Al-Azhar University

Bulletin of the Faculty Of

Languages & Translation

جامعة الأزهر

مجلة كلية اللغات والترجمة

La cultura árabe e islámica en *Ramito de hierbabuena* de Gerardo Muñoz Lorente

Por

Madian Maghrabi

Departamento de Lengua Española, Facultad de Al-Alsun, Universidad de Aswan, Aswan, Egipto

Arab and Islamic culture in *Sprig of mint* by Gerardo Muñoz Lorente

Madian Maghrabi
Department of Spanish Language, Faculty of al-Alsun, Aswan University, Aswan, Egypt.
Email: madian@lang.aswu.edu.eg

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze Arab and Islamic culture in *Sprig of Mint* (2001) by Gerardo Muñoz Lorente. In this work I will shed light on the writer's approach and way of presenting the rites, traditions, and customs of Moroccan society, such as: arranged marriage, polygamy, the veil, the head of the family, wedding celebrations, the henna night. From a multi-perspective, the Spanish writer aims to reflect the Arab and Islamic identity and culture in general and that of the Moroccan Riffian Muslim and his religiosity, using cinematographic technique. I will also emphasize some of the most outstanding features of the Arabic language and the vocabulary that stands out in the Moroccan dialect used by the characters in this narrative work due to the lack, in some cases, of exact equivalents of certain terms in the Spanish language and to give the story greater realism.

Keywords: Muñoz Lorente, *Sprig of Mint*, Arab and Islamic culture, identity, rituals.

الثقافة العربية والإسلامية في رواية *غصن النعناع* للكاتب خيراردو مونيوث لورنتي

مدين مغربي
قسم اللغة الإسبانية، كلية الألسن، جامعة أسوان، أسوان، مصر.
البريد الإلكتروني: madian@lang.aswu.edu.eg

ملخص: يتناول هذا البحث دراسة الثقافة العربية والإسلامية في رواية *غصن النعناع* للكاتب الإسباني خيراردو مونيوث لورنتي التي تم نشرها عام (2001). في هذا البحث سأقوم بإلقاء الضوء على طريقة عرض الكاتب للشعائر والعادات والتقاليد الخاصة بالمجتمع المغربي مثل: الزواج المتفق عليه وتعدد الزوجات والحجاب ورب الأسرة والإحتفال بالزواج وليلة الحناء. في هذه الرواية يحاول الكاتب الإسباني أن يعكس لنا الهوية والثقافة العربية والإسلامية بشكل عام وثقافة المسلم المغربي الريفي وتدينه بشكل خاص مستخدماً التقنية السينيمائية. أيضاً سأقوم بالتركيز على بعض ملامح اللغة العربية التي تبرز في هذه الرواية وبعض المفردات الخاصة باللهجة المغربية التي يستخدمها شخصيات هذا العمل الأدبي ويرجع ذلك لسببين: عدم وجود مقابل دقيق لها في اللغة الإسبانية في بعض الحالات وأيضاً من أجل إضفاء مزيد من الواقعية على هذه الرواية.

الكلمات المفتاحية: مونيوث لورنتي،*غصن النعناع*، الثقافة العربية والإسلامية، الهوية، الشعائر.

La Cultura Árabe E Islámica En *Ramito De Hierbabuena* De Gerardo Muñoz Lorente

Madian Maghrabi
Departamento de Lengua Española, Facultad de al-Alsun, Universidad de Aswan, Aswan, Egipto.
Email: madian@lang.aswu.edu.eg

Resumen: El objetivo de este artículo consiste en el análisis de la cultura árabe e islámica en Ramito de hierbabuena (2001), de Gerardo Muñoz Lorente. En este trabajo arrojaré luz sobre el planteamiento y la forma del escritor en presentar los ritos, las tradiciones y las costumbres de la sociedad marroquí, tales como: el matrimonio concertado, la poligamia, el velo, el cabeza de familia, las celebraciones de boda, la noche de la henna. Desde una multiperspectiva, el escritor español pretende reflejar la identidad y la cultura árabe e islámica en general y la del musulmán marroquí rifeño y su religiosidad en particular, empleando la técnica cinematográfica. También haré hincapié en algunos de los rasgos más destacados de la lengua árabe y el vocabulario que resalta en el dialecto marroquí que emplean los personajes de dicha obra narrativa por la inexistencia, en algunos casos, de equivalencias exactas de ciertos términos en la lengua españolay para dar al relato un mayor realismo.

Palabras Clave: Muñoz Lorente, *Ramito De Hierbabuena*, Cultura Arabe E Islámica, Identidad, Ritos

1. Introducción

Antes de iniciar nuestro análisis de la cultura árabe e islámica en *Ramito de hierbabuena* (2001),[1] del escritor español Gerardo Muñoz Lorente,[2] es conveniente matizar que las religiones, el Islam, el cristianismo y el judaísmo han tenido e incluso siguen teniendo mucha influencia en la historia de la humanidad. Asimismo, para dar una definición de la religión con el fin de satisfacer a toda la gente, no es nada fácil por la diferencia y variedad de sus creencias religiosas. También, hay que tener en cuenta que la religión juega un papel muy importante en la identidad cultural de las personas por el mero hecho de su estrecha relación con la vida social, cultural y política de la sociedad. De tal modo, destaca el papel de la religión en la organización de las relaciones en una sociedad determinada.

La religión, como sentimiento interior, se considera como uno de los elementos fundamentales de la identidad. También por su trascendencia en determinar la diferencia de la identidad es por considerarse como una de las bases sociales. Por tanto, la religión es "un fenómeno social que incluye muchas costumbres y tradiciones, ritos, templos, creencias, principios que cumple o aplica un pueblo, una nación o una sociedad determinada. Asimismo, las enseñanzas de una religión se extienden para cubrir varios campos de la vida; por lo tanto, ordena la relación del ser humano con otro, incluso con todo el mundo que le rodea en este cosmos" (al-Samālūtī, 1981:45-46). En el mismo sentido, Abdel Raūf Atīa nos dice que "la religión es uno de los elementos importantes en el que se fundamenta y construye la identidad y la cultura de las sociedades. La importancia de la religión

[1] Muñoz Lorente, Gerardo (2001): *Ramito de hierbabuena,* Barcelona, Plaza y Janés Editores. Todas nuestras citas proceden de esta edición.

[2] Gerardo Muñoz Lorente, escritor e investigador histórico nacido en Melilla (1955), vive en Alicante desde 1981. Tiene publicados treinta libros desde 1987. trece son novelas, como *El fruto de la Melancolía*, que quedó finalista del premio Azorín de la novela en 1998; otras han sido reeditadas, como *La semilla de la Dama Negra*. Autor de más de ochocientos artículos, reportajes y suplementos periodísticos. Compartió durante años su vocación literaria con la política (1984-1991) y laboral en Telefónica (1973-2007). Comprometido con los ideales de progreso, libertad y justicia social, se afilió al partido Centro Democrático y Social (CDS) en 1984, por el que fue diputado en Las Cortes Valencianas entre los años 1987 y 1991, siendo elegido presidente de su partido en la Comunidad Valenciana en abril de 1990. Socio de Asociación Colegial de Escritores de España (ACE) desde enero de 2005. Miembro del Consell Valenciá de Cultura (CVC); elegido por Las Cortes Valencianas el 5 de julio de 2018. Desde septiembre de 2021 cuenta con el carné de investigador del Congreso de los Diputados para acceder a su biblioteca y archivo. Colabora con cadenas de televisión, emisoras de radio y prensa, además de editoriales, empresas, ayuntamientos y otras entidades de diversa índole, realizando presentaciones, conferencias, *podcast*, entrevistas, publicando trabajos de meticulosa investigación histórica y participando en coloquios, debates y ciclos culturales. Cfr. https://gerardomunoz.com

se manifiesta en la formación del pensamiento y la conducta de la gente como si fuera una invitación que no dirige solamente la mente del ser humano, sino también su conciencia y su interior" (2009:45).[3] Por su parte, Émile Durkheim define la religión como "un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las entidades sacras, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral" (1982).

Es importante señalar el papel que juega la religión en la cultura de la humanidad. De hecho, cultura y religión se influyen mutuamente. La religión da forma a los sistemas de creencias y prácticas que se inscriben en la cultura particular que le corresponda. Por su parte, la cultura influye sobre los modos de prácticas, la integración religiosa y las creencias necesarias para llevar a cabo sus rituales en la vida social. De esta forma, no hay cultura que actúe ajena a una religión, sea de una forma directa o indirecta, tampoco hay cultura desarrollada sin el adecuado entendimiento de su religión (Sánchez González, 2014: 120).[4]

En lo que respecta a la presente investigación, cabe aclarar que este estudio gira en torno a tres ejes principales: la presencia de la cultura árabe e islámica en la novela, que se manifiesta en los pilares y los principios del islam como la šaḥāda, la oración, el ayuno en Ramadán, el Zakāt y al-Hāŷ o la peregrinación a La Meca. El segundo eje de este trabajo se centra en las costumbres, las tradiciones y los ritos árabes que están reflejados en esta obra narrativa a través del musulmán árabe marroquí que habita en la zona del Rif. Entre ellas, destacan las celebraciones de las bodas, el rito de la noche de la henna, el cabeza de familia, papel del que se encarga el hijo mayor tras la muerte del padre. El tercer eje gira en torno a los rasgos más destacados de la lengua árabe y del amazigh, y para llevar a cabo este trabajo utilizo el método analítico, histórico y social.

En la novela, desde una multi perspectiva, el escritor español pretende reflejar la identidad y la cultura árabe e islámica en general y la del musulmán marroquí rifeño en particular, empleando la técnica cinematográfica. De tal modo, nos presenta los protagonistas de esta obra de una forma objetiva e imparcial en la que demuestra la huella de dicha cultura en muchos aspectos de la vida tales como: la formación, la conducta, incluso en la manera de pensar, recurriendo a la descripción para transmitir las costumbres, las tradiciones y la moralidad de esta sociedad. También nos presenta, a través de la figura de Maimuna, el anhelo de la mujer árabe en conseguir la libertad y la igualdad con el hombre.

[3] En este artículo, todas las traducciones del árabe al español son nuestras.
[4] En la misma línea véase a Parekh(2005) y a Sánchez y Padilla (2013: 450).

En cuanto a los estudios previos relacionados con el tema musulmán en la literatura española e hispanoamericana, destacan las aportaciones del hispanista Gamal Abdel Rahman: "La figura del musulmán andalusí en la literatura española moderna" y "Presencia árabe-islámica en la literatura hispanoamericana". También, "Cultura árabe-islámica en Fadwa, impetuosa doncella de Homs, de Edith Chahín", de Nesreen Abdel Hamid, y "La presencia árabe e islámica en El síndrome de Ulises y en El cerco de Bogotá de Santiago Gamboa", de Ghada Omar Toson y el trabajo de Adel Nasr sobre "Presencia árabe-islámica en una novela de Juan Félix Bellido: Hafsa estaba en el sur", entre otros.

2. Los cinco pilares del Islam

Es importante señalar que en el Islam cada acción realizada con la conciencia de que se cumple con la voluntad de Allah es considerada un hecho de adoración y el más específico en dicha devoción consiste en aceptar los cinco pilares porque sostienen la estructura de la forma de vida de los musulmanes. Para la comunidad musulmana, el primer pilar les da la pauta de la fe en Allah, y los demás son un medio para demostrarla a través de sometimientos (Grueso García, 2009:399).

En relación con el primer pilar del Islam, la šaḥāda, la fe de que no hay Dios más que Allah, y Moḥammād es su profeta, la paz y las bendiciones de Allah sean con él, se manifiesta a través del caso de Maimuna y su hermano Faruk que van juntos todas las mañanas al msid, la pequeña escuela coránica aledaña a la mezquita de Segangan. También se refleja en el interés de muchos musulmanes que se preocupan por la educación de sus hijos en temprana edad, mandándoles desde pequeños a dichas escuelas coránicas con el fin de que aprendan las enseñanzas del Islam y memoricen el Corán a manos del faquí, tal como destaca en esta cita:

> Casi todos los días el *msid* se llenaba de críos dispuestos a dar fe de una única verdad: que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su profeta […] recitaban las ciento catorce suras del Corán, en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso (Muñoz Lorente, 2001: 24).

Los cinco pilares del Islam están reflejados en esta obra por medio del musulmán practicante, Yusuf y su familia, que cumplen con todo de una forma regular.[5] La intención del escritor en abordar dicha temática reside en resaltar la

[5] Cabe matizar que el escritor hace referencia a la sunna del profeta por medio del personaje de Yusuf que, aparte de las suras del Corán, la conocía a la perfección; también conocía las tradicionales y generacionales normativas del profeta recogidas en la Sunna y las enseñanzas más

religiosidad del musulmán marroquí que cumple con los mandamientos islámicos como el dū´a, la ablución, el rezo cinco veces al día, el Zakāt, lavarse después de hacer el amor y dar las gracias a Dios por todo:

> Yusuf era un hombre religioso. Rezaba por supuesto cinco veces al día, arrodillado hacia la Meca; cumplía a menudo con el Zakat, dando generaciones limosnas; con frecuencia alzaba las manos a Alá, con las palmas hacia arriba, rogándole su bendición en la posición habitual del du´a; y todos los días después de dormir hacía sus abluciones según el ritual del wudu. (Muñoz Lorente, 2001: 77)

En lo que respecta al ritual del wudu o la ablución que se realiza después de levantarse, no después de dormir, como dice el escritor en esta cita, debemos señalar que es legislado en la religión islámica y se considera como un requisito obligatorio que tienen que cumplir los creyentes antes de la oración, Allah les recomienda "¡Vosotros que creéis!, cuando vayáis a hacer el salat, lavaos la cara y las manos llegando hasta los codos y pasaos las manos por la cabeza y (la mano) por los pies hasta los tobillos" (Corán y su traducción, 1996: 172-173). También según uno de los dichos del profeta, la paz y las bendiciones de Allah sean con él dijo: "No se acepta la oración de un hombre que tiró un pedo hasta que haga la ablución" (al-Bujari, 1997:71). De este modo, tenemos que aclarar la confusión que tiene el escritor en emplear la ablución para (al-wudu y al-ghusl) cuando dice "Abluciones que hacía inmediatamente después de hacer el amor para purificarse" (Muñoz Lorente, 2001:77). En realidad, la diferencia reside en que el creyente tiene que lavarse los cinco miembros que recomienda el Corán cuando vaya a la oración. En cambio, el creyente debe cumplir con la purificación como algo legislado y obligatorio en el Islam que reside en lavarse las manos, hacer la ablución y cubrir todo el cuerpo con agua tras hacer el amor, tal como está señalado en el Corán "Y si estáis impuros, purificaos" (Corán y su traducción, 1996: 173).

En la novela, como manifestación de la religiosidad del marroquí rifeño, no destaca solamente el cumplimiento de las cinco oraciones al día a nivel individual, sino también en conjunto, en los musulmanes que van todos los viernes a las mezquitas, tal como describe el narrador "La mezquita de Segangan se abarrotaba todos los viernes de fieles, que acudían para escuchar con devoción el sermón del imam" (Muñoz Lorente, 2001:24). Es importante señalar que, en el Corán, el salat o la oración y el Zakāt son dos pilares obligatorios que tiene que cumplir el musulmán. Ambos fueron citados juntamente en el Corán ochenta y dos veces (Sabeq, 2005: 238). También los dos conforman un todo inseparable en la vida de los musulmanes, Allah recomienda a los creyentes que establezcan el salat y

concretas basadas igualmente en la transmisión generacional sobre las palabras o actos del Profeta, conocidas como hadices.

entregan al zakat a los más necesitados. En el noble Corán destaca esta recomendación en más de un versículo "Estableced el salat, entregad el zakat e inclinaos con los que se inclinan", "Buscad ayuda en la constancia y en el salat, porque este no es un peso para los humildes" (Corán y su traducción, 1996:11). En otro versículo, les aconseja en hacer lo bueno y evitar los actos malos "Los creyentes son amigos aliados unos de otros, ordenan lo reconocido como bueno y prohíben lo reprobable, establecen el salat, entregan el zakat y obedecen a Allah y a su mensajero" (Corán y su traducción, 1996: 312).

De hecho, en la vida de la comunidad musulmana el Zakāt no es un simple acto caritativo de desprendimiento externo, sino el ejercicio de un derecho que los pobres tienen sobre los bienes de los ricos, y parte de ello corresponde al pobre, al más necesitado y al mendigo. Asimismo, este pilar se considera como el aspecto que identifica la enorme atención que el Islam presta a los más necesitados "Te preguntan en qué deben gastar. Di: el bien que gastéis que sean para vuestros padres y los parientes, y para los huérfanos, los pobres y los hijos del camino. El bien que hagáis. Allah lo conoce" (Corán y su traducción, 1996:53). En este caso hay que aclarar que el Zakat no es obligatoria a todos los musulmanes, sino a los que poseen (al-Nisaab) una cantidad determinada según lo que marca la legislación islámica, dependiendo del tipo que sea dinero, oro, plata, cosecha, etc. En cambio, la limosna como algo voluntario no está determinada y podrá sacarla cualquier musulmán en cualquier momento del año las veces que quiere y del tipo que sea, dinero, alimentos o fruta, etc.

En lo referente al ayuno del Ramadán, según el Corán, la Sunna y la unanimidad de los ulemas es uno de los pilares obligatorios a todos los musulmanes adultos y conscientes. Es necesario destacar la importancia de este mes para los musulmanes y la flexibilidad que tiene el Islam en cumplir con este pilar en otro momento, siempre cuando haya un pretexto legislado como la enfermedad o la menstruación en el caso de las mujeres, entre otros. Según lo que nos dice Allah en el Corán, "En el mes de Ramadán se hizo descender el Corán, dirección para los hombres y pruebas claras de la Guía y del Discernimiento; así pues, quien de vosotros vea el mes, que ayune, y el que esté enfermo o de viaje que lo haga en otro momento, por él mismo número de días» (Corán y su traducción, 1996: 44). En esta obra narrativa destacan dos referencias a dicho pilar islámico a través del diálogo entre Yusuf Ibn Alí y su esposa Maimuna. La primera resalta la hora en la que los musulmanes deben romper su ayuno, es decir, después de la puesta del sol, «le habló aquella misma noche del Ramadán, cuando, tras tomar la *harira*, la típica sopa con que se rompe el forzoso ayuno diurno, la acompañó hasta su alcoba»

(Muñoz Lorente, 2001: 93). En la otra referencia se manifiesta la hora de abstenerse de comer, beber o tener relaciones sexuales hasta el alba «Maimuna se quedó llorando sus penas hasta que, al otro lado de las cortinas verdes y la ventana cerrada, empezaron a distinguirse el hilo blanco y el hilo negro de la aurora» (Muñoz Lorente, 2001: 93). En esta cita se muestra el cumplimiento del musulmán marroquí con dicho pilar. También se resalta las costumbres y uno de los platos típicos con el que los rifeños rompen su ayuno en familia.

En esta línea y en relación con la trascendencia del mes del Ramadán, socialmente, para los países árabes, Sol Tarrés Chamorro nos dice que:

> Todos los autores reconocen que el Ramadán marca la vida social en los países árabes. Práctica que es tomada por los medios de comunicación de masas como máxima expresión de la identidad musulmana, por ser el tiempo en el que varios cientos de millones de personas en todo el mundo ayunan desde el amanecer hasta que el sol se pone, en cumplimiento del cuarto pilar del Islam (1999: 267).

Es eminente el papel que desempeña el Ramadán en la vida social, recordando al musulmán las pautas de comportamiento que debe seguir en todo momento, en tanto que creyente. Normas claramente establecidas que regulan muchos aspectos de la vida y que le permiten, en términos religiosos, auto identificarse frente a la sociedad donde vive. El Ramadán es un importante signo de especificidad del grupo, considerado en su conjunto. Un medio fundamental para la producción y reproducción de identidades.

En relación con el quinto pilar del Islam, al-Ḥāŷ o la peregrinación a La Meca se considera como una de las representaciones particulares de la religiosidad y la espiritualidad en la vida de los musulmanes. También debemos mencionar que es obligatorio a todo musulmán o musulmana cumplir con dicho pilar como mandamiento de Allah una vez en la vida cuando pueda "Y llevad a cabo la peregrinación y la visita que hacéis por Allah" (Corán y su traducción, 1996:48). En otro versículo del Corán se señala que el cumplimiento de la peregrinación se efectúa en determinados meses "La peregrinación debe hacerse dentro de meses determinados; el que, dentro de este periodo de tiempo, se comprometa a peregrinar, deberá abstenerse, mientras dure la peregrinación, de tener trato sexual, de transgredir y de disputar. El bien que hagáis, Allah lo conoce. Y llevad provisiones, aunque la mejor provisión es el temor (de Allah). Así pues, guardaos, vosotros, que entendéis la esencia de las cosas» (Corán y su traducción, 1996: 49).[6]

En esta novela, la peregrinación se refleja por medio de la actitud y la manifestación del motivo que lleva a Yusuf y su primera mujer a realizar el viaje a

[6] Cfr. Sayed Sabeq (2005: 447-448).

La Meca y cumplir con al-Ḥāŷ. Ellos dos tienen la esperanza en que Dios les conceda el hijo deseado por la bendición de esta visita a los lugares sagrados del Islam, que "Quizás cuando haya cumplido con al-Ḥāŷ, se me conceda por fin este deseo..." (Muñoz Lorente, 2001:134). También hay que tener en cuenta que Yusuf, a su vez, sigue intentándolo con su segunda esposa, Maimuna. Creemos que es importante señalar la buena situación económica y el poder adquisitivo que tiene Yusuf, por el cual pudo cumplir junto a su primera esposa con el rito de al-Ḥāŷ. Dicho poder se manifiesta en la suma de dote y todo lo que haga falta para la boda que entregó a la familia de Maimuna.

A través del diálogo entre Yusuf y Luissa, el escritor resalta la religiosidad del marroquí como un hecho indiscutible, porque la mayoría de ellos dedican un especial interés a sus prácticas religiosas. También evitan caer en las tentaciones y realizan con devoción sus obligaciones tal como hace esta pareja en la peregrinación de la forma Tāmātū´a, que consiste en que el musulmán realiza la (*Umra*) en el mismo periodo de al-Ḥāŷ. Después los musulmanes esperan para cumplir con los rituales de la peregrinación en su debido tiempo. Este modelo tiene dicha denominación porque el musulmán se beneficia de ambos rituales en los meses de la peregrinación. También el escritor hace referencia a la recompensa de que las personas que cumplan con este acto entran en el paraíso que Dios concede a sus fieles por ser buenos practicantes y cumplir con las obligaciones religiosas:

> Haremos la peregrinación en la modalidad Tamatuu, y aun así estaremos fuera casi un mes.
> -Eso es lo de menos, ¡Cómo preocuparme de mi cuerpo cuando mi alma se hallará mucho más cerca del Paraíso después del *Hayy*!
> Mientras Yusuf y Luissa hacían la peregrinación a la Meca, Maimuna se quedó en casa acompañada solamente por Buchra […] y por Fátima la cocinera. (Muñoz Lorente, 2001: 134)

Entre los ritos asociados al-Ḥāŷ que cumplen Yusuf y Luissa en La Meca destacan: al-Tawāf. Es uno de los rituales obligatorios que conste en que el musulmán al llegar a La Meca tiene que dar siete vueltas alrededor de la Kāba "que den las vueltas a la Casa Antigua" (Corán y su traducción, 1996: 541). Al-Sa' ai entre Al-Safā y Al-Marwā, es otro ritual obligatorio porque forma parte de los pilares de la peregrinación "Safa y Marwa son parte de los ritos de Allah; así pues, quien peregrine a la Casa o la visite, no incurrirá en falta si hace el recorrido entre ambas (colinas)» (Corán y su traducción, 1996: 37).[7] La lapidación de Satanás,

[7] Cabe señalar que el motivo de su legislación reside en que los musulmanes cumplen con este rito en forma de solidaridad con el padecimiento que sufrieron Isāmīl y su madre Hagar al ser abandonados en el desierto por Ibrahīm. La madre de Isāmīl recorrió esta distancia entre al-Safā y al-Marwā siete veces hasta que brotó el agua del manantial Zām-Zām, esto indica a que Allah no deja sus creaturas tiradas, siempre está a su lado. Véase al Razi, (2003: Vol. III: 155).

aunque no forma parte de los pilares de al-Ḥāŷ, pero es obligatoria y tienen que realizar los peregrinos. En relación con ir a Mīna es una de *Sunan* al-Ḥāŷ. En cambio, beber del agua de Zām-Zām y visitar la tumba del profeta se consideran como costumbres que suele hacer la gente mientras estén en las tierras sagradas.

El escritor hace referencia a estos rituales para presentar la religiosidad del musulmán marroquí y también tienen la función de dejar al lector un contraste entre el modelo del marroquí practicante que cumple con su religión (Yusuf) y el modelo no practicante que cae en el pecado, (Habib). Creo que el segundo personaje actúa de esta forma porque no vive la religiosidad como una convicción personal, si no la concibe como un simple deber que recae sobre todas las personas que nacen en el seno de una sociedad islámica, como la rifeña en este caso:

> La noche que siguió al día en que los peregrinos cumplieron con el Sa´i, recorriendo siete veces el corrido que separa los montes Safa y Marwa […] se sentaron en un lugar muy cerca del que brotó milagrosamente un manantial llamado Zam-Zam, el mismo en el que bebieron Yusuf y Luissa, Habib y Maimuna aprendieron a beber de otros manantiales menos sagrados pero placenteros que les arrebataron hasta el más alto de los cielos. (Muñoz Lorente, 2001:139)

También en otro pasaje de la narración destaca la divergencia entre el marroquí practicante y el no practicante, que insiste en cometer el pecado frecuentemente con una mujer casada. De hecho, mientras que "Durante las tres jornadas consecutivas en que los peregrinos arrojaron piedras en el valle del Minan, en un acto simbólico que emulaba la lapidación del demonio Ramy por parte de Abraham, Habib, derrochó por las noches todas sus fuerzas sobre el valle más íntimo de Maimuna" (Muñoz Lorente, 2001:139).

Como hemos visto en los ejemplos anteriores, Yusuf Ibn Alí es un hombre que profesa la fe musulmana: reza cinco veces al día, da limosna, ayuna el mes del Ramadán, etc.; también explica a su esposa quién es Dios y cuál es su función. Vemos muchos ejemplos que hacen ver al lector que Yusuf Ibn Ali es el modelo ideal que representa al musulmán practicante en la sociedad marroquí. A través de ese conjunto de actos conseguimos dibujar una pequeña idea en nuestras cabezas de cómo imagina Yusuf Ibn Alí a Dios, al cual tiene presente siempre en su vida porque conocía muy bien «las suras del Corán, las tradicionales y generales normativas del profeta recogidas en la *Sunna*» (Muñoz Lorente, 2001:77).

En la novela, el escritor nos hace ver un Dios símbolo de esperanza que da fuerzas al protagonista para seguir adelante con su vida. Este hecho se aprecia en la esperanza que tiene Yusuf, y sigue teniendo, en que Dios le concederá un hijo. El siguiente personaje creyente y practicante que aparece junto con Yusuf es Luissa,

su primera esposa. Ambos personajes mantienen dos conversaciones en las que se deja plasmado en la obra, cuál es la perspectiva de Luissa ante la religión y que todo en la vida está marcado por el destino, y cualquier cosa realizada con la conciencia de que se cumple con la voluntad de Allah es considerada un acto de adoración.

Asimismo, podemos observar cómo a lo largo de toda la conversación de tener un hijo que mantuvo Yusuf con Luissa, su primera esposa, basa su fe en el dicho tradicional: "Dios aprieta, pero no ahoga". Todo ello lo podemos observar, por ejemplo, en el momento en que Yusuf recrimina a Luissa el intento de no sufrir, por no quedarse embarazada, que marca constantemente la vida del protagonista "-No es culpa tuya -protestó él-. Es la voluntad de Dios. Y si Él así lo quiere..." (Muñoz Lorente, 2001: 82).

Si tenemos en cuenta las palabras mencionadas anteriormente, no es de extrañar que a pesar de las situaciones difíciles que les ha tocado vivir a su temprana edad, los protagonistas mantienen a lo largo de toda la obra su apego a la religión y la fe en el plan que Dios tiene preparado para ellos, así como en la bondad del ser omnisciente. Como demostración a la religiosidad de este matrimonio, su incapacidad de tener descendencia nunca ha disminuido su fe y la confianza que tienen en Allah. De hecho, su sumisión a la voluntad de Allah es incondicional, y no dejan de rezar con el fin de conseguir su misericordia "-Confiemos en el Todopoderoso. Él nos concederá un heredero. ¡Insh´Allah!" (Muñoz Lorente, 2001: 81).

3. La súplica, el ruego y el temor de Dios

La súplica y el ruego son formas de dirigirse a Dios y pedir, por un asunto propio y determinado para la misma persona u otra que consiste en la petición a Allah el misericordioso y suplicarle que les facilite las cosas o les conceda una demanda concreta. Esta cuestión se refleja en la novela a través de dos maneras: la primera es por medio del Dū´a en la que la persona reza y suplica a Allah directamente, sin intermediario, que sea el profeta o uno de los santos más conocidos del Islam:

> Yusuf era un hombre religioso. Rezaba por supuesto cinco veces al día, arrodillado hacia la Meca; cumplía a menudo con el Zakat, dando generosas limosnas; con frecuencia alzaba las manos a Alá, con las palmas hacia arriba, rogándole su bendición en la posición habitual del *du´a*; y todos los días después de dormir hacía sus abluciones según el ritual del *wudu.* (Muñoz Lorente, 2001:77)

La segunda manera reside en rogar a Allah y suplicarle a través de uno de los santos o morabitos a cuyas Kubbas o sepulturas acuden en peregrinación los rifeños para invocar la protección, solicitar la bendición de este santo para sus hijos, familias o sus bienes. En la novela destaca este asunto por medio de la referencia que hace el autor a la kubba y sepultura de Muley Abdel Jalil, un descendiente del profeta y santo local de Segangan. Este tema se resalta solamente cuando sale Maimuna con el rebaño para pastorear las cabras y ella aprovecha para guiar el rebaño hasta los parajes cercanos a la Kubba del jerife Muley Abdel Jalil. En la novela no se da ningún caso ya individual o colectivo que se dirige a la Kubba en forma de peregrinación:

> Las *kubbas* son sepulturas de santos o morabitos, adonde acuden en peregrinación los rifeños para invocar la protección del santo. En lo alto de muchas de ellas se colocan altares a cuyo alrededor los peregrinos dan siete vueltas, besando la puerta, en caso de haberla, o añadiendo una piedra a la tumba. Algunas de estas *Kubbas* son auténticos templos en miniatura, con influencias religiosas en numerosas poblaciones, pero la sepultura de este descendiente del profeta, santo local de Segangan, no es más que un montón de piedras, sin techumbre ni altar alguno. (Muñoz Lorente, 2001: 22)

En cuanto al temor a Dios y la identidad del árabe, en esta obra a través de la actitud responsable y la reacción correcta de Maimuna, el escritor resalta un elemento muy característico del musulmán y de la mujer musulmana "El factor religioso como elemento inherente y definitorio, no solo de la identidad del Otro, sino también de sus actos y sus acciones" (el-Madkouri, 2012: 126). Por un lado, como mujer musulmana y rifeña, educada desde temprana edad a la manera islámica a manos del faquí, el encargado de la escuela coránica aledaña a la mezquita de su pueblo, Maimuna es vista a través de los ojos del escritor español, como una mujer decente, valiente y responsable que ve el encuentro sexual fuera del matrimonio, como algo ḥarām o prohibido, incluso asqueroso y espantoso, como ocurre en el caso de su mejor amiga Yasmina y su hermano Faruk, que fueron pillados por ella misma en pleno acto:

> ¿Cómo era posible que hicieran aquellas cosas ellos dos, su propio hermano y su mejor amiga? Aquello era *Haram*, era pecado, pero sobre todo era algo asqueroso que resultaba aún más terrible por el hecho de ser Yasmina una muchacha de su misma edad. ¡Si sólo tenía quince años! ¿Cómo podría casarse decentemente después de aquello? (Muñoz Lorente, 2001: 45)

Por otro lado, el escritor emplea dicho encuentro sexual fuera del matrimonio entre el joven Faruk y Yasmina para resaltar el punto apasionado del marroquí rifeño. En este sentido, Abdelatif Ghailani hace hincapié en que uno de los estereotipos más pesados que cuelgan del cuello del moro "es su lesividad, su desmesurado apetito sexual que lo degrada hasta la condición de animal, carente de

reparos para manifestar su libido y satisfacer esta necesidad fisiológica sin moral ni norma alguna" (2008:128).

El temor a Dios por parte de Maimuna al inicio de su matrimonio con el viejo Yusuf fue una de las causas que le frenaron pensar en el adulterio, que nace por culpa del amor prohibido hacia Habib. Según su educación desde pequeña, ella sabe muy bien que es un mal camino, y Allah prohíbe y ordena a la gente a no cometer este pecado "Y no Acerquéis a la fornicación, pues ello es una indecencia y un mal camino" (Corán y su traducción,1996:453). También según lo que señala Ibn Qaīm al-Gauziya quien comete este pecado tendrá el castigo de Allah el día final y las malas consecuencias como la enfermedad y la pobreza mientras viva (1999: 107-108). En otro versículo del Corán nos queda evidente el castigo de Allah el día del juicio final, "Y los que no invocan junto a Allah a ningún otro Dios, ni matan a nadie que Allah haya hecho inviolable, a menos que sea con derecho; ni fornican, pues quien lo haga, encontrará la consecuencia de su falta. El día del Levantamiento le será doble el castigo y en él será inmortal, envilecido" (Corán y su traducción, 1996:593). En la novela, el escritor refleja la actitud de Maimuna y su lucha contra un pensamiento inmoral de esta forma:

> «Soy una mujer casada... casada... casada...», se repetía Maimuna una y otra vez en tanto lloraba en silencio y a oscuras, abrazada a la almohada de su cama. Ella ni siquiera por un momento se permitió regodearse en aquel pensamiento pecaminoso que por dos o tres veces se infiltró en su mente «pensamiento que insinuaba un amor ilícito, prohibido, que le susurraba la posibilidad atroz del adulterio...». (Muñoz Lorente, 2001: 92)

En lo que respecta a cometer algo ḥarām, es decir, prohibido, en la cultura árabe e islámica, debemos aclarar que desde temprana edad los padres mandan a sus hijos a las escuelas coránicas y allí los faquíes les forman y les enseñan los principios del Islam. El Ulema o el faquí les habla del infierno y el paraíso, que están reflejados a través de las palabras del faquí Mohamed ben Ahmed, que amenaza con el tormento eterno a los pecadores, invocando al mismísimo Malik, el ángel que custodia el infierno. También el mismo faquí no deja pasar por alto la oportunidad sin dar la buena noticia y garantizar el paraíso a los buenos creyentes.

En relación con la prohibición de comer cerdo, en el Islam Allah Altísimo sea ordena a los musulmanes explícitamente en el Corán que "Se os prohíbe la carne del animal muerto por causa natural, la sangre, la carne de cerdo, la del animal que haya sido sacrificado en nombre de otro que Allah, la del que haya muerto por asfixia, golpe, caída, cornada o devorada por una fiera, a menos que lo degolléis" (Corán y su traducción, 1996: 171). En palabras de Amir el-Nagaar los científicos especialistas en medicina han demostrado, recientemente, que la carne de cerdo contiene la teniasis que lleva algunas de las enfermedades peligrosas

(2002: 39). En relación con esta cuestión, en la novela objeto de estudio, el escritor lo plantea de dos formas: nos presenta en el primer caso a personas que no cumplen con los principios y los mandamientos del Islam y comen carne de cerdo. Esto se manifiesta en la actitud de rechazo y la impresión de Habib al ver a su tío Hakim y Zayed, el holandés, comer carne de cerdo en uno de los comedores reservados de Los Salazones, un restaurante situado en una de las calles perpendiculares al paseo Marítimo de Melilla:

> Mayor impresión le causó ver como los comensales, incluido Hakim, comían lonchas de jamón ibérico y bebían vino o vermut. Jamás hasta entonces había viso a un musulmán comer cerdo y, aunque él no era religioso, sólo pensar en la posibilidad de probar *jaluf* le revolvía las tripas. De modo que pidió una limonada y se limitó a comer el queso que acompañaba el jamón en el centro de la mesa. (Muñoz Lorente, 2001: 116-117)

A través de la actitud de Hakim, el escritor pretende reflejar la doble vida que llevan, sin reparos, algunos musulmanes rifeños. Este hombre, mientras esté en su pueblo Beni Enzar junto a su familia cumple como un buen musulmán las enseñas y los principios del Islam, pero como se observa en la anterior cita cuando va a Melilla (Ciudad Española), cambia su actitud y le salen a la luz sus verdaderas creencias sin importarle nada en absoluto.

El segundo caso con el que el autor refleja la actitud y el cumplimiento de la religión islámica por parte de buenos creyentes y seguidores, aunque no están en tierras musulmanas, está reflejado en la novela por medio de Maimuna, quien mientras estuvo en Granada, lejos de Marruecos y de su familia, no comió carne de cerdo y tampoco tuvo tentación hacia tal hecho "Comió tres veces al día, respetando su disgusto por el cerdo y su preferencia por los yogures y los zumos" (Muñoz Lorente, 2001: 252).

4. El velo y su importancia en la cultura árabe

En lo que respecta a la cuestión del velo, en el Islam, según las palabras de Ahmed Omar Hachem es obligatorio y se considera como símbolo de purificación y pureza. Allah ordena a las mujeres llevarlo con el fin de protegerse y no caer en la tentación con los hombres. La mujer musulmana tiene como obligación llevar el velo islámico y un vestido que no sea tan estrecho ni transparente que enseña sus encantos, su pecho, sus piernas o algo de su cuerpo (1998: 128-133). Allah altísimo sea nos dice en el Corán "Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, y que no muestren sus atractivos a excepción de los que sean externos; y que se dejen caer el tocado sobre el escote y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos, hijos de sus maridos,

hermanos, hijos de sus hermanas, sus mujeres, los esclavos que posean, los hombres subordinados carentes de instinto sexual o los niños a los que aún no les haya desvelado la desnudez de la mujer" (Corán y su traducción, 1996: 573).

En esta novela la cuestión del velo está planteada por parte del autor desde varias perspectivas. Una indica a que la mujer es libre de llevarlo, o solamente puede ponerse una *funara*. En la otra perspectiva, la mujer está obligada a taparse y cubrir su cuerpo para las cinco oraciones y también para que no sea una tentación hacia los hombres ajenos, como está señalado en el Corán, «y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos, hijos de sus maridos, hermanos, hijos de sus hermanas, sus mujeres, los esclavos que posean, los hombres subordinados carentes de instinto sexual o los niños a los que aún no les haya desvelado la desnudez de la mujer» (Corán y su traducción, 1996: 573). Allah recomienda a las creyentes que bajen las miradas y guarden sus partes privadas, es decir sus genitales, en el versículo empezó con la mirada porque ella se considera como el enlace para cometer el pecado (al-Razi, Vol. XII, 2003:198). En la novela esta cuestión se ilustra en la siguiente cita:

> Las jóvenes rifeñas ya no suelen usar el velo para cubrir sus rostros, pero en las zonas rurales todavía es muy común ver a niñas tocadas con la *funara*, el pañuelo con el que tapan su pelo. Mientras vivió en Segangan, Maimuna siempre llevo puesta la *funara* cubriendo su cabello negro y largo. (Muñoz Lorente, 2001: 24)

El escritor hace referencia al motivo por el cual las mujeres tienen que llevar el velo y alejarse de los hombres que no sean el esposo o el padre, el hermano, hijo del hermano y de la hermana, es decir, las personas con los que ella no podrá casarse, que se llama (*māhrām*) . Se trata de evitar cualquier tentación en la que puedan caer, porque las mujeres «son herederas de la lasitud de ánimo de nuestra primera madre, *Hawa*, la cual fue seducida por *Iblis*, el diablo» (Muñoz Lorente, 2001:25). En la novela también se manifiesta la libre elección en el uso del velo, que se representa a través del caso de Aixa, la hermana pequeña de Maimuna. Aixa es una mujer casada con un rifeño y su marido no la obliga a llevarlo; según su testimonio:

> Mi marido me adora, como yo a él, tiene total confianza en mí. Ya ves: no llevo *ltam* y, si por él fuera, hasta podría vestirme a la moda europea. pero no quiero. Él mismo me ha traído a Nador en su coche y vendrá a recogerme esta tarde. (Muñoz Lorente, 2001:136)

A través del caso de Aixa hay que darse cuenta de que los musulmanes no obligan a sus mujeres a llevar el velo, porque la decisión de ponérselo o no reside en la propia voluntad de la mujer. Este acto se considera como una virtud en el Islam, al igual que puede serlo en la religión católica, que se manifiesta en la vestimenta de las monjas que van con el cabello cubierto. La razón de que muchas

mujeres lo lleven es debido a la recomendación de los principios islámicos en los que se educa a las mujeres desde temprana edad. En la novela se refleja a través del caso de Maimuna, que lo levaba desde pequeña, "Ya hemos aclarado todo -dijo Maimuna, al tiempo que volvía a colocarse el velo" (Muñoz Lorente, 2001:136).

También hay que señalar otra cuestión relacionada con la mujer, que consiste en la autorización del marido a su esposa para salir de casa. El escritor hace referencia a esta cuestión por medio del personaje de Maimuna, que en casa de Yusuf "no tenía libertad para salir de casa cuando le apeteciera, y cuando su marido la autorizaba, casi siempre debía acompañarla Buchra" (Muñoz Lorente, 2001:78). En cambio, en el caso de su hermana Aixa, el marido le consiente salir a la calle sin llevar el velo. También le permite vestirse a la moda europea, pero ella misma no lo hace.

En cuanto a la recompensa de la mujer musulmana que obedece a su marido y cumple con los mandamientos y las enseñanzas de su religión, consiste en entrar el paraíso y convertirse en una de las huríes, que son «*vírgenes de mirada recatada y tan bellas como rubíes y coral*» (Muñoz Lorente, 2001: 25). En el relato el escritor hace referencia a ellas para resaltar el grado de religiosidad, el deseo y las ganas de Maimuna en entrar el paraíso y convertirse en una de esas hermosas y coquetas vírgenes que están reservadas para los hombres creyentes y fieles que cumplen con su religión y llevan una vida decente.

5. La poligamia y sus motivos en la novela

Antes de hablar de la poligamia, es conveniente matizar que el matrimonio es el enlace que une un hombre y una mujer con el fin de engendrar, formar una familia, vivir juntos y tener una estabilidad (Charaf Edeen, 2004:7-8). Según la legislación islámica, el casamiento no es obligatorio, es sunna y recomendable, tal como está señalado en el Corán y la Sunna del profeta “Y casad a vuestras y a vuestros esclavos que sean rectos. Si son pobres, Allah les enriquecerá con su favor. Allah es Magnánimo, Conocedor” (Corán y su traducción, 1996: 574). El profeta encomienda a los jóvenes a casarse "Oh, jóvenes quien podrá mantener a una mujer se casa, es recomendable para no mirar a otras y cometer el pecado, y quien no podrá hacerlo que ayune, porque en ello está la salvaguardia" (Ibn Qudama, 1997: Vol. VI: 446).

En esta novela, el escritor plantea el tema de la poligamia desde dos perspectivas: una es para reflejar la flexibilidad del modelo de familia en el Islam, es decir, la posibilidad del hombre de casarse con más de una mujer. La otra

perspectiva consiste en la importancia del hijo varón en la sociedad árabe. En la novela, el autor hace alusión a esta cuestión de una forma explícita en dos ocasiones: la primera está representada a través del caso de Yusuf Ibn Ali que se reflejan su situación en palabras de Faruk a su hermana Maimuna al presentarla este hombre que "Es un hombre mayor y ya tiene una esposa, pero no le ha dado hijos, y tú vas a cumplir diecisiete años dentro de poco, así que podrás" (Muñoz Lorente, 2001:54). En esta cita hay que darse cuenta del motivo que lleva a Yusuf Ibn Alí a casarse con una segunda esposa, se manifiesta en el hecho de tener una descendencia porque su primera esposa Luissa es estéril y ella no podrá darle el hijo deseado que él tanto anhela.

La importancia del hijo varón en la sociedad árabe y la justificación de la poligamia de Yusuf se manifiesta en las palabras de Aixa y Maimuna, cuando señalan a Yusuf que es un buen hombre, pero su insistencia por tener un hijo le convierten en "Un desgraciado que está obsesionado con tener descendencia. Como si fuera lo más importante del mundo" (Muñoz Lorente, 2001: 131). En cambio, según lo que dice Husein Tariki, en el mundo occidental e hispanoamericano tienen una idea equivocada sobre los árabes, y esta cuestión es vista de una forma negativa, como destaca en esta cita:

> Dicho mundo es para ellos un conglomerado de pueblos semisalvajes que viven bajo la sombra de unas palmeras perdidas en el desierto practicando el saqueo y la poligamia. (Abdel Rahman, 1999: 239)

En esta novela, el escritor presenta la poligamia de una forma positiva, destacando el hecho de hacer justicia en todos los aspectos de la vida familiar, incluso en aplicar el derecho de dormir equitativamente en la alcoba de cada esposa una noche o una semana tal como está señalado en el Corán “Y si teméis no ser justos con los huérfanos... Casaos entonces, de entre las que sean buenas para vosotros, con dos, tres o cuatro; pero si os teméis no ser equitativos... entonces con una sola o las que posea vuestra diestra. Esto se acerca más a que no os apartéis de la equidad” (Corán y su traducción, 1996: 123-124). También el autor hace referencia a la religiosidad del marroquí y su cumplimiento de las enseñanzas del Islam hasta en el reparto del tiempo que tiene que pasar el marido con cada esposa:

> Era de noche y estaban acostados. Yusuf la rodeaba por detrás con sus brazos y, como cada noche, hablaban en voz baja, a oscuras durante mucho rato. Hacía semanas que él no visitaba la alcoba de Maimuna y que se acostaba directamente en la cama de Luissa. (Muñoz Lorente, 2001: 133)

En esta obra se refleja esta cuestión de una forma explícita, cuando el escritor hace comparación entre Maimuna (la segunda esposa de Yusuf) y Luissa (su primera esposa). En el contraste entre las dos mujeres, el escritor recurre a citar

versículo del Corán, que cumplía Luissa tal como lo aprendió de su padre, uno de los más prestigiosos ulemas de Rabat y tal como Dios lo manda en el noble Corán. Allah recomienda a las creyentes que no miren o demuestren sus adornos y encantos a otros hombres que no sean sus maridos "Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, y que no muestren sus atractivos a excepción de los que sean externos; y que se dejen caer el tocado sobre el escote y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos..." (Corán y su traducción, 1996: 573) y (Muñoz Lorente, 2001:80). También cabe recordar que la práctica y la aplicación de las enseñanzas del Islam por parte Luisa y Maimuna, que no son iguales. La primera esposa lo practica como Dios manda. En cambio, con Maimuna las enseñanzas de la religión están al cargo de su marido, Yusuf, quien le dice lo que tiene que hacer.

En este relato cabe destacar la objetividad y la imparcialidad del escritor español a la hora de plantear la cuestión de la poligamia; su punto de vista está reflejado a través del diálogo entre Yusuf y Luissa, aunque ellos dos creen absolutamente en el destino y la voluntad de Dios. La esposa ve que los años pasan y no llega a quedarse embarazada, por lo que recomienda a su marido casarse con otra mujer con el fin de tener un heredero. Esto indica al papel positivo de la mujer musulmana, que en muchas obras está presentada como sumisa y oprimida:

> –Confiemos en el Todopoderoso. Él nos concederá un heredero. ¡Insh´*Allah*! pero los años transcurrieron sin que Alá se dignara a concederles aquel don. […]
> –No es culpa tuya –protestó él–. Es la voluntad de Dios. Y si Él así lo quiere...
> –Si así lo quisiera, Él no habría permitido que los hombres os pudierais casar con varias mujeres - prosiguió razonando ella, interrumpiéndole–. Tu deber es tratar de ser padre, de tener descendencia... así que debes volver a casarte… (Muñoz Lorente, 2001: 81-82)

La segunda alusión a la poligamia que presenta el escritor de una forma explícita se manifiesta en el caso del padre de Zayed el Brazi: “era conocido como el holandés, a pesar de no haber estado nunca en Europa. El apodo se lo debía a su padre, que vivió durante muchos años en Holanda, aunque jamás se llevó consigo a sus dos esposas ni a sus hijos” (Muñoz Lorente, 2001:115). En este ejemplo, el escritor hace referencia a la costumbre de algunos de los marroquíes de casarse con más de una mujer y viajar a Europa, sin importarles o preocuparse por la educación de los hijos, en lo único que piensan es reunir el dinero como sea para su alimentación.

El matrimonio concertado y la poligamia también están representados en la novela por medio del caso del marinero Sharif Haj Sayyid, que se casó cuando tenía veinte años con la hija de otro marinero, con quien tuvo siete hijos, nietos y también "la oportunidad de desposar a algunas otras mujeres, que le fueran ofrecidas por sus

respectivos padres, interesados en las posibles dotes que él pudiera darles, ya que se había convertido a lo largo de la última década en hombre adinerado. Sharif no obstante, prefirió seguir manteniendo a una sola esposa" (Muñoz Lorente, 2001: 279). En esta cita el escritor alude a la constitución de la familia y a la costumbre bien difundida entre algunos de los árabes en tener muchos hijos, que ellos lo consideran como un símbolo de fortaleza y respaldo en la vida.

En otro pasaje de la narración, el escritor hace alusión al matrimonio concertado de Soraya y la poligamia de Hakim, futuro suegro de la joven "–Taleb y yo acordamos la boda de Soraya, cuando era aún muy niña, con mi hijo Karim. Pero él murió el año pasado, poco después de que yo me casara con mi tercera mujer y cuando faltaban apenas un par de meses para que ellos contrajeran matrimonio" (Muñoz Lorente, 2001:110).

6. El matrimonio concertado y la importancia de la dote

En esta obra el matrimonio concertado está representado a través de dos casos. El primero es el de Maimuna con Yusuf Ibn Ali Bilal, teniendo en cuenta el rechazo de la joven a la petición de matrimonio con un hombre mayor que ella, de sesenta años y, además, casado. El segundo caso está representado por Soraya y Karim, el hijo mayor de Hakim; este matrimonio fue acordado entre los padres (Hakim y Teleb) desde que los novios eran niños. En los dos casos, la mujer árabe se presenta en esta novela como víctima del machismo y las costumbres de la sociedad marroquí en la que vive, solo porque la familia de la novia piensa en la suma de dinero, en forma de dote, más que en el consentimiento y la felicidad de su propia hija:

> En enero de 1995, seis meses después de la boda de Faruk, éste informó a su hermana Maimuna de que le había comprometido para casarse. En principio ella se alegró al pensar que por fin su gran amor, Habib se había decidido a hacerlo […].
> –¿Quién es?
> –Se llama Yusuf Iben Alí Bilal. Es un hombre de Nador, muy amigo del cadí y de mi suegro.
> –¡No puede ser! –atajó por fin Maimuna, con el rostro descompuesto por la angustia.
> –¿Qué dices? –se asombró Faruk
> –Que no puedo casarme con ese hombre.
> –Pues explícame entonces por qué no quieres casarte. Es un buen hombre y un excelente partido. Es rico, muy rico, hasta hace poco era la *bacha* de *Nador*, jefe de todos los cadíes de la provincia...
> –Es que quiero a otro hombre. (Muñoz Lorente, 2001: 53-54)

En esta novela y en más de una ocasión, el escritor pretende resaltar el tema del matrimonio concertado por parte de los padres o el cabeza de familia, teniendo

en cuenta la opinión contraria de la novia y su rechazo al hombre elegido. Ellos, por el mero hecho de que el hombre sea rico, tiene una buena posición social y puede ofrecer una cantidad de dinero en forma de dote, pasan por alto la aprobación de la novia, como es el caso de Maimuna, que solo tiene dieciséis años. Toda la familia hace lo imposible por convencer a la joven y quitar de su cabeza la idea de casarse con Habib, porque es un muerto de hambre.

En la novela destaca el papel de la madre en el matrimonio concertado, que se manifiesta en estar a favor de la decisión del padre mientras viva y el cabeza de familia tras su muerte en convencer a la hija, "-pero yo quiero a Habib. Quiero casarme con él. -¡Ay, hija mía! -suspiró Fatima-. El amor puede volverse fácilmente en odio cuando en una casa llena de niños no hay más que miseria y desesperación" (Muñoz Lorente, 2001:56). También Fátima va a la casa de Habib con el fin de convencer a su madre para que se aleje de Maimuna.

La resignación de Maimuna en cuanto a la aceptación del matrimonio con el viejo Yusuf se produjo después de su visita a Chákira, madre de Habib, quien le había engañado diciéndole que era mejor para Maimuna, que se casara con otro y él se había marchado del pueblo "Maimuna después de llorar su desgracia hasta que le secaron los ojos por completo, empezó a conformarse con el destino que le había marcado su hermano" (Muñoz Lorente, 2001: 62).

En esta obra cabe destacar el acuerdo al que llega toda la familia en una sociedad rifeña en Nador, Marruecos, para llevar a cabo este tipo de matrimonio. Esto se manifiesta en la confesión de Aixa en una conversación que mantuvo con su hermana Maimuna, en la noche de la *henna* de la última, que le confiesa la verdadera historia y cómo había sido partícipe en su matrimonio con Yusuf. Como forma de arrepentimiento Aixa, mientras bajaba la cabeza, lloraba y pedía perdón por el daño que todos ellos habían causado a Maimuna. La reacción de Maimuna, al saber toda la verdad, fue de este modo:

> "En esta historia no hay más pobre mujer que yo. ¡Me destrozasteis la vida! Tú vas a tener la suerte de casarte con un hombre de tu edad, de quien estás enamorada, pero yo tuve que casarme con un viejo porque así lo quisisteis todos, porque era rico y ofrecía buena dote. Me sacrificasteis como a un animal. Peor que a un animal, porque ellos no se enamoran y yo quería hasta la locura a Habib". (Muñoz Lorente, 2001: 131)

Después del divorcio de Maimuna y en una conversación que ella mantuvo con su madre Fátima en casa de Chakira, la madre de Habib, el escritor hace referencia al matrimonio concertado de Maimuna sin el consentimiento de la novia y sus motivos en la sociedad rifeña. El caso de Maimuna con Yusuf refleja (el trato

a la mujer como si fuera una vaca) y la tradición de obedecer al cabeza de familia, en este asunto:

> Es la tradición, las costumbres que me inculcaron desde muy pequeña: el respeto y el acatamiento al varón, al cabeza de familia. Primero fue mi padre, luego mi marido y ahora mi hijo... ¿Crees de verdad que yo podría haberme opuesto a la decisión de Faruk? Más fácil hubiese sido que el sol se apagase o que las gatas pariesen camellos... pero no todo es culpa suya, no; ni tampoco de su esposa. También yo creía estar haciendo lo mejor para ti. te lo juro. (Muñoz Lorente, 2001: 162)

En otro pasaje de la narración el escritor hace alusión al matrimonio concertado de Soraya con el hijo de Hakim, futuro suegro de la joven "-Taleb y yo acordamos la boda de Soraya, cuando era aún muy niña, con mi hijo Karim. Pero él murió el año pasado, poco después de que yo me casara con mi tercera mujer y cuando faltaban apenas un par de meses para que ellos contrajeran matrimonio" (Muñoz Lorente, 2001: 110).

En cuanto a la dote, que forma parte del matrimonio en la cultura árabe e islámica, es uno de los derechos de la mujer con su marido y una de las bases en la que se cumplen los requisitos del acta matrimonial: aparte de la aceptación del novio y de la novia, la presencia de dos testigos hombres que testifican el acta según el ritual y la legislación islámica. Aquí debemos mencionar la trascendencia de la dote, que está garantizado por la legislación islámica y recomendable que no se realiza el acta matrimonial sin determinarla. La dote se considera como una forma de reconocimiento y valor del papel de la mujer en la sociedad. Es necesario determinarla para evitar conflictos entre las familias de los novios en el futuro (Omar Hachim, 1998: 76-77). En el Corán destacan dos versículos instan los musulmanes a la importancia del derecho de la mujer en la dote "Dad a las mujeres la dote correspondiente de buen grado", "Casaos pues con ellas con el permiso de sus familias y dadles lo que les corresponde tal y como está establecido" (Corán y su traducción, 1996: 124 y 132).

La trascendencia de la dote en la sociedad rifeña marroquí se manifiesta en la novela objeto de estudio a través del matrimonio concertado de Maimuna. Dicho matrimonio lo tenía acordado el padre antes de su fallecimiento. Después de la muerte del padre, el hijo mayor como cabeza de familia tiene la obligación del cumplimiento de dicho acuerdo tal como ilustra en lo siguiente:

> Cuatro años después de convertirse en el cabeza de la familia, Faruk se entrevistó con el padre de Ibrahim, el muchacho con el que Maimuna estaba comprometida, para ratificar el acuerdo que había alcanzado años atrás con su difunto padre, y concretar la fecha de la boda. A la familia le vendría muy bien recibir la dote cuanto antes y ella además se había convertido ya en una mujercita de catorce años. (Muñoz Lorente, 2001: 38)

En otra ocasión, el escritor hace referencia y resalta la trascendencia de la dote en el matrimonio, y en las celebraciones y festejos de las bodas. Así, según la cantidad y la suma de dinero que da el novio a la familia de la novia se organiza el festejo, derrochando mucho dinero y tirando la casa por la ventana, o siendo moderado en los gastos, como ocurrió en el caso de Faruk, el cabeza de familia y hermano de Maimuna "Las celebraciones por la boda de Faruk fueron forzosamente humildes, ya que la dote que hubo de entregar este al padre de su prometida dejó todavía más esquilmada la economía familiar" (Muñoz Lorente, 2001:50). En cambio, las celebraciones de la boda de Maimuna fueron por todo lo alto gracias a la generosa suma de dinero junto a la dote que entregó el novio de Maimuna, Yusuf Iben Alí, a la familia con el fin de comprar todo lo necesario para este solemne acto.

7. Tradiciones y ritos de la cultura marroquí

En esta novela, aparte de reflejar las enseñanzas del islam, el escritor no dejó pasar por alto presentar algunas tradiciones y ritos de la cultura marroquí. Entre ellas, destacan los festejos de la boda de Maimuna celebrada por todo lo alto y fueron más ostentosos que los de su hermano Faruk con Fátima. La celebración duró dos días, hubo música y comida que no faltó durante todo el día. También hubo bailes y cánticos por las noches en los que cada una de las mujeres lucía sus mejores caftanes. Junto a las celebraciones se refleja otro aspecto de la cultura marroquí que está relacionado con su gastronomía. En la novela encontramos una amplia enumeración de platos tradicionales como los pinchitos, tortitas, conejos, pollos rellenos y borregos asados.

En lo que respecta al ritual de la *henna*, hay que señalar que esto hecho ocurre en la segunda noche de celebraciones de la boda. De noche, mientras los parientes e invitados comían y bailaban bajo la carpa, las mujeres quedaban en la habitación de Maimuna para presenciar la ceremonia de la *henna*. En la noche de la *henna* la novia va vestida con caftán blanco y sentada entre numerosos y mullidos cojines, tal como notamos en el caso de Maimuna que extiende sus brazos y sus piernas para que dos mujeres timazighin y de piel negra, venidas desde Marraquech por encargo expreso de Yusuf, pinten con *henna* sus manos y sus pies «Con ayuda de unas jeringuillas y mucha paciencia, ambas extranjeras fueron pintando pequeños dibujos con tinte de *henna*, o alheña, de color caoba» (Muñoz Lorente, 2001:72).

En la novela destaca un ritual igual de antiguo que el de la *henna*, relacionado con la mujer árabe y que forma parte de la identidad cultural que

consiste en afeitar el vello púbico de la novia en la noche de bodas. Es un acto que requiere intimidad y aislamiento entre madre e hija. Este acto en la cultura árabe, en general, se considera como un símbolo de higiene y limpieza de la mujer. También, como algo importante relacionado con la virginidad de la mujer que ha estado esperando mucho tiempo para entregarse a su marido, y de la mejor forma posible "Con sumo cuidado, la madre afeitó por primera vez el vello púbico de la novia" (Muñoz Lorente, 2001: 73).

Otro rito que representa una gran trascendencia para el hombre, que está relacionado también con la virtud y la decencia de la mujer, consiste en romper el himen de la novia en la noche de bodas. Esta costumbre se refleja en la novela objeto de estudio por medio de la actitud y la reacción que tuvo Yusuf Ibn Alí Bilal con su segunda esposa Maimuna, manifestando orgullo, alegría y felicidad al pronunciar la expresión de Allah Akbar, es decir, Dios es grande:

> El cuerpo masculino, enjuto y todavía fuerte, se movió sobre el de Maimuna […] Ella enervó las piernas al sentir la rotura de su himen y él exclamó en un murmullo: ¡*Allah u akbar!*, alabando a Dios por haber desflorado a su segunda mujer. (Muñoz Lorente, 2001:75)

A través de esta cita, el escritor quiere reflejar la importancia de la virginidad en la cultura árabe, porque la rotura de himen de la mujer en la noche de bodas es una muestra de la santidad, la virtud, la rectitud y la buena conducta de la mujer antes del matrimonio. También tenemos que aclarar que, en algunas de las sociedades árabes, como la rifeña, en este caso, es importante para la mujer llegar al matrimonio virgen porque este asunto forma parte de su identidad personal y familiar. Hoy día es algo totalmente caduco en otras culturas y sociedades que no son árabes e islámicas.

También entre las tradiciones rifeñas que son muy patentes en este relato, destaca el tema del cabeza de familia y su papel en la sociedad en la que vive. Está relacionado con el rito del sacrificio de los animales, heredado de padres a hijos y se pone en práctica después de la muerte del padre. El hijo mayor se convierte en el cabeza de familia y el máximo responsable en todos los asuntos familiares, y tiene la obligación de cumplir con todos los acuerdos que tenía su difunto padre con otras personas, como ocurre con el caso del matrimonio concertado de Maimuna:

> Cuatro años después de convertirse en el cabeza de la familia, Faruk se entrevistó con el padre de Ibrahim, el muchacho con el que Maimuna estaba comprometida, para ratificar el acuerdo que había alcanzado años atrás con su difunto padre, y concretar la fecha de la boda. A la familia le vendría muy bien recibir la dote cuanto antes y ella además se había convertido ya en una mujercita de catorce años. (Muñoz Lorente, 2001: 38)

Entre las funciones en las que se presenta la trascendencia del cabeza de familia, el escritor hace referencia al rito de sacrificar los animales, según la legislación islámica, que consiste en degollar el animal de la siguiente forma "Al mismo tiempo que secciona la yugular del becerro, la oveja, el conejo o la gallina, el hombre ha de alabar a Dios pronunciando la frase de rigor ¡Bismillah Allah u Akbar!" (Muñoz Lorente, 2001: 27).

Finalmente, destaca la importancia del entierro en el Islam, que está representado en la novela por medio del entierro de Maimuna, cuyo cadáver fue traído y trasladado desde España por su amado y primo, Habib, para que fuera enterrado en su ciudad natal, Nador. Así, "Maimuna fue enterrada en el cementerio de Segangan, con un ramito de hierbabuena en la mano" (Muñoz Lorente, 2001: 310).

8. Rasgos de la lengua árabe

En cuanto a los rasgos de la lengua árabe que se reflejan en esta novela, hay que señalar que destacan muchas expresiones, términos religiosos y vocabulario árabe del dialecto marroquí escritos en letras latinas, y en muchos casos traducido su significado al español con el fin dar al relato mayor realismo.[8] Estas expresiones destacan en las formas del saludo islámico entre los personajes. También se resalta la mención del nombre de *Allah* antes y después del acto de comer y beber, tal como se ilustra en los siguientes ejemplos:

> –¡*As-alam alaikum*!, saludaron los padres de Maimuna al entrar.
> –¡*Ua alaikum salam*!–respondió Chakira. (Muñoz Lorente, 2001: 34)
> –¡*As-salam alaikum*!–saludaron ambos al entrar en uno de los bazares que había en esta calle.
> –¡*Ua alaikum as-salam*!–contestó un maduro y delgado que había dentro, vestido con una típica chilaba con capucha– ¿Cómo estás, amigo Hakim? (Muñoz Lorente, 2001: 107)

En esta novela debemos señalar que la evocación de Allah está presente en todos los actos del musulmán marroquí, hasta en los momentos de intimidad. La expresión *Bismillah*, es decir, en el nombre de Allah que se usa antes de comer y beber algo o iniciar una tarea. La expresión *al-Hamdu-li-llah* se emplea para dar las gracias a Allah a la hora de terminar las cosas o conseguir algo que sea permitido o ilícito:

[8]En este sentido, Moscoso García señala que "El árabe marroquí es una lengua nativa y oral, no normalizada, cuya presencia acentúa la apuesta del autor por rebelarse contra la lengua española, una variante cultivada" (2021: 93).

–*Bismillah*– murmuraron ellas antes de probar el té.

–¡*Al-Hamdu-li-llah*! –respondió el anfitrión, alabando a Dios por el próximo y feliz final de aquella larga espera-. Hoy es el día, queridas. O, mejor dicho, esta noche. Y si Alá lo quiere, mañana por la mañana ya estaréis en España. (Muñoz Lorente, 2001: 294)

Habib puso sus labios con los de Maimuna […] entreabrió ligeramente sus carnosos labios y permitió que n la lengua de él la visitara con delicadeza. "¡Al-*hamdu-li llah*!*",* alabó con agradecimiento en su mente. ¡Qué maravilloso placer, qué diluvio de sensaciones tan desconocidas y arrebatadoras experimentó Maimuna en aquel momento de intensísima felicidad! (Muñoz Lorente, 2001: 42)

En lo que respecta a poner la voluntad de Allah antes de cualquier acción o hecho, se usa *¡Insh´Allah!*, es decir, si Dios quiere u «Ojalá». Como alabanza y señal de la grandeza de Dios destaca la expresión *Allah u Akbar*, es decir, Dios es grande:

Al mismo tiempo que secciona la yugular del becerro, la oveja, el conejo o la gallina, el hombre ha de alabar a Dios pronunciando la frase de rigor ¡*Bismillah Allah u Akbar!*(Muñoz Lorente, 2001: 27)

¡*Allah u akbar!*, alabando a Dios por haber desflorado a su segunda mujer. (Muñoz Lorente, 2001: 75)

–Confiemos en el Todopoderoso. Él nos concederá un heredero. ¡*Insh´Allah!*(Muñoz Lorente, 2001: 81)

Ojalá que algún día pueda yo estar como él, junto a mi ser amado, aunque no sea en el paraíso. ¡*Insh´Allah!* (Muñoz Lorente, 2001: 270)

Cabe puntualizar que en *Ramito de hierbabuena* hay una gran parte de las acciones de la narración está desarrollada en la región rifeña de Nador; por lo tanto, destaca mucho vocabulario del dialecto rifeño que son palabras de la lengua amazigh arabizadas en algunos casos, que están en cursiva en los siguientes ejemplos:

Las *kubbas* son sepulturas de santos o morabitos, adonde acuden en peregrinación los rifeños para invocar la protección del santo. (Muñoz Lorente, 2001: 22)

Casi todos los días el *msid* se llenaba de críos dispuestos a dar fe de una única verdad: que no hay más Dios que Alá y que Mahoma es su profeta. (Muñoz Lorente, 2001: 24)

Todavía es muy común ver a niñas tocadas con la *funara*, el pañuelo con el que tapan su pelo. (Muñoz Lorente, 2001: 24)

Mi marido me adora, como yo a él, tiene total confianza en mí. Ya ves: no llevo *ltam* y, si por él fuera, hasta podría vestirme a la moda europea. (Muñoz Lorente, 2001: 136)

Es rico, muy rico, hasta hace poco era el *bacha* de *Nador*, jefe de todos los cadíes de la provincia... (Muñoz Lorente, 2001: 53)

Jamás hasta entonces había viso a un musulmán comer cerdo y, aunque él no era religioso, sólo pensar en la posibilidad de probar *jaluf* le revolvía las tripas. (Muñoz Lorente, 2001: 117)

Le habló aquella misma noche de Ramadán, cuando, tras tomar la *harira*, la típica sopa con que se rompe el forzoso ayuno diurno, la acompañó hasta su alcoba. (Muñoz Lorente, 2001: 93)

–¡Oh, *takebitnanaa*!

–¡Hueles a hierbabuena! ¡Sí, sí, es verdad que te tengo en mis brazos por fin! ¡Eres mi *takebitnanaa*! (Muñoz Lorente, 2001: 138).

En relación con las palabras citadas debemos mencionar que hay algunas que están relacionadas con la religión como las *Kubbas* son las tumbas de los santos musulmanes, el *misd*, es la escuela coránica y otras están relacionadas con la alimentación como la *harira* que es la sopa que se toma después de la puesta del sol para romper el ayuno diurno. En cuanto a la palabra *jaluf* es una referencia a la carne del cerdo que no pueden comer los musulmanes. En lo que respecta al término *takebitnanaa*, quiere decir hierbabuena, lo emplea el protagonista para dirigirse a su novia de forma cariñosa por la dulzura y la sensualidad que tiene. La palabra *bacha* de *Nador* se refiere al jefe de todos los cadíes de una provincia, marroquí, como es el caso de dicha ciudad rifeña. También destacan palabras relacionadas con objetos como La *funara*, que es un tipo de pañuelo con el que las mujeres rifeñas tapan su cabello. El *ltam* es un velo con el que la mujer rifeña se cubre el rostro.

En la novela es notorio una gran variedad de términos religiosos de la lengua árabe que están relacionados sobre todo con los cinco pilares del Islam, en particular, con el quinto ritual (al-Hãŷ), como los que se reflejan en los siguientes ejemplos:

> Haremos la peregrinación en la modalidad *Tamatuu*, y aun así estaremos fuera casi un mes. ¡Cómo preocuparme de mi cuerpo cuando mi alma se hallará mucho más cerca del Paraíso después del *Hayy*!.
> Pocas horas después de que Yusuf y Luissa cumplieran en la Meca con el *Tawaf*, dando siete vueltas alrededor de la *Kaaba* en sentido contrario a las agujas del reloj y con compañía de miles de peregrinos llegados de todas partes del mundo.
> Los peregrinos cumplieron con el *Sa´i*, recorriendo siete veces el corrido que separa los montes *Safa y Marwa* […] se sentaron en un lugar muy cerca del que brotó milagrosamente un manantial llamado *Zam-Zam*, el mismo en el que bebieron Yusuf y Luissa. […] los peregrinos arrojaron piedras en el valle del Minan, en un acto simbólico que emulaba la lapidación del demonio *Ramy* por parte de Abraham. […] Y mientras Yusuf y Luissa realizaban una *ziyyara*, una visita a la tumba del profeta en Medina. (Muñoz Lorente, 2001: 139)
> De vez en cuando, […] aparecía Habib, quien a lomos de *Burak*, la mítica yegua alada, llegaba a rescatarla desde el cielo hasta la cueva en que ella se hallaba encarcelada. (Muñoz Lorente, 2001:218)

En este relato destacan otras palabras del árabe que indican al buen conocimiento, la información y el contacto directo con la cultura marroquí que se resaltan en el gran estilo que posee el escritor español con el fin de reflejar la religiosidad del musulmán rifeño y dar verosimilitud al discurso narrativo, tal como se observa en los siguientes ejemplos:

> Al *waswas, jannas*, el murmurador que retrocede que corre por las venas del ser humano y le insta tener males pensamientos, tentaciones y a cometer pecados. (Muñoz Lorente, 2001: 93)

–Y he decidido darte el divorcio. Podría denunciarte […]. Pero he optado por el *talak*. (Muñoz Lorente, 2001:142)

Rezaba por supuesto cinco veces al día, arrodillado hacia la *Meca*; cumplía a menudo con el *Zakat*, […] con frecuencia alzaba las manos a *Alá*, con las palmas hacia arriba, rogándole su bendición en la posición habitual del *du´a*; […] hacía sus abluciones según el ritual del *wudu*. (Muñoz Lorente, 2001: 77)

También conocía las tradicionales y generacionales normativas del profeta recogidas en la *Sunna*. (Muñoz Lorente, 2001: 80)

¿Cómo era posible que hicieran aquellas cosas ellos dos, su propio hermano y su mejor amiga? Aquello era *Haram*, era pecado. (Muñoz Lorente, 2001: 45)

Por último, destacan algunos nombres de personas que solo son utilizados por los musulmanes e indican la identidad árabe e islámica, tal como: el nombre del profeta Moḥammād; sus compañeros Abū Bākr, mencionado cuando el escritor hace referencia a la cueva donde estuvieron los dos refugiados para evitar que los incrédulos los mataran. El nombre de Okbā ībn Nāfī'a, referencia a su liderazgo del ejército musulmán en la conquista de Bīlād al-Barbār (topónimo o nombre geográfico). También el término Rabī il-awāl, referido al tercer mes del calendario musulmán. Nombres de personas como Muley Abdel Jalīl, fākí Moḥammād bīn Ahmīd, Yūsūf ībn Alī Bīlāl, Habīb bīn Abdelāzīz Rašīd. Por último, los nombres de Azraīl ángel de la muerte, Malīk el ángel que custodia el infierno y el de nuestra madre Hawa.

9. Conclusiones

En modo de conclusiones, es importante señalar que el tema musulmán fue abordado en muchas novelas de escritores españoles de novela contemporánea como Antonio Gala y Juan Goytisolo, entre otros; incluso en obras de grandes escritores «es una constante que se repite de forma más o menos intensa en la producción de Cervantes, desde La Galatea al Persiles» (Santos de La Morena, 2016: 693). En este sentido, es muy importante subrayar el gran estilo del escritor Gerardo Muñoz Lorente a la hora de abordar y plantear en su novela el tema de la cultura árabe e islámica a través de una multi perspectiva en la que el musulmán marroquí está presentado de dos formas: un modelo religioso que cumple con las enseñanzas del Islam, y otro no practicante que solamente nacido en el seno de una sociedad islámica.

En *Ramito de hierbabuena*, Yusuf Ibn Alí es el tipo ideal para representar el Islam, y el escritor lo utiliza para destacar la religiosidad del musulmán marroquí y resaltar los principios de la religión islámica. Dicha religiosidad se refleja como un hecho indiscutible, porque la mayoría de los marroquíes dedican un especial interés

a sus prácticas religiosas. También, aparte de realizar con devoción, sus obligaciones evitan caer en cualquiera tentación. A través de este personaje y su familia se presentan muchos códigos de la cultura marroquí. De tal modo, los personajes de esta novela responden a los prototipos que todos esperan de ellos. Sus rasgos quedan dibujados por la mano del escritor con sumo respeto hacia el otro y hacia su cultura e identidad, a nivel colectivo o individual.

En cuanto a los pilares del Islam, debemos señalar que en el Corán la oración y el Zakāt suelen ser citadas juntas; también conforman un todo inseparable en la vida de los musulmanes. El Zakāt no es un simple acto caritativo de desprendimiento externo, sino el ejercicio de un derecho que los pobres tienen sobre los bienes de los ricos y parte de ello corresponde al pobre, al más necesitado y al mendigo "Te preguntan en qué deben gastar. Di: el bien que gastéis que sean para vuestros padres y los parientes, y para los huérfanos, los pobres y los hijos del camino. El bien que hagáis. Allah lo conoce" (Corán y su traducción, 1996: 53). También destaca el papel que desempeña el ayuno del Ramadán en la vida social, recordando al musulmán las pautas de comportamiento que debe seguir en todo momento, en tanto que creyente. Normas claramente establecidas que regulan muchos aspectos de la vida y que le permiten, en términos religiosos, auto identificarse frente a la sociedad donde vive. En la novela destaca el cumplimiento de los musulmanes con estos principios y su creencia en el destino y la forma tan peculiar de concebir la vida y el futuro porque las cosas solo están en manos de Allah, así lo concibe Yusuf en esta obra analizada cuando dice "Sólo el Todopoderoso puede decidir quién, cuándo y cómo entrará en este santo lugar" (Muñoz Lorente, 2001: 225).

La poligamia está presentada de una forma positiva, el musulmán marroquí recurre a casarse con otra mujer con el fin de tener un hijo, no por el hecho y el instinto de estar con varias mujeres a la vez. En el caso del matrimonio concertado, el escritor presenta a la mujer como víctima de la sociedad árabe, los padres prescinden de la felicidad de su hija a cambio de una suma de dinero en forma de dote.

En resumen, el escritor nos presenta en esta novela los protagonistas de una manera objetiva e imparcial, en la que alude de forma correcta a la huella de la cultura árabe e islámica en muchos aspectos de su vida tales como: la formación, la conducta y la manera de pensar, recurriendo a la descripción para transmitir las costumbres, las tradiciones y los ritos de la sociedad marroquí. También nos presenta, a través de la figura de Maimuna, el anhelo de la mujer árabe de conseguir

la libertad y la igualdad con el hombre. En cierto modo, creo que esta novela sobre el árabe marroquí es un reflejo de lo que se puede comprobar en la realidad.

Finalmente, en lo referente al lenguaje de esta novela, cabe matizar que el escritor emplea un lenguaje espontáneo, directo y vivo, con muchas expresiones y vocabulario árabe del dialecto marroquí escritas en letras latinas, en muchos casos traducido su significado al español. Creo que el escritor utiliza estos términos por dos razones: por la inexistencia, en algunos casos, de equivalencias exactas de ciertos términos en la lengua española y para dar al relato un mayor realismo. También debemos mencionar que el uso de términos del léxico árabe es un rasgo muy característico de otros escritores españoles, como Juan Goytisolo, que destaca en sus obras: Señas de identidad y Makbara, entre otras.

Bibliografía

Abdel Rahman, Gamal (1999): «Presencia árabe-islámica en la literatura hispanoamericana» *Fondation Tamimi pour la Recherche scientifique et l´Information*, Tomo I, Túnez, abril, pp.221-239.

Abrighach, Mohamed (2006): *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*, Agadir, ORMES.

Alighieri, Dante (1979): *Divina Comedia*, ed. de A. de Chiclana, Madrid, Espasa-Calpe.

Ali al-Hachimi, Muhammad (2004): *La verdadera personalidad de la mujer musulmana*, traducción de Dawoud Álvarez, Riyadh, International Publishing House.

Durkheim, Émile (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ediciones Akal.

El-Madkouri Maataoui, Mohamed (2012): *Imagen del otro: lo árabe en la prensa española. Análisis y descripción de los rasgos representativos de lo árabe*, Saarbrück, Editorial Académica Española.

Eliot, T. (1984): *Notas para la definición de la cultura*, Madrid, Talleres Gráficos de Editorial Bruguera.

Flaquer, Jaume (2004): «El Islam: descripción actual, dimensión mundial, movimientos islámicos», *EGUZKILORE* Número 18. San Sebastián Diciembre, pp.119-134.

Gailani, Abdelatif (2008): «La sociedad marroquí vista a través de En busca del unicornio», en *Actas del Coloquio Internacional sobre La imagen del otro en los escritores españoles y marroquíes en lengua española*, Fez, Instituto Cervantes, pp.115-132.

Grueso García, Ernesto (2009): «El Islam. Religión o forma de vida», *Temas generales*, octubre.

Herskovits, M. (1973): *El hombre y sus obras*, México DF, Fondo de cultura económica.

Ledesma, Thaís y Castillo, David (2010): «La cultura islámica a través de la literatura», *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. XVI, No. 2, jul-dic, pp. 251-264.

Corán Karim (1996): *El Noble Corán y su traducción-comentario en Lengua Española*. Traducción de Abdelghani Melara Navio, Medina, Complejo del Rey Fahd.

Moscoso García, Francisco (2021): "El árabe marroquí en las novelas de Juan Goytisolo: De señas de identidad a Makbara, Dialectología, 26, pp.73-95.

Mijares, Laura y Ramírez, Ángeles (2008): «Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: Un estado de la cuestión», *Anales de Historia Contemporánea*, 24, pp. 121-135.

Muñoz Lorente, Gerardo (2001): *Ramito de hierbabuena*, Barcelona, Plaza y Janés Editores.

Parekh, B. (2005): *Repensando el multiculturalismo*. Madrid, Istmo.

Sánchez González, Pilar (2014): «Marketing e Islam: análisis de la Religión como nueva variable de micro segmentación en España», *Historia y Comunicación Social*, Vol. 19. Nº Esp. Marzo, pp. 117-127.

Sánchez, P. y Padilla, G. (2013): «La importancia del tratamiento de la religión en medios de comunicación. El caso del Islam en España». En *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, nº 19.

Santos de La Morena, Blanca (2016): «El tema musulmán en la literatura de Cervantes: Turcos y renegados de la intertextualidad», *Castilla*. Estudios de Literatura, 7, pp. 686-713.

Tamayo, Juan José (2009): *Islam. Cultura, religión y política*, Madrid, Trotta.

Tarrés Chamorro, Sol (1999): «Religiosidad musulmana en España: El Ramadán como tiempo festivo», *Zainak*. 18, pp. 267-282.

المراجع العربية:

القرآن الكريم و ترجمة معانيه إلى اللغة الإسبانية (1996): (فضيلة الشيخ عبدالغني ميلارا، مترجم) ، المكتبة العصرية.

الجوزية، إبن قيم (1999): *أخبار النساء* ، القاهرة، دارالفتح العربي.

الرازي، فخر الدين (2003): *التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب*، المجلد الثاني عشر، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

السمالوطي، نبيل (1981): *الدين و بناء الأسرة*، جدة، دار الشرق.

النجار،عامر (2002): *الطهارة في الإسلام*،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

سابق، السيد (2005): *فقه السنه*. الجزء الأول، القاهرة، مكتبة دار التراث.

شرف الدين، عبدالعظيم (2004): *أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية*. الزواج. القاهرة، الدار الدولية للإستثمارات الثقافية.

عبد الرحمن، جمال (2018): " صورة الأندلسي في الأدب الإسباني الحديث"، في: *القضية الموريسكية و القانون*، الرباط، مركز ذاكرة الأندلسيين للنشر.

عطية، محمد عبد الرؤوف (2009): *التعليم وأزمة الهوية الثقافية*، القاهرة، مؤسسة طيبة.

عمر هاشم، أحمد (1998): الأسرة في الإسلام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر . مجمع الملك فهد. المدينة المنورة.

إبن قدامة، عبدالله بن أ حمد (1997): *المغني*، المجلد السادس، بيروت، عالم الكتب.

إبن كثير، عماد الدين (1999): *تفسير القرآن العظيم*،المجلد الثاني، بيروت، دار صادر.

البخاري، الحافظ أبي عبدا لله محمد بن إسماعيل (1997): *صحيح البخاري*، الجزء الأول، بيروت.