

Religión, cultura e identidad en la obra de Naguib Mahfuz

Antonio Cózar Santiago*

Resumen: Donde se unen el contemporáneo interés por el Islam y la filosofía de la religión se encuentra la literatura del escritor egipcio Naguib Mahfuz, premio Nobel. Su prolífica obra es una muestra de cómo la religión impregna la vida en el mundo árabe. A través de un relato breve, intentamos exponer la personal concepción que del Islam poseía Mahfuz: la de un sano realismo que lleva instintivamente más allá de cualquier fanatismo ideológico y religioso.

Palabras clave: Narrativa, Egipto, religión, Islam.

Abstract: Egyptian Nobel prize Naguib Mahfuz's literature is situated there where the contemporary interest for Islam and the philosophy of religion meet. His prolific work shows how religion permeates life in the Arab world. By the analysis of a short tale, we try to present Mahfuz's own conception of Islam: that of a sound realism, which instinctively takes us beyond any kind of ideological or religious fanaticism.

Key words: Narrative, Egypt, religion, Islam.

Sommaire: Là où se croisent l'intérêt contemporain pour l'Islam et la philosophie de la religion, se trouve la littérature de l'écrivain prix nobel, l'Égyptien Naguib Mahfuz. Son énorme oeuvre, est un échantillon de la manière comme la religion impregne la vie du monde arabe. À travers d'un brief récit, on essaye d'exposer cette conception si personnelle que de l'Islam possédait Mahfuz: celle d'un réalisme très sain qui mène par instinct au-delà de n'importe quel fanatisme idéologique et religieux.

Mots-clés: Narrative, Egypte, religion, Islam.

* Doctorando Facoltà Filosofia Pontificia Università della Santa Croce, Roma. (tonycozar@yahoo.it).

Recibido: 2008 - 03 - 28
Aprobado: 2008 - 04 - 17

La percepción que la sociedad occidental tiene del Islam es una mezcla de temor, desconfianza, curiosidad y vago respeto. Percepción que, en las últimas décadas, ha sido impresionada en múltiples ocasiones en las retinas de los hombres y de las mujeres europeos, creando una fascinación que en ocasiones no está exenta de malsana curiosidad. Ello se ha debido a la inmersión de los *mass media* occidentales en el mundo árabe y a la masiva inmigración de musulmanes al viejo continente y a los Estados Unidos.

Jacques Ellul¹, en un breve ensayo publicado póstumamente, intenta demostrar que las que él considera las tres causas del cambio de la visión que del Islam tiene el Cristianismo, más bien, del acercamiento y atracción al Islam por parte de los cristianos, son meros y vanos intentos de establecer puntos de unión en el diálogo interreligioso. La descendencia del mismo padre, pues todos somos hijos de Abraham; la consideración de que el Islam es también una religión monoteísta; y la dependencia de ambas religiones de un libro, serían esas causas.

Es evidente al mismo tiempo que un cristiano de nuestros días que reflexione sobre la historia de la salvación dispuesta por Dios para la entera humanidad ha de tener en cuenta, por respeto a los designios divinos, el hecho religioso del Islam. Es éste un fenómeno polivalente que ha modificado en alguna medida el curso de la historia humana, ha alimentado valiosas experiencias religiosas, y proporciona una identidad espiritual a millones de hombres y mujeres en los cinco continentes².

1 J. Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, Paris, PUF, 2004.

2 J. Morales, *El Islam*, Madrid, Rialp, 2001 (2 ed.), p. 15.

La sociedad donde escribió Naguib Mahfuz

En la intersección de estos dos grandes y actuales intereses –conocimiento del Islam³ y reflexión sobre Dios y la religión⁴– con la literatura, encontramos a Naguib Mahfuz⁵. Originario del barrio cairota de *al-Gamaliya*, hombre enjuto, de gruesas lentes y pulcra sahariana, fue un escritor de aliento y preocupaciones universales. No obstante sus ansias de totalidad, Mahfuz supo comprometerse con lo que Kundera llama el *pequeño contexto*: levantar acta de los barrios populares de El Cairo, con sus estrechas callejuelas y la ingente variedad de personajes que viven o malviven en ellos; y certificar el convulso Egipto del final del colonialismo y de la progresiva conversión en una potencia. Empezó sus estudios en la *kuttab*, la escuela coránica del barrio; y los acabó en 1934 con la licenciatura en Filosofía por la Universidad de El Cairo. Trabajó en los ministerios de Asuntos Religiosos y de Cultura y fue director de la Organización del Cine. En 1954 se casó. Tuvo dos

3 Algunos ejemplos de libros en español que demuestran este deseo de conocer el Islam en los últimos años son: P. Balta, *El Islam*, Barcelona, Salvat, 1996; J. J. Elias, *El Islam*, Madrid, Akal, 2002; R. Fletcher, *La España mora*, San Sebastián, Nerea, 2000; Y. Thoraval, *Diccionario de civilización musulmana*, Barcelona, Larousse-Planeta, 1996; D. Waines, *El Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Además, está todo el campo literario, con autores como Fátima Mernissi, Abdul Rahman Mounif, Taha Hussein, Nawal el-Sadawi o el propio Naguib Mahfuz.

4 Los libros aquí son numerosísimos. Desde aquellos de “profesiones ateas”, como los de M. Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona, Anagrama, 2006; o de R. Dawkins, *El espejismo de Dios*, Barcelona, Espasa, 2007; pasando por los dedicados a las conversiones, como el de P. Sewald, *Mi vuelta a Dios*, Madrid, Palabra, 2006; u otros de Frossard, Mondadori, etc., sobre la experiencia religiosa: J. Morales, *La experiencia de Dios*, Madrid, Rialp, 2007; libros de autores que son eclesiásticos, como F. König, *Abierto a Dios, abierto al mundo*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2007, u otros como los de Lustiger o los de los Sumos Pontífices Juan Pablo II y Benedicto XVI; hasta llegar al amplio abanico de la literatura de ficción basada en misterios religiosos, que ha ganado en fama –y en ventas– tras *El código da Vinci*, de Dan Brown.

5 Para conocer mejor a Naguib Mahfuz véase: G. al-Ghitany, *Mahfouz par Mahfouz*, Paris, Sindbad, 1991. Un valioso conjunto de estudios sobre Mahfuz lo encontramos en: Varios autores, *El mundo de Naguib Mahfuz*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1989.

hijas. Se jubiló en 1972, y desde entonces vivió enteramente dedicado a escribir.

Fue el primer escritor en lengua árabe en lograr el premio Nobel de Literatura, en el año 1988, por “haber elaborado un arte novelístico árabe con validez universal”. En su prolífica producción –cuentos, novelas, ensayos, obras teatrales y guiones cinematográficos–, el autor egipcio demuestra que el Islam “no es una religión anquilosada. Habla a los corazones de millones de hombres y mujeres, a muchos de los cuales proporciona principios de temor de Dios y deseos de conducta honrada. El Islam afirma y encierra una fuerza orientada hacia el bien. Una vida conforme a sus mejores preceptos puede ser una vida que mira a lo moralmente irreprochable”⁶. En el discurso de entrega del premio, leído en árabe y en inglés, se decía: “No digo con Kant que Dios será victorioso en el otro mundo. Dios es victorioso todos los días”⁷.

La sociedad en la que nació Naguib Mahfuz era una sociedad pequeño burguesa. El camarero, el barbero, el tabernero, el empleadillo, el explotador de mendigos, este era el mundo de los callejones de El Cairo en los que el escritor pasó su juventud; y era un mundo al que amaba y al que dedicó casi toda su producción literaria. La grandeza de Mahfuz está en haber sabido dar sangre, calor, humanidad a los pequeños protagonistas de la vida urbana. A través de ellos narró las esperanzas, las inquietudes y las frustraciones de la gente durante un siglo de la historia egipcia. Una historia que desilusionó las expectativas y se ha precipitado hacia una convivencia caótica y conflictiva⁸.

Inmerso durante toda su vida en esa sociedad, Mahfuz retrató El Cairo desde el alma de sus habitantes, con el añejo pincel de las palabras. No aspiró a impresionar la tela, sino a dibujar nítidos contornos; no deseó maquillar el presente, sino esbozar el futuro; no pretendió

adueñarse de las conciencias, sino delinear sus trayectorias⁹.

Naguib Mahfuz, nacido en 1911, vivió en sus carnes las heridas de una religión mal entendida¹⁰. En octubre de 1994 fue apuñalado por integristas –militantes de la secta de los Hermanos Musulmanes– y dejó de asistir al café Orabi, donde durante décadas ojeaba la prensa local antes de entregar su columna en el periódico *al-Ahram*. Por entonces su obra ya estaba concluida y su herencia legada y, desde entonces, su existencia se consumió entre relatos breves y familiares, hasta su muerte en agosto de 2006, a las puertas de su 95 cumpleaños¹¹.

En su producción¹² destaca la *Trilogía de El Cairo* (*Entre dos palacios*, *El palacio del deseo* y *La azucarera*)¹³, una vasta crónica de Egipto desde 1917 a 1944; *Hijos de nuestro barrio*¹⁴, una metáfora del nacimiento de las religiones monoteístas; y *El callejón de los milagros*¹⁵, novela realista que atrapa como en un cuadro la situación social durante el colonialismo británico. Otras novelas

6 J. Morales, *El Islam*, ob. cit., p. 17.

7 Varios autores, *All'ombra di piramidi e moschee. Scritti e interviste*, Roma, Datanews, 2006, p. 16.

8 *Ibidem*, p. 65. Perfil biográfico de Naguib Mahfuz a cargo de Marco Nese. La traducción es nuestra.

9 Cfr. M. D. López Enamorado, *El Egipto contemporáneo de Naguib Mahfuz. La historia en la Trilogía*, Sevilla, Alfar, 1999.

10 Un concepto de lo que es y lo que no es la religión, a nuestro entender, se puede encontrar en A. Alessi, *Filosofia della religione*, Roma, Las-Roma, 1994, pp. 293-315.

11 Varios autores, *All'ombra di piramidi...*, ob. cit., p. 70: “Gli ultimi anni li ha trascorsi nella consapevolezza lucida, spietata, che tutto è perduto. Non frequentava più i suoi adorati vicoli perché il traffico si è mangiato le strade e ha sopraffatto gli uomini che si aggirano adesso come intrusi. Il fracasso non gli permetteva più di ascoltare il voci festoso della gente del suo quartiere, quell'umanità umile che era per Mahfuz l'anima del Cairo, la sua città, la vera protagonista di tutta l'opera dello scrittore. Piangeva nel vederla sempre più malata, immersa nello squallore. Il Cairo e il Nilo parlavano al suo cuore e alla sua fantasia. Aveva per essi una venerazione speciale”.

12 Uno de los aspectos estudiados en la obra de Mahfuz es la división de ésta por etapas. Recomendamos el trabajo de M. del Amo, “Naguib Mahfuz: del realismo al simbolismo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 45 (1996), pp. 15-24. Una clasificación de las etapas en base a los sueños la realiza S. Peña, “Sueños de Mahfuz: lo onírico en la construcción de la novela”, *Anaquel de Estudios Árabes* iv (1993), pp. 129-148.

13 *Entre dos palacios*, Madrid, Martínez Roca, 1999, título original: *Bayn el-Qasrayn*; *El palacio del deseo*, Madrid, Martínez Roca, 1999, título original: *Qasr el-Shawq*; *La azucarera*, Madrid, Martínez Roca, 1990, título original: *el-Sukkariyya*.

14 *Hijos de nuestro barrio*, Madrid, Martínez Roca, 2000, título original: *Awlad harati-na*. Para una mejor comprensión de esta novela y de la metáfora que implica, véase: M. el-Sayed Aly, “Simbolismo de lugar y etimología de los nombres en *Hijos de nuestro barrio* de Naguib Mahfuz”, *Anaquel de Estudios Árabes* ix (1998), pp. 179-193.

15 *El callejón de los milagros*, Madrid, Martínez Roca, 2001, título original: *Zuqaq al-Midaqq*. Esta novela fue llevada al cine por el director mexicano Jorge Fons (1995) y fue galardonada con un premio Goya.

importantes son: *Especios*¹⁶, *El ladrón y los perros*¹⁷, *Amor bajo la lluvia*¹⁸, *Veladas del Nilo*¹⁹. Sobresalen también sus novelas históricas²⁰. Su prolífica obra está enriquecida por numerosas colecciones de cuentos –especialmente durante los años 70–, que no se pueden deslindar del resto de su producción –salvo en contadas excepciones– puesto que su extensa urdimbre creativa conserva un entramado simbólico y polifacético. La literatura de Mahfuz destaca por la singular capacidad para desvelar los misterios de las relaciones humanas, y por saber reunir, como elemento enriquecedor y positivo, la diversidad de valores²¹. Además, Naguib Mahfuz, siempre y ante todo, consideró la literatura como una forma eficaz de denuncia y crítica social.

El relato *Jardín de infancia*

Para este trabajo, una breve exposición del Islam –del Islam vivido por los personajes de Naguib Mahfuz, que en muchas ocasiones no es el deseado para el Egipto de hoy por su autor–, hemos elegido como objeto de nuestra hermenéutica un cuento, un relato breve titulado *El paraíso de los niños* o, en otras traducciones, *Jardín de infancia*. Este texto se publicó dentro de una recopilación titulada *La taberna del gato negro*²². Dentro de la vasta obra mahfuziana, de la que se puede decir que su personaje principal es Dios y que se encuentra absolutamente bañada en Islam, la elección de este relato no ha resultado fácil. Responde a tres razones: primero a su

breve extensión; después a su carácter de totalidad; y en tercer lugar, porque el relato se puede considerar paradigma del modo de vivir la religión islámica en la sociedad burguesa comercial egipcia de la segunda mitad del siglo XX.

Jardín de infancia es el diálogo entre una niña de diez años y su padre, con la presencia escondida de la madre, ocupada en bordar un mantel. El relato es un único y continuo diálogo sobre las religiones cristiana y musulmana: un diálogo interreligioso²³. Un diálogo que baila como dos boxeadores en el *ring*. Un diálogo que sirve de instrumento para comunicar la idea de Dios y de la religión que se desprendía de la pluma y la conciencia del escritor egipcio. Un diálogo que comienza: «Papá» «¿Qué?», y que ya desde el principio nos sitúa en un contexto de relación paterno-filial no tan habitual como pudiéramos considerar en un primer momento. En la *Trilogía*, quizá la obra más representativa de Mahfuz, la narración se sitúa sólo dos décadas antes de *Jardín de infancia*, y allí es inimaginable una conversación entre el padre y uno de sus hijos, o la mujer, con un grado de confianza tan alto como aquí, sin sensación de dominio y excesiva autoridad por parte del hombre. En *Jardín de infancia*, la sociedad ha cambiado al menos en sus formas externas, se ha occidentalizado. Aunque los problemas más profundos e innatos del hombre permanecen invariables.

El diálogo, cercano al cuestionario, iniciado porque la hija, que siempre está con su amiga Nadia, también quiere estarlo en clase de religión, entra de lleno en las preguntas y consideraciones importantes. «Pero en la hora de religión yo voy a una clase y ella a otra» pregunta la hija. Y en una sola frase, Mahfuz aporta el papel

16 *Especios*, Madrid, Cátedra, 1999, título original: *al-Maraya*.

17 *El ladrón y los perros*, Barcelona, Plaza Janés, 1991, título original: *Al-Liss Wa al-Kilab*.

18 *Amor bajo la lluvia*, Barcelona, Destino, 1999, título original: *Al-Hubb tahl al-matar*.

19 *Veladas del Nilo*, Madrid, Libertarias, 1989, título original: *Zarzara fawqa n-Nil*.

20 Sobre las novelas históricas de Mahfuz, cfr. M. Villegas, *La narrativa de Naguib Mahfuz: Ensayo de síntesis*, Alicante, Universidad de Alicante, 1991, pp. 16-27. Las cuatro novelas históricas de Mahfuz son: *Rhadopis, una cortesana del Antiguo Egipto*, M. L. Prieto y M. al-Madkouri (trads.), Barcelona, Edhasa, 1994; *La batalla de Tebas*, M. L. Prieto y M. al-Madkouri (trads.), Barcelona, Edhasa, 1995; *Akhenatón, el rey hereje*, Á. Mestres Valero (trad.), Barcelona, Edhasa, 1996; y *La maldición de Ra. Keops y la gran pirámide*, Á. Mestres Valero (trad.), Barcelona, Edhasa, 1996.

21 Cfr. *El País*, *Babelia* (11-3-2006).

22 *La taberna del gato negro*, Madrid, Martínez Roca, 2003. Primera edición en árabe: 1969, con el título *Jammarat al-qitt al-aswad*. Publicado de acuerdo con The American University in Cairo Press. M. L. Prieto (trad.). Lo citaremos siempre entre espiguillas.

23 M. del Amo, *Naguib Mahfuz: del realismo al simbolismo*, p. 17: La obra “post 67, fundamentalmente las colecciones de cuentos, pierden casi por completo el elemento narrativo, para basarse enteramente en el diálogo. A estas obras se las denomina comúnmente ‘dialogadas’ (*hiwariyyat*)”. La profesora Pilar Larola dice al respecto de estas obras, en “Entrevista a dos literatos egipcios (Yusuf Idris y Naguib Mahfuz): el teatro”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 18, 1 (1989-1990), p. 111: “el mismo escritor las considera experimentales. Son obras abstractas cuyos personajes simbólicos representan aspectos esenciales de fondo, más que situaciones particulares. Son seres empujados por un vivo deseo de comprender la verdadera naturaleza humana”. Hay una obra de Naguib Mahfuz titulada así: *Dialogadas 1967-1971*, Madrid, Alianza, 1989.

de la mujer: «[el marido] Miró a la madre y vio que sonreía, ocupada en bordar un mantel». Un papel que aunque a primera vista parezca secundario no es así²⁴. La mujer está presente, y sus gestos, aquí la sonrisa, marcan la pauta de actuación del marido. Al final del relato, la mujer será elevada, de nuevo con una sola frase, al nivel que le corresponde.

Vale la pena, en este momento, transcribir una anécdota relatada por Nadine Gordimer, escritora y premio Nobel en 1991. Durante un seminario sobre Mahfuz en Harvard, algunas feministas criticaron el papel de la mujer en la *Trilogía*. Gordimer comentaba: “Estaban indignadas por la figura de Amina, mujer de Ahmad Abd el-Gawwad, a quien le estaba prohibido salir de casa si no era en compañía de su marido, y por la suerte de las chicas de la familia, casadas con hombres elegidos por Gawwad sin considerar sus sentimientos ni la alternativa de vivir una vida independiente”. Las estudiantes contestatarias de Harvard estaban dispuestas a negar la genialidad de la obra sobre estas bases.

Hubiera sido –sigue comentando la Nobel sudafricana–, como matar al mensajero: Mahfuz describía la opresión a la que estaban sujetas Amina y las hijas tal y como era en realidad; no quería defenderla. Su profunda comprensión de las complejas costumbres socio-sexuales, la prisión-harén que desnaturalizaba la vida de las mujeres de la familia de Gawwad eran una protesta más vigorosa que la de quien lo acusaba de chauvinismo literario²⁵.

La razón y la tradición

El padre intenta entonces solucionar por la vía rápida el problema que le ha surgido, sin

entrar en explicaciones, razonando lo menos posible: «Porque tú eres de una religión y ella de otra [...]. Porque tú eres musulmana y ella cristiana». Pero la niña, que ya se considera mayor, insiste, y plantea la pregunta clave del relato, la pregunta de la que todo surge: «¿Y por qué soy musulmana?».

En agosto de 1993, Naguib Mahfuz declaró a *Le Figaro*: “Cuando veo mi vida en su conjunto, me pongo contento. El sentido de la vida no es independiente de la vida misma. Vivir quiere decir comer, beber, dormir, amar, trabajar, pensar. Tal es el sentido de la vida”. Para Mahfuz el Islam es un modo de vivir, de afrontar los acontecimientos diarios, un modo de actuar cuyo fundamento viene de lejos. No en vano, las sendas religiosas a orillas del Nilo fueron, y son, caminos muy transitados. Sus superficies han sido pisoteadas por multitud de huellas diferentes. De Tutankamon a Osiris, de Moisés al Dios único, de Alejandro Magno a Zeus, de Julio César a Júpiter, de san José a Cristo niño, de Mahoma a Allah. Caminos inacabables, estrechos y pedregosos, con polvo de arena del desierto y vientos calinos. Caminos que han convergido al igualar religión y tradición. O si se quiere, que han llevado a considerar la religión como sumatoria de múltiples usanzas, como el acervo propio de un pueblo. En *Akhenatón. El rey hereje*, el faraón exclama: “No me interesa la religión sino como una más de las sólidas tradiciones de Egipto [...]. Con las tradiciones derrotamos al tiempo”.

Y con la tradición responde el padre a su hija: «Porque papá es musulmán... mamá es musulmana [...]. Siguió con la cadena de antepasados hasta aburrirse». El Islam no es una religión con una jerarquía centralizada. Carece de una autoridad magisterial, y solamente el largo y contrastado proceso de formación de un consenso de doctores en torno a una determinada interpretación de un verso coránico hace surgir la opinión ortodoxa. El papel de la tradición en el Islam es muy importante. Y Mahfuz es consciente de ello. Pero es una tradición que posee ciertas características: le afecta la razón y se adapta al tiempo.

24 G. Paolucci y C. Eid, *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, Madrid, Encuentro, 2003, p. 83: “Mientras que, en la concepción cristiana, el hombre y la mujer están situados en un plano de sustancial paridad, en la islámica se establece una diferencia en el ámbito ontológico, como siguen afirmando todavía hoy los autores musulmanes. Estos presentan el papel de la mujer en el Islam explicando que, por ser su naturaleza más débil físicamente, más frágil desde el punto de vista psíquico y más emotiva que racional, es inferior al hombre y debe estar por debajo del mismo”.

25 U. Cocco, “Pochi famosi, troppi ignoranti”, *La rivista del manifesto*, núm. 5 (abril 2000). La traducción es nuestra.

Es fácil pensar que es propio de la tradición no cambiar. Mantenerse firme. Reposar. Sedimentar. Y así, sólo es válida la idea de la tradición que en esencia es perenne. Que no fue dictada en lugar y modo coyunturales. Pero lo decisivo de la tradición no es su inmovilidad, sino que se asienta sobre el fundamento, que es el ser. La tradición es la condición precomprensiva de nuestra comprensión de la realidad, una comprensión que es dinámica. Sobre la auténtica tradición se construye, y no repele los adobes de la inteligencia. La tradición contradice su misma definición cuando fundamenta una religión basada *en el caso*. Que no es universal. Y que juzga la conversión como negación histórica digna de castigo²⁶.

En esta parte del relato aparecen dos frases interesantes que reflejan el pensamiento de Mahfuz respecto de la ciencia, en concreto de la ciencia pedagógica. Las frases, que son dos reflexiones del cabeza de familia, dicen así: «Debía ser comprensivo y delicado: no faltar a los preceptos de la pedagogía moderna a la primera dificultad» y «Francamente: la pedagogía moderna es tiránica». La pedagogía moderna, la ciencia en general, es paciente, da respuestas, reflexiona, razona. El padre desea aplicarla, desea ser moderno, pero se encuentra con los obstáculos, con la dificultad. Sujetarse a la ciencia es para él tiránico. Lo más sencillo sería no contestar a las preguntas de la hija, rechazar las cuestiones que pueden hacer desequilibrar el débil andamiaje sobre el que se asientan los principios que rigen su vida: la religión y el comportamiento con los demás. Se ha de tener en cuenta que el derecho y la jurisprudencia, mucho más que la teología —y por supuesto que la pedagogía—, son la primera ciencia islámica.

Para el Nobel de Literatura de 1988 la religión, cualquier religión, era “amor a la gente

y amor a la vida”, “una relación íntima entre la persona y Dios”, “que debiera hablar siempre de amor y humanidad, y no de odio”. Y refiriéndose a la *Trilogía*, Mercedes del Amo comenta: “la religión aparece como un hábito que se infiltra en los poros de la comunidad sin que por otra parte los personajes sean profundamente religiosos. Se la respeta como norma, pero como norma no-férrea, como algo que está ahí para ser transgredido, y Dios misericordioso perdonará a sus creyentes”²⁷. Es como una demostración existencial del hecho de que los musulmanes consideran el Islam como la religión del hombre, la religión natural, la que por su propia naturaleza le corresponde a todo hombre. En una entrevista²⁸ Mahfuz comentaba:

Yo era especialmente religioso de joven. Mi padre nunca me presionó para ir los viernes a rezar, aunque él fuera todas las semanas. Más tarde empecé a sentir fuertemente que la religión debía ser abierta; una religión de mentalidad cerrada es una maldición [...]. Considero la religión muy importante, pero también potencialmente peligrosa. Si quieres mover a la gente, buscas un punto sensible, y en Egipto nada mueve más a la gente que la religión.

La hija prosigue, sin descanso, su investigación, mientras que el padre se defiende a capa y espada. Es como la lucha entre David y Goliat. «¿Cuál es mejor?». «Dudó un momento antes de contestar». «Las dos...». «Las dos son buenas: tanto el Islam como el Cristianismo adoran a Dios». Mahfuz no detecta diferencias gravosas, y menos aún contraposiciones, entre el Islam y el Cristianismo. Mahfuz concibe la religión como una simbiosis entre tradición y cultura. Como una anestesia para los dolores de la voluntad, y un telescopio para el panorama de la inteligencia. Y el planeta ha girado tantas veces sobre su eje y alrededor del sol que, en su corteza, las ideas han quedado tan mezcladas que ya no se diferencian entre sí. El Islam y el Cristianismo son hijos del mismo padre. Dos hijos enfadados temporalmente que el futuro reunirá de nuevo.

26 Paolucci y Eid, *Cien preguntas*, ob. cit., p. 97: “La libertad religiosa se concibe ante todo como libertad de adherirse a la verdadera religión, que es el Islam, mientras que el paso a otros credos está considerado como algo no natural y, por tanto, está severamente prohibido [...]. Afganistán, donde el régimen de los talibán, que han estado en el poder desde 1996 hasta 2001, había introducido la pena de muerte para todos aquellos que se convirtieran a otras religiones diferentes del Islam”. El libro, de los mismos autores de la entrevista, *Cristianos venidos del Islam*, Madrid, Libroslibres, 2007, recoge dieciocho testimonios de conversiones desde el Islam protagonizadas por cristianos contemporáneos.

27 M. del Amo, “Mujeres de papel (1): Hamida, la tradición se resquebraja”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 46 (1997), pp. 17-28.

28 *The art of fiction*, núm. 129, *The Paris Review*, núm. 123 (verano 1992).

Para Mahfuz ninguna de las dos religiones, en su naturaleza, fomenta el conflicto o la violencia de ningún modo. Más bien lo contrario. El diálogo interreligioso no es más que un llamamiento a la convivencia. Ambas se diferencian culturalmente desde el origen. Su coexistencia y cohabitación pacífica, guiadas por la tolerancia y el respeto de las convicciones del otro, serán una de las grandes conquistas de la humanidad²⁹.

En *La ausencia*³⁰, un mendigo canta: “¡Oh! gema de mis alabanzas / A Ti Hombre del rostro santo / Cristianos y hebreos te rinden homenaje”. Aunque Mahfuz luchó toda su vida por la convivencia pacífica de las religiones monoteístas, no por ello dejó de plasmar en sus obras el sentir general de las personas de poca formación religiosa, en este caso un mendigo. Es conciencia habitual en el Islam considerar la sumisión de todas las religiones a la suya, una sumisión para la que –en algunos casos– no es óbice la violencia.

Dios

Efectivamente, las dos adoran a Dios. Pero ¿adoran al mismo Dios? Juan Pablo II, con motivo de la Jornada de Asís celebrada en octubre de 1986 explicó que: “no se puede ciertamente *rezar juntos*, es decir, hacer una oración común, pero se puede estar presente cuando los otros rezan; de este modo manifestamos nuestro respeto por la oración de ellos y por su actitud ante la Divinidad, a la vez que les ofrecemos el testimonio humilde y sincero de nuestra fe en Jesucristo, Señor del Universo”. Y en el discurso en el Encuentro con la Comunidad Musulmana en la Mezquita de los Omeyas, el 6 de mayo de 2001,

29 Varios autores, *All'ombra di piramidi...*, ob. cit., p. 52: “Le religioni che levano la loro voce in questa parte del mondo sono l'Islam e il Cristianesimo, almeno per quanto riguarda la proporzione numerica. Se si analizza la situazione ogni volta che si produce uno scontro, si potrà constatare che i valori dell'Islam e del Cristianesimo non portano in nessun modo al conflitto; caso mai è il contrario, le due religioni si richiamano entrambe alla convivenza pacifica”. Para Samir Khalil Samir la situación no es tan clara. En Paolucci y Eid, *Cien preguntas*, ob. cit., p. 153, declara: “La actitud del Islam hacia el cristianismo es ambigua y esto contribuye a hacer difícil la convivencia entre los fieles de ambas religiones”.

30 *La ausencia*, Madrid, Península, 1990, título original: *Ar-Tariq*.

recalcó: “El hombre es un ser espiritual, llamado a reconocer y respetar la primacía absoluta de Dios en todas las cosas. Los cristianos y los musulmanes concuerdan en que el encuentro con Dios en la oración es el alimento necesario para nuestra alma, sin el cual nuestro corazón se vuelve árido y nuestra voluntad ya no busca el bien, sino que cede al mal”. El profesor Morales, por su parte, en su obra ya citada comenta:

Son muchos los que se hacen la pregunta de si los musulmanes y los cristianos adoramos al mismo Dios. Es posible que no se trate de una pregunta bien formulada o de una cuestión planteada adecuadamente. Se ha consolidado, sin embargo, la tendencia hacia una respuesta afirmativa, según la cual cristianos y musulmanes confesamos y adoramos al Dios único [...]. Resulta prudente en este asunto proclamar, a nivel formal y puramente teológico, una cierta incertidumbre, propia de quien se pronuncia sobre un tema no completamente resuelto³¹.

En la introducción a *Espejos*, las profesoras Milagros Nuin y María Luisa Prieto afirman que a Mahfuz,

... la religión es un tema que le preocupa especialmente, sobre todo el concepto de Dios [...]. Tras estudiar a Émile Durkheim, sin que satisfaga su deseo de conocer sobre Dios, busca la respuesta en los místicos e intenta conocerlo por el sentimiento, en lugar de por la razón. Sin embargo, no tarda en tomar una postura escéptica que refleja en muchas de sus novelas posteriores a través de sus personajes.

Y ésta es la siguiente pregunta de la hija: «¿Y quién es Dios, papá?». La pregunta tiene su lógica interna para quienes adoran a Dios. ¿Qué o a quién adoro? Es ante esta pregunta que el padre actúa por primera vez con recelo. Intenta dar una respuesta definitiva que no le lleve a enredarse en nuevos problemas. Y para asegurarse le pregunta a la hija qué es lo que le han explicado en clase. La niña no lo sabe, no se acuerda, e infantilmente insiste en la pregunta. El padre responde: «Es el Creador del mundo». «¿Y dónde vive?». «En todo el mundo».

31 J. Morales, *El Islam*, ob. cit., p. 102.

Es el Dios único de las religiones monoteístas. El Dios que domina la realidad, que mueve los hilos de las marionetas a su antojo, sin guión preconcebido. Marionetas políticas, sociales o religiosas; hombres y mujeres. Podemos decir que en las novelas de Mahfuz sólo Dios actúa como héroe, sólo Dios es capaz de salvar. Y puede hacerlo, a pesar de los avatares existenciales de los hombres, simplemente con escuchar su súplica de arrepentimiento³². “De Dios depende ya todo: que nos pase lo que tenga que pasar a todo el mundo”, se dice en *Tras la celosía*³³. O “en cuanto al futuro, eso sólo está en manos de Dios”, dice Sadiq, uno de los cuatro personajes de *El café de Qushtumar*³⁴. Los personajes sólo son caracteres. No en vano Islam significa “sumisión a Dios”³⁵.

Tal dominación conduce a rasar a los hombres frente a la presencia divina. Porque Dios es clemente y misericordioso³⁶. Pero no nivela a los hombres entre sí durante su peregrinar terreno. “Todos somos hijos de Adán. En caso de necesidad, no vaciles en pedir ayuda a tu hermano. Nuestro sustento proviene de Dios y Él es quien nos otorga toda gracia”, comenta un personaje de *El callejón de los milagros*. Sur-

ge la amistad como relación interpersonal, instrumento o sustituto de la acción de Dios. Dios sustenta al menesteroso por mano del afortunado. La voluntad de Dios es arbitrio absoluto. Desaparecen las causas segundas, todo obedece a Dios. Pero Dios no ama, y, por tanto, no asume los pecados de los hombres. El Dios musulmán es absolutamente impasible, y amarlo sería sospechoso. En lugar de amor, reclama una obediencia gratuita y una buena disposición de ánimo frente a Él.

El relato *Jardín de infancia* continúa con una batería de preguntas de la hija que se refieren al lugar donde vive Dios. Nos interesan dos de estas preguntas y sus respuestas. La primera es: «¿Ni en la televisión?». «No». Esta primera pregunta es interesante porque supone la televisión en los hogares egipcios. Es decir, supone un avance cultural y una determinación de la clase social de los personajes del relato. En *El callejón de los milagros*, la aparición de la radio –que durante todo el día suena en el bar del barrio– marca un hito y concreta la época en la que se desarrolla la novela. Aquí estamos unas décadas por delante y en un barrio de mayor nivel social.

La segunda es: «¿Y no lo ha visto nadie?». «Nadie». También se refiere a Dios. Nadie lo ha visto, es absolutamente trascendente. Los personajes de Mahfuz creen vagamente en Dios, pero su desamparo ante la enfermedad o la muerte revela la inconsistencia de su fe, el juego de azar que ésta supone. “Él da y Él nos quita. Todo pasa según Sus deseos y sería una blasfemia apenarse”, se apostilla en *El callejón de los milagros*. Sin embargo, pensamos que en sus novelas Mahfuz matiza esa total trascendencia de Dios, pues llega a considerar la posibilidad del hombre a comprometerse en un trato íntimo con Él. Y para que haya trato es necesaria la razón, una razón metódica, una razón que implante las coordenadas para que pueda darse el diálogo. Un diálogo personal con Dios que desembocará, por necesidad, en un diálogo universal entre culturas.

32 Un tipo de arrepentimiento muy semejante al que transmite Mahfuz en sus novelas es el que reflejan las palabras del padre Paneloux, desde el púlpito, en la novela de Albert Camus, *La peste*, Barcelona, Edhasa, 1981: «Durante harto tiempo este mundo ha transigido con el mal, durante harto tiempo ha descansado en la misericordia divina. Todo estaba permitido: el arrepentimiento lo arreglaba todo. Y para el arrepentimiento todos se sentían fuertes; todos estaban seguros de sentirlo cuando llegase la ocasión. Hasta tanto, lo más fácil era dejarse ir: la misericordia divina haría el resto. ¡Pues bien!, esto no podía durar. Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres de nuestra ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada. Privados de la luz divina, henos aquí por mucho tiempo en las tinieblas de la peste».

33 *Tras la celosía*, Madrid, Martínez Roca, 1999, título original: *Khan al-Khalili*.

34 *El café de Qushtumar*, Barcelona, Destino, 1998, título original: *Qushtumur*.

35 En la página 46 de Paolucci y Eid, *Cien preguntas*, ob. cit., el sacerdote jesuita nos propone una explicación etimológica de la palabra *Islam*, que según él no es una sumisión tal y como esta es entendida en Occidente. Además aclara que las palabras *salam* e *Islam* provienen de raíces distintas.

36 El texto del *Corán* está dividido en 114 capítulos o secciones, denominados *suras*, de extensión muy desigual –la mayor parte se compone de tres a seis aleyas–, y todas comienzan por la *basmala*, es decir, la invocación “¡En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso!”. Las citas del *Sagrado Corán* son de la versión castellana de Julio Cortés, Centro Cultural Islámico *Fátimah Az-Zahra*, El Salvador, 2005.

La relación con Dios

En el Islam, la fe no establece una relación personal del creyente con un Dios personal que se le revela, ni es el inicio de un proceso de transformación interior. La fe se demuestra, se recita. De hecho, el acto religioso más frecuente en la vida de los buenos musulmanes es la repetición de la *shahadah* o confesión de fe. Dice así: “Confieso que no hay otro Dios que Allah, y que Mahoma es el Mensajero de Dios”. La *shahadah* es el primero de los cinco pilares sobre los que se asienta el Islam. Es la Fe en que no hay más divinidad que Dios. Los otros cuatro pilares son el ayuno³⁷, la limosna, la oración y la peregrinación a la Meca, si se tienen los medios económicos³⁸.

En el relato continúa la cascada de interrogantes. Se hace referencia a Cristo, su encarnación y su muerte: «creyeron que le habían matado pero estaba vivo»; al abuelo y a una hermana que está enferma: «se curará si Dios quiere». La muerte ronda la conversación, y provoca un gesto de la madre: «la madre le miró regañona». Y prosigue: «¿Y por qué, papá?». «Contestó tratando de no perder la paciencia: Porque puede hacer lo que quiere...». «¿Y por qué Dios dispone que nos muramos?». «Porque es libre de hacer lo que quiere». «Todo lo que Dios quiere para nosotros es bueno».

La sura primera o del Inicio –llamada *Fatiha*–, muy usada por ejemplo por Hamida durante toda la *Trilogía*, tanto cuando va a la mezquita como cuando se dedica a las labores de la casa, reviste una solemnidad y una unción religiosa particulares. Es muy utilizada en diversas ceremonias religiosas e incluso sociales. Dice así: “En el nombre de Allah, el Misericordioso, el Compasivo, Soberano del día del Juicio. A Ti sólo servimos y a Ti sólo imploramos

37 Uno de los personajes de *Espesjos* dice: “Mi padre era un simple obrero, pero era religioso y nos educó de una forma completamente religiosa. Así crecí arropado por la ética islámica, y desde entonces no la he abandonado más que en aquello que contradice mi nueva creencia. El ayuno es algo que ha permanecido de las antiguas costumbres, y es un ejercicio completamente adecuado para mi forma de vida [...]. La verdadera grandeza de la religión sólo se muestra cuando no se ve como una religión”.

38 Cfr. Paolucci y Eid, *Cien preguntas*, ob. cit., pp. 32-36.

ayuda. Dirígenos por la vía recta, la vía de los que Tú has agraciado, no de los que han incurrido en la ira, ni de los extraviados”. Es una sura que expresa muy bien esa especial confianza, o dejarse hacer, de los musulmanes ante la acción omnipotente de Dios. No consiste en rebelarse ante Dios, pero parece excesivo el grado de maleabilidad, sobre todo cuando acarrea, como es el caso de algunos de los personajes de Mahfuz, una elevada tasa de irresponsabilidad.

La aleya del Trono³⁹ es usada como invocación por Kamal, el hijo pequeño de la saga de la *Trilogía*, quien la lleva escrita y colgada del pecho como amuleto. También Hamida repite con frecuencia la sura de Dios el Eterno, o del Culto Sincero⁴⁰. Otras citas del *Corán* en la *Trilogía* son: “Dios no cambiará la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” (*Corán* XIII, 11); “Di: Me refugio en el Señor del alba. Del mal envidioso cuando envidia” (*Corán* CXIII, 1.5); o “¡Qué débiles son el suplante y el suplicado!” (*Corán* XXII, 73). También en *El ladrón y los perros*, los continuos encuentros entre el Imán y Maharan son precedidos por la recitación de suras. Pensamos que sería interminable el listado de lugares donde, ya sea en forma de recitación de suras o aleyas del *Corán*, ya sea por referencias históricas o asistencia a lugares santos, lo religioso toma cuerpo en las obras de Mahfuz. Ya dijimos antes que la religión empapa los textos mahfuzianos, y lo hace de un modo sincero, como auténtico reflejo de la vida ordinaria de sus personajes.

La libertad humana juega encasillada en los estrechos límites que marca la aseveración de la sura del Inicio. “El estado más cercano del hombre a Dios es cuando ejerce su libertad de forma adecuada” se proclama en *Ecos de Egipto. Pasajes de una vida*⁴¹. La libertad de forma ade-

39 *Corán* II, 255. La aleya completa dice así: “¡Dios! No hay más dios que Él, el Viviente, el Subsistente. Ni la somnolencia ni el sueño se apoderan de Él. Suyo es lo que está en los cielos y en la tierra. ¿Quién podrá interceder ante Él si no es con Su permiso? Conoce su pasado y su futuro, mientras que ellos no abarcan nada de Su ciencia, excepto lo que Él quiere. Su Trono se extiende sobre los cielos y sobre la tierra y su conservación no le resulta onerosa. Él es el Altísimo, el Grandioso”.

40 *Corán* CXII. La sura completa dice así: “1. Di: ¡Él es Dios, Uno, 2. Dios, el Eterno. 3. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. 4. No tiene par”.

41 *Ecos de Egipto. Pasajes de una vida*, Madrid, Martínez Roca, 1997, título original: *Asda' al-sira al-dhatiyya*.

cuada significa exclusivamente libertad de ejecución, de acción, de voluntad, de bondad. Una libertad que no permite sobrepasar el perímetro religioso. Y que tampoco permite profundizar o sobrevolarlo. La providencia y trascendencia divina taponan la inteligencia humana en materia religiosa. El humanismo islámico se fundamenta en una concepción de la inocencia natural del hombre. Éste es inocente por su misma esencia y sólo es contaminado por la culpa a partir del uso de razón y la edad de la conciencia.

«Todos tenemos que morir. Los que hacen cosas buenas se van con Dios y los que hacen cosas malas se van al infierno». La escatología parece clara y sencilla. Pero da la sensación que para Mahfuz ni siempre es así, ni siempre es automático. No es así cuando, ante una ofensa a Dios, se busca la excusa, se apela a que el hombre debe mantener constantemente su confianza en Él. No ocurre lo mismo con las ofensas contra los hombres. Éstas exigen perdón y reparación personal. De hecho, la limosna, el *zakat*, significa tanto *purificación* como *crecimiento*, y a los dos objetivos va dirigida.

La consideración del cielo –sin visión de Dios y sin participación en la vida divina– y del infierno, del premio o castigo después de la muerte, incita a la purificación. Pero se trata de una purificación que no denigra cualquier placer terreno. Es más, incluso los presupone como mesón a la vera del camino donde es obligado pararse. En definitiva, como se desconoce, hasta el momento que comparece la muerte, si Allah escuchó y atendió las súplicas, conviene seguir insistiendo en las oraciones sin obviar las acciones. Así se dice en *Ecos de Egipto. Pasajes de una vida*: “Me vienen a la memoria ahora las palabras del sabio amigo: ‘El primer amor no es sino un entrenamiento del que se benefician los afortunados que logran el amor de Dios’”.

Conclusiones

El relato está llegando a su fin. Para entonces, en el pensamiento del padre, «aquel torrente de preguntas había removido interrogaciones sedimentadas en lo más hondo de sí».

Es enigmático que en todo el relato Mahfuz no nombra el *Corán*. En el Islam, el *Corán* contiene la palabra increada de Dios, descendida sobre Mahoma, transmisor fiel e íntegro del mensaje divino, a través del ángel Gabriel. Mahoma no es el autor del *Corán*. El *Corán* es considerado, palabra por palabra, como *discurso divino*. Pensamos que quizá se debe a ese divinizar un libro por lo que el autor no quiere citarlo. A esta razón se añadiría la negativa por parte de amplios sectores del islamismo de someter el *Corán* a estudios que pudieran degradar o malinterpretar su divinidad.

Anis Zaki, el personaje principal de *Veladas del Nilo*, al inicio de la novela, cuando en compañía de Layla Zaydan fuman la *gozah*⁴², piensa que no es tan extraño que los egipcios venerasen al faraón, y sin embargo era extraordinario que el faraón creyese ser Dios. La religión musulmana puede considerarse, en sus aspectos más básicos y nucleares, como una religión de la naturaleza humana, una religión del y para el hombre. El filósofo político Alain Besançon, miembro de la Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, mantiene la tesis teológica de que el Islam es la religión natural del Dios revelado. Una tesis que defiende presentando tres características básicas del Islam: la evidencia de Dios en todas partes, que es suficiente hacer el bien y evitar el mal, y la extrañeza del ascetismo. Es por ello insólito a la mentalidad árabe –egipcia en particular– que un hombre se considerara Dios, pues la mayoría se sienten demasiado humanos, capaces de negar a Allah o a sus mandatos, indignos de las cosas buenas que les ocurren, y necesitados de una gran misericordia para alcanzar el cielo. En la misma novela, en uno de los sueños del protagonista, le pregunta a su difunta mujer por su hija, que también ha fallecido, y ella le responde: “Llegó al Paraíso antes que nosotros, y camina entre los inmortales, dándoles agua dulce para beber”. Aquí se muestra la inocencia original de los niños, que siempre van al cielo.

Las últimas frases del relato dicen: «Habló la mujer: Llegará el día en que la niña crezca y

42 Pipa de agua parecida al narguile, pero con la caña rígida.

puedas razonarle las verdades». «Se volvió para ver si aquellas palabras eran sinceras o irónicas y la encontró enfrascada en el bordado». De nuevo aparece en escena la mujer, como aquella que vive mejor la religión, en sus propias tareas, incluyendo la razón pero sometiéndose a la naturaleza de las cosas, encerrada en la casa pero con un perfecto conocimiento de la realidad.

Al observar atentamente el progreso del discurso en el relato, todo indica que Mahfuz hace una metáfora de la religión comparándola con la hija. La religión debe crecer, desarrollarse en la línea, en la dirección de incorporar la razón para explicarse al mundo y a los hombres, para reflexionar las verdades y hacerlas asequibles. No vivir de los caprichos. En esa metáfora, el padre actúa como elemento dominador y configurador del modo de ser de la hija, es decir, de la propia religión. Del Islam que es vivido por los fundamentalistas en Egipto: inmóvil, irracional, carente de sentido común, violento. Un concepto de la religión muy alejado del de Mahfuz, en el que la influencia de Bergson –principalmente de sus primeras obras– resultó decisiva: especialmente su teoría del movimiento y de la evolución, y su misticismo, pues no hay que olvidar que Mahfuz abrazó la corriente radical mística del sufismo durante gran parte de su vida⁴³.

Por boca de Jalid Bey, en *Café Karnak*⁴⁴, Mahfuz describe la situación de la razón y el diálogo religioso en el Egipto de mediados del siglo xx: “En nuestro país hay fanáticos religiosos que pretenden ante todo que la religión gobierne la vida: la filosofía, la política, la moral y la economía. Rechazan someterse al enemigo y también negociar con él. No quieren aceptar una solución pacífica, a menos que les produzca los mismos resultados que la propia victoria. En caso contrario, invitan a la guerra santa”. Palabras que parecen no haber perdido su actualidad⁴⁵.

43 Una explicación narrativa del sufismo se encuentra en la novela de E. E. Schmitt, *El señor Ibrahim y las flores del Corán*, Barcelona, Obelisco, 2005.

44 Madrid, Martínez Roca, 2001, título original: *Al-Karnak*.

45 Paolucci y Eid, *Cien preguntas*, ob. cit., p. 47: “La violencia, en definitiva, formaba parte del Islam naciente [...]. Sin embargo, el problema es que, hoy, los grupos islámicos más aguerridos continúan adoptando ese modelo [...] y fundamentan sus afirmaciones en algunas aleyas del *Corán*”.

El arabista Giulio Albanese, en un artículo⁴⁶ publicado tras la muerte de Mahfuz, lo considera representante de una religión tolerante y progresista, en contraste abierto con las tendencias que exaltan al odio contra Occidente. Además, sostiene que si el escritor egipcio hubiera podido escuchar la *lectio magistralis* impartida por Benedicto XVI en Ratisbona, hubiera seguramente compartido el pensamiento del Papa. Por último, Albanese declara –y nosotros lo compartimos– que existen musulmanes razonables, y que es necesario empujarlos y darles fuerza. Quizá uno de los modos sea proponer la lectura y asimilación de las obras de Naguib Mahfuz. Así lo deseamos. ■

Bibliografía

Alessi, A., *Filosofia della religione*, Roma, Las-Roma, 1994.

Amo, M. del, “Naguib Mahfuz: del realismo al simbolismo”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 45 (1996), pp. 15-24.

“Mujeres de papel (1): Hamida, la tradición se resquebraja”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 46 (1997), pp. 17-28.

Camus, A., *La peste*, Barcelona, Edhasa, 1981.

Cocco, U., “Pochi famosi, troppi ignoranti”, *La rivista del manifesto*, núm. 5 (abril 2000).

Ellul, J., *Islam et judéo-christianisme*, Paris, PUF, 2004.

al-Guitany, G., *Mahfouz par Mahfouz*, Paris, Sindbad, 1991.

Larola, P. “Entrevista a dos literatos egipcios (Yusuf Idris y Naguib Mahfuz): el teatro”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 18 (1989-1990).

López Enamorado, M. D., *El Egipto contemporáneo de Naguib Mahfuz*, Sevilla, Alfar, 1999.

46 Periódico *Avvenire*, Milano (16-09-06).

- Mahfuz, N., *Dialogadas 1967-1971*, Madrid, Alianza, 1989.
- Veladas del Nilo*, Madrid, Libertarias, 1989.
- La ausencia*, Madrid, Península, 1990.
- La azucarera*, Madrid, Martínez Roca, 1990.
- El ladrón y los perros*, Barcelona, Plaza Janés, 1991.
- Rhadopis, una cortesana del Antiguo Egipto*, Barcelona, Edhasa, 1994.
- La batalla de Tebas*, Barcelona, Edhasa, 1995.
- Akhenatón, el rey hereje*, Barcelona, Edhasa, 1996.
- La maldición de Ra. Keops y la gran pirámide*, Barcelona, Edhasa, 1996.
- Ecos de Egipto. Pasajes de una vida*, Madrid, Martínez Roca, 1997.
- El café de Qushtumar*, Barcelona, Destino, 1998.
- Amor bajo la lluvia*, Barcelona, Destino, 1999.
- El palacio del deseo*, Madrid, Martínez Roca, 1999.
- Entre dos palacios*, Madrid, Martínez Roca, 1999.
- Espejos*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Tras la celosía*, Madrid, Martínez Roca, 1999.
- Hijos de nuestro barrio*, Madrid, Martínez Roca, 2000.
- El callejón de los milagros*, Madrid, Martínez Roca, 2001.
- La taberna del gato negro*, Madrid, Martínez Roca, 2003.
- Morales, J., *El Islam*, 2ª ed., Madrid, Rialp, 2001.
- Paolucci, G. y Eid, C., *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir*, Madrid, Encuentro, 2003.
- Cristianos venidos del Islam*, Madrid, Libroslibres, 2007.
- Peña, S., "Sueños de Mahfuz: lo onírico en la construcción de la novela", *Anaquel de Estudios Árabes IV*, 1993, pp. 129-148.
- el-Sayed Aly, M., "Simbolismo de lugar y etimología de los nombres en *Hijos de nuestro barrio* de Naguib Mahfuz", *Anaquel de Estudios Árabes IX*, 1998, pp. 179-193.
- Sagrado Corán*, Cortés, J. (trad.), Centro Cultural Islámico *Fátimah Az-Zahra*, El Salvador, 2005.
- Schmitt, E. E., *El señor Ibrahim y las flores del Corán*, Barcelona, Obelisco, 2005.
- Varios autores, *El mundo de Naguib Mahfuz*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1989.
- All'ombra di piramidi e moschee. Scritti e interviste*, Roma, Datanews, 2006.
- Villegas, M., *La narrativa de Naguib Mahfuz: Ensayo de síntesis*, Alicante, Universidad de Alicante, 1991.