquettes of Sports, DubaiSun, nr.18
- Schimmel A. 1994. Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam, State University of New York Press.
- Shavit U., Winter O. 2011. Sports in Contemporary Islamic Law, Islamic Law and Society, Brill ed., vol. 18, nr. 2, pp. 250-280.
- Tomlinson A., Oxford dictionary of sports studies, Oxford University Press, 2010 Turan A. Islamiyette Spor ve Onemni, Ankara, p.13, 1988
- Turner V. 1969. The ritual process: Structure and Antistructure, Cornell University Press, New York.



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.9/2021)

SEZIONE / SECTION
RESEARCH TRAILS



Alif, una mirada sobre el arte sagrado sufí

GIORGIA RUBERA
(Universidad de Granada)

ABSTRACT: This article explores the theme of Islamic sacred art and it proposes Sufi art as a possible subcategory of the Islamic art category. In Sufi art the sacred content is an instrument of spiritual refinement and mystical search. Sufi art is the visual embodiment of the spiritual realities contained in the Islamic revelation. The article discusses the themes of creative imagination and inspiration of Sufism.

KEYWORDS: Islamic art, sacred art, sufism.

*Se pregunta al Profeta "Viste a tu Señor?"
y él responde: "Es Luz, yo lo veo"¹
(Hadîth)*

Introducción

La reflexión que se va a presentar sobre el arte sufí es una mirada que no puede ser exhaustiva dado el extenso alcance del tema y la variedad de campos de conocimiento que interesa. Es un tema tan vasto como poco estudiado, sobre todo desde planteamientos interdisciplinarios.

En este sentido, es necesario aplicar una perspectiva polifónica, los límites entre disciplinas se traspasan continuamente, permeando tan profundamente que no es fácil definir el límite de cada campo de estudio. Gracias a la interconexión de los puntos de vista histórico, antropológico, filológico y de las ciencias de las religiones será posible ampliar el universo de reflexión sobre un tema tan prolífero y articulado, son necesarias voces “no disciplinadas”². Se necesita una hermenéutica dialogante.

Este artículo pretende ser una introducción a un tema de estudio que, como ya hemos dicho, es muy amplio, el planteamiento de este tema de estudio surge a raíz de la pregunta: ¿Qué expresa el universo simbólico sufí a través del arte?

¹ Citado en Puerta Vilchez (1997, 800). Ibn 'Arabi, Kitab al-yalal wa-l'ýamál, ms. Berlín 2, fol. 66; Rasā'il, I, p. 7.

² A tal propósito, se retoma el concepto de Roland Barthes, en *Los jóvenes investigadores* (1984): “El trabajo interdisciplinario, del que tanto se habla hoy en día, no es una comparación entre disciplinas establecidas (ninguna de las cuales está básicamente dispuesta a dejarse llevar). Para hacer algo interdisciplinario, no basta elegir un "sujeto" (un tema) y reunir en torno a él dos o tres ciencias. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo que no pertenece a nadie” (en Clifford, J. Marcus, G. *Scrivere le Culture* [2017, 25]). (Traducción propia del italiano al español).



Con el tiempo, el sufismo ha puesto de manifiesto a través del arte aspectos que son difíciles de comunicar sin el medio artístico. A lo largo de los siglos, el arte sufi ha expresado aspectos profundos de su conocimiento iniciático a través de la música, de la danza, de la poesía, de la caligrafía y de las representaciones simbólicas.

El arte del islam se desarrolla dentro de una amplia dimensión de espacios y de tiempos, manifestándose en una gran variedad de estilos que, aunque preservando sus diferencias estilísticas, han mantenido una unidad estética fundamental, que es el reflejo de la unidad de la comunidad religiosa denominada *Ummah*. Es necesario mirar al islam y a la identidad musulmana en términos plurales: existen una multitud de lugares, de tiempos, de pueblos y de condiciones históricas.

Oleg Grabar se pregunta si la categoría arte islámico puede definirse:

Islámico no hace referencia al arte de una religión particular ya que un gran porcentaje de sus monumentos tienen muy poco o nada que ver con la fe del Islam. Obras de arte definitivamente creadas por y para no-musulmanes se pueden estudiar adecuadamente como obras de arte islámico³ (Grabar 1989, 13).

En este sentido, el arte islámico se interpretará como una manifestación de la civilización islámica. El concepto de arte islámico designa “la compleja múltiple y variada práctica artística de toda una civilización a través de la historia” (Puerta Vilchez 1997, 44).

Nos acercaremos al arte sufi como una subcategoría del arte islámico, buscando en la experiencia artística sufi la constante de la tensión mística del artista y por lo tanto la presencia de lo que podemos definir como arte sagrado. Esta categoría difiere del concepto de arte islámico que, en cambio, produce también obras no sagradas. Por ello nos preguntamos: ¿El arte sufi es una categoría posible?

Sobre el concepto de arte sagrado hacemos referencia a la definición que Titus Burckhardt plantea del mismo:

Los historiadores del arte, que aplican el término de «arte sagrado» a cualquier obra artística de tema religioso, olvidan que el arte es esencialmente forma; para que un arte se pueda calificar de ‘Sagrado’ no basta con que sus temas deriven de una verdad espiritual, es necesario también que su lenguaje formal sea manifestación de la misma fuente (Burckhardt 2000, 5).

La forma a la que se hace referencia es forma sagrada, “en la filosofía tradicional, la «forma» no significa la figura tangible, sino que es sinónimo de idea, e incluso de alma”⁴ (Coomaraswamy 2019, 23).

Comencemos por considerar que el arte visual sufi (plástico, pictórico, representaciones visuales) aunque no denote una particular estética sistemática e

³ (traducción propia del italiano al español).

⁴ (traducción propia del italiano al español).



independiente del arte islámico y aunque no desarrolle una forma específica de estilo o expresión artística, siempre presenta una tensión mística a lo divino. Ya sea músico, bailarín, artista plástico o poeta, el artista sufí siempre expresa su tensión hacia Dios en sus obras.

La reflexión que se presenta en estas páginas se circunscribirá a las artes visuales y principalmente pictóricas, buscando su pertenencia al código simbólico cultural islámico y en lo específico a los significados que asume en el arte sufí.

Clifford Geertz defiende que la capacidad

para percibir el significado de las pinturas (o de poemas, melodías, edificios, cerámicas, dramas y estatuas) es, como todas las restantes capacidades humanas, un producto de la experiencia colectiva que la trasciende ampliamente, y donde lo verdaderamente extraño sería concebirla como si fuese previa a esa experiencia. A partir de la participación en el sistema general de las formas simbólicas que llamamos cultura es posible la participación en el sistema particular que llamamos arte, el cual no es de hecho sino un sector de ésta⁵ (Geertz 1988, 138).

En el “sistema general de las formas simbólicas” islámicas es precisamente con el sufismo y especialmente con la figura de Ibn ‘Arabī que el imaginario simbólico se amplía, que las artes adquieren un valor diferente, “quedan santificadas” (Puerta Vélchez 1997, 793). La Majestad de la Belleza, *yalāl al-yamāl*, del mundo “abre los secretos del universo” y la imaginación, *jayal*, “es el verdadero núcleo de conocimiento” (Puerta Vélchez 1997, 772).

El arte sagrado sufí es la revelación de un mundo oculto más que la observación de lo manifestado y el artista recibe el significado a través de una inspiración, una visión de formas que evocarán otras tantas formas en la imaginación de quien las observa: “se atribuya a las artes figurativas, al igual que a la poesía y a la música, una principal función educativa tanto para el individuo como para la sociedad” (Puerta Vélchez 2016, 21).

Para Ibn ‘Arabī el arte permite a los hombres encontrar las imágenes de Dios, por lo que se convierte en un instrumento para acceder a Dios.

El artista sufí Hashim Cabrera en esta línea dice: “el artista no ha estado en su ánimo ser creador de nada, sino sólo herramienta en manos del Creador” (Cabrera 1994, 79).

Las obras son representaciones simbólicas de realidades “súper formales”, contienen significados que es difícil expresar con palabras a través de formas o colores. Por ello el artista se convierte en el canal de transmisión y las obras son “recibidas” a través de un proceso meditativo.

Como nos recuerda Hosseyn Nasr en *Islamic art and Spirituality* los artistas son portadores de un imaginario sagrado y son capaz de conseguir una visión de ese mundo arquetípico a través de la influencia de la “Muhammadan *barakah*, or have been instructed by those who have had such a visión”. (Nasr 1987, 7-8).

⁵ (traducción propia del italiano al español).



Con el fin de comprender la naturaleza del arte sagrado sufi, haciéndola accesible, debemos comprender el sentido de lo divino, la metafísica y los significados simbólicos. El arte sagrado es encuentro trascendente, es una “teología visual” (Coomaraswamy 2019, 58).

Abro esta reflexión sobre el arte sagrado sufi introduciendo la primera letra del alfabeto árabe, *Alif*, a modo de comienzo simbólico, ya que, para los sufíes, *Alif* simboliza, el Uno, el descenso de la divinidad⁶, además nos introduce los conceptos de la ciencia de las letras y de los números útiles puntos de partida para empezar a examinar la naturaleza esotérica del sufismo y sus reflejos en el arte.



Alif

Alif, primera letra del alfabeto árabe, símbolo alquímico del Uno, *Wāhid*, el amor supremo en el misticismo sufi, signo literal descendiente, portador de un sentido trascendental, es algo que proviene de un orden superior simboliza el descenso de la revelación, el envío de la gracia divina. Es una raíz recta, línea primera, conexión entre cielo y tierra, generadora de todas las otras letras del alfabeto, principio de todos los números⁷.

Para los sufíes simboliza la Unidad divina, el *alif* primordial es una “extension lineal de un punto originario” (Pacheco 2019,161), que es Abismo insondable, tesoro escondido, “suspiro de compasión que crea”. Dios crea a través de la espiración divina y se manifiesta continuamente, “la divinidad se expande por toda la Existencia (*al-imdād al-ilahi fi l-wujūd*) convirtiendo al mundo entero en guía (*dalīl*) para conocer a Dios” (Puerta Vilchez 1997, 791).

Alif es la primera letra del nombre de *Allah*, de la palabra Islam y de cada uno de los 99 nombres de *Allah* empieza con *alif*. *Alif* nos habla también de la conexión del hombre con lo divino, el nombre de Adán comienza con *alif*, todas las letras son *alif* transformadas.

⁶ Como veremos más adelante, *alif* puede ser visto también como el lugar epifánico donde se manifiesta el arte sagrado.

⁷ Para profundizar el tema revisar Ibn Arabi,1997; Cabrera,1999; Nasr, 1987; Puerta Vilchez, 2007; Pacheco Paniagua, 2019; P.Lory, 2004.



Para el sufismo *alif* es símbolo, puente, intermediario, primer rayo de luz divina, “el punto de encuentro de la energía indiferenciada y la forma pura que es el número”⁸ (Lory 2004, 46) *alif* es “el ángel de todas las letras” (ibidem, 31).

Las letras primordiales son ángeles nos dice Pierre Lory: “la creación del mundo es concebida por las 28 letras del alfabeto árabe combinadas en una medida cada vez más compleja” (ibidem, 30). Lo que se muestra es una cosmogonía de letras y palabras descendidas.

Precisamente, a través de la palabra divina que según la tradición islámica Dios se manifiesta, descendiendo sobre Muḥammad, la primera vez en una cueva del Monte Hīrā una noche alrededor del año 610 durante el mes que después se convertirá en Ramadán.

El medio entre el mundo humano y el Divino es un ángel, el arcángel Gabriel, es él quien conecta los mundos.

Corbin nos describe el significado del ángel para Ibn ‘Arabī y lo sitúa en el *mundus imaginalis*, ‘*ālam al-mithāl* o ‘*ālam al-ḥayāl*, mundo intermedio, cuyo órgano de la percepción es la imaginación activa. “Esta percepción teofánica se realiza en el ‘*ālam al-mithāl*, el *mundus imaginalis*, cuyo órgano es la Imaginación teofánica” (Corbin 1993, 101).

Aquí es donde encontramos el universo simbólico sufi, donde sucede la inspiración del arte sagrado. Aquí es el lugar donde los mundos se encuentran, lo espiritual se materializa y lo humano se espiritualiza.

El *mundus imaginalis* pone en contacto el mundo sensible corpóreo *mulk* con el mundo de las ideas espirituales de las inteligencias *ḡabarūt*, contacto que sería imposible sin este lugar de imaginación creadora, el mundo de los ángeles, el mundo del alma.

Este mundo es el *barzah*, un istmo en el que los espíritus reciben un cuerpo sutil que lo hace perceptible a los iniciados (Pacheco 2019, 177) donde aparecen las imágenes teofánicas, la Luz de las Luces. *Alif* como medio entre los mundos se sitúa en el *barzah*, *alif* es el *barzah*.

El órgano de esta Imaginación teofánica es el corazón, es en la creatividad del corazón que el Dios akbariano se revela. Las formas se representan en la imaginación como imágenes icónicas que proceden de la Nube, del mundo intermedio (Puerta Vilchez 1997, 780).⁹

Ibn ‘Arabī en la Futūḥāt II nos explica:

Te he abierto una puerta a las formas de conocimiento interno que los pensamientos jamás alcanzan, aunque los intelectos puedan llegar a aceptarlas, ya

⁸ Las traducciones del texto de Pierre Lory 2004 son del autor.

⁹ “Obsérvese que en el universo simbólico *akbari*, la inspiración artística nace del mismo fontanal que las visiones oníricas y las formas de la Imaginación, es decir, del cielo de la Belleza de Yūsuf, con lo que iluminación, belleza y destreza artística se conjugan en el mundo *infralunar*, reproduciendo, por medio de las formas sensibles, las ideas de ese otro mundo superior. (Puerta Vilchéz 2004, 204).



sea gracias a una Providencia divina especial o ‘puliendo los corazones con el dikr y la recitación (del Corán) [...] ¡Date cuenta, pues, hermano mío, a partir de este momento, de Quién es el que Se manifiesta ante ti desde detrás de esta puerta!’¹⁰ (Spallino 2010, 127-128).

Es fundamental comprender para acercarnos a la naturaleza del arte sacro islámico que *Allah* se manifiesta a la humanidad como Verbo. A diferencia del Dios cristiano que se hace carne en Cristo, el Dios islámico se manifiesta como Verbo, es decir que el Corán es Dios que se hace palabra. Este Dios no encarnado nace en un ambiente cultural y en una propensión intelectual a la abstracción, al pensamiento geométrico.

Buscar a Dios es búsqueda de equilibrios numéricos y geométricos. Dios en forma de verbo y número, se manifiesta en las leyes que regulan la naturaleza, en la perfección de la geometría, del álgebra y en las reglas matemáticas que componen la materia, la luz. La búsqueda de Dios es para los sufis una investigación esotérica y un camino iniciático conformado por diferentes estadios, *maqām*.

La luz, la geometría, los números y las letras son el lenguaje de *Allah*. Dios se manifiesta en el Corán, cuyas letras trascendentes son para el islam esencias eternas. Los arabescos no son meros adornos, sino que tienen un sentido profundo, los motivos geométricos islámicos superan al mero valor ornamental¹¹.

La imagen de *Allah* por lo tanto no está pintada como cuerpo, sino como geometría, como significante numérico, como regla algebraica que subyace a las leyes de la naturaleza, como esencia pura en el color que experimenta el místico musulmán formado en el círculo del Ishrāq¹².

La Escuela del Ishrāq, de la que forman parte los místicos y visionarios *Ishrāqiyyūn*, fundada por Sohrawardi en el siglo XII, se basa en una hermenéutica visionaria de la luz en la que el medio de conocimiento es la visión interior. El alma es el lugar “en la confluencia de los mares” (Cabrera 2009, 60) donde ocurren las visiones de luces y los colores se revelan. La experiencia del color es transformadora como todas las visiones provenientes del *‘ālam al-mithāl*. El color se convierte en experiencia del alma y en el esfuerzo del hombre de luz, “lo semejante aspira a su semejante; lo semejante no puede ser visto y conocido más que por su semejante”¹³ (Corbin 1988, 156). La energía espiritual liberada por el *dhikr* es la que permite la salida y el ascenso fuera del pozo. Las etapas de este ascenso se acompañan de fotismos coloreados que anuncian el crecimiento de los centros sutiles del hombre de luz (Corbin 1988, 75).

¹⁰ Obra de Ibn ‘Arabī en Patrizia Spallino (2010, p. 304-305). (Traducción propia del italiano al español).

¹¹ Sobre el tema, véase S.Hosseini Nasr, 1987; Ibn ‘Arabī, 1997; Jorge Eduardo Lupin, 2004; Daud Sutton, 2012.

¹² En Corbin Henry (1993, 59) “Místicos aurales o ishraquiyyūn como nos dice “los platónicos de Persia (los Ishrāqiyyūn de Sohrawardī)”.

¹³ (traducción propia del italiano al español).



El artista se convierte en el revelador de las formas “significa, pues, conocer el Ser Divino por visión intuitiva *shuhūd*, percibirlo” (Corbin1993, 201). El arte sufi se convierte en una teofanía, *tajalli*.

También el artista sufi Rachid Koraïchi, expresa la misma experiencia teofánica, el presenta su práctica artística como una extensión de la oración, convirtiendo su arte su arte en un proceso de transformación. El mismo artista dice:

When I do this work, I am in a time that does not belong to the past or the future. I am living in that time itself. Doing the work is like being in a church or a mosque and having prayer beads. Each bead represents a prayer. These works are like those prayers. I never plan or make a drawing of my work. It all starts from a dot and I can't stop until I finish the work. I am in a state where everything comes to me until I finish that work and then I stop¹⁴.

La contemplación en sentido sufi implica una transformación, el sufi descifra los signos del universo siendo él mismo una parte del mensaje, “por lo tanto no puede realizar su exégesis mística sin transformarse” (Lory 2004, 39). Siempre es un lugar angélico aquel donde Dios se manifiesta, es el ángel del *mundus imaginalis* que permite el contacto entre los mundos.

El ángel Gabriel aparece en ambas religiones, es el que anuncia. En el cristianismo es el medio entre el mundo divino y humano y es María que da a la humanidad Cristo, el Dios cristiano se hace carne. Del mismo modo, el Dios islámico es anunciado por el ángel Gabriel, el medio entre los mundos es Muḥammad quien da a la humanidad el Corán, *Allah* se hace Verbo.

En el islam las palabras de *Allah* son Dios mismo, las oraciones islámicas en el momento en que se pronuncian son Dios que se manifiesta en el creyente. La cosmogonía ocurre a través del número así que el Dios comienza la creación. El número es una propiedad de las cosas y a él se asocian letras y símbolos.

De la ciencia de las letras *‘ilm al-hurūf* nos hablan Tustari en la obra *Tratado de las letras* e Ibn ‘Arabī en *Las iluminaciones de la Meca*. Las letras representan números y equilibrios geométricos, el lenguaje contiene en sí los secretos de las matemáticas cósmicas, como nos dice Pierre Lory, “this is because language has the role of a kind of cosmic algebra”¹⁵.

Hossein Nasr (2001) subraya cómo en el islam las matemáticas indias y griegas se encontraron y unificaron en una estructura de pensamiento en la que, dentro del álgebra, de la geometría y de la aritmética coexistían los aspectos intelectuales y espirituales del conocimiento, físicos y metafísicos. “In Islam, the traditions of Indian and Greek mathematics met and became unified into a structure in which algebra, geometry, and

¹⁴ Entrevista por K. Dabrowska, en *The Arab weekly* <https://thearabweekly.com/visual-sufi-master-koraichi-exhibits-artworks-london>.

¹⁵ Lory Pierre The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn ‘Arabī, en *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Vol. XXIII, 1998.



arithmetic were to possess a contemplative, spiritual, and intellectual aspect, as well as that practical and purely rational aspect” (*Nasr 2001, 148*)

El pensamiento abstracto y geométrico confieren al arte cualidades que tienden a la abstracción frente a la figuración, en el arte islámico el término aniconismo es preferible al término iconoclastia. Este es uno de los temas más controvertidos en el estudio del arte del mundo islámico, partamos del “hecho bien conocido de que no existe prohibición canónica islámica taxativa contra la representación figurativa, y, más importante aún, de la difusión universal de la imagen en todas las épocas y geografías del islam” (Puerta Vilchez 2016, 14).

Retomo el concepto ya expresado de un Dios que se hace Verbo y no carne para reflexionar sobre la tendencia anicónica del arte islámico, que, de hecho, encuentra en la caligrafía su máxima forma de expresión estética del arte sagrado islámico¹⁶. Un Dios que es Verbo “está pintado” a través de sus propias palabras: “para la tradición semita no son necesarios los símbolos visuales como soporte explicativo de la realidad, ya que posee una amplia tradición en el uso literario de la Metáfora y la Analogía” (Cabrera 1994,78).

En la publicación *La representación figurativa en el mundo musulmán* publicada por la Junta de Andalucía Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico Patronato de la Alhambra y Generalife, se plantea que la representación figurativa está presente en el arte y la arquitectura islámica y es desmitificada la tradicional creencia de su ausencia. Los pueblos semitas nómadas no poseían una tradición figurativa y ya antes del nacimiento del islam en Siria y en Asia Menor existía la tendencia a

una inclinación generalizada a suprimir la iconografía figurativa por la ornamentación geométrica y floral. ¿Por qué se cree que el Islam condena las formas plásticas? Todo arranca de varios hadith recogidos de la tradición oral en época ‘abbási, en los que realmente se insiste en una constante intención de evitar la idolatría, ya que el culto y veneración debe dirigirse solo a Dios. Las representaciones figurativas se alejan de edificios religiosos y quedaron reservadas al ámbito privado¹⁷.

Asimismo, es importante subrayar que cuando hablamos de cultura anicónica debemos distinguir entre un aniconismo *de facto*, es decir la mera ausencia de imágenes, que se puede definir como una indiferencia tolerante, de un aniconismo programático en el que hay un rechazo consciente. Este segundo tipo, por otra parte, se puede definir como iconoclasta (Mettinger 1995, 16-18). Mettinger identifica las raíces de esta tradición *de facto* en el fenómeno común del área semítica occidental, cuyo simbolismo cultural se expresaba a través de estelas, árboles sagrados, altares. En la Meca

¹⁶ Para profundizar en el tema de la caligrafía, véase: José Miguel Puerta Vilchez. (2007) *La aventura del Cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Edilux s.l.

¹⁷ Purificación Marinetto Sánchez, *La representación figurativa en el mundo musulmán* Edita: JUNTA DE ANDALUCÍA Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico Patronato de la Alhambra y Generalife, Granada, 2020, p.9.



preislámica se documenta el culto a las piedras, del que tenemos el mayor testimonio en la gran piedra de la *Ka'bah*.

El Corán (Corán 6:74) se opone al culto y adoración de los ídolos, pero no rechaza el arte figurativo como tal, es por ello que sería más adecuado hablar de una “negación del ídolo”, “esta negación del ‘ídolo’ se dirige ante todo a dar testimonio de que la trascendencia de Dios desafía cualquier comparación”¹⁸.

Como dice el *hadīth* “*Allah* es bello y ama la belleza” y lo “Bello” no se puede representar icónicamente, escapa a lo sensible

Lo bello es elevado, sublime, no puede contenerse en ninguna forma sensible, Esto significa, desde el punto de vista artístico, que el valor estético no está en la ‘imagen’ ni en la ‘forma’, sino en el ‘significado’ y que la estética se halla en lo infinito irrepresentable (Adonis 2008, 233).

La discusión sobre el origen del aniconismo es amplia y no puede ser tratada en todos sus aspectos en este contexto¹⁹, pero a modo de conclusión la resumo con esta imagen simbólica de Luis Massignon:

De esta restricción precisamente de no ligarse a las figuras, de no idolatrar las imágenes ha nacido el arte musulmán, sencillo e inmaterial, como el arte de un músico que fuera algebrista y que no creyera en la belleza del acorde en sí mismo, sino sencillamente en la sucesión de un cierto número de notas que acaban en silencios (Massignon 1999, 194).

OBSERVACIONES FINALES

*“La realidad es para el antropólogo un diluvio de signos,
signos que están en lugar de algo otro,
de aspectos del universo cultural”*²⁰

Frente a la reflexión inicial, en la que nos preguntábamos si el arte sacro sufí podía considerarse como una subcategoría del arte islámico, se puede decir que esta categoría tiene razón de existir si por arte sacro sufí entendemos el arte producido por un artista sufí en un camino iniciático, considerando que las bases filosóficas sobre las que descansa el sufismo son de una vía de perfección interior.

¹⁸ Artículo “El Arte desde el punto de vista de La Tradición Perenne” de Titus Burckhardt fue publicado originalmente en *Études Traditionnelles*, marzo de 1947, y posteriormente incluido en *Aperçus sur la connaissance sacrée*, Milano, Archè, 1987, p.2.

¹⁹ Para un análisis en profundidad sobre el tema véase T. Burckhardt, 2002, 2014; L. Massignon, 1999; H. Nasr, 1987; O. Grabar, 1989; T. Mettinger 1995; G. Scarcia, 1995.

²⁰ Lisón Tolosana, C. (2000, 18).



El sufismo es en primer lugar una vía de iniciación y como tal se basa en una visión rigurosa, que nada tiene que ver con los impulsos de un creciente degenerado pseudo-misticismo... la suya es una naturaleza de muy exacta 'ciencia' sagrada²¹ (Ventura 2016, 8).

En el arte sufí encontramos la presencia constante de manifestaciones artísticas con carácter sagrado, el arte sagrado para la visión islámica “it is an echo of the other world” (Nasr 1987, 195).

El arte se convierte en un excelente terreno de estudio para la antropología y puede llegar a transmitir de un modo más directo determinados contenidos culturales. Las expresiones artísticas son una forma de expresión cultural dentro del sistema de símbolos, de "textos" (Lévi-Strauss, 1964).

De las relaciones entre las letras, los números y los elementos simbólicos se componen cosmogonías y cosmologías, surgen doctrinas sobre la creación y el origen del universo.

Como nos recuerda Adonis en *Introducción a la poesía árabe*, la poética mística no es literatura islámica en el sentido convencional, sino “un género en sí mismo, difícil de determinar y codificar”. Esto puede extenderse a todas las formas de arte sufí. La poética mística de Adonis es “una trayectoria perpetua de descubrimiento orientada hacia el infinito” (Adonis 1992, 55).

Lo que el sufismo expresa a través del arte sigue siendo una pregunta abierta para futuros estudios más en profundidad sobre artistas individuales, sobre formas de hibridaciones y sincretismo²².

Cada símbolo ligado al imaginario sufí es polimorfo y polisémico y está listo para ser significativo de nuevas resignificaciones y interpretaciones y para ser estudiado en múltiples niveles de profundidad.

El símbolo propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la «cifra» de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es «explicado» de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva (Corbin 1993, 26).

Como hemos dicho antes, sin embargo, es posible afirmar que un artista sufí en su investigación artística producirá seguramente arte sagrado, si por sagrado nos referimos

²¹ (traducción propia al italiano).

²² “If a traditional Muslim finds the titanesque statues of a Michaelangelo crushing and Rococo churches stifling, it is because of that sense of submission to God created in his soul by Islamic spirituality and his horror of human self-aggrandizement at the expense of the Divine Presence. It is not that no Muslim could create a titanic and Promethean art as the modern period demonstrates amply, but that no Muslim would do so as long as the imprint of Islamic spirituality upon the soul of the Muslim remained strong”. (Nasr 1987, 11)



a un arte que es instrumento de perfeccionamiento interior, de búsqueda de Dios. El arte consciente no es el objeto, sino el hombre, su desarrollo. “El objetivo final del sufismo es la santidad, y todo arte sagrado en el verdadero y pleno sentido del término, es como una cristalización de la santidad” (Lings 2012, 14-15).

El proceso artístico es pues un proceso alquímico de transformación interior, un camino iniciático. En este sentido, Coomaraswamy hablando de Platón dice que las obras de arte son recordatorios, “soportes de la contemplación”, y continúa “en términos indios, para efectuar nuestra reintegración armónica por la imitación de las formas divinas; y como nos recuerda la Upanishad convertirse en lo que uno piensa “por la asimilación del conocedor al conocido” (Coomaraswamy 2019, 16).

De la misma manera el sufí tiene la aspiración de “volverse en Corán” (Corbin 1993, 202), tratando de asimilar las cualidades del Verbo Divino, de las letras sagradas de las que está compuesto, se realiza una transformación interior. El objetivo es alcanzar el estado de *al-insān al-kāmil*, el hombre perfecto dentro del pensamiento sufí.

El arte plástico del islam es, pues, en cierto modo, el reflejo del verbo coránico (Burckhardt 2002, 70). La interpretación del texto coránico para los sufíes es búsqueda del sentido escondido y esotérico, *bātin*, yendo más allá del significado ordinario, “intenta constantemente quitar los velos del lenguaje ordinario, de disolver los símbolos, de intuir lo invisible”²³ (Ventura 2010, XL).

El arte sufí es pues tensión hacia *Allah* y, al mismo tiempo, manifestación sensible, desvelamiento de aspectos que no serían visibles, expresables de otro modo.

If Islamic art leads to the inner chamber of the Islamic tradition, it is because this art is a message from that inner chamber sent to those qualified to harken to its liberating message and also to provide a climate of peace and equilibrium for society as a whole in conformity with the nature of Islam, to create an ambience in which God is remembered wherever one turns (Nasr 1987, 8).

Gran parte del conocimiento sufí no se puede materializar a través de las palabras y el símbolo no puede ser estudiado por la mera intelectualidad.

Es en esta óptica que el arte se convierte en un valioso objeto de estudio, para intentar comprender la parte más profunda del pensamiento islámico.

²³ (traducción propia del italiano al español).



BIBLIOGRAFÍA

Adonis.1992. *Introduzione alla poetica araba*. Translated by F. Del Vescovo. Marietti.

Adonis. 2008. *Sufismo y Surrealismo*. Ediciones del oriente y del mediterraneo.

Burckhardt, Titus. 1987. “El Arte desde el punto de vista de La Tradicion Perenne”. In *Études Traditionnelles*, marzo de 1947, and in *Aperçus sur la connaissance sacrée*, Milano: Archè.

Burckhardt, Titus. 2000. *Principios y métodos del arte sagrado*. Translated by E. Serra. Palma de Mallorca: Sophia. Perennis. José J. de Olañeta, Editor.

Burckhardt, Titus. 2002. *L'arte nell'Islam*. Milano: Abscondita.

Burckhardt, Titus. 2014. *Introducción al Arte Islámico*. Translated by E. Serra, José J. de Olañeta, Editor.

Cabrera, Hâshim, 1994. *Islam Y Arte Contemporaneo*, Junta islámica.

Cabrera, Hâshim. 2009. *Ishraq, los colores el alma un ensayo sobre hermenéutica holística del color*, CDPI Junta Islámica.

Clifford, James. Marcus, George E. 2017. *Scrivere le Culture*. Milano: Meltemi.

Coomaraswamy, Ananda Kentish. 2019. *La Filosofia Dell'arte Cristiana e Orientale*. Translated by G. Marchianò; 2.ed. Milano: Aesthetica.

Corbin, Henry. 1993. La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī. Translated by M. Tabuyo, A. Lopez. Barcelona: Destino.

Corbin, Henry. 1988. *L'uomo di luce del Sufismo iraniano*. Translated by F. Pregadio. Roma: Mediterranee.

Dabrowska, Karen ‘Visual Sufi master’ Koraichi exhibits artworks in London’, *The Arab weekly*, 15/07/2018 <https://thearabweekly.com/visual-sufi-master-koraichi-exhibits-artworks-london>

Geertz, Clifford. 1988. *Antropologia interpretativa*. Bologna: Il Mulino.

Grabar, Oleg. 1989. *Arte Islamica. La formazione di una Civiltà*. Translated by Massimo Parizzi. Milano: Electa.

Ibn ‘Arabī. 1997. *Ibn ‘Arabī, Les illuminations de la Mecque*, Translated by Michel Chodkiewicz, Paris: Albin Michel.

Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Il pensiero selvaggio*. Translated by P. Caruso, Milano: Il Saggiatore.

Lings, Martin. 2012 *¿Qué es el sufismo?* Madrid-México: Taurus Ediciones, Fundación de Estudios Tradicionales.

Lisón Tolosana, Carmelo. 2000. “Informantes: in-formantes”, *Revista de Antropología Social*, núm. 9, p. 17-26.

Lory, Pierre. 1998. “The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn ‘Arabī”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, Vol. XXIII.

Lory, Pierre. 2004. *La science des lettres en Islam*, Dervy, Paris.

Lupin, Jorge Eduardo. 2004. *El lenguaje secreto de los símbolos*. Mar del Plata.



Marinetto Sánchez, Purificación. 2020. *La representación figurativa en el mundo musulmán*. Granada: Junta de Andalucía Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico Patronato de la Alhambra y Generalife.

Massignon, Luis. 1999. Los métodos de realización artística de los pueblos del Islam, *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, 6 p. 191-202 in «Revista de Occidente XXXVIII (1932), p. 257-284. Translated by E. Garcia Gomez.

Mettinger, Tryggve. 1995. “No graven image? Israelite Aniconism” in *Its Ancient Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica. Old Testament Series 42, Stockholm 1995, p. 16-18.

Nasr, Seyyed Hossein. 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Bath: Thames and Hudson Ltd.

Nasr, Seyyed Hossein. 1987. *Islamic Art and Spirituality*. New York: State University of New York Press.

Nasr, Seyyed Hossein. 2001. *Science and Civilization in Islam*, ABC International Group, Inc.

Pacheco Paniagua, Juan Antonio. 2019. *Ibn Arabí. El maestro sublime*, Almuzara.

Popovic-Veinstei. 1996. *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, (a cura di) A. Popovic, G. Veinstein, Fayard, Paris.

Puerta Vilchez, Jose Miguel. 1997. *Historia del pensamiento estético árabe: Al-Andalus y la estética árabe clásica*. Madrid: Akal.

Puerta Vilchez, Jose Miguel. 2004. “Yusuf en el universo imaginario de Ibn Arabi”, *Revista Española de Filosofia Medieval*, 11, p.197-211.

Puerta Vilchez, Jose Miguel. 2007. *La aventura del Cálamo. Historia, formas y artistas de la caligrafía árabe*. Edilux s.l.

Puerta Vilchez, Jose Miguel. 2016. “Celebración de la imagen y estética caligráfica en el Islam árabe clásico” in *La imagen y la palabra en el Islam*. Editorial Universidad de Sevilla.

Scarcia, Gianroberto. 1995. *Il volto di Adamo*. Venezia: Il Cardo.

Spallino, Patrizia. 2010. “L’immaginazione creatrice in Ibn ‘Arabi”. In *Textes et Etudes du Moyen Âge*, p. 117-131.

Sutton, Daud. 2012. *Islamic Design. A genius for geometry*. Glastonbury: Wooden Books Ltd.

Ventura, Alberto. 2010. *Qur'an*, edited by A. Ventura. Milano: Mondadori.

Ventura, Alberto. 2016. *Sapienza Sufi. Dottrine e simboli dell'esoterismo islamico*. Roma: Edizioni Mediterranee.



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.9/2021)

SEZIONE / SECTION
RECENSIONI /
BOOK REVIEWS



RECENSIONE

Justin Marozzi, *Imperi islamici. Quindici città che riflettono una civiltà*, Einaudi, Torino 2020, pp. 608. ISBN: 978-8806245177.

(Original: *Islamic Empires: Fifteen Cities that Define a Civilization*. Penguin, London 2019)

NICOLA PAGLIARO

L'opera di Justin Marozzi, tradotta a cura di Luigi Giaccone, pubblicata nel 2020, si configura come uno dei testi più completi – dal punto di vista evocativo – per la descrizione di una intera civiltà, quella islamica. Un testo chiaro e poliedrico, ma soprattutto aperto alla fruizione del vasto pubblico, in quanto l'autore non da nulla per scontato. Attraverso la narrazione, che segue un ordine cronologico ben definito, l'argomento si fa sempre più comprensibile, soprattutto grazie alla cura dei particolari nelle descrizioni delle città, vero valore aggiunto del volume.

Marozzi è un giornalista inglese, ma opera anche come storico e scrittore di viaggi, ha condotto gran parte della sua vita professionale nel mondo musulmano con incarichi in Libia, Egitto, Marocco, Afghanistan ed altre città del mondo islamico; questa sua formazione è stata la chiave di accesso che ha permesso allo stesso di scrivere con estrema cura i dettagli del testo in questione.

Il testo risulta essere molto esplicativo difatti, partendo dal titolo, si può comprendere facilmente di cosa tratti: quindici città del mondo islamico che, nel corso dei secoli, ne hanno rappresentato la civiltà. La scelta è ricaduta sulle città che l'autore aveva avuto modo di visitare e che ben conosceva. La disamina parte dalla città della Mecca fino ad arrivare a centri come Dubai e Doha, passando per Damasco, Baghdad, Il Cairo, Fez, Costantinopoli e tante altre. La storia di città che rappresentarono il mondo islamico, ognuna nel secolo del proprio apogeo, questa è la scelta di Marozzi; è chiaro che molti sono i centri che sono stati esclusi dal volume, ma la scelta – a mio avviso – è stata ben ponderata e soprattutto ben spiegata dall'autore all'interno della prefazione al testo.



La struttura del volume è suddivisa in 15 capitoli, ognuno dedicato in maniera specifica ad una città con tanto di mappatura e immagini che ne evidenziano le caratteristiche peculiari. Come detto in precedenza, la narrazione inizia con la “madre di tutte le città”, La Mecca, luogo di grande spiritualità e fervore religioso, ma anche luogo di grande sofferenza; una terra arida che come descrive il poeta islamico Al Hayqatan: «inverno ed estate sono ugualmente intollerabili. Non scorre un rivolo d’acqua [...] non c’è un filo d’erba su cui posare lo sguardo; niente, neppure si va a caccia. Ci sono solo mercanti – la più spregevole delle professioni». (Marozzi 2020, 8). La Mecca viene tratteggiata da un duplice punto di vista, in primo luogo come paese di nascita del profeta e della nuova fede, ma nel corso dei secoli assunse l’immagine, in modo particolarmente significativo nella contemporaneità, di una nuova città, ricca grazie agli investimenti di riqualificazione del territorio per opera dei sauditi, ma allo stesso tempo impoverita culturalmente per via della distruzione di siti d’interesse storico-culturali, sempre ad opera della famiglia Saud, per la costruzione di nuovi edifici all’avanguardia. La città rimane comunque luogo sacro di fede per eccellenza e, dal suo epiteto di “madre di tutte le città”, si può comprendere facilmente il perché la disamina parta da questo centro.

La narrazione continua con la descrizione della città di Damasco e, mantenendo lo stesso stile descrittivo, l’autore presenta in prima istanza la città nella contemporaneità, trascinando il lettore all’interno delle mura cittadine per descriverne gli aspetti fisici ma anche quelli culturali e sociali, per poi tornare all’apogeo della città e rievocare, attraverso l’utilizzo di diverse fonti letterarie arabe e cristiane, gli antichi fasti ma anche i momenti drammatici della stessa. Il *modus operandi* per tutte le città presentate da Marozzi è uguale, partire dalla contemporaneità per tornare a ritroso nel tempo e descrivere la città in tutti i suoi aspetti, una modalità che affascina, quasi come se volesse rintracciare nel tempo il lustro perduto di questi luoghi che nascondono incredibile bellezza e che meritano di essere conosciuti, un modo per calcare le terre d’Oriente con l’immaginazione.

Città diverse con differenti caratteristiche ma aventi in comune il ruolo di essere grandi diffusori della cultura islamica con centri di profusione per: scienza, filosofia, astrologia, medicina, matematica e architettura. All’interno del testo sono molti i riferimenti alle attività presenti in ogni area, dalle cerimonie alle feste, dalle battaglie alle tregue, ma si parla anche di congiure, di cantori, di potenti donne che avevano un ruolo predominante in alcune aree, come Zubaidah, principessa abbaside, consorte del califfo Hārūn al-Rashīd. Interessante è la coniugazione di temi antichi e attuali come le crociate e il jihad, l’incontro/scontro tra diverse civiltà, ma anche il dialogo interreligioso fra le comunità, quali: musulmana, cristiana ed ebraica.

L’autore tratteggia le fondamenta del potere di diversi popoli quali: arabi, turchi, persiani, ma anche di diverse dinastie, quali: Omayyadi, Abbasidi, Fatimidi, Safavidi, Ottomani, Sauditi ed altri ancora. Molti sono i dettagli legati alle costruzioni di grandi palazzi e moschee, con le relative fonti che rappresentano, in alcuni casi, testimonianze



di fondamentale importanza per avere dettagli aggiuntivi sulle realizzazioni. Molte sono le personalità che trovano spazio all'interno dell'esposizione, ovviamente oltre ai vari sultani, califfi, visir ed emiri, si parla delle imprese di grandi condottieri e uomini di potere come Tamerlano, Saladino, Gengis Khān, Hulegu, ma anche di imperatori bizantini e principi cristiani.

Il volume rappresenta un interessante e originale contributo sulle origini e gli sviluppi della civiltà islamica, facendo chiaramente comprendere come questa non sia una realtà immobile, come molti pensano, ma al contrario si tratta di un moto continuo, frutto dei contatti – nel corso dei secoli – con altre civiltà. La narrazione appare omogenea all'interno dei diversi capitoli seppure con alcune eccezioni, ma ciò che risalta subito agli occhi del lettore, sin dalle prime righe, è l'attenzione metodologica e stilistica che l'autore usa nelle descrizioni, sia che si tratti di rievocare le immagini di grandi battaglie o di grandi costruzioni dei tempi passati – in alcuni casi non più osservabili –, il ricorso alle fonti letterarie, archeologiche e visive è uno dei punti forti del testo.

Il lavoro di Marozzi si configura come compendio della civiltà islamica in tutti i suoi aspetti, unica pecca, a mio avviso, è la mancanza di un'approfondita riflessione sugli aspetti riguardanti la spiritualità, da sempre molto diffusi tra i musulmani. Un testo duttile, poliedrico, scritto con molta chiarezza, a disposizione sia degli specialisti di islamistica che del vasto pubblico. Utile per riscoprire luoghi come Baghdad, Fez, Kabul che da tempo sono divenuti oggetto di una politica di demonizzazione e marginalizzazione, ma anche e soprattutto proficuo per comprendere la storia, la cultura, l'arte del mondo islamico, che non sia ridotta soltanto agli elementi negativi che cercano di adombrarne lo splendore.