

Una lectura de la sûrâ *al-Fâtîḥa* en swahili

Antonio de Diego

1. Introducción

Un dicho popular recogido por Titus Burckhardt dice: “Si el árabe es la lengua de Allâh, el persa es la lengua del *ÿanna*” (Burckhardt 1971: 5). Pero jugando con las metáforas del conocimiento, no resulta lógico decir esto, porque según la tradición islámica hay siete niveles en el *ÿanna* (Corán, 67:3). Y por eso habría que dar paso a otras lenguas dispuestas a competir o al menos convivir con el persa, exhibiendo tanto en belleza como en pragmaticidad intelectual. De entre ellas, las africanas (el swahili, el hausa, el fulani o el wolof entre otras) podrían posicionarse como las otras lenguas del *ÿanna*. Y no solo por la belleza de las mismas, sino por el enorme sustrato cultural que aportan al discurso islámico. ¿En que nos basamos para decir esto?

A pesar del desconocimiento general que hay sobre el tema, las lenguas africanas ayudaron a la expansión de la sabiduría islámica mediante los *tafasir* orales y las traducciones a estas lenguas —a partir del siglo XX—. La mayoría de estos pueblos islamizados entre el siglo IX y el siglo XV no solo recibieron conocimiento de *alfaqúes* arabófonos, sino que construyeron un discurso islámico bastante sólido e interesante.

Sin embargo, los arabistas y los orientalistas encargados del estudio del Islâm no tuvieron muy en cuenta a los africanos por dos razones. La primera es que este discurso no estaba formulado en árabe, sino en lenguas africanas. Con lo cual el arabista era incapaz de acceder al texto en todo su sentido. Y la segunda razón es que la mayoría de

este conocimiento era oral y ágrafo. El paradigma epistemológico de conocimiento estaba basado en la transmisión de discípulo a maestro y no existía una necesidad de plasmarlo. Además, la educación filológica textual y fetichista del orientalista no casaba bien con la oralidad.

Así, el conocimiento islamo-africano quedó aletargado hasta que autores como Mervyn Hiskett o Jan Knappert comenzaron a divulgarlo de una manera científica y seria. Ellos se dieron cuenta que la dimensión del lenguaje era más profunda y que las traducciones de textos coránico o de *fiqh* no eran literales sino que contenían toda la *weltanschauung* del pueblo. Esto fue debido a que las islamizaciones de los pueblos africanos no fueron invasivas, sino acumulativas, es decir, añadieron el Islâm a sus propias tradiciones, cultura y lengua.

En este trabajo pretendemos mostrar de nuevo esta tesis de la acumulación con un ejemplo práctico: una traducción de la *sûrâ al Fâtîha* del swahili al castellano y comentando ese texto. Advertimos desde este momento que los resultados de la interpretación no serán propios de un Islâm ortodoxo, sino que nos mostrarán una parte de la cosmovisión islámica del pueblo swahili. Desarrollaremos este trabajo desde el paradigma que nos aporta la hermenéutica simbólica, es decir, el estudio de los símbolos dentro del discurso, la descolonización del texto y sus significados para acceder a ese otro nivel que queda tras una traducción. Pero antes de entrar en el tema, ¿Qué es el swahili y quienes son los swahilis? ¿Qué relación tienen con el Islâm?

El kiswahili es una lengua hablada por 45 millones de personas en África. Es una lengua *bantoide* meridional, clasificada como Niger-Congo y que en la actualidad usa el alfabeto latino, si bien en el pasado usó el alifato árabe aljamiado. Se convirtió en lengua franca en África Oriental debido al comercio. El autoglotónimo swahili proviene del árabe *suâhil* que significa costa. La etnia swahili está formada por un millón de personas, que viven en la costa oriental africana. Son al igual que su lengua de origen bantú, es decir, llegaron con las migraciones desplazando hacia el sur a los pobladores originarios. Sin embargo, se han mezclado con poblaciones árabes provenientes de Omán y otras regiones, lo que forjó su particular cultura. Como mostró Kai Kresse (2007) el mundo swahili contribuyó al desarrollo del pensamiento africano con un fuerte discurso intelectual y filosófico, ignorado por parte de la tradición intelectual

africana educada a la europea al considerarlo —de manera errónea— como teológico-islámico.

Para fijar el texto a analizar hemos tomado la traducción elaborada por Shayj Ali Muhsin Al Barwani en 1994. Un zanzibari, cuyas actividades políticas y religiosas le costaron el exilio en Omán. Como explica Alamin M. Mazrui en su libro *Swahili Beyond the Boundaries: Literature, Language, and Identity* la traducción de este Corán tenía un carácter político, puesto que Al Barwani no quiso escribirlo en swahili estándar —proveniente de la época colonial— sino en el swahili de las *madâris* (escuelas coránicas) de sus padres y abuelos. El traductor achacaba que el swahili estándar estaba corrupto por los misioneros cristianos y que su Corán serviría para reavivar el espíritu swahili coartado por las autoridades coloniales (Mazrui 2007:118-119). Este es sin duda un *leitmotiv* que se repite en numerosos *suijuf* africanos, que usan el Islâm y su lengua como herramientas para la descolonización. Por eso nos parece tan interesante esta traducción, porque no solo recupera muchos elementos del pensamiento swahili tradicional, sino que también descristianiza el lenguaje del Islâm en swahili.

Para la comunidad islámica española esta propuesta no es ninguna sorpresa, puesto que Abderrahmân Muhammad Maanân y Abdelmumin Aya realizaron una labor similar. En la última década del siglo XX, ellos dos comenzaron a deconstruir el Islam en lengua castellana y a reinterpretarlo en base al Corán y a la Sunna, más allá de las intenciones etnocéntricas de muchos arabistas españoles.

Nuestro trabajo pretende mostrar en castellano la riqueza simbólica de la traducción coránica en idioma swahili. Así, podríamos observar su *weltanschauung* y delimitar su identidad islámica, además de su resistencia ante un mundo que pretende homogeneizar lo que muchos siglos se ha encargado de diferenciar.

2. El texto y el comentario

Hemos elegido para este trabajo la *sûrâ al Fâtîha* de la traducción de Al Barwani por sus características sintéticas. En ella se resume no sólo la apertura hacia la revelación, sino la fuerza de la cotidianidad. Esto se debe a que es la *sûrâ* que se usa para performatizar todas las *rak'a* en la *salâ*. En el plano espiritual, es la guía necesaria hacia el *ṣirâṭa al-mustaḳîm* o camino recto del *ḍîn* islámico. Y por eso nos parecía reveladora su traducción y su significación en swahili según el trabajo de Al Barwani.

Durante su traducción y estudio no ha dejado de sorprendernos una serie de términos que reseñamos por su alto contenido simbólico y su articulación dentro del discurso. Todos elaboran una compleja red de significados y se interrelacionan con la cosmovisión tradicional swahili. Estos son *mungu*, *rehema*, *mlezi*, *lipo*, *tunakua budu*, *emesha* o *kasirikiwa*, que estudiaremos de manera detenida un poco más adelante. Antes de entrar en análisis, debemos exponer el texto completo en swahili — siguiendo la traducción de Al Barwani— y su traducción en lengua castellana:

1. *Kwa jina la Mwenyezi Mungu mwingi wa rehema mwenye kurehemu.*

Por nombre del portador de la fuerza, el dispensador, el que dispensa.

2. *Sifa njema zote ni za Mwenyezi Mungu, Mola Mlezi wa viumbe vyote;*

Alabado sea el portador de la fuerza, ¡Oh, tu que nutres mundos!

3. *Mwingi wa Rehema Mwenye Kurehemu;*

¡El dispensador, el que dispensa!

4. *Mwenye Kumiliki Siku ya Malipo.*

Dueño del día en el que todo se repara.

5. *Wewe tu tunakuabudu, na Wewe tu tunakuomba msaada.*

Sólo en ti crecemos en el camino. A ti acudimos para pedir ayuda.

6. *Tuongoe njia iliyo nyooka,*

Enséñanos el camino que sea recto,

7. *Njia ya ulio waneemesha, siyo ya walio kasirikiwa, wala walio potea.*

El camino de los que se doblan, no el de aquellos de materia solitaria, los que van y están extraviados.

Si comenzamos por el primer termino, nos sorprende que a Allâh se le defina como Mungu. Tras ver el contexto vemos que esto es así porque se trata de desarrollar una concreción de la idea. Sin embargo, en el lenguaje coloquial muchos optan por mantener Allâh solo en expresiones como *mash'allâh* o *subhanallâh*. Mungu es un término que deriva del proto-bantú. La palabra proviene de la raíz afroasiática *nu*, que con las migraciones en África occidental y central derivó *ntu* y que se transformó en la costa oriental en *ngu*. Tanto el original *nu* como sus derivaciones *ntu* y *ngu* son raíces que tienen que ver de forma directa con la “fuerza inteligente”, y también con la sanación, manipulación de la energía, poseedor del cielo, etc. (Krapf 1863: 265). Así, una traducción literal de mu-ngu sería “aquel que personifica la energía/la fuerza”. En la tradición swahili —según informa P. J. Frankl— Mungu siempre hacía referencia a «*algo indeterminado que rige el mundo*» (Frankl, 1990: 270). Según las evidencias de Frankl, los indígenas no saben ni desean conocer el origen de esta enorme fuerza natural. Existe un cierto temor hacia ella y solo saben que existe. Es más, cuando eran consultados por los misioneros solo respondían con “cielo”, “inmensidad”, “suerte”, “desconocido” y que su solo nombre expresaba terror (Frankl, 1990: 271-272).

La elección no parece casual e incluso el shayj kenyata Abdallah Muhammad Al-Husni reconoce la necesidad de adoptar en swahili la palabra cuando todo el discurso se traduce al swahili. Porque en el mensaje que debe llegar a los que no saben árabe tiene que haber algo similar a la palabra Allâh respetando todas sus implicaciones de fuerza (Frankl, 1990: 273). Sin embargo, este mismo shayj se oponía al uso del termino *kikuyu* Ngai, que no era parecido como concepto final. Al-Husni defendía que el Islâm tradicional nunca había tenido problemas con el término Mungu. De hecho los *tafasirs* orales swahilis habían bebido de fuentes bantúes y se había construido todo

un discurso alrededor de estos. Pero esto suponía un tremendo un problema para los que proponían un retorno a un Islâm más purista de corte wahabí. Porque si para muchos el mestizaje era algo natural y loable, para otros era un verdadero problema cultural.

La segunda palabra clave es *rehema* (y *kurehemu*). Éste término es un claro préstamo del árabe *râhima* —raíz RA-HA-MIN, que significa “el útero”, “la matricialidad”, “aquello que hace germinar la existencia”, “la vinculación de lo creado”— que en swahili tiene un significado similar. Rechenbach nos informa que entre sus acepciones está “ser benéfico”, “dispensar”, “dar la gracia” (Rechenbach 1967: 455). A este término se le añade un sujeto con el prefijo *ku*. Así se convierte en “el que dispensa” a sus seres y “el que da” la capacidad a ellos de dispensar creación o tener una actitud benéfica con el mundo.

En la segunda aleya encontramos la palabra *mlezi*. Esta se traduce como *Rabb* (Señor). Así, *mlezi* no solo significa guardián, sino que tiene un sentido más cercano a tutor o a nodriza de niños (Rechenbach 1967: 335). En árabe también tiene que ver con este significado, puesto que *Rabb* es el que cría a cada criatura, quien conduce a ésta, el que lo educa siendo a la vez el dueño. Allâh es en cada criatura su *Rabb*, su Señor interior, su sí mismo. Al reaccionar a los estímulos del *Rabb* y dejándose llevar por su absoluta dependencia, el ser humano toma conciencia y se descubre a sí mismo. Así, por lo menos a nosotros, nos parece un significado calcado en swahili.

Lipo es pago, retribución o reparación (Rechenbach 1967: 267). Así *Siku ya Malipo* es “el día en el que todo se repara”. Aunque no tiene ese significado escatológico cristiano de juicio final. Para Al Barwani y la tradición oral swahili es el día en el que todo va a su sitio. No se entiende en el sentido de juicio sino en el de ordenación. Las naturalezas de cada uno van al lugar que les corresponde. Se pagan las acciones. Y podemos citar el mismo Corán: *Y de los jinn que obraban bajo sus ordenes con permiso de su Rabb; y a quien se apartaba de nuestra orden, nosotros le hacíamos disfrutar de un suplicio en las brasas* (Corán, 34:12). Es decir no hay premios ni castigos, no hay moral castrante sino que cada uno tiene y ejerce un rol determinado en la creación. Es la vuelta a la materia original a través de la generación de nuevos actos, pues como dice

Abdelmumin Aya: *Tu construyes tu Paraíso y tu construyes tu Fuego, con cada acción en el presente* (Aya 2010: 86).

El acto de adorar se entiende como crecer en el camino. Este término está formado de dos palabras *tunakua* (crecer) y *budu* (camino hacia, no tener alternativa) (Rechenbach 1967: 37 y 550). Este “crecer en el camino” está relacionado con el segundo significado propuesto por Rechenbach: “no tener alternativa”. Así, se produce un juego de palabras muy interesante. El acto de confiarse en Allâh/Mungu —que es el portador de la fuerza— es crecer en el camino, pero a la vez se trata de un avanzar sin una alternativa. Es en lo único que se puede confiar en la vida. Por ello termina la aleya *na Wewe tu tunakuomba msaada* (A ti acudimos para pedir ayuda), porque es la única alternativa para proseguir lo que se ha encomendado.

Emesha tiene que ver con el término *an’amta* (a los que ha otorgado los beneficios) y que traducimos del swahili como “los que se doblan”. La acción *sha* es la propia de cambios de estado, así *anahuisha* es dar la vida y *anafisha* quitarla (Corán trad. Al Barwani 57: 2). *Emesha* es también la acción de doblarse (Rechenbach 1967: 289). A la vez esta acción demuestra la actitud de completitud y de *taqûa* con respecto a Allâh que prescribe el Islâm. Cuando se elige *emesha* en la traducción del árabe al swahili parece describir algo más importante. Está en juego el significado de la *salâ* y del reconocimiento de la fuerza absoluta ante la que se postra el *mu’min*. Se les otorgan los beneficios a aquellos que realizan ambas cosas. No es algo aleatorio, sino que con ello se define al sujeto de la acción.

Por último, en esta lista de términos clave tenemos *kasirikiwa*, una palabra compuesta que se traduce en árabe con la frase *al magdûbi ‘alayhim* (los que incurren en tu cólera). Aunque la traducción parece un rodeo, no por eso es menos interesante. *kasirikiwa* se traduce en español como “aquellos que tienen materia (*kasiri*) solitaria (*kiwa*)” (Rechenbach 1967: 174 y 233). *Magdûbi* proviene de la raíz GAYN-DAD-BAB que, según Lane, tiene que ver con “cólera”, “indignación”, “pasión” (Lane, 1863: 6; 49-50.). Sin embargo, se ha podido realizar un pequeño desliz auditivo —y podemos darlo por hecho, ya que la transmisión era oral de forma prioritaria— al pasar por *magdûdi*, que tiene que ver con la raíz GAYN-DAD-DAL y que se relaciona

con “pobre”, “disminuido”, “solitario” (Lane, 1863: 6; 48-49). Este deslizamiento consigue que “aquellos que incurren en la cólera” sean “aquellos que tienen materia solitaria” (*kasirikiwa*). Además, está relacionado con los que no se adaptan dentro del grupo comunitario. Éste es un aspecto básico tanto en el mundo bantú —recordemos que bantú significa “la gente que posee la fuerza”— como en el mundo islámico (*Umma*). Los *kasirikiwa* son los que viven al margen de la sociedad, cuestionando las normas que se han dado para existir. Al Barwani en su traducción parece decir que para seguir el camino correcto no se puede estar al margen de la creación de Allâh.

Sólo queda un término en este esquema del Corán en swahili, el ser humano que en swahili se dice *wanaadamu*. Éste es un término polisémico. Un primer significado nos revela una palabra compuesta que significa, de manera literal y en una primera traducción, “hijo de Adâm”. Pero si desglosamos la palabra nos encontramos que se compone del portador (*wana*) de la (*a*) sangre (*damu*). Este análisis nos revela aún algo más, *damu* no sólo es la sangre física como fluido, sino que tiene la connotación de sangre menstrual y la potencialidad de crear lazos de sangre (descendencia) a través del tiempo (Rechenbach 1967: 67). En árabe “lo que crea los lazos vitales” es *arhâm* y viene también de la raíz R-H-M. Con respecto a la sangre menstrual, esta presenta dos posibilidades: la finitud y la potencia. Ambas están relacionadas con las dos acciones principales de la fuerza: *anahuisha* (dar la vida) y *anafisha* (quitar la vida). La sangre menstrual representa la potencia de concebir, pero también la finitud total de lo no realizado. Los *wanaadamu* son los seres creados de sangre —esta idea aparece en el Corán con la palabra *‘alaqah* [coágulo], Corán, 96:2 o 23:14— y que “generan” sangre (Corán trad. Al Barwani, 22:6). Ésta es una visión muy interesante porque lo convierte en un ser activo, potencial, íntimo, ligado al significado de *kurehemu*. La potencialidad de crear, de ser regente. En este punto se vuelve al significado de “hijo de Adâm”, pues está participado por la *sangre/fuerza* de Allâh.

El ser humano en el mundo islamo-swahili forma parte de la fuerza, que puede y debe transmitirse. Porque es el portador de la sangre, de la energía que puede concebir (*kurehemu*), pero además ha sido participado por el aliento de Allâh, la *nafsi* —calco del término árabe *nafs*— en swahili (Rechenbach: 1967: 395) tras la creación que le acompañará durante su vida en la forma de *mlezi*.

3. Conclusión: *Al Fâtiha* en swahili como elemento de resistencia

El Islam es el esfuerzo por denunciar las mentiras que han esclavizado a los hombres, las mentiras con las que hemos urdido nuestra relación con el mundo (...) Porque el musulmán, en la intimidad con Allâh, deshace las mentiras de los que controlan las conciencias... El musulmán es el que cambia la realidad; el que os diga lo contrario, os está mintiendo. (En ¿Qué es el Islâm?, Abdelmumin Aya)

Esta dura cita de Abdelmumin Aya nos servirá como corolario del análisis anterior a la *sûrâ Al Fâtiha* traducida por Al Barwani. Nuestras conclusiones se basan en la decodificación del entramado léxico expuesto en la traducción. La *sûrâ Al Fâtiha* da una descripción del *dîn*, el musulmán la pronuncia todos los días, y un traductor musulmán sintetiza su visión del Islâm con ella. Al fin y al cabo, es la llave para entrar en lo real (*alhaqq*).

En la lucha por derribar las mentiras, el lenguaje es fundamental. Éste nos aporta la base para construir nuestro mundo, para comprenderlo e interactuar con él. A mucha gente le parece intrascendente la traducción de *rahmân* por *rehema*, pero en el caso de Al Barwani y de otros autores es fundamental. El cambio de significado de misericordioso a dispensador es algo trascendente. El misericordioso, *merciful* en los diccionarios coloniales británicos de swahili, tiene un fuerte remanente cristiano. ¿Qué tiene que ver “alguien que dispensa la vida”, “que da la vida”, “que es matricial” con un ser misericorde que reconoce sus errores en la creación?

Es una colonización intelectual para atribuirle a una fuerza sobre-dimensionante y desbordante los atributos cerrados de sumisión y control por parte de una identidad extraña. Y poco después de implementar esta estrategia, llegan los intermediarios: los misioneros. Aquellos que juegan a ser intermediarios entre ese Dios con los que viven allí. Con la misericordia llega la resignación y eso conlleva la dominación del “otro”. La rebeldía del Islâm al no reconocer a otro señor que no sea Allâh y la perfección de su revelación, invita a revelarse ante intermediarios divinos. Por eso al usar Mungu se recuperan las raíces ancestrales de Allâh, con todo su tabú de intangibilidad e inmaterialidad. Y una vez se ha insuflado esa fuerza a través del *nafsi* (soplo) se convierte en *mlezi*, “el que nutre y educa al ser humano”, algo distinto a la simple

categoría *lord* con la que también traducían los británicos *mlezi*. Se trasciende el plano social —con sus estrategias de control, dominación, etc.— para convertirse en un fundamento de la realidad.

Para Al Barwani no parece haber medias tintas. Traducir al swahili estándar es traicionar los principios y la sensibilidad islámica, la tradición de sus padres y sus abuelos. Él mismo no debe claudicar ante ese swahili cristianizado, lleno de lenguaje misionero que coartaba la identidad de su pueblo. Al Barwani dice que en cada palabra de su texto contiene lo que llama: “el lenguaje de sus padres” (Mazrui 2007: 118). A tanto habían llegado los “euro-corrumpidos” que habían alterado la sintaxis y la fonología del swahili y habían cuestionado la identidad gráfica al sustituir el aljamiado por la escritura latina. Lo que podemos apreciar en Al Barwani es la necesidad de recuperar su identidad perdida afro-islámica. Se trata de una necesidad que transcurre desde lo más profundo de la concepción antropológica. Un swahili no era el *legal subject*, el *indigenous* o el *primitive* que intentaban imponer los británicos, sino el *wanaadamu*, es decir, el portador de la sangre, de la energía que puede concebir. Un infinito poder que quedaba anulado con los términos británicos.

Esta traducción no está limpia de “prejuicios” como decía el filósofo Gadamer una y otra vez. Pero son esos prejuicios culturales que condicionan el texto revelado los que dan pequeñas trazas de identidad swahili. El hecho de que Allâh sea el Mungu bantú es ya un signo claro de ello. Algo propuesto durante años por los nativos que se habían islamizado. Durante siglos, los *tafasir* han ayudado a eso, a hacer comprensible la revelación coránica según la idiosincrasia de cada pueblo. Pero durante el siglo XX la necesidad de adaptar esos *tafasir* a “la lectura cómoda” influida por la educación occidental, se resolvió por medió de las traducciones. El traductor tiene la obligación de mostrar su postura, por eso en el caso de Al Barwani está claro el anti-colonialismo, el espíritu de diferenciarse de lo estándar y de la opresión, mientras que en el caso de otros —académicos o tradicionales— se ve su posicionamiento en otros intereses.

La descolonización y la vuelta a la tradición de Al Barwani consigue —en palabras de Foucault— diferenciar las redes y los niveles a los que pertenece el conocimiento (Foucault 1992: 179) mediante una traducción del original mezclado con la oralidad. Es decir, al performatizar el texto clásico árabe en swahili sin aceptar los cambios

sin-tácticos y pragmáticos del swahili colonial se da cuenta de las estrategias de poder desarrolladas por “los otros”. Algo como esto se repite en toda África. Aún abotargado por años y años de colonialismo, y después del pseudo-colonialismo de la segunda mitad del siglo XX, el continente africano debe recuperar sus identidades expoliadas. Por eso es tan importante descolonizar el lenguaje y el pensamiento, para que ellos puedan producir los discursos que quieran.

En el ámbito intelectual islámico tenemos otro caso, el de las traducción del Corán en Hausa expuesto por Andrea Brigaglia en su artículo *Two published Hausa Translations of the Qur'an And their doctrinal background*. En un ámbito islámico tan importante como el hausa, encontramos dos traducciones diferentes: una afin al wahabismo saudí de Abû Bakr Maḥmûd Gumî, y otra afin al sufismo del shayj *qadirî* Nâsiru Kabarâ. Tras un análisis textual e ideológico, Brigaglia encuentra puntos importantes de diferencia y sobre todo de distintas puestas en escena de poder, que se traducen en un enfrentamiento intelectual —y en la actualidad armado— en el Norte de Nigeria. El wahabismo se ha convertido en la nueva colonización atacando a las tradiciones africanas y acusándolas de poco islámicas. Es decir, el plano lingüístico y traductológico representa un aspecto fundamental para el desarrollo intelectual africano, porque en él está en juego la identidad o la rendición ante la colonización.

Y podemos concluir esta lectura con una última reconsideración sobre la traducción de Al Barwani. Ésta representa un triunfo para la intelectualidad africana. Es un esfuerzo por denunciar las estrategias para limitar su expresión y, sobre todo, la tradición. Decía Abdelmumin Aya: “*El musulmán es el que cambia la realidad...*”. Y es verdad, al cambiar los lenguajes ordinarios por otros que recuperan los sentidos primarios ocultos por diversos intereses. No obstante, debemos recordar que para el musulmán es una necesidad y obligación de *ijtihâd*. Por eso esta *sûrâ Al Fâtiha* no solo tiene un valor islámico, sino que aparece en ella un valor de resistencia para los “condenados de la tierra” ante lo que durante el siglo XX se ha pretendido como cultura: el fetiche metafísico occidental.

Referencias

Al-Qur'an Al-Kârim. Lectura de Warsh. Press du Lyban: Beirut, 2006.

Al Qur'an Tukufu. Traducción del Shayj Ali Muhsin Al Barwani. Oman, 1994.

Aya, A.: *El Islâm no es lo que crees*. Kairos: Barcelona, 2010.

Brigaglia, A.: "Two published Hausa Translations of the Qur'an And their doctrinal background" in *Journal of Religion in Africa*. 35.4 (2005)

Burckhardt, T.: "Arab or Islamic Art? The impact of the Arabic language on the visual arts" en *Studies in Comparative Religion*, Vol. 5, No.1. (Winter, 1971)

Frankl, P. J.: "The word for "God" in Swahili", *Journal of Religion in Africa*, 20:3 (1990:Oct.)

Foucault, M.: *Microfísica del Poder*. La Piqueta: Madrid, 1992.

Krapf, J. L.: *A Dictionary of Swahili Language*. London, 1863.

Krese, K.: *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Edinburgh University Press: Endinburgh, 2007.

Lane, E.: *Arabic-English Lexicon*. Williams & Norgate: London, 1863

Mazrui, A. M.: *Swahili beyond the Boundaries: Literature, Language, and Identity*. Ohio University Press: Ohio, 2007.

Rechenbach, Ch.W.: *Swahili-English Dictionary*. The Catholic University of America Press: Washington DC, 1967

***Antonio de Diego González** (Málaga, 1986) es antropólogo y webmaster de la revista el Sótano (<http://elsotanorevista.org>). Actualmente realiza su doctorado en antropología de la religión en la Universidad de Sevilla. Está especializado en religiones africanas e Islam. Ha publicado diversos artículos sobre religiones, escena y performance. Es coeditor del libro *La Independencia de América. Primer centenario y segundo centenario* (Thémata Editorial, 2011).