

CULTURA Y SOCIEDAD

CORÁN Y LENGUA ÁRABE: ENTRE EL DIALECTO, EL ÁRABE MEDIO Y EL *FUṢḤĀ*¹

MOISÉS GARDUÑO

Entre los especialistas, se entiende por lengua árabe la lengua clásica que, desde su alminar religioso y prestigio cultural, ha servido como norma de la expresión formal y cultivada de los árabes durante muchos siglos. Pero junto a esta variante “elevada” o “elocuente” (*fuṣḥā*) existen otras que se han utilizado y se utilizan como lenguas de expresión cotidiana, comunicativa y generalmente informal llamadas dialectales (*‘āmiya*, *dāriyya* o *lahjā*). Esta dualidad lingüística, a la que se le denomina diglosia o multiglosia, ha dominado e informado la realidad de la lengua árabe a través de los tiempos.²

Así comienza la introducción de un texto muy ilustrativo sobre la historia de la lengua árabe editado hace diez años en España. Ignacio Ferrando, el autor, hace hincapié en lo difícil que resulta el estudio sobre cualquier tema relacionado con esta lengua sin examinar el efecto que los dialectos, antiguos y modernos, han producido en su génesis, evolución y expansión. Por tal motivo, autores árabes y no árabes hablantes de la len-

¹ Para efectos del siguiente artículo se utilizará el sistema de transliteración de los arabistas españoles de la *Revista de Estudios Árabes al-Qanṭara*, sucesora de la revista *al-Andalus*, con el uso de mayúsculas para los nombres propios, la supresión de la *hamza* al inicio de la palabra, el artículo *al* con un guión unido a la palabra que determina (sin hacer diferencia entre las consonantes solares y lunares) y la repetición de la letra para la geminación. La *tā’ marbūta* no se escribirá excepto en la palabra *salāt* para hacer referencia al concepto de “oración”. La edición utilizada de El Corán será la publicada por la Embajada de Arabia Saudí en México, cuya traducción del árabe a la lengua española pertenece a Abdel Ghani Melara Navio.

² Ignacio Ferrando, *Introducción a la historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas*, Zaragoza, Navarro, 2001, p. 13.

gua han tenido diferentes perspectivas sobre el papel que la *‘amiya*, la *dāriya* o la *labya* han desempeñado en el aprendizaje de la lengua *fushà*, pudiendo citar así la de aquellos que piensan que la lengua clásica es una lengua muy diferente al dialecto, ya que éste se ha desviado de la fuente (literaria) de la cual proviene,³ o la de otros que simplemente afirman que se trata de una convivencia armónica entre lenguas que se separan por arcos meramente imaginarios.⁴

No obstante tal contrariedad, ese mismo debate ha servido para que los hablantes del árabe reflexionen sobre la diversidad lingüística y cultural de su idioma. De igual manera, no es impropio considerar que la primera gramática conocida de la lengua árabe, *al-kitāb*, de Sibawayhi, un autor del siglo VIII, es también en cierto modo la primera obra de dialectología árabe, al recoger y describir las variantes dialectales de las hablas beduinas del entorno de Basora de su época.⁵ En una posición general, entendiéndose que “lengua” es un sistema de comunicación y expresión verbal tanto oral como escrito para el conjunto de sus poseedores, se puede decir que la *‘amiya* y la lengua *fushà* son dos caras diferentes de una misma moneda.

Sin embargo, a dicho debate conviene agregar un tercer elemento que no debe despreciarse y que es considerado por algunos autores como el eslabón perdido entre la lengua clásica y los dialectos, esto es, el “árabe medio” o *‘arabi* al-wuṣṭà, cuyo gran especialista, J. Blau, ha definido como la lengua que se caracteriza por estar formada de la mezcla de las desviaciones de las normas gramaticales del árabe clásico con el vocabulario e idiosincrasia del dialecto.⁶ Para muchos, el término “medio”

³ G. Y. Zaydī, *Fiḡhu l-luḡati ‘arabiyya*, Mosul, 1983, p. 356.

⁴ S. Dayf, *Taysirat luḡawiyya*, El Cairo, Dar al-Ma’rif, 1990, p. 8. Citado en Ferrando, *Introducción a la historia...*, *op. cit.*, p. 14.

⁵ Ferrando, *Introducción a la historia...*, *op. cit.*, p. 15.

⁶ Tal es el caso del judeo-árabe, lengua que se conoce también como judeo-árabe clásico por ser una etapa de brillantísima producción judía en lengua árabe, en la que se compusieron las obras más renombradas o clásicas de esa mezcla. Los rasgos peculiares de esta variante lingüística son básicamente dos: a) utilización del alfabeto hebreo y b) la inclusión de léxico de la lengua hebrea bíblica (y en menor medida del arameo). Véase completo en Ángeles Gallego, “Factor religioso y factor lingüístico en el judeo-árabe medieval”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 2, 1997, pp. 39-48. [<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9797110039A.PDF>. Consultado el 7 de mayo de 2011.]

resulta familiar al saber que en algunas lenguas, como el inglés o el farsi, se puede hablar de una fase antigua, una media y una moderna; sin embargo, en el caso del árabe esta aseveración es más complicada, pues “medio” alude tanto a una característica diacrónica como a otra sincrónica,⁷ siendo su presente, “el árabe medio contemporáneo”, una lengua que goza de un auge sin precedentes en la historia de la lengua árabe gracias, por una parte, a la amplia difusión en los medios de comunicación del *Modern Standard Arabic* y debido también, por la otra, a la importancia que “el mundo árabe” tiene en el sistema internacional contemporáneo.

Así, el árabe medio de hoy puede encontrarse tanto en *lo elocuente del dialecto* como en *lo dialectal de la elocuencia*, es decir, tanto en el árabe de las conversaciones cotidianas en el *bā-zār*, donde la elocuencia (la facultad eficaz para deleitar, conmover o persuadir a través de las palabras) se encuentra inmersa en la sabiduría de refranes y dichos que por el uso y la costumbre se vuelven norma, como en el árabe de la lengua de poetas y escritores que, haciendo un uso ultrarrefinado de su lenguaje y llevando a un nivel abstracto sus palabras, a veces parecieran formar un sistema lingüístico propio e incomprensible para mucha gente, cuestión que se apega al consenso de lo que comúnmente se entiende como lo dialectal.

Ante tal panorama, la tesis del presente trabajo defiende que la lengua árabe actual, con su variante dialectal y el eslabón del árabe medio, presenta sin embargo una notable unidad en cuanto a la lengua escrita, originada en gran medida por las bases de los estudios lingüísticos de la lengua *fushḥā* en El Corán; bases que a través de la expresión literaria y su continuo uso en los medios de comunicación han llegado a la modernidad como pilares del aprendizaje y la enseñanza del árabe contemporáneo. Es a partir de tales bases como la lengua árabe crecerá y se enriquecerá con el préstamo léxico de otros centros de poder en el mundo, lo cual, a través de la historia, permitirá el nacimiento de nuevas estructuras de entendimiento, vocabulario y asimilación de conceptos nacidos en diversos contextos, lo que

⁷ Joshua Blau, “The State of Research in the Field of the Linguistic Study of Middle Arabic”, *Arabica*, vol. XXVIII, núm. 2, Londres, Brill, 1981, pp. 187-203.

a su vez rompe con el esquema según el cual la lengua árabe, por su calidad de lengua sagrada, estaba destinada a no sufrir transformaciones y, paralelamente, los árabes musulmanes, a guardar su pureza en aras de respetar el cuerpo del mensaje del islam. Así, y desde esta perspectiva, El Corán, más que un obstáculo para el enriquecimiento de la lengua, ha representado una base de apoyo para su sistematización, lo cual ha servido de referente para analizar los cambios en sus tres registros más estudiados: el coloquial, el medio y el elocuente.

Lengua árabe clásica y El Corán

¿Por qué El Corán fue la base de la lengua clásica? La estructura general del árabe de El Corán se encuentra en un nivel clásico o normativo de la lengua, debido a su estilo, su carácter morfosintáctico y, en particular, a la gramática que rige el uso escrito y oral de la lengua. Hay investigadores que afirman que el árabe de El Corán es una “imitación” del árabe de la *qasīda* preislámica (también denominada *coīné*) o lengua unificada según su término árabe *luga murwahhada* (لغة موحدة),⁸ mientras que otros le atribuyen su pasado a la influencia del dialecto *Qurayš* del profeta Muḥammad.⁹ Hay también una tercera propuesta “media”, que consiste en asegurar que el árabe coránico contiene árabe tanto de la lengua media poética como del árabe dialectal del profeta.¹⁰ Pero sea cual fuere su inicio, el

⁸ E. Kallas, *Qui est arabophone?*, Gorizia, ISIG, 1999, pp. 17-30.

⁹ Zaydī, *Fiḡhu...*, op. cit., pp. 123-124.

¹⁰ La teoría de la lengua poética unificada preconiza que esta lengua era la única que podía tener suficiente prestigio en todo el territorio de La Meca y, por lo tanto, podía ser escogida para llevar el mensaje de Muḥammad. El propio Corán, al decirse escrito en *al-lisānu al-ʿarabī*, estaría haciendo referencia al lenguaje de los nómadas, cuna de la poesía. Pero como Muḥammad odiaba a los poetas, la segunda teoría preconiza que es natural que Dios escogiera a Muḥammad en su propia lengua y ve incongruente usar la lengua de aquellos que odiaba. La tercera nos dice que, efectivamente, Muḥammad intentó usar la lengua unificada, pero no pudo evitar el filtro de palabras de su propio dialecto. Algunos otros piensan que tal vez la mezcla de ambas lenguas fue intencional, como una solución de compromiso que sirviera a todos. Una cuarta opción es la que aborda que El Corán fue revelado en el dialecto de Muḥammad y que más tarde los gramáticos árabes ajustaron el texto a las necesidades de la prestigiosa *coīné* de Nejd. Esta teoría, aunque muy interesante al abordar un tema de diglosia de

árabe de El Corán se convirtió en todo un modelo lingüístico que incluyó palabras de origen farsi, hebreo, arameo, siríaco, griego y latino acomodadas al árabe,¹¹ que ofreció una visión global del mundo, un grupo de temas religiosos y culturales ajenos a los del momento y una serie de técnicas de narración y entonación melódica para su lectura. Además, el nivel de lengua “clásica” de El Corán se adoptó también porque se trata de uno de los primeros textos modélicos de la escritura árabe donde, a través del mensaje religioso, se sistematizaron algunas herramientas, como la pausa, casos de concordancia en género y número, elementos de fonología y grafonomía y otras, que hicieron del árabe una lengua culta, universal y de prestigio en aras de la necesidad que el imperio islámico demandaba para su expansión. En este proceso, las características morfosintácticas de otras lenguas parecen haber hecho grandes aportaciones a la lengua de El Corán, dada la carencia de herramientas de escritura para llenar el vacío de grafemas y fonemas de lo recitado

carácter oral y escrito, fue rechazada por diversos medios islámicos, por suponer una reprochable manipulación a gran escala del mensaje sagrado. Véase la excelente obra de Vollers donde habla de las lenguas vernácula y escrita en la Arabia preislámica. K. Vollers, *Volksprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Estrasburgo, BiblioBazaar, 1906, pp. 182-185.

¹¹ Existe todo un debate sobre la aparición de términos de origen no árabe en El Corán. El dogma de que El Corán está escrito en “árabe puro” hizo que los primeros eruditos musulmanes no admitieran que en su vocabulario había préstamos de otras lenguas. Sin embargo, con el paso del tiempo, aunque reacios, reconocieron que muchas palabras no derivaban de raíces árabes, pero “que al ser arabizadas por el constante contacto entre los árabes y los extranjeros” esas palabras seguían siendo árabe puro. Para leer sobre este debate se puede acudir a la obra de Muhammad Al-Suyūti, *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*, El Cairo, Sarikat Maktabat wa Matba’at Mustafā al-Tāni al-Halabi, 1948, p. 320. Y para un estudio más contemporáneo sobre la aparición de vocabulario no árabe en El Corán se puede consultar la obra de Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, Oriental Institute, 1938, p. 336. [www.archive.org/stream/foreignvocabulary030753mbp/foreignvocabulary030753mbp_djvu.txt. Consultado el 12 de mayo de 2011.] Particularmente, el autor de este último texto enlista unas 275 palabras de El Corán que se consideran extranjeras, y asegura que las tres cuartas partes de dicha lista habían llegado a ser palabras de uso ordinario antes y durante la época del profeta *Muhammad*, mientras que del resto (unas 70 palabras) no hay hasta hoy en día una prueba escrita de su existencia en aquellos tiempos, lo cual, sin embargo, tampoco descarta su uso entre las comunidades cristianas y judías de los alrededores de la Península Arábiga del momento. De estas últimas 70 palabras, casi la mitad procede de lenguas como el siríaco y el etiópico, y unas 25 del hebreo y el judeo-araméo. Confróntese con los argumentos de R. Bell y M. Watt, *Introduction to the Qur’an*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1970, pp. 82-87.

por el profeta. Así, la introducción de los puntos diacríticos con los que hoy se diferencian algunas letras, como la *sin* (س) de la *šin* (ش), para algunos tuvo su origen en la escritura siríaca,¹² mientras para otros pudo haber sido obra de inspiración hebrea.¹³ Uno de los gramáticos más prominentes que se encargó de hacer tales ajustes a la lengua árabe fue Abū al-Aswud al-Du'alī, a quien además se le atribuyen otras innovaciones, como la idea de las tres vocales (*fatha*, *damma*, *kasra*), la pausa glotal (*hamza*) y la geminación (*šadda*).¹⁴

A grandes rasgos, las principales características del árabe normativo o clásico sistematizado por los gramáticos del siglo VIII son, en la grafonomía, la forma escrita de la letra que sería cursiva, de derecha a izquierda y con grafemas especiales y marcas diacríticas; en la fonología, el elenco fonológico clásico de 28 fonemas consonánticos y seis vocálicos y, en la morfología, la interdigitación de un morfema radical o raíz trilitera y muy pocas veces de cuatro caracteres. Además de El Corán, los gramáticos también trabajaron con diversos materiales para impedir que la lengua se corrompiera; entre ellos, el testimonio de los beduinos (pues decían que los árabes beduinos hablaban un árabe más puro que los árabes de las grandes ciudades al no estar expuestos al intercambio cultural), las narraciones mejor conocidas como *hadīt*, textos en prosa (proverbios y sermones) y la poesía.

Con tales fuentes, El Corán sentó las bases de una relación especial, duradera y complementaria entre el islam y el árabe. Mientras la lengua fue un medio muy eficaz de transmisión del mensaje religioso, el islam le otorgó el carácter de universal y la expandió más allá de las fronteras de la Península Arábiga. Sin el islam, y sin El Corán en particular, la lengua árabe habría tenido una evolución dispersa, que tal vez hubiera constituido el nacimiento de otras lenguas regionales con registros orales y escritos propios, fenómeno parecido a la experiencia del latín de

¹² Kees Versteegh, *The Arabic Language*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1997, p. 56.

¹³ Ferrando, *Introducción a la historia...*, op. cit., p. 89.

¹⁴ Jean Calvet, *Historia de la escritura: desde Mesopotamia hasta nuestros días*, trad. Javier Tauste, Paidós, Barcelona, 2007, p. 196.

la Europa del siglo XVIII cuando de él derivaron varias lenguas catalogadas hoy día como lenguas romance.¹⁵

Así, la aparición de este cuerpo ordenado de ideas trajo muchos efectos positivos para los hablantes del árabe, en términos lingüísticos, debido al interés por leer mejor y mantener la fidelidad del mensaje divino. Se desarrollaron los primeros compendios gramaticales, se perfeccionó el alfabeto, se mejoró la precisión de las expresiones a través de nuevos conceptos, más significados y construcciones de argumentos que más tarde serían los pilares para documentar la retórica árabe e, incluso, gracias a los avances en gramática a través de instituciones como la “Casa de la sabiduría” o *bayt al-ḥikma* (بيت الحكمة), dependiente del califato abasí en Bagdad, se pudieron publicar obras del pensamiento preislámico, como las “Odas colgantes” o *mu‘allaqāt* (معلقات), en un pleno intento de revitalizar la cultura árabe, que era constantemente influida por la cultura persa en aquel entonces. Asimismo, fue gracias a Ḥamād al-Rāwiyya, un gramático del momento, como la lengua árabe pudo regresar a la época oral de la *yābīliyya*, no sólo a revisar sus obras, sino también a dotarlas de una estructura, clasificación, orden y divulgación escrita.¹⁶

Con tales trabajos, los discursos políticos de los califas tomaron ciertas estructuras lingüísticas tanto de El Corán como de personajes famosos por el uso de la lengua (como el traductor y escritor persa Ibn al-Muqaffa‘, quien ayudó a formar un estilo literario basado en la prosa, acompañado de una particular personalidad proverbial), que condujo a un estallido poético, filosófico y científico del árabe sin parangón, e hizo de la lengua árabe la lengua de la cultura y el refinamiento por excelencia, en lo que se denominó la “época de oro del islam”.

¹⁵ Cabe señalar que el latín aún es denominado como idioma oficial en el Estado Vaticano y no sólo como una lengua litúrgica; sin embargo, el idioma de facto es el italiano.

¹⁶ Pero también hay un debate sobre tal situación. *Taha Husayn*, un influyente escritor egipcio del siglo XX, puso en tela de juicio la autenticidad de la reconstrucción de la poesía preislámica a través del árabe clásico sistematizado. Véase parte de su obra en Taha Husayn, *Al-adab wa-l-naqd fi l-adab al-ġābīlīya: Fuṣūl fi l-adab wa-l-naqd; Min ḥadīṯ al-šī‘r wa-l-natr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnāni, 1973, p. 723.

Los temas a los que se refiere El Corán ya no serán el elogio a la amada o al jefe de la tribu, sino la unicidad de Dios, la sabiduría, la creación de los cielos y la tierra, entre otros, contados a través de un estilo narrativo y muy atento al retrato de los personajes y la trama. Es a partir de la nueva temática coránica cuando el árabe comenzará a ser la lengua de estudio de ciencias como la filología o la filosofía, convirtiéndose así en una herramienta que exigía cierto nivel cultural, de escuela, tanto para sus hablantes como para sus posteriores traductores, en favor de su buen entendimiento y pleno desarrollo. Un ejemplo del uso de la lengua en la cultura árabe con influencia directa de El Corán es la caligrafía, una práctica definida por los expertos como “la síntesis de las artes en la cultura árabe”, que simplemente nacería bella, pues ciertamente el árabe había cultivado su lengua a través de la palabra, con elocuencia y entonación, inversión que se vería plasmada, visualmente, a través de los trazos que ahora jugarían con el ojo como la poesía con el oído, embelleciendo su espacio y marcando el fin de la etapa en la que la realidad verbal eclipsaba a la visión estética.¹⁷ El uso de la caligrafía marcó un parteaguas en la innovación artística del Estado islámico, al ser las innumerables mezquitas, palacios y mausoleos del Medio Oriente contemporáneo aquellas obras que hoy dan testimonio de esta evolución e influencia estética impuesta por el califato de Bagdad.¹⁸

A su vez, la maduración de El Corán como texto también hizo posible que la lengua árabe alcanzara otros niveles de influencia entre sus hablantes; uno de ellos, el de lengua sagrada. La lengua en la que fueron escritos los textos sagrados desempeña un papel crucial en la mayoría de las tradiciones religiosas; así ocurre con el sánscrito en el hinduismo, los textos avésticos en el zoroastrismo o con el hebreo bíblico (y también el arameo) en la tradición judaica. El caso del islam es especialmente notable, ya que El Corán está considerado por los musulmanes como la palabra de Dios en sentido literal, al

¹⁷ J. L. López, “La caligrafía árabe”, Ágora, México, El Colegio de México, 2009, pp. 43-45.

¹⁸ J. L. López, “Reseña de The transformation of Islamic Art During the Sunni Revival of Yasser Tabba”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVII, núm. 3, México, El Colegio de México, 2002, pp. 573-574.

adquirir la calidad de inimitable y representar la prueba más fehaciente de la labor profética de Muḥammad en la tierra.¹⁹

Mencionada diez veces en El Corán como el “vehículo de la revelación”,²⁰ la lengua árabe permitió a los musulmanes desarrollar su doctrina sobre el juicio final, los profetas, las otras religiones, el hombre y los seres espirituales y sobre su doctrina de Dios.²¹ Algunos eruditos musulmanes vieron en la lengua árabe un reflejo de la elocuencia divina e intentaron ligar el carácter inimitable de El Corán con la inmutabilidad de la lengua, pretendiendo hacer del árabe coránico una lengua “pura, perfecta y estática”, al grado de ver la traducción de El Corán a otras lenguas como un problema que ponía en riesgo

¹⁹ Acerca de este apasionante tema se puede sugerir la siguiente bibliografía: Sayyid Murtada Allamah, *The Role of Aishah in the History of Islam; Aisha in the time of the Prophet until the end of Utman's Caliphate*, trad. Pazargadi Alaad-Din, Teherán, Naba Organization, 2000, p. 192; D. Emmet, “Prophets and Their Societies”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 86, núm. 1, enero-junio, 1956, pp. 13-23; Frank R. Freemon, “A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muḥammad the Prophet of Islam”, *Journal of Epilepsia*, vol. 17, 1976, pp. 423-427; H. Hirschfeld, *New Researches into Composition and exegesis of the Quran*, Londres, Journal of Royal Asiatic Society, 1902, p. 155; I. Ishaq, *The Life of Muḥammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, trad. Ibn Hisham, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 815; T. Iztsu, *The Structure of the Ethical terms in the Koran*, Tokio, Keyo University Press, 1959, p. 275; P. Lenhard, “El judaísmo y la vida de los judíos”, en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, “V: El creyente en las religiones judía, cristiana y musulmana”, trad. José Bernal, Milán, Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, 2005, p. 443; D. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, Nueva York, Cosimo Classics, 2010, p. 564; J. R. Porter, “Muhammad Journey to Heaven”, *Exeter Folklore Colloquium Numen*, vol. XXI, núm. 1, Exeter, Brill Academic, 1971, pp. 64-80; R. Star, “A Theory of Revelations”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, núm. 2, junio de 1999, pp. 287-308; E. Swedenborg, *Arcana Celestia: Genesi*, vol. 1, Londres, Swedenborg Society, 1916, pp. 1888-2443; M. Watt, *Muḥammad Prophet and Statesman*, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 250, y *Muḥammad at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1953, p. 192; V. White, *Dios y el inconsciente*, trad. Acacio Fernández, Madrid, Gredos, 1955, p. 384; W. Worrel, “The Case of Muḥammad”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 48, 1928, pp. 136-146.

²⁰ El Corán 12:2-3, 13:37, 16:101-103, 20:113, 26, 192-199, 39, 27-28, 41:2-3, 41:43-44, 42:7, 43:2-3 y 46:12-13.

²¹ El principio primordial es la unicidad de Dios, sin embargo, los nombres de Dios han desempeñado un papel muy importante en los estudios islámicos que se basan en los versos coránicos, donde se le atribuyen a Dios los nombres más bellos (al-‘asmā’ al-ḥusnā de El Corán 7:180, 17:110, 20:8 y 59:24). Se ha elaborado una lista de 99 nombres o atributos que se utilizan en la meditación y que son meramente descriptivos (excepto Allah, que es denotativo). Véase Bell y Watt, *Introduction to the Qur’an*, op. cit., pp. 148-149.

el significado del mensaje islámico.²² Desde dicha perspectiva, la lengua árabe sería la lengua de Dios, de los ángeles y del primer profeta que Dios puso en la tierra (Adán), convertida así en un vínculo entre los seres divinos y los profanos que se materializaría en prácticas como la oración y la recitación, haciendo de la última una gama de sonidos y movimientos creados por el cuerpo para la glorificación y alabanza del Creador, por lo que su práctica en cualquier otra lengua se consideraría inadecuada e inválida.²³ Sin embargo, esta perspectiva no ha sido totalmente compartida por todos los musulmanes, e incluso sus partidarios constituyen una minoría hoy en día, lo cual no pone en tela de juicio el carácter sagrado de la lengua árabe en la religión islámica, pues mientras la recitación en árabe es una práctica muy recurrente en todo musulmán (independientemente de la lengua materna del creyente), la existencia de traducciones de El Corán en diversas lenguas alrededor del mundo es una realidad innegable.²⁴

Otro ámbito que alcanzó la lengua árabe fue el de lengua litúrgica, pues además de la enseñanza doctrinal, El Corán contiene tanto prescripciones rituales que se pueden resumir, grosso modo, en el estudio de los llamados pilares del islam²⁵

²² Dado que Dios desafió a los politeístas de La Meca a hacer unas narrativas tan milagrosas como las de El Corán, se infiere que la lengua del texto no puede ser reproducida o imitada en ninguna forma o circunstancia.

²³ Para insistir en esto también se establecieron reglas y escuelas para la recitación, haciendo de esta actividad una herramienta para la enseñanza de El Corán a través de los tiempos. Muhammad Al Quasem, *The recitation and interpretation of the Qur'an: Al Ghazali's Theory*, Londres, The Thetford Press, 1982, p. 121.

²⁴ Véase Afnan Fatani, "Translation and the Qur'an", en Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an encyclopedia*, Londres, Routledge, 2006, p. 771.

²⁵ Los cinco pilares o *arkān al-islām* (أركان الإسلام) son: 1) el testimonio de fe, 2) la oración, 3) el impuesto, 4) el ayuno y 5) la peregrinación, por lo menos una vez en la vida, a La Meca, la ciudad santa del islam. La práctica de estos ritos en el mundo islámico varía de país en país y de acuerdo con la división entre sunna y *šrī'a* a la que el musulmán pertenezca. La variedad de maneras y lineamientos para orar, por ejemplo, son múltiples e ilimitados. Basta repasar la experiencia de un grupo sufí denominado Los Místicos de Sang Paran, en el sureste asiático, el cual celebra fiestas no reconocidas por la "ortodoxia" islámica (como el día del nacimiento del profeta y otros) y desempeña rezos generalmente acompañados de prácticas que no concuerdan con las exigencias de purificación o ablución descritas en El Corán, incluye oraciones profesadas con alusión al carácter sexual de la vida, y recita la *šahāda* omitiendo la parte del reconocimiento de "*Muhammad* como profeta de Dios", cambiándola por la de "el creador y el ostentador". Véase una descripción detallada de cada uno de los

como aspectos legales para la vida en sociedad de la comunidad islámica o *umma* (أمة), mejor conocidos como ley islámica o *šarī‘a* (شريعة).²⁶ Uno de los ritos donde la relación entre El Corán y lengua árabe es inseparable, por ejemplo, es la oración o *ṣalāt* (الصلاة), ritual clave para manifestar la devoción y fe del musulmán, y ciertamente su llave para el paraíso, pues constituye, si bien no la llegada directa, una aproximación a la divinidad, un medio para erradicar los pecados y reparar en ellos y, sobre todo, dice El Corán, la mejor forma para alabar a Dios. Acerca de lo anterior, la *ṣalāt* también invita a cruzar la barrera de la obediencia para convertir la oración en algo “natural del hombre”, es decir, en algo intencional, sin alevosía, y virtuosa entre la costumbre y la obligación.²⁷ Aquí cabe señalar el papel de los profetas que alguna vez oraron sin interés, como Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad, quienes, mencionados en El Corán, sirven como ejemplo para el resto de los fieles.

El Corán es seguido en importancia lingüística por el relato de *Las mil y una noches* (que en casi nada se le parece y forma parte más de la cultura universal que de la propiamente árabe) y muchas otras obras de relevancia literaria. Hoy en día, la herencia oral del árabe coránico (o, como algunos le llaman, árabe clásico) se encuentra en las recitaciones, la oración y la *juṭba* (sermón), aunque mucho más en su carácter escrito en el

pilares en F. Pareja, *Islamología*, vol. I, Madrid, Razon y Fe, 1954, p. 1104, y en una obra del mismo autor menos extensa, *La religiosidad musulmana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, p. 504.

²⁶ Un excelente libro para adentrarse en el estudio de la legislación islámica hoy en día es el de Jan Otto (ed.), *Sharia Incorporated: A comparative overview of the legal systems of twelve muslim countries in past and present*, Leiden, Leiden University Press, 2010 (véase especialmente p. 676). No hay que olvidar, sin embargo, que El Corán no es la única fuente primaria de la ley islámica, y cabe retomar, con el debate sobre la legitimidad y veracidad de estas obras, los dichos y hechos del profeta que vienen a complementar el cuerpo jurídico. Véase sobre este tema Ibrāhīm Madanī, *The Preservation of Hadith*, Nueva York, Madania, 2010, p. 46.

²⁷ Los musulmanes sunna rezan cinco veces al día, mientras que los *šī‘a* lo hacen tres. El Corán no señala el número cinco como cuota para el creyente, aunque para algunos estudiosos del asunto hay azoras que contienen implícita tal información, como la 17:79 cuya traducción versaría: “Mantened la oración desde que decline el sol hasta la obscuridad de la noche, y la lectura de El Corán en el alba”. Véase más información en C. Padwick, *Muslim devotions: a study of prayer-manuals in common use*, Oxford, One World, 1966, p. 313.

texto sagrado, el *hadīṭ*, las biografías, la literatura de la época de oro del islam y algunos documentos oficiales.

La diglosia, el dialecto y el árabe medio

Resultado de las convenciones lingüísticas, rituales, simbólicas y de comportamiento, la lengua árabe cruzó las fronteras culturales de las sociedades que el islam conquistó. Por la zona de conexión entre lengua y cultura se extendería la ficha de identidad de esta sociedad, sus signos particulares, conocimientos científicos y opiniones filosóficas, morales, estéticas y políticas fundadas en sus convicciones, haciendo de la comunicación algo permanente entre lo nuevo y lo desconocido, y una auto-definición del individuo desde su entorno hacia el exterior y viceversa.²⁸

Ante este marco, se le llama neoárabe a la serie de dialectos que aparecieron justo en el comienzo de la expansión del islam, cuando los nuevos conquistadores árabes mezclaron sus diversos dialectos antiguos con las lenguas de los conquistados, tales como el persa, el bereber, el latín, el griego, entre otros. Estos dialectos neoárabes serán el antecedente inmediato de los dialectos modernos, que incluyen también palabras tomadas de lenguas de otros imperios, como el turco, el francés y el inglés, lo que aunado a la lengua clásica de El Corán y la literatura de la época de oro del islam dará origen al fenómeno de diglosia o multiglosia contemporánea.

El dialecto generalmente fue y es hablado por personas no letradas, ajenas a la literatura árabe. Por un lado, hay personas que carecen de cierto grado cultural y educativo básico, lo cual representa un obstáculo para su acercamiento a la lengua normativa y reduce su uso a meras memorizaciones de azoras de El Corán o proverbios aprendidos en el barrio. Sin embargo, también hay personas —pocas desafortunadamente, pero hoy en día cada vez más—, que hablan el dialecto y, a la vez, usan la lengua normativa a través de sus registros oral y escrito, lo

²⁸ Lourdes Miquel, "Lengua y cultura desde una perspectiva pragmática: algunos ejemplos aplicados al español", *Frecuencia-L*, núm. 5, Madrid, 1997, pp. 3-14.

cual hace que funcione el fenómeno de diglosia o multiglosia, en caso de manejar más de dos dialectos.²⁹

Históricamente se han señalado dos ingredientes importantes en la génesis de los dialectos: la influencia de las lenguas sustátricas de cada zona y la creación de *pidgins* o lenguas simplificadas para la comunicación inmediata. El primero ya lo hemos señalado. En lo que respecta al segundo, se alude a la posibilidad de que la gente conquistada fuera creando un sistema de lenguas simplificadas, que luego evolucionaría hacia los dialectos debido a su necesidad de adaptación al árabe para poder vivir dentro de las fronteras del imperio musulmán (aunque ellos no se islamizarían); tal es el caso de los judíos y los cristianos, cuyas hablas dieron origen a la lengua que hoy se conoce como el judeo-árabe y el árabe medio cristiano; el primero encontrado mayoritariamente en las regiones del sur de España y el segundo en el sur de Palestina y la Península del Sinaí.

En el caso de la Península Ibérica bajo el poderío musulmán, parece claro cómo los núcleos iniciales de la arabización incluyeron los centros urbanos, en los que la mayoría no arábófono tuvo que ir amoldándose a la minoría en un proceso de aprendizaje gradual y unidireccional. El proceso de arabización en aquella zona fue lento y difícil, ya que el número de árabes que desembarcaron en la península era muy reducido, además de que la mayor parte de la flota militar que llevó a cabo la conquista era de origen bereber, personal que había sido arabizado superficialmente en años precedentes.³⁰ Así, según los indicios, los pocos árabes procedentes de la Península Arábiga (sobre todo de Yemen) se apostaron en los núcleos urbanos, mientras que los grupos arabo-bereberes se establecieron en las zonas rurales y tuvieron que lidiar con millones de personas hablantes de lenguas romanas y otras lenguas.³¹ Es común que en esta etapa

²⁹ También hay muchas personas que se interesan en aprender el árabe clásico con fines meramente religiosos, sin importar su nivel educativo o cultural. Lo que es más, en Egipto, por ejemplo, un nivel educativo alto se suele demostrar con el dominio del inglés o francés más que con el del árabe clásico, aunque para tener un buen nivel cultural, el dominio del árabe clásico es indispensable.

³⁰ Ferrando, *Introducción a la historia...*, *op. cit.*, p. 160.

³¹ Muchos pensarían en el papel de las grandes migraciones de los *Banū Hilāl*,

el papel de los traductores fuera de vital importancia para la comunicación entre los pueblos, pero el proceso de aprender el árabe para los traductores hubo de ser estrictamente hacia el árabe clásico y no hacia una lengua intermedia. El ejemplo de este esfuerzo se vio plasmado en el siglo XIII mediante la creación de la Escuela de Traductores de Toledo, nombre que designa los procesos de traducción e interpretación de textos clásicos grecolatinos que habían sido vertidos del árabe o del hebreo a la lengua latina, ya bajo el mandato español. Así, el dialecto andalusí se nutrió del superestrato del árabe de los centros urbanos, el sustrato hispánico, el adstrato bereber y, probablemente, de otros elementos coloquiales de zonas que ya contaban con migrantes de otros países que, antes de llegar a la Península Ibérica, habían vivido con sus tecnicismos y dialectos una historia similar.³²

Esta riqueza lingüística dificulta una definición del árabe medio; sin embargo, la podemos definir como el uso del árabe clásico junto con palabras o frases coloquiales de la misma u otra lengua, sobre todo en la escritura, pero no exclusivamente. Se trata de un esfuerzo por manejar el árabe adecuadamente, aunque con el desliz del dialecto plasmado en cartas, documentos oficiales y otros materiales, los cuales presentan “faltas de ortografía” y tienden regularmente a uno de los dos polos en cuestión de vocabulario. Como ejemplo, cabe citar la información recopilada en los archivos de Simancas y de Sidonia, publicados en un libro llamado *Cartas marruecas*, donde domina el tema de la correspondencia entre la dinastía Sa‘adí en Marruecos y la de los Austrias de España entre los siglos XVI y XVII, la cual presenta dilectísimos y una incompleta adaptación a las normas de la gramática clásica, en gran medida tomando como referente la gramática de El Corán. Estos documentos son muy interesantes porque los escribas tenían la firme intención de escribir adecuadamente, apegándose lo más posible a la

aunque se dieron básicamente en los siglos XI y XII y afectaron más a los almorávides y almohades que a la sociedad andalusí, la cual ya gozaba de una personalidad propia y de la que, incluso, tendieron a ser absorbidos en términos lingüísticos y culturales.

³² Á. Gallego, “Arabic for Jews, Arabic for Muslims: on the use of Arabic by Jews in the Middle Ages”, en Pedro Monferrer-Sala y Nader Al Jallad, *The Arabic language across the ages*, Wiesbaden, Reichert, 2010, pp. 23-36.

lengua codificada —a veces escrita en bella caligrafía y con intenciones lingüísticas individuales— sin lograr totalmente su cometido.³³ Como ejemplo de este tipo de árabe están los siguientes casos de error o desaparición de la *hamza* (ء):

- شئون en lugar de شؤون/“asuntos”
- سئال en lugar de سؤال/“pregunta”
- مومنين en lugar de مؤمنين/“creyentes”

U otros errores, con la sustitución de la *hamza* (ء) por una *ya'* (ي):

- غايبة en lugar de غائبة/“ausente”
- قايد en lugar de قائد/“líder”
- دايمما en lugar de دائما/“siempre”

La pérdida de puntos diacríticos de la *ta'* marbūṭa:

- طنجه en lugar de طنجة/“Tánger”
- حقيقه en lugar de حقيقة/“verdad”

O la sustitución de la *ta'* marbūṭa (ة) por una *ta'* abierta (ت):

- خليفت en lugar de خليفة/“califa”
- رحمت en lugar de رحمة/“misericordia”

O lo contrario:

- الوقه en lugar de الوقت/“el tiempo”

Éstos y otros muchos ejemplos son propios de este tipo de árabe. Otra de sus características más prominentes es la escritura amalgamada, es decir, cuando se unen dos o más palabras en una sola; por ejemplo, كلشي (sin *hamza*), que responde a la

³³ Ángeles Vicente, “Un ejemplo de árabe medio en la correspondencia hispano-marroquí de los siglos XVI-XVII”, *AM del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo*, vol. X, núms. 2002-2003, 2003, pp. 317-332.

unión de كل شيء + كل y que se escribe en lengua clásica كل شيء (‘todo’), aunque esto se nota mucho más en la forma hablada que en la escrita.

Los textos del árabe medio abarcan un espacio casi del tamaño de aquel de los dialectos y un gran periodo que puede ir desde el nacimiento del islam (si no es que antes) hasta nuestros días. Los especialistas sitúan, por lo tanto, varios estilos de árabe medio de acuerdo con el tipo de árabe de la época: el de los tres primeros siglos de la Hégira, la época del árabe imperial y, por último, la época del renacimiento árabe del siglo XIX. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de textos y formas de árabe medio, la influencia escrita de los documentos en lengua normativa tuvo mayor relevancia, no sólo para Oriente entero sino también para las otras lenguas de los centros de poder, especialmente Europa, dejando al árabe medio y sus documentos para actividades meramente burocráticas, de carácter local.

Será en la llamada ‘época de corrupción lingüística’, aquella en la que lenguas como el persa y el turco sustituyeron al árabe como idioma oficial del imperio islámico, cuando el árabe clásico influya, paradójicamente, de manera notable en el pensamiento europeo renacentista, a través de las aportaciones científicas y culturales que heredaría de la época abasí; mientras, el árabe medio y los dialectos desempeñarían un papel meramente comunicativo en las poblaciones que serían conquistadas por otros pueblos, desde el Magreb hasta la Península Arábiga. Un ejemplo se encuentra en el rubro de las matemáticas, pues muchos mercaderes y viajeros europeos fueron influidos por las ideas y la ciencia árabes para mejorar sus técnicas en las operaciones comerciales, mantener un control más estricto de su capital e incursionar con otros medios de pago, como la letra de cambio y el cheque, los cuales llegarían a convertirse en herramientas de la economía capitalista moderna.³⁴ El beneficio de las matemáticas facilitó hacer planos

³⁴ Las obras escritas en lengua árabe del considerado ‘padre del álgebra’ y el introductor del sistema de numeración actual, Abū ‘abdallāh Muḥammad Ibn Mūsā al-Jawārizmī (أبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي), principalmente *ḥisāb al-ʿabr wa al-muqābala* (حساب الجبر و المقابلة), son muestra de la influencia económica del árabe en esos momentos.

y mapas, por lo que los grandes viajeros pudieron realizar asombrosas expediciones planeadas para corroborar la tesis de que la Tierra era redonda. El primer globo terráqueo, el cual excluía a América, elaborado por el alemán Martín Berhaim, es muestra del interés europeo por Oriente, pues en esa obra se supo captar el deseo europeo por llegar a las Indias Orientales y no al continente americano, adonde los conquistadores españoles finalmente llegarían.³⁵

Será así, durante el periodo renacentista europeo, cuando la herencia de la escritura de la lengua árabe normativa seguirá teniendo frutos a través de su lectura y traducción en los grandes centros de poder, en un momento en el cual, al igual que hoy, se vivía un clima global lleno de transacciones entre Oriente y Occidente, con intensas relaciones comerciales, intercambios culturales e innumerables encuentros, algunos con perplejidad, otros con fascinación y deleite.³⁶ No está de más recordar la importancia de la filosofía griega en esta época, cuyos tratados y obras traducidas durante la época abasí se guardaron en el corazón de la cultura islámica, para ser devueltos en estos momentos de intercambio y causar el redescubrimiento y asimilación de los autores griegos en las bases de lo que sería la recuperación cultural y científica de Europa.

³⁵ Aunque Cristóbal Colón estaba huyendo de España por motivos personales, también deseaba llegar a las Indias Orientales para evitar el sistema de impuestos que el Imperio otomano había colocado a lo largo de Europa. Colón llegó casualmente a América, adonde llevaría la influencia árabe en la arquitectura y ornamentación de las iglesias que se construyeron a lo largo del continente. Un ejemplo es la manifestación de arcos de herradura, ornamentación arabesca, bóvedas y cúpulas estrelladas por ocho lados en algunas iglesias de México y América Latina.

³⁶ Un primer ejemplo que abarca rubros políticos, culturales y militares, se encuentra en el episodio en el que la entonces reina de Inglaterra, Isabel I, estableció una alianza con el Imperio otomano, en 1578, para estimular el comercio y buscar apoyo militar en contra de la España católica. Esta alianza tuvo una influencia directa en la dramaturgia y la literatura inglesas del momento, la cual quedó plasmada en obras de autores reconocidos, como Christopher Marlowe (*Tamerlán el Grande*, en 1587, y *El judío de Malta*, en 1590) y por William Shakespeare (*La comedia de los errores*, de 1594, y *Otelo, el moro de Venecia*, de 1603).

Reflexiones finales: *Proficiency Despite Diglossia*

Es precisamente la tercera etapa del árabe medio la que tiene vital importancia para los estudiosos de la lengua, pues éstos se perfilan hoy en día como objeto y sujeto de estudio a la vez. Nunca en su historia la lengua árabe clásica había gozado de tanta difusión alrededor del mundo (en gran medida gracias a los medios de comunicación modernos), lo que ha causado que los escritores, muchas veces, tengan a la mano el referente directo de la norma clásica para sus trabajos en versiones electrónicas o, mejor aún, que el uso de otros tipos de árabe, como el dialectal o el árabe medio, se puedan escuchar y comparar mediante registros orales y no sólo escritos. Un ejemplo se puede encontrar en el discurso político, en el que el orador muy a menudo comienza ajustándose lo más posible a la lengua normativa mientras, poco a poco, debido a la intensidad de su mensaje, va acercándose a la introducción del dialecto, donde puede esconder expresiones con más viveza, naturalidad o proximidad a sus interlocutores. Lo mismo pasa, por un lado, en las sátiras cómicas de los periódicos que critican a algún personaje o institución donde, sin acusarlos directamente, se escogen frases en lengua dialectal, ya sea para suavizar o aumentar su crítica, puliendo así el uso de la lengua con el conocido sentido del humor o, por el otro, en algunos programas de televisión de *al-ġazīra*, donde los invitados parecen hablar según las normas de la lengua elocuente pero, conforme el debate va subiendo de tono, la lengua que expresan pierde la estructura normativa y se mueve constantemente entre los límites de lo coloquial y el árabe medio.³⁷

En el lenguaje cotidiano, el árabe medio ha estado presente y domina en gran parte de la sociedad árabe dedicada al comercio, la educación, los servicios, la política y los medios de comunicación, gracias al impulso del renacimiento árabe o *nahda* (نهضة) iniciado en el siglo XIX. Este proceso, el de la colonización europea y, en palabras de Muḥammad Arkūn,³⁸

³⁷ El ejemplo del programa *al-itiġāb al-mu'akis* es una buena ilustración de tal fenómeno.

³⁸ M. Arkoun, *El pensamiento árabe*, trad. Gonzalo Castaño, Barcelona, Paidós, 1993, p. 110.

el de la irrupción de la modernidad, representó, en cuestiones lingüísticas, el proceso a la inversa de la propagación del árabe medio en la etapa del islam imperial descrito anteriormente; es decir, un momento en el que la lengua árabe vivió un periodo de modernización intelectual, reforma y reajuste ante la irrupción del sistema económico, lingüístico y cultural europeos, proceso manifestado en la construcción de colegios al estilo occidental en el norte de África, los códigos de vestimenta y la influencia de lenguas como el francés y el inglés, y otros fenómenos seriamente cuestionados por los eruditos árabes de ese momento, quienes vertieron sus respuestas en dos tendencias que se pueden puntualizar básicamente de la siguiente manera: una de tipo endógena, que tratará de defender la lengua árabe a partir de sus normas más reputadas con base en la gramática creada en la edad de oro del islam, aunada a la crítica interna de la falta de herramientas para enfrentar este nuevo reto, y una segunda de carácter exógeno, que se manifestaría en la aceptación del modelo de las ciencias y las artes occidentales como un método para alcanzar el progreso en la sociedad. Dichas tendencias no serían contradictorias y, por el contrario, trabajarían complementariamente para evitar la marginalidad de la lengua en este momento de la historia.

Uno de los exponentes e intelectuales más sobresalientes de esta época, ejemplo del trabajo complementario de dichas corrientes, fue Rifā'a Rāf'i al-Ṭaḥṭāwī, quien además de célebre traductor por su manejo del francés, es considerado uno de los adaptadores de las reformas en el mundo árabe de la época, y gracias a quien se animó el establecimiento de la imprenta en Egipto, lo que a su vez dio pie al florecimiento de nuevas ideas europeas, entre ellas el nacionalismo.³⁹ La imprenta en Egipto vio su nacimiento en Būlāq, en 1821, y uno de sus primeros efectos fue el inmediato desarrollo de materiales de divulgación, como los periódicos y las revistas, aunado, posteriormente, a la creación de las academias de lengua árabe, en El Cairo y Damasco, las cuales tuvieron que rehacer programas de estudio y planear métodos de enseñanza para el buen dominio de la lengua, a pesar

³⁹ Ali Said, "Rifa'a al-Tahtawi", *Perspectivas: Revista Trimestral de Educación Comparada*, vol. XXIV, núms. 3-4, París, 1999, pp. 635-662.

de su diversidad, con tres objetivos bien planteados: 1) preservar la pureza y la integridad de la lengua árabe; 2) conseguir que el árabe afrontara las necesidades expresivas modernas, y 3) hacer del árabe un medio de comunicación para el mundo moderno. Con ello se trataba de proteger la lengua de las amenazas que pudieran corromperla, al tiempo de reconocer sus carencias y amoldar nuevos términos a las estructuras y opciones que ofrecía la lengua árabe a partir de varias técnicas, como la analogía; esto es, buscar un término árabe para un nuevo concepto. Por ejemplo, *sayāra* (سيارة), “caravana”, para el concepto “automóvil”. La composición de una nueva palabra, por ejemplo, *qablu al-tārīj* (قبل التاريخ) para el concepto “prehistoria”; la arabización del término, como en el caso de “televisión” que se dio en el término *talfaza* (تلفزة) u otras técnicas no recomendables, como el préstamo directo de términos: el caso de *rādīū* (راديو) para “radio” o *fidīū* (فيديو) para “video”.

Entre los acontecimientos políticos que marcaron el inicio y desarrollo de la *nabda* se pueden mencionar, escuetamente, cuestiones que van desde las expediciones de Napoleón Bonaparte a Egipto (1798-1801), las políticas reformadoras de Muḥammad Alī en Egipto (1805-1845) y la conquista de Argelia (1830), hasta los Acuerdos Sykes-Picot (1916), la Declaración Balfour (1917), la abolición del califato (1922), la creación de la Liga Árabe (1946) y la creación del Estado de Israel (1948), hechos que no hicieron más que mostrar el rostro oscuro de la modernidad y la dificultad de adaptación y convivencia del mundo árabe con una estructura de poder forjada fuera de él, y en buena parte a sus expensas, precisamente bajo las formas de violencia militar, racismo y esquemas intelectuales como el orientalismo.⁴⁰

El renacimiento árabe sirvió para dar una respuesta a un sentimiento de ultraje y dominación occidental, luego de la desilusión causada por los primeros acercamientos (sin contar los choques militares y la descolonización) con las grandes potencias, lo que desencadenaría la creación de las primeras obras artísticas (no sólo mediante la novela o la poesía, sino

⁴⁰ Arkoun, *El pensamiento árabe*, op. cit., pp. 108-119. Sobre la tesis del orientalismo, véase E. Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979, p. 394.

también en teatro, cine y música) que servirían como formas de expresión de los nuevos sentimientos del árabe contemporáneo e incluirían diversos temas, críticas y preocupaciones en el campo de la política, la literatura y la filosofía, dando origen a una generación de pensadores considerados como “los pioneros del renacimiento árabe” en cuya lista interminable figuran nombres respetables, como el de Aḥmaḍ Amīn, Qādr al-Māzīnī, Tawfiq al-Hakīm, Umm Kulṭūm, Yūrŷī Zaydān, entre muchos más.

Lo referido también impulsa a los investigadores a proponer la designación de la *Modern Standard Arabic* o árabe culto moderno al resultado del árabe de la *nabda*, situación que se puede considerar como la modelación de un nuevo árabe medio para la época contemporánea, a raíz del trabajo de los gramáticos y las academias de la lengua del siglo xx, tal como pasó en su momento con la lengua árabe en la época de oro del islam. A final de cuentas, la estandarización de la lengua ha sido un proceso que ha incluido y contiene muchos elementos ajenos a ella, relacionados con los avances de la tecnología y las nuevas preocupaciones sociales y políticas del mundo árabe, por lo que es, en pocas palabras, un árabe rico y elocuente, fruto de la mezcla de las reglas normativas de los estudios clásicos con la idiosincrasia y la realidad de la modernidad.

Hoy en día, esta lengua estándar es aquella que se enseña en la mayoría de las universidades árabes y no árabes, donde existen estudios arabo-islámicos, y donde los profesores del árabe tenemos un reto del tamaño de la misma lengua ante la diversidad que está por venir en el mundo actual. Particularmente, los problemas políticos y sociales de la zona de Medio Oriente (en gran medida ocasionados por agentes externos a ella) han creado la necesidad de lidiar con nuevos términos que nos ayuden a explicar su realidad actual, ya sea en la prensa o en el discurso. Entre tales ejemplo podemos citar los términos “binlādiniyya” (بنلادنية), que se usaría para estudiar la ideología del ya desaparecido líder de la red terrorista *al-qā'ida* y que se forma de una *nisba* del nombre propio, “awlama” (عولمة)—que se usa para el término “globalización” y se forma a partir del nombre árabe que significa “mundo” (عالم) y un paradigma propio del sustantivo, parecido a lo que pasó con el término “ara-

bidat” el cual se escribe (عوربة) y se lee “aūruba”—, y otros ejemplos como el término “slāydāt” (سلايدات), que se usa para describir las diapositivas de una presentación en *power point*, o el término “qama’stān” (قمعستان), compuesto por un vocablo farsi al final de la palabra (ان), que muchas veces se usa para designar el nombre de lugares con el nombre árabe que significa “sometimiento”, pudiéndose traducir como “el lugar del sometimiento”.⁴¹

Otro ejemplo claro del uso contemporáneo de este árabe medio contemporáneo se puede observar, visual y verbalmente, en el lenguaje contestatario de las recientes manifestaciones en los países árabes. Expresiones léxicas como “vete” o *irhal* (إرحل) y “el pueblo quiere dismantelar el sistema” o *al-ša‘b yurīd isqād al-nizām* (الشعب يريد اسقاط النظام), se han mezclado, además, con el dialecto cotidiano en Egipto y en Yemen haciendo uso de un árabe que tiene que organizar la protesta en la plaza, el barrio, la mezquita y el hospital, y al mismo tiempo expresar sus legítimos reclamos a través de los medios electrónicos de comunicación, el periódico o la universidad. Una vez más, es en tiempos de crisis cuando la lengua reluce como un elemento importantísimo de identidad para el pueblo árabe, al jugar con las reglas gramaticales del *fushhā*, los verbos y palabras de las formas dialectales y la incorporación de conceptos actuales como “libertad de expresión” o *hurriya al-ta‘bīr* (حرية التعبير) y “libertad de prensa” o *hurriya al-ṣaḥāfa* (حرية الصحافة), para hacer de esta práctica cultural una herramienta de protesta política y social en las relaciones asimétricas de poder; todo en este preciso momento.⁴²

Finalmente, ante estos registros de la lengua, no está de más reflexionar en la importancia de la sistematización escrita de la lengua a partir de El Corán y su uso, junto con otras fuentes literarias, como herramienta de referencia gramatical en la enseñanza de la lengua en el salón de clases después de siglos y siglos de normatividad. Así, surgen preguntas como ¿qué y cómo

⁴¹ R. Martínez, “La traducción de la literatura árabe moderna”, en Mikel de Espalza (ed.), *Traducir del árabe*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 339-340.

⁴² Yasir Suleiman, *A War of Words. Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 7-9.

mo enseñar al alumno en medio de esta dispersión? ¿Cómo lidiar en el aula con el problema de enseñar una gramática que casi no se habla en las calles o un vocabulario que casi no se usa en la prensa? ¿Se puede plantear el dominio de la lengua entre tanta diversidad?, es decir, ¿*proficiency despite diglosia*? Dar respuesta a tales cuestiones es la labor de cada docente en el aula, al trabajar métodos y enfoques que integren la elocuencia de lo normativo y la sabiduría del dialecto en aras del mejor desempeño del estudiante dentro y fuera del salón de clases, esfuerzo que rebasa el objetivo de este trabajo. ❖

Bibliografía

- AL QUASEM, M., *The recitation and interpretation of the Qur'an: Al Ghazali's Theory*, Londres, The Thetford Press, 1982.
- ALLAMAH, Sayyid Murtada, *The Role of Aishah in the History of Islam; Aisha in the time of the Prophet until the end of Utman's Caliphate*, trad. Pazargadi Alaad-Din, Teherán, Naba Organization, 2000.
- AL-SUYŪTĪ, M., *al-Itqān fī 'ulūm al-qur'ān*, El Cairo, Sarikat Maktabat wa Matba'at Mustafā al-Tani al-Halabi, 1948.
- ARKOUN, M., *El pensamiento árabe*, trad. Gonzalo Castaño, Barcelona, Paidós, 1993.
- BELL, R. y M. Watt, *Introduction to the Qur'an*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1970.
- BLAU, J., "The State of Research in the Field of the Linguistic Study of Middle Arabic", *Arabica*, vol. XXVIII, núm. 2, Londres, Brill, 1981, pp. 187-203.
- BROTTON, J., *El bazar del renacimiento: sobre la influencia de oriente en la cultura occidental*, Barcelona, Paidós, 2003.
- CALVET, Jean, *Historia de la escritura: desde Mesopotamia hasta nuestros días*, trad. Javier Tauste, Paidós, Barcelona, 2007.
- DAYF, S., *Taysirat lugawiyya*, El Cairo, Dar al-Ma'rif, 1990.
- EMMET, D., "Prophets and Their Societies", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 86, núm. 1, enero-junio, 1956, pp. 13-23.
- FATANI, Afnan, "Translation and the Qur'an", en Oliver Leaman (ed.), *The Qur'an: an encyclopedia*, Londres, Routledge, 2006, pp. 657-670.
- FERRANDO, I., *Introducción a la historia de la lengua árabe: nuevas perspectivas*, Zaragoza, Navarro, 2001.

- FREEMON, Frank R., "A Differential Diagnosis of the Inspirational Spells of Muhammd the Prophet of Islam", *Journal of Epilepsia*, vol. 17, 1976, pp. 423-427.
- GALLEGO, Ángeles, "Arabic for Jews, Arabic for Muslims: on the use of Arabic by Jews in the Middle Ages", en Pedro Monferrer-Sala y Nader AlJallad, *The Arabic language across the ages*, Wiesbaden, Reichert, 2010, pp. 23-36.
- , "Factor religioso y factor lingüístico en el judeo-árabe medieval", *Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 2, 1997, pp. 39-48. [<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9797110039A.PDF>. Consultado el 7 de mayo de 2011]
- HIRSCHFELD, H., *New Researches into Composition and exegesis o the Qoran*, Londres, Journal of Royal Asiatic Society, 1902.
- HOURLANI, A., *La historia de los pueblos árabes*, México, Vergara, 2001.
- HUSAYN, Taha, *Al-adab wa-l-naqd fi l-adab al-ġābiliyya: Fuṣūl fi l-adab wa-l-naqd; Min ḥadīṯ al-ši'r wa-l-natr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1973.
- ISHAQ, I., *The Life of Mubammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, trad. Ibn Hisham, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- IZTSU, T., *The Structure of the Ethical terms in the Koran*, Tokio, Keyo University Press, 1959.
- JEFFERY, A., *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- KALLAS, E., *Qui est arabophone?*, Gorizia, ISIG, 1999.
- LENHARD, P., "El judaísmo y la vida de los judíos", en J. Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, "V: El creyente en las religiones judía, cristiana y musulmana", trad. José Bernal, Milán, Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones, 2005.
- LÓPEZ, J. L., "La caligrafía árabe", *Ágora*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 43-45.
- , "Reseña de The transformation of Islamic Art During the Sunni Revival de Yasser Tabba", *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVII, núm. 3, México, El Colegio de México, 2002, pp. 573-574.
- MADANĪ, Ibrāhīm, *The Preservation of Hadith*, Nueva York, Madania, 2010.
- MARGOLIOUTH, D., *Mohammed and the Rise of Islam*, Nueva York, Cosimo Classics, 2010.
- MARTÍNEZ, Rosa, "La traducción de la literatura árabe moderna", en Mikel de Espalza (ed.), *Traducir del árabe*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 295-340.
- MIQUEL, Lourdes, "Lengua y cultura desde una perspectiva prag-

- mática: algunos ejemplos aplicados al español”, *Frecuencia-L*, núm. 5, Madrid, 1997, pp. 3-14.
- MONFERRER-SALA, P. y N. Al Jallad, *The Arabic Language Across the Ages*, Wiesbaden, Reichert, 2010.
- OTTO, Jan, *Sharia Incorporated: A comparative overview of the legal systems of twelve muslim countries in past and present*, Leiden, Leiden University Press, 2010, p. 676.
- PADWICK, C., *Muslim devotions: a study of prayer-manuals in common use*, Oxford, One World, 1966.
- PAREJA, F., *Islamología*, vol. I, Madrid, Razon y Fe, 1954.
- , *La religiosidad musulmana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- PORTER, J., “Muhammad Journey to Heaven”, *Exeter Folklore Colloquium Numen*, vol. XXI, núm. 1, Exeter, Brill Academic, 1971, pp. 64-80.
- SAID, Ali, “Rifa’a al-Tahtawi”, *Perspectivas: Revista Trimestral de Educación Comparada*, vol. XXIV, núms. 3-4, París, 1999, pp. 635-662.
- SAID, E., *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979.
- STAR, R., “A Theory of Revelations”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 38, núm. 2, junio de 1999, pp. 287-308.
- SULEIMAN, Yasir, *A War of Words. Language and Conflict in the Middle East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- SWEDENBORG, E., *Arcana Coelestia: Genesis*, vol. 1, Londres, Swedenborg Society, 1916.
- VERSTEEGH, Kees, *The Arabic Language*, Edinburgo, Edinburgh University Press, 1997.
- VICENTE, Ángeles, “Un ejemplo de árabe medio en la correspondencia hispano-marroquí de los siglos XVI-XVII”, *AM del Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo*, vol. X, núms. 2002-2003, 2003, pp. 317-332.
- VOLLERS, K., *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Esstrasburgo, BiblioBazaar, 1906.
- WATT, M., *Muhammed Prophet and Statesman*, Londres, Oxford University Press, 1961.
- , *Muhammed at Mecca*, Oxford, Oxford University Press, 1953.
- WHITE, V., *Dios y el inconsciente*, trad. Acacio Fernández, Madrid, Gredos, 1955.
- WORREL, W., “The Case of Muhammad”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 48, 1928, pp. 136-146.
- ZAYDÍ, G. Y., *Fiqh al-lugati arabiyya*, Mosul, 1983.

