

**TRADUCCIÓN INTERCULTURAL. EL REFLEJO DE LAS
NOCIONES RELIGIOSAS DE *QADAR* Y *RIZQ* EN LA
PAREMIOLOGÍA Y FRASEOLOGÍA ÁRABES**
**Intercultural translation. The reflection of the religious notions of
qadar and *rizq* in Arabic paremiology and phraseology**

Moayad SHARAB; Moulay-Lahssan BAYA E. y Renad Rafe AL-MOMANI
m.sharab@ju.edu.jo; baya@ugr.es y r.momani@ju.edu.jo
Universidad de Jordania; Universidad de Granada y Universidad de Jordania

Resumen: El objetivo del presente trabajo es indagar la plasmación de las realidades culturales en hechos lingüísticos mediante el estudio de los refranes y expresiones árabes que se refieren explícitamente a los conceptos religiosos de *qadar* y *rizq*, dos palabras clave tan arraigadas en la cultura arabo islámica que dan lugar a un abundante caudal paremiológico. La exposición de estas cuestiones se abordará teniendo muy en cuenta la traducción de los referentes culturales y los equivalentes funcionales. Para ello, se ha seguido la siguiente metodología: ejemplo en árabe, traducción funcional al castellano propia de los autores y un análisis-comentario. Los resultados globales logrados en este estudio han respondido a su objetivo principal, que aspiraba a reflejar la existencia de numerosos rituales sociales, a través de la paremiología y fraseología, que los árabes aplican a la hora de afrontar los distintos acontecimientos, que transcurren a lo largo de su vida. Como conclusión, se puede comprobar, una vez más la interdependencia entre la cultura y el lenguaje, haciendo hincapié en que una asimilación correcta de los códigos lingüísticos de una determinada sociedad deberá pasar inexorablemente por la comprensión de los componentes culturales que subyacen a ellos.

Abstract: The aim of this paper is to investigate the reflection of cultural realities in linguistic facts by studying Arabic proverbs and expressions that refer explicitly to the religious concepts of *qadar* and *rizq*, two key words so deeply rooted in the Islamic Arab culture that they have given rise to a great abundance of paremiology. These questions are addressed while taking into account the translation of cultural references and their functional equivalents. For this purpose, the following methodology has been used: an example in Arabic is given, then a functional translation into Spanish by the authors is provided, and this is followed by an analysis-comment. The overall results obtained in this study have fulfilled the main objective, which was to demonstrate the existence of numerous social rituals, through paremiology and phraseology, that Arabs apply when facing different situations in their lives. In conclusion, this research confirms, once again, the interdependence between culture and language, emphasizing that the correct assimilation of the linguistic codes of any given society requires a thorough understanding of the cultural components underlying them.

Palabras clave: Paremiología árabe. Palabras culturales. Islam. Traducción.

Key words: Arabic paremiology. Cultural words. Islam. Translation.

Recibido: 02/01/2018 **Aceptado:** 04/07/2018

INTRODUCCIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL CORPUS

Este trabajo, centrado en dos temas capitales, la paremiología y la traducción, abordará y analizará, desde enfoques muy distintos, dos conceptos de suma importancia: *qadar* (destino) y *rizq* (sustento). Para ello, intentaremos, en una primera fase, indagar la plasmación de las realidades culturales en hechos lingüísticos a través del estudio de los refranes árabes que se refieren expresamente a ambos conceptos, concebidos como dos palabras clave profundamente arraigadas en la cultura araboislámica y que dan lugar a un rico patrimonio paremiológico. En este sentido, se pretende resaltar la función de los refranes en una sociedad determinada y el papel que desempeña la religión como una referencia indispensable a la hora de fraguar la identidad cultural de los árabes. En la segunda parte, que tendrá un carácter eminentemente práctico, procederemos, teniendo muy en cuenta la traducción de los referentes culturales y los equivalentes funcionales y/o culturales, a analizar los elementos, que consideramos más relevantes, centrándonos especialmente en la motivación religioso-cultural que subyace a los ejemplos que componen nuestro corpus.

En cuanto a la organización del corpus del presente trabajo, podemos adelantar que está principalmente formado por paremias y fraseologismos que aluden, tanto explícita como implícitamente a los *realia* o referentes culturales de *rizq* y *qadar*. La inmensa mayoría de los ejemplos han sido extraídos de varias recopilaciones de refranes y expresiones idiomáticas que representan las culturas de Jordania, Palestina, Siria y Egipto, y el resto ha sido escogido en función de su frecuencia de uso en los contextos objeto de estudio. Para ello, se ha seguido, *grosso modo*, la siguiente estructura: ejemplo en árabe, traducción funcional al castellano propia de los autores y análisis-comentario (si procede). En cuanto a la traducción de los textos coránicos, se ha utilizado la traducción del Corán elaborada por Julio Cortés¹, ya que nos ha parecido la más precisa y acorde con los textos estudiados.

1. *ISLAM Y CULTURA ÁRABE*1.1. *Antecedentes y contextualización*

Varios han sido los estudios dedicados a indagar la estrecha y profunda relación entre el Islam y la cultura árabe —Ayoub²; Al-Kasimi³; Bakalla⁴; Lewis⁵;

1. *El Corán*. Edición, traducción y notas de Julio Cortés. Madrid: Editora Nacional, 1984.

2. Millicent Ayoub. "Parallel cousin marriage and endogamy. A study in sociometry". *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 (1959), pp. 266-275.

3. Ali Al-Kasimi. "The distinctive features of the Arab culture". *Lisan El-Arabi*, 1 (1982), pp. 8-14.

4. M. H. Bakalla. *Arabic culture through its language and literature*. London: Kegan Paul International, 1984.

5. Bernard Lewis. *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino, 1995.

Hassan⁶, y Juan José Tamayo Acosta⁷, entre otros—. En todos los campos de la vida de un musulmán influyó poderosamente el Islam para estructurar y organizar los aspectos políticos, económicos, sociales, etc. La religión islámica es la máxima referencia y la primera fuente de la cultura árabe. Se considera el criterio más determinante de su percepción del mundo. Las creencias de los árabes están influidas por el Islam, aun cuando no sean musulmanes. Nociones como la estructura familiar, la distribución del poder dentro de la familia, la crianza de los niños, son casi idénticas. También es notable la huella de las normas y reglas de la religión en materias relacionadas con el sistema de valores, las relaciones con los demás y cómo enfrentarse a los distintos problemas y retos de la vida⁸.

De los caracteres y rasgos culturales generales propios de la cultura árabe que la distinguen de otras modalidades culturales destacan los siguientes: la familia como institución más importante y poderosa de todas las estructuras sociales; el concepto de vejez o ancianidad, que impone autoridad y exige obediencia; el matrimonio como decisión colectiva; la expresión pública de las emociones (besos, abrazos, etc.) es duramente criticada, en muchas sociedades, y llorar, por ejemplo, merma la hombría. Así mismo, la religiosidad, el honor, la perspicacia, la paciencia, la generosidad, la solidaridad y el buen linaje son algunas de las virtudes y aspectos más valorados y tomados en consideración a la hora de relacionarse con los demás⁹.

Muchas de estas pautas tienen su origen en textos islámicos, tanto coránicos como proféticos. No obstante, estas interpretaciones del Islam varían ampliamente de un país a otro, ya que determinadas facetas culturales locales, como el papel de la mujer en la sociedad, la vestimenta o la gastronomía, no se conciben de la misma manera en todo el mundo árabe. Aun así, los árabes son más homogéneos que los occidentales en su manera de percibir el mundo¹⁰.

1.2. De lo específico y cultural. Las palabras clave

Las teorías de Boas, Sapir y Whorf sobre la visión del mundo¹¹, el pensamiento, la cultura y el lenguaje forman el marco teórico del presente trabajo, que tiene

6. Aida Hassān. "Arab culture and identity-Arab food and hospitality". *Suite University Online*, (1999). www.suite101.com (consulta 08/03/2016).

7. Juan José Tamayo Acosta. *Islam: cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.

8. Ibrahim Muhawi y Sharif Kanaana. *Speak bird again. Palestinian Arab folktales*. Los Ángeles: University of California Press, 1989, p. 20.

9. Moayad Sharab. *Estudio lingüístico-cultural del árabe palestino actual*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2010, p. 41.

10. Margaret Nydell. *Understanding Arabs. A guide for modern times*. Londres: Intercultural Press, 2006, p. 13.

11. El concepto de visión del mundo comenzó a emplearse al comienzo del siglo XIX, gracias a las aportaciones de Humboldt, y, ya en el siglo XX, diversos autores, como Boas, Sapir y Whorf, siguie-

como principal objetivo concretar y sustanciar la dependencia recíproca entre cultura y lenguaje tomando el ejemplo de las nociones religiosas de *qadar* y *rizq* del árabe culto y de lo dialectal o coloquial de uso frecuente. Son numerosos los trabajos relacionados con la interdependencia entre la cultura y el lenguaje (Hoosain¹²; Lucy¹³; Gumperz y Levinson¹⁴; Pütz y Marjolijn¹⁵; Luque Durán¹⁶; Pamies¹⁷; Luque Nadal¹⁸).

Indudablemente, el vocabulario de una lengua dada sirve como espejo donde se reflejan ciertos términos referentes a realidades culturales. El concepto de *key words* fue desarrollado principalmente por autores como Apresjan¹⁹ y Wierzbicka²⁰; los estudios paradigmáticos de esta última sobre el inglés australiano y el ruso ponen de manifiesto hasta qué punto la existencia de determinadas palabras

ron investigando en esta línea. Según estos autores, el lenguaje, el pensamiento y la cultura están profundamente entrelazados, de manera que cada lengua se asocia con una diferente visión del mundo.

12. Rumjahn Hoosain. *Psycholinguistic implications for linguistic relativity: a case study of Chinese*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.

13. John Lucy. *Language diversity and thought: a reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992 y *Grammatical categories and cognition: a case study of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

14. John Gumperz y Stephen Levinson. *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

15. Martín Pütz y Verspoor Marjolijn. *Explorations in linguistic relativity*. Amsterdam: Philadelphia, 2000.

16. Juan de Dios Luque Durán. *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada, Método, 2001; "La competencia colocacional. Una perspectiva cognitiva y translíngüística de las colocaciones". En Pablo Cano López (coord.). *Actas del VI Congreso de Lingüística General, Santiago de Compostela, 3-7 de mayo de 2004*. 2006, t. 1, pp.1347-1356; Aspectos creativos, lúdicos y metalingüísticos de las colocaciones verbo + nombre". En Juan de Dios Luque Durán (ed.). *Homenaje a José Andrés de Molina Redondo*. Granada: Editorial Atrio y Editorial Método, 2006, pp. 1261-1272, y "La codificación de la información lingüístico cultural en los diccionarios (inter)culturales". En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *Interculturalidad y Lenguaje I. El significado como corolario cultural*. Granada: Método, 2007, pp. 329-374.

17. Antonio Pamies Bertrán. "El lenguaje de la lechuga (Apuntes para un diccionario intercultural)". En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *La creatividad en el lenguaje*. Granada: Método, 2007, pp. 375-404; "Productividad fraseológica y competencia metafórica (inter)cultural". *Paremia*, 17 (2008), pp. 41-57, y "El simbolismo cultural en el lenguaje". Ponencia presentada a la III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia. Moscú, 19-21 de mayo de 2008.

18. Lucía Luque Nadal. "Sobre la traducción de las palabras clave alemanas al español y al inglés". En B. Santana; S. Roiss y M^a Á. Recio (eds.). *Puente entre dos mundos: últimas tendencias en la investigación traductológica alemán-español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007; "Presupuestos teóricos y metodológicos para la redacción de la entrada 'SANGRE' en un diccionario intercultural". En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *Interculturalidad y lenguaje I. El significado como corolario cultural*. Granada: Método, 2007, pp. 405-430, y "Los diccionarios lingüístico-culturales y el estudio de los fraseologismos". *Boletín Hispánico Helvético*, 11 (2008), pp. 5-24.

19. Jurij Derenikowicz Apresjan. "Regular Polysemy". *Linguistics*, 142 (1973), pp. 5-32.

20. Anna Wierzbicka. *Semantics, culture, and cognition*. New York: Oxford University Press, 1992; *Semantics: primes and primitives*. Oxford: Oxford University Press, 1996, y *Understanding cultures through their keywords*. New York. Oxford: Oxford University Press, 1997.

y sus usos específicos pueden ser indicadores fidedignos de una psicología nacional. Los trabajos de otros lingüistas —Luque Durán; Goddard²¹— han constituido una excelente aportación para resaltar la conexión entre cultura y lenguaje.

Según Wierzbicka²², se trata de términos intraducibles y a la vez imprescindibles para comprender la sociedad que los usa, porque transmiten a los hablantes no solamente determinados hábitos o conductas, sino también modelos conceptuales que determinan o influyen en las ideas que los hablantes tienen sobre ciertas parcelas de la realidad. Con esta afirmación coinciden otros investigadores, como Pamies²³, quien resalta la importancia de tales conceptos idiosincrásicos como portadores de significado y de matices representativos de la identidad de una comunidad. Entre los estudios que se han llevado a cabo sobre las palabras clave y culturales árabes, destacan los de Al-Jallad²⁴, quien en varios trabajos suyos relacionados con el campo de las palabras culturales trata conceptos como *al-yihād*, *al-ḥiṣṣāb*, *al-ṣahīd*, *ḥalāl*, *ḥarām*; y también los de Sharab²⁵, que aborda conceptos como *kūfiyyih*, *tagrībeh*, *mahram*.

Las nociones religiosas de *rizq* y *qadar*, ejes centrales del presente trabajo, reúnen todos los requisitos necesarios de las palabras específico-culturales propias de la lengua árabe. A pesar de ser traducidas principalmente como “sustento, provisión” y “destino, decreto divino, predestinación”, respectivamente, en los diccionarios bilingües árabe-español que hemos consultado, las palabras culturales *rizq* y *qadar* se plantean como elementos propios de la cultura árabe porque presentan una enorme complejidad semántica y pragmática debido a que están ligadas a un carácter singular de dicha cultura. Este tipo de palabras específico-culturales, según afirma Luque Nadal²⁶, “se caracterizan porque responden a nociones que no tienen fácil traducción ya que expresan unos conceptos complejos, en muchos casos ligados a *realia* característicos de una cultura (bailes, comidas, instituciones)”.

21. Luque Durán. *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada: Método, 2001; Cliff Goddard. *Ethnopragmatics: understanding discourse in cultural context*. Berlin: Mouton-De Gruyter, 2006.

22. Wierzbicka. *Understanding cultures through their keywords*, p. 7.

23. Pamies Bertrán. “Productividad fraseológica y competencia metafórica (inter)cultural”, p. 49.

24. Nader Al-Jallad. *Shame in English, Arabic, and Javanese*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Delaware, Delaware, USA. 2001; “The concepts of *al-jihad*, *al-Hijab*, and *al-shahid* in the Arab-Muslim culture and language: A lexicological and lexicographical study”. En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (Eds.). *Interculturalidad y Lenguaje. El significado como corolario cultural*. Granada: Método Ediciones 2007, pp. 109-119 y “The concept of “shame” in Arabic: bilingual dictionaries and the challenge of defining culture-based emotions”. *Language Design*, 12 (2010), pp. 31-57.

25. Sharab. *Estudio lingüístico-cultural del árabe palestino actual*.

26. Lucía Luque Nadal. *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingüística, 2010, p. 43.

2. TRADUCCIÓN Y EQUIVALENCIA

Uno de los problemas capitales a los que se enfrenta el traductor, independientemente del campo del saber en el que vierte su material semántico hacia una lengua meta, se relaciona, en líneas generales, con la dificultad de encontrar soluciones prácticas y aceptables para la traducción de una referencia cultural. Muchos son los autores que han abordado esta cuestión desde diferentes puntos de vista —Fiódorov²⁷; Newmark²⁸; Mayoral y Muñoz²⁹; Nord³⁰; Cartagena³¹; Molina³².

No es tarea fácil trasladar a un lector occidental la compleja realidad, con todas sus connotaciones y matices, de los entresijos que rodean los dos conceptos que nos disponemos a analizar en este artículo, *rizq* y *qadar*, además de otros estrechamente ligados a ellos, como es el caso de *halāl* y *ḥarām* (lícito e ilícito). La traducción, en este caso, no se limita solamente a buscar el significado de la palabra *inencontrable*, representada, en la mayoría de las veces, por palabras o conceptos comunes, pero con sentidos culturales específicos de la lengua origen, sino que se ha de recurrir a diferentes herramientas propuestas por algunos teóricos sobre la traducción de los *realia*³³.

Sin embargo, con el fin de poder alcanzar soluciones generalmente aceptables sobre la traducción de las referencias culturales, es necesario llegar a acuerdos previos y consensuados, en la medida de lo posible, que permitan definir con claridad a qué corresponden denominaciones del tipo *estrategias de traducción*, *procedimientos de traducción*, *técnicas de traducción*, *recursos* o *procedimientos expresivos*, etc.³⁴.

En este trabajo, consideramos que el *efecto equivalente* puede resultar una propuesta de suma importancia para la traducción, dado que intentamos, en nuestro cometido, trasladar el significado de unos conceptos culturales y religiosos a

27. Andrei Fiódorov. *Osnovy obshchei teorii perevoda* [Introducción a la teoría de la traducción]. Moscú: Biblioteka filóloga, 1953.

28. Peter Newmark. *Manual de traducción*. Cátedra: Madrid, 1992.

29. Roberto Mayoral Asensio y Ricardo Muñoz. “Estrategias comunicativas en la traducción intercultural”. En Purificación Fernández y José M^a Bravo (eds.). *Aproximaciones a los estudios de traducción*. Valladolid: Servicio de Apoyo a la Enseñanza, Universidad de Valladolid, 2007, pp. 143-192.

30. Christiane Nord. *Translating as a purposeful activity. Functionalist approaches explained*. Manchester: St. Jerome, 1997.

31. Nelson Cartagena. “Teoría y práctica de la traducción de nombres de referentes culturales específicos”. En Mario Bernal y Constantino Contreras (eds.). *Por los caminos del lenguaje*. Temuco (Chile): Sociedad Chilena de Lingüística, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, 1998, pp. 7-22.

32. Lucía Molina Martínez. *Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabe-español*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

33. Newmark. *Manual de traducción*.

34. Roberto Mayoral. “Traducción oficial (jurada) y función”. En Manuel Fera (ed.). *Traducir para la justicia*. Granada: Comares, 2009, pp. 59-86.

una lengua lejana culturalmente de la original. Por ello, el efecto equivalente, en este caso, no es solo deseable, sino necesario, ya que será un elemento básico para evaluar la eficacia y el valor de la traducción de esta tipología textual impregnada de expresiones culturales y percepciones, en muchos casos, distintas a las de la cultura de la lengua terminal³⁵.

No obstante, la elección de un término cultural equivalente aceptado en la lengua término no suele ser tarea fácil para el traductor, dado que su uso puede ser más restringido. En este caso, cabría la posibilidad de recurrir a un equivalente funcional en el sentido defendido por Newmark³⁶ y otros autores, al tratarse de un procedimiento de traslación más corriente, relativamente arraigado en la lengua árabe y que puede ser válido para términos culturales. Su aplicación consistiría en la introducción de una palabra culturalmente neutra, acompañada de un nuevo término específico, que se encargaría de neutralizar la palabra de la lengua original, añadiendo, en algunos casos, un detalle, como en los siguientes ejemplos: *Kneset*: البرلمان الاسرائيلي, *Bundestag* البرلمان الالمانى, etc.

Este último procedimiento es útil y da buenos resultados en la mayoría de los términos culturales, aunque puede ser también utilizado conjuntamente, o de forma aislada, con el procedimiento de la transferencia, mediante la transliteración y conversión del término transferido en un préstamo. No obstante, esta última práctica se utiliza con relativa frecuencia, de forma complementaria, con el procedimiento de traducción llamado “doblete”, sobre todo cuando el traductor se enfrenta al dilema de transferir o no una palabra cultural de la lengua original a la lengua meta³⁷.

3. QADAR: ESTUDIO ETIMOLÓGICO Y REFLEJO FRASEOLÓGICO Y PAREMIOLÓGICO

Desde una perspectiva lingüística, la voz árabe *qadar* queda traducida al español como “destino, poder, decreto divino”³⁸, y “decreto divino, poder, destino, predestinación, suerte”³⁹. Se deriva de la raíz trilítera consonántica *q-d-r*, “decretar, destinar, determinar, fijar, asignar, decidir, estimar, evaluar”. Por su parte, Gordon Newby⁴⁰, en su *Breve Enciclopedia del Islam*, señala al respecto:

35. Aly Tawfiq. La intertextualidad y la dimensión semiótica en la traducción literaria del árabe al español. *Turjuman*, 11, 1 (2002), p. 54.

36. Newmark. *Manual de traducción*.

37. *Idem*, p. 118.

38. Federico Corriente. *Diccionario árabe-español*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1997.

39. Julio Cortés. *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-Español*. Madrid: Gredos, 1996.

40. Gordon Newby. *Breve Enciclopedia del Islam*. Alianza Editorial. 2004, p. 277.

[...] tiene el significado de límite prefijado y probablemente se originó en relación con los conceptos de las culturas griegas y semíticas del noroeste de que los humanos tenían atribuida una parte determinada de predestinación.

Crear en el *qadar* es una realidad fundamental para el musulmán. Se trata del sexto pilar de la fe musulmana después de la creencia en la Unicidad de Dios, los libros revelados, los profetas, los ángeles y el Día del Juicio Final, sin lo cual no es válida la fe⁴¹.

Al igual que ocurre con los temas de carácter filosófico, ha habido siempre en el Islam varias interpretaciones del concepto de *qadar*. Mientras algunos creían que el ser humano es “dirigido” totalmente por el Decreto Divino y la Voluntad de Dios, otros defendían que es totalmente “libre” en todo lo que tiene que ver con el devenir de su vida. En este sentido, cabe señalar las afirmaciones de Gómez García⁴²:

La pugna entre “predestinación” y “libre albedrío” marcó los debates de la filosofía islámica medieval, hasta el punto de que la obsesión por el *qadar* de los defensores de la libertad humana les llevó a ser conocidos como *qadariyah* [...]. La doctrina de la predestinación islámica (*taqīr*) se caracteriza por hacer depender de la voluntad divina todos los sucesos que integran el devenir del mundo, considerado este como una creación continua de Dios, sin que haya lugar para la causalidad, la responsabilidad ni el libre arbitrio.

Por la noción islámica *qadar* se entiende, según el erudito egipcio al-Šarāwī⁴³, creer que Dios es el creador de todas las cosas y que Él sabe todo lo que sucederá y cómo sucederá porque todo está escrito en el registro divino conocido en la religión islámica con el nombre de “La Tabla Protegida” (*al-lawḥ al-mahfūz*)⁴⁴. Esto en ningún momento implica que Dios condicione o controle las acciones del ser humano anulando su libertad de elegir como deducen algunos de tal concepto, al contrario, los musulmanes creen que Dios ha concedido a los seres humanos el poder del libre albedrío y que, por lo tanto, pueden elegir entre hacer el bien o el mal, siendo responsables de sus propios actos y decisiones.

El ser humano es a la vez “dirigido” y “libre”. Dirigido en ciertas cosas de su vida que él no controla ni elige. Es un tipo de *qadar* imposible de cambiar, esqui-

41. Muḥammad Mitwallī l-Šarāwī. *Al-Qadā' wa-l-qadar* [El decreto divino y el destino]. Alejandría: Dār al-Nadwā, 1987, p. 40.

42. Luz Gómez García. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 2009, p. 267.

43. Al-Šarāwī. *Al-Qadā' wa-l-qadar*, pp. 40-43.

44. “En una Tabla bien protegida”, Corán (85:22); “¿Sabe que a Dios pertenece cuanto hay en el cielo y en la Tierra? En verdad, todo está registrado en un libro; [en la Tabla Protegida], ello es fácil para Dios”. Corán (22:70).

var o revocar⁴⁵, como, por ejemplo, cuándo nace, dónde se nace, los padres, el color de los ojos, el color de la piel, las enfermedades, la muerte, la duración de la vida y las riquezas materiales, entre otras cosas. Tal idea queda muy bien representada en la paremiología árabe como muestran los ejemplos que exponemos a continuación, en los que aparece, en primer lugar, la paremia en árabe, seguida de una traducción al español realizada por los autores del artículo y la referencia de la obra de donde se extrae el ejemplo, si procede:

1. اللّٰي كَتَبَ غَلَبَ “Quien escribe el *qadar* (Dios), vence”⁴⁶.
2. النّٰصِيبِ غَلَابَ “El *qadar*, vencedor”⁴⁷.
3. دَ لَوِ الْمَكْتُوبِ مَا مِنْهُ مَهْرُوبَ “De lo escrito (por Dios) no hay escapatoria”⁴⁸.
4. الْمَكْتُوبِ مَكْتُوبَ “Lo escrito, escrito está”⁴⁹.
5. الْقَدْرَ مَحْتُومَ عَلَى الظَّالِمِ وَالْمَظْلُومِ حَكْمَ “La sentencia del *qadar* es inevitable, tanto para opresores como para oprimidos” (dicho popular).
6. الْأَعْمَارَ بِيَدِ اللَّهِ “En manos de Dios está la duración de la vida”⁵⁰.
7. الْأَرْزَاقَ وَالْأَعْمَارَ بِيَدِ اللَّهِ “*al-arzāq* (las provisiones) y la duración de vidas, en manos de Dios están”⁵¹.
8. مَا حَدا بَمُوتِ نَاقِصِ عَمَارَ “Nadie muere antes de su hora”⁵².
9. اللّٰي عَمَرَهُ فِي السِّتِينَ مَا بَمُوتِ فِي الْخَمْسِينَ “Quien va a vivir hasta los sesenta, no muere en los cincuenta” (dicho popular).
10. اِبْنِ يَوْمَيْنِ مَا بَعِيشَ ثَلَاثَةَ “El que tiene destinado vivir dos días, no llegará al tercero” (dicho popular).
11. مَا حَدا بِبِهْرَبِ مِنَ اللّٰي اِلَهَ “Nadie consigue escapar de su destino”⁵³.
12. الْمَكْتُوبِ عَلَى الْجَبِينِ لَازِمٌ تَشُوفُهُ الْعَيْنَ “Lo escrito en la frente, está a la vista de todos”⁵⁴.

45. Muḥāa'id al-Būtī. *Al-Insān: musayyar am mujayyar?* [El ser humano: ¿dirigido o libre?]. Damasco: Dār al-Fikr, 1997, p. 27.

46. Yāmāl Ṭāhir y Dāliā Ṭāhir. *Mawsū'at al-amṭāl al-'arabiyya* [Enciclopedia de los refranes árabes]. El Cairo: Sphinx, 2001, p. 269.

47. *Ibidem*.

48. Wāyida al-Jayrī. *Mujtarāt min al-amṭāl al-ša'biyya al-filisṭīniyya* [Antología de los refranes populares palestinos]. Amán, 2002, p. 124.

49. Ibrāhīm Aḥmad Ša'lān. “*Mawsū'at al-amṭāl al-ša'biyya al-miṣriyya wa-l-ta'ābir al-sā'ida*” [Enciclopedia de los refranes populares egipcios y las expresiones comunes]. El Cairo: Dār al-Āfāq, 2002, vol. 5, p. 323.

50. *Idem*, vol. 1, p. 680.

51. Yābir Muḥammad Kamāl. *Al-Amṭāl al-ša'bi l-filisṭīnī* [El refranero popular palestino]. Nablus: al-Nayāḥ National University, 2002, p. 37.

52. Ša'lān. “*Mawsū'at al-amṭāl al-ša'biyya al-miṣriyya wa-l-ta'ābir al-sā'ida*”, vol. 2, p. 385.

53. Al-Jayrī. *Mujtarāt min al-amṭāl al-ša'biyya al-filisṭīniyya*, p. 124.

54. *Ibidem*.

13. *“Del destino, no hay escapatoria”*⁵⁵. *اللي من نصيبك بصيبك*.
14. *“La cautela no evita el qadar”*⁵⁶. *الحذر ما يمنع القدر*.
15. *“Cuando llega el qadar, ya es tarde la prevención”* (dicho popular). *إذا حلت المقادير بطلت التدابير*.
16. *“A la hora del qadar, se ciega la vista”*⁵⁷. *ساعة القدر يعمى البصر*.
17. *“Tú, que intentas huir de mi qadar, soy tu único Señor”*⁵⁸. *يا هارب من قضاي، مالك رب سواي*.

En este sentido, cabe señalar que lamentarse o mostrarse descontentos ante estos infortunios es una actitud que merma y consume la fe del buen musulmán según lo que dictan las normas del Islam⁵⁹, porque el musulmán tiene que creer en el *qadar*, para lo bueno y para lo malo, y aceptar con buena voluntad las desgracias que le pueden ocurrir sin mostrarse triste o impaciente. Consolar a aquellas personas que se sienten presas de este inevitable *qadar* y ayudarles a aliviar sus penas y aflicciones es la idea principal reflejada en los siguientes dichos, donde los dos primeros son versículos coránicos utilizados como frases proverbiales:

18. *“Solo podrá ocurrirnos lo que Dios nos haya predestinado”* (Corán, 8:51). *قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا*.
19. *«Anuncia buenas nuevas a los que tienen paciencia, que, cuando les acaece una desgracia, dicen: “Somos de Dios y a Él volvemos”»!* (Corán, 2:156). *اللذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا إن الله وإن إليه راجعون*.

Esta aleya, utilizada como frase proverbial, posee dos versiones más breves que se utilizan con el mismo fin: *“Somos de Dios y a él volvemos”*, y *“Anuncia buenas nuevas a los que tienen paciencia”*.

20. *“El decreto de Dios ya está aplicado”*⁶⁰. *سهم الله ونفذ*.
21. *“Dios decretó e hizo lo que quiso”* (dicho popular). *قدر الله وما شاء فعل*.

55. *Ibidem*.

56. Kamāl. *Al-Amṭāl al-ša‘bī l-filistīnī*, p. 47.

57. Al-Jayrī. *Mujtarāt min al-amṭāl al-ša‘biyya al-filistīniyya*, p. 124.

58. *Ibidem*.

59. Por otro lado, hay que aceptar estas desgracias con una visión optimista porque de ellas se podrían extraer resultados favorables, como reza el refrán *رب ضارة نافعة* “No hay mal que por bien no venga”. En el Corán leemos: “... Es posible que detestéis algo y sea un bien para vosotros, y que améis algo y sea un mal para vosotros. Dios sabe y vosotros no sabéis” (Corán, 2:216). Son numerosos los *hadices* o dichos del profeta del Islam en este sentido: “Esfuézate en aquello que te beneficie y busca la ayuda de Dios, y no te desesperes. Si te aflige una desdicha o desgracia no digas: ‘Si solamente lo hubiera hecho diferente...’, sino que di: ‘Eso es lo que decretó Dios, Él hace lo que quiere’”. El dicho “Si solamente hubiera...” abre (la puerta) para Satanás”. Narrados por Muslim. Abū l-Ḥusayn b. Ḥayyāy Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim [Compendio de los hadices del profeta del Imán Muslim]*. Riyad: Dār al-Ruṣd, 2008.

60. Kamāl. *Al-Amṭāl al-ša‘bī l-filistīnī*, p. 222.

22. مقدر ومكتوب “(Ha sido) predestinado y escrito” (dicho popular).
23. لا اعتراض على حكم الله “No hay objeción contra la Voluntad de Dios” (dicho popular).
24. الخيرة فيما اختاره الله “La buena cosa es la que ha elegido Dios”⁶¹.
25. كل حي بيحصل نصيبه “A cada ser vivo le toca su *qadar*” (dicho popular).
26. لا تقول عن اللي جرى كيف جرى، كله امور مقدره “Sobre lo ocurrido, no preguntes cómo ocurrió, es cosa predestinada”⁶².
27. المؤمن منصاب “El fiel es afligido”⁶³.

Los musulmanes creen que, con las desgracias y las penurias, Dios trata de poner a prueba a los creyentes y examinar sus valores de paciencia y resignación ante la Voluntad Divina, comportamiento que será premiado con la eliminación de los pecados⁶⁴.

Junto a ser “dirigido” en los aspectos arriba mencionados, el ser humano es también libre en otras materias de su vida. Él tiene libre albedrío, o sea, puede construir su propio mundo teniendo la libertad absoluta a la hora de elegir hacer cosas o no hacerlas. Él es “libre” para decidir: qué estudiar, en qué trabajar, con quién casarse y, lo más importante, ser buena o mala persona, etc. Son decisiones que Dios no toma por el ser humano.

Todas estas realidades no han impedido que haya gente que malinterpretase el concepto de *qadar*, pensando, erróneamente, que todas las acciones de su vida son predestinadas por Dios. En este sentido, Newby⁶⁵ afirma:

A causa del empleo intensivo de esta palabra (*qadar*) en el Corán, se vinculó a las nociones relacionadas con que Dios decide la salvación o la condena de aquellos que él quiere, con lo que muchos han creído que el libre albedrío humano es limitado.

En consonancia con lo anterior, Nydell⁶⁶ señala que “los árabes se caracterizan por creer que muchas cosas, si no la mayoría, en la vida, son controladas, en última instancia, por el destino divino, más que por los seres humanos”. Los portadores de tan mala interpretación del *qadar*, cuando no aciertan en el modo de

61. Ša‘lān. “*Mawsū‘at al-amṭāl al-ša‘biyya al-miṣriyya wa-l-ta‘ābir al-sā‘ida*”, vol. 1, p. 681.

62. Al-Jayrī. *Mujtarāt min al-amṭāl al-ša‘biyya al-filistīniyya*, p. 124.

63. Ša‘lān. “*Mawsū‘at al-amṭāl al-ša‘biyya al-miṣriyya wa-l-ta‘ābir al-sā‘ida*”, vol. 1, p. 681.

64. El profeta dijo: “Cualquiera que fuere la desgracia que le ocurriera a un musulmán: cansancio, enfermedad, tristeza, daño, pena, dolor o incluso una espina que se clavara, serviría para que Allah lo purificara de sus faltas”, en al-Nawāwī. *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* [El jardín de los justos]. Traducción de los Hadices de Imam al-Nawawī. Trad. Zakarīa Vielva Maza. Córdoba: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 1999.

65. Newby. *Breve Enciclopedia del Islam*, p. 277.

66. Nydell. *Understanding Arabs. A guide for modern times*, p. 13.

conseguir sus metas en la vida, por la razón que sea, suelen consolarse a sí mismos echando la culpa de su fracaso al *qadar*⁶⁷, empleando expresiones y dichos como los que recogemos a continuación:

قضا أخف من قضا “Es un *qadar* menos grave que otro”⁶⁸. Esta sentencia se emplea para mostrar el agradecimiento a Dios cuando la desgracia podría haber sido mayor.

28. الله هيك كاتيلي “Es lo que me escribió Dios” (dicho popular).

29. الله هيك رايديلي “Es lo que Dios quiso para mí” (dicho popular).

30. الله هيك بده الي “Ha sido la Voluntad de Dios” (dicho popular).

31. كل شي نصيب “Todo es a causa del *qadar*” (dicho popular).

32. Ha sido Su Voluntad”⁶⁹ (dicho popular).

Tal actitud pasiva es criticada y recriminada por el refranero, como queda reflejado en los siguientes tres proverbios:

33. بيرمي حاله عن الحيطان وبيقول يا قضا الرحمن “Se tira del tejado, luego dice: «Ha sido la voluntad de Dios»”.

34. لا تدير ظهرك للدبابير وتقول تقادير “No expongas la espalda a las avispas y luego echas la culpa al *qadar*”⁷⁰.

35. يفتح عينه للذبان ويقول قضا الرحمن “Abre los ojos ante las moscas [enferma], y luego dice: «Es cosa del Compasivo»”⁷¹.

4. RIZQ: ESTUDIO ETIMOLÓGICO Y REFLEJO FRASEOLÓGICO Y PAREMIOLÓGICO

El término árabe *rizq*, que podría significar “subsistencia, mantenimiento, pan, víveres, provisiones, raciones, gracia, favor (de la Providencia), propiedad, bienes, lluvia bienhechora, ingresos”⁷² y “mantenimiento, sustento, víveres, provisiones, pan de cada día, don (de Dios), beneficio, renta, salario, propiedad, posesiones”⁷³, proviene de la raíz trilitera consonántica r-z-q, “proveer el sustento o

67. Sayyid Muḥtabā Musavī Larī. *Usūl al-‘aqā‘id fī l-islām* [Los fundamentos de la doctrina islámica]. Teheran: Foundation of Islamic Cultural Propagation of in the World, 1990, libro 1, p. 250.

68. Ša‘lān. “*Mawsū‘at al-amṭāl al-ša‘biyya al-miṣriyya wa-l-ta‘ābir al-sā‘ida*”, vol. 4, p. 445.

69. “Según el Islam, que no tiene que ser calificado de fatalista, como sucede demasiado a menudo, el hombre fue creado libre y es capaz de escoger su coacción. Además, en el Islam es inadmisibile el hecho de que el hombre contravenga los preceptos divinos excusándose en la invocación de la Omnipotencia de Dios, porque entonces la Revelación sería inútil, como se pone de manifiesto en la aleya 6: 148-149”, en Dolores Bramón. *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*. Barcelona: Crítica, 2002.

70. Kamāl. *Al-Amṭāl al-ša‘bī l-filistīnī*, p. 237.

71. *Compasivo* es uno de los noventa y nueve nombres bellos de Dios en el Islam. Ṭāhir y Ṭāhir. *Mawsū‘at al-amṭāl al‘arabiyya*, p. 260.

72. Corriente. *Diccionario árabe-español*.

73. Cortés. *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-Español*.

dar provisiones”⁷⁴. De la misma raíz deriva también *razzāq*, el Proveedor total, uno de los noventa y nueve nombres bellos o hermosos de Dios en el Islam.

En los diccionarios monolingües árabes, la voz *rizq* posee varias acepciones. Según el diccionario *Lisān al-‘arab* (*La lengua árabe*), de Ibn Manzūr⁷⁵, *rizq* incluye todos los dones de Dios, y se divide en dos tipos: uno explícito como la comida y la bebida, y otro implícito, como la ciencia y los conocimientos. La definición de *rizq* en el *Mu‘yam al wasīf* (*Diccionario al-wasīf*)⁷⁶, además de coincidir con la anterior, incluye también la lluvia, considerada como la causa y el origen de todo alimento. Mientras tanto, “dar las gracias” forma parte de tal definición en otros diccionarios como *Maqāyīs al-luga* (*Las medidas de la lengua*), de al-Rāzī⁷⁷. En definitiva, la noción religiosa islámica de *rizq* incluye todo aquello que Dios sustenta y provee a las personas y a todas las demás criaturas para que lo aprovechen en su propio beneficio⁷⁸.

Son numerosas, entonces, las acepciones que nos ofrece la voz *rizq*, ya que se trata de un aspecto amplio que cubre todas las necesidades del ser humano. Prueba de ello es la aparición en el Corán de las palabras derivadas de la raíz *r-z-q* en más de 120 versículos, hecho alusivo a la importancia de esta noción en el texto sagrado, además de la importancia de su carga semántica, desde el punto de vista antropológico⁷⁹. Haciendo hincapié en la vitalidad del *rizq* como un elemento material y espiritual a la vez en la relación entre el musulmán y Dios, este autor resume, en pocas palabras, esta dependencia omnipresente entre creador y creado:

Nos encontramos en un sistema referencial absolutamente religioso y trascendente, pero donde el Dios lejano y absoluto se hace presente bajo forma de Providencia, en todas las necesidades de la vida. Es ese aspecto concreto y vital lo que llama la atención en la noción coránica del *rizq*⁸⁰.

74. La palabra francesa “risque” figura también con el mismo sentido en la mayor parte, si no en todas, de las lenguas europeas modernas: español *riesgo*, catalán *rise*, portugués *risco*, euskera *risko*, italiano *rischio*, alemán *risiko* (*gefahr*), inglés *risk*, griego *rhizikon*, etc. Lenguas de origen muy diverso la han adoptado (neo-latinas, griego, anglosajonas, vasco...), lo que puede hacer sospechar que esa palabra no es, en su origen, propia de ninguna de ellas. Mikel de Epalza. “Nota sobre la etimología árabe-islámica de «riesgo»”. *Šarq Al-Andalus*, 6 (1989), p. 2.

75. Ibn Manzūr. *Lisān al-‘arab*. Beirut. Editorial Qased, 1994[1312], tomo 10, p. 115.

76. La Academia de la Lengua Árabe. *Mu‘yam al wasīf*. El Cairo: al-Šurūq, 2004, p. 342.

77. Aḥmad b. Fāris al-Rāzī. *Maqāyīs al-luga*. Damasco: Dār al-Fiqr, 1979, p. 338.

78. La aparición en el s. VII en el Islam de la palabra *rizq* suponía la adaptación del lenguaje a una nueva cosmovisión. En plena expansión islámica por mares y desiertos inhóspitos, el cambio cultural se produjo a través de la sustitución de los malos presagios —que paralizaban la intervención— por el nuevo concepto de *riḥk*, el cual animaba a la acción bajo la provisión de Dios sobre las cosas y las personas a pesar de los previsibles peligros que encontrarían en el camino. Sergio García García. “Las narrativas del riesgo”. *Revista de Antropología Social*, 23 (2014), pp. 275-304.

79. Epalza. “Nota sobre la etimología árabe-islámica de «riesgo»”, p. 5.

80. *Idem*, p. 6.

Para un musulmán, son consideradas *rizq* realidades como la fe en Dios, la buena ética, la salud, la ciencia, la sabiduría, un buen cónyuge, los hijos, el hogar y la buena reputación⁸¹, entre otras. Pero a pesar de ello, en lenguaje popular se tiende a usar esta palabra para referirse, primariamente, al dinero, las propiedades materiales o la fuente de ingresos, realidades que reflejan nítidamente los ejemplos que recoge nuestro corpus.

En este contexto, hay dos términos islámicos que guardan estrecha relación con el concepto *rizq*: *ḥalāl* y *ḥarām*. El primero se refiere a todo lo que es lícito, permitido, legal, provechoso y saludable. Hace alusión a las conductas, acciones, relaciones y alimentos “aceptados como legítimos” por la religión islámica. El otro término, que es la palabra *ḥarām*, significa “prohibido, ilegal, ilícito”, en relación también con todo tipo de conductas, acciones y comidas “vedadas” por esta religión. La palabra *rizq* se une, a veces, a estas dos nociones para formar algunas de las colocaciones y expresiones más comunes:

1. رزق حلال “*Rizq ḥalāl*” se emplea para referirse a las ganancias derivadas de una transacción que respeta los propósitos y objetivos de la *Šarī‘a* (Ley Islámica).
2. رزق حرام “*Rizq ḥarām*” se usa para referirse a las ganancias derivadas de una transacción que viola uno de los principios de la *Šarī‘a*, como el comercio de cosas ilícitas, las transacciones que implican fraude, las ganancias exorbitantes o las injusticias contra una de las partes del trato⁸².
3. رزق حسن “*Rizq* bueno”: un abundante *rizq* de tipo material que se consigue con poco esfuerzo.
4. رزق موروث “*Rizq* heredado”, o sea, de patrimonio.
5. مصدر رزق “Fuente de *rizq*”, o sea, de ingresos.
6. بدور على رزقه “Buscar su *rizq*”: buscar un trabajo o medio de vida; o sea, una fuente de ingresos.
7. رزق بمولود “(Dios) le ha dado un niño”.
8. قطع رزق “Quitarle el *rizq* o el sustento a alguien”, o hacer que alguien pierda su trabajo o fuente principal de ingresos.
9. وجهه يقطع الرزق “Su rostro aleja el *rizq*”, en alusión a una persona nefasta o gafe⁸³ (dicho popular).

81. Estas cualidades están recogidas en muchas fuentes primarias y secundarias sobre el Islam, tales como *Mawsū‘at al-nablusī li-l-‘ulūm al-islāmiyya* [La enciclopedia islámica de Nablus]. <http://www.nabulsi.com>. (consulta: 24/02/2016).

82. Yūsuf al-Karadāwī. *Al-Ḥalāl wa-l ḥarām fī l islām* [Lo permitido y lo prohibido en el islam]. El Cairo: Maktabat Ḥiba, 2002, pp. 243-244.

83. Ṭāhir y Ṭāhir. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya*, p. 176.

A parte de estas colocaciones y expresiones, la palabra *rizq* se refleja en la sabiduría popular en forma de paremias. En la mayoría de ellas se plasman las creencias más importantes en la religión musulmana sobre el concepto de *rizq*. La idea principal, por excelencia, es la de creer que Dios es el único origen y proveedor de todos los tipos de *rizq* en este universo⁸⁴:

10. الرزق على الله “Dios es quien provee el *rizq*”⁸⁵.

11. ربنا ما يقطع رزق حدا “Dios no priva a nadie de su *rizq*”⁸⁶.

12. رزق الناس من الناس ورزق الكل على الله “El *rizq* de uno procede de otro y el de todos es de Dios”⁸⁷.

En estas paremias se ha podido observar que Dios provee con su *rizq* a quien quiera, tanto a los humanos, sean musulmanes o no, buenos o malos, sanos o enfermos, como a los animales. Cada criatura tiene predestinado su *rizq* antes de su nacimiento y lo sigue recibiendo mientras esté viva.

El *rizq* de Dios es infinito, incalculable e ilimitado: “Y Alá provee sin medida a quien Él quiere” (Corán, 2:212), idea que queda bien reflejada en las siguientes paremias:

13. رزقه اكثر من خلقه “Su *rizq* (el de Dios) supera al de sus criaturas”⁸⁸.

14. الدكان جنب الدكان والرزق على الله “Tienda al lado de otra y el *rizq* lo provee Dios”⁸⁹, en alusión a que el individuo no debe preocuparse por la falta de *rizq* ante la competencia de los demás.

15. الله يرزق العطال والعمال والنايم على بطنه “Dios provee de *rizq* al parado, al que trabaja y al tumbado bocabajo (las personas enfermas)”⁹⁰.

16. يرزق الدود في الحجر الجلمود (Dios) provee de *rizq* a los gusanos que viven en el pedrusco”⁹¹.

17. El *rizq* es incesante mientras uno esté vivo”⁹².

18. و ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها “No hay bestia sobre la tierra a cuyo *rizq* no provea Dios” (Corán, 11:6).

84. “Di: ¿Quién os procura el sustento del cielo y de la tierra? ¿Quién dispone del oído y de la vista? ¿Quién saca al vivo del muerto y al muerto del vivo? ¿Quién lo dispone todo? Dirán: « ¡Alá!». Di, pues: « ¡Y no vais a temerle!” Corán, 10:31.

85. Tāhir y Tāhir. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya*, p. 175.

86. *Idem*. Para esta paremia, disponemos de una muy parecida en español: “Dios no le falta a nadie”. Luis Martínez Kléiser. *Refranero general ideológico español*. Madrid: Hernando, 1953, p. 18750.

87. Tāhir y Tāhir. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya*, p. 175.

88. *Idem*, p. 176.

89. *Idem*, p. 175.

90. *Idem*, p. 176.

91. *Ibidem*.

92. *Idem*, p. 175.

Según los principios del Islam, las duras condiciones económicas a las que se puede enfrentar el individuo no deberían de suponer ningún impedimento a la hora de pensar en tener niños⁹³. En este sentido, el concepto *rizq* atribuye esta convicción a la Providencia, tal como queda bien reflejado en el refranero:

19. اللّٰي خَلَقَ الْاَشْدَاقَ بِتَكْفَلٍ بِالْاَرْزَاقِ “Quien creó las bocas (Dios) se encarga de proveerlas de *rizq*”⁹⁴.

20. الولد يبجي رزقه معه “Nacido el niño, su *rizq* le acompaña”⁹⁵ (dicho popular).

21. أبو الزغار مرزوق “Padre de niños, favorecido con *rizq*”⁹⁶.

En una sociedad donde predomina la predilección por los hijos varones, vistos como símbolo de fuerza, poder y riqueza para el clan o la tribu, y donde las hijas suponían, tradicionalmente, una carga económica, muchas veces relacionada con conceptos como la vergüenza, la dignidad y el honor⁹⁷, es sorprendente averiguar que, en el refranero popular, el nacimiento de las hijas es sinónimo de bendición y abundancia de *rizq*:

22. البنات مرزوقات “Las hijas son favorecidas (por Dios) con mucho *rizq*” (dicho popular).

23. أبو البنات مرزوق “Padre de hijas, *rizq* copioso”⁹⁸.

24. بيت الأناث مرزوق “Hogar con niñas, *rizq* copioso o garantizado” (dicho popular).

25. بيت البنات بيت البركات “Hogar con niñas, *rizq* bendecido” (dicho popular). En este refrán, la palabra بركات es una referencia implícita a *rizq*.

93. Abortar por falta de recursos económicos para mantener al niño es considerado un asesinato en el Islam y otras religiones monoteístas. Una valoración que el Libro Sagrado de los musulmanes deja muy clara: ¡No matéis a vuestros hijos por miedo a empobreceros! Somos Nosotros Quienes les proveemos, y a vosotros también. Matarles es un gran pecado (Corán: 17:31).

94. Tāhir y Tāhir. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya*, p. 175. Cabe, en este caso, rescatar la paremia española que dice: “Quien dio que nacer, dará que comer”. Martínez Kléiser. *Refranero general ideológico español*, p. 18879.

95. Esta es otra paremia con equivalentes, en español: “Nacidos somos, Dios ha de proveer” y “Dios que me supo criar, mantenerme sabrá”. Martínez Kleiser. *Refranero general ideológico español*, pp. 18875, 18877.

96. Hānī l-Amad. *Al-Amṭāl al-ša‘biyya al-urduniyya* [El refranero popular jordano]. Amman: Wizārat al-Taḳāfa, 1999, p. 23. Una paremia equivalente, en español, podría ser: “Cada niño al nacer trae un pan debajo del brazo”. Dicho popular.

97. Sharab. *Estudio lingüístico-cultural del árabe palestino actual*, pp. 307-313. Véase también el interesante trabajo de Patai, donde destaca que “en la cultura árabe tradicional, ha existido siempre una preferencia marcada por los varones sobre las mujeres porque los hombres contribuyen más a la influencia de la familia en la comunidad. Los niños árabes son proporcionados con modelos diferentes para el desarrollo de la personalidad. Se espera que los niños sean agresivos y decisivos, mientras se espera de las niñas que sean más pasivas”. Raphael Patai. *The Arab mind*. Nueva York: The Hatherleigh Press, 1973, p. 77.

98. ‘Abd al-Karīm al-Haššāš. *Al-Uṣra fī l-amṭāl al-ša‘biyya al-filistīniyya wa-al-‘arabiyya* [La familia en el refranero popular palestino y árabe]. Damasco: al-Maṭba‘a al-‘Āmiyya, 1988, p. 219.

El musulmán agradece siempre el *rizq* material, por muy poco que fuera, porque procede de Dios, o sea, “El mejor de los proveedores” (*Aḥsan al-rāziqīn*).

26. ارضى بالقليل ليبيحك الكثير. “A falta de mucho *rizq*, confórmate con poco”. (dicho popular).

27. حفته ولا الصفة. “Más vale un puñado (de *rizq*) que estar preocupado (por su falta total)”. (dicho popular).

Cuando un musulmán, y esto puede ser también aplicable a los fieles de las demás religiones monoteístas, aspira a conseguir el *rizq*, sobre todo el referido a dinero, comida y bebida en este caso, es fundamental encomendarse a Dios o a la Providencia, aunque al mismo tiempo se esfuerce y trabaje lo suficiente para conseguir lo que desea. Se trata del mismo mensaje que nos transmite el refrán español “A Dios rezando y con el mazo dando”. En el Islam, la actividad económica y el trabajo llevado a cabo en virtud de las leyes de la *Šarī‘a* llega a ser considerado una adoración como se refleja en el siguiente refrán extraído de los dichos del profeta Muḥammad: *al-‘Amal ‘ibāda* (“El trabajo es adoración”).

Los siguientes refranes resaltan la idea anterior, además de ofrecer consejos sobre cómo y dónde buscar el *rizq*:

اسعى يا عبدي وأنا بسعى معك “Muévete, siervo mío, en búsqueda de tu *rizq* y yo te acompañaré”⁹⁹.

العبد في التفكير والرب في التدبير “El siervo piensa y el Señor decide”¹⁰⁰.

كل شيء بالامل الا الرزق بالعمل، esforzándose”. (Dicho popular).

Las dos paremias que recogemos a continuación explican que el *rizq* puede ser abundante si la actividad económica es llevada a cabo por una persona que, además de ser buen hablador, reúne las siguientes cualidades: perseverancia, agudeza, agilidad física y mental.

28. الرزق بده خفه “El *rizq* requiere viveza”¹⁰¹.

29. الرزق بده نطة “El *rizq* requiere dinamismo”¹⁰².

Es recomendable buscar el *rizq* en lugares donde hay un gran número de personas, o sea, de clientes potenciales, como por ejemplo en los mercados. De hecho, en muchos países árabes es muy notable la presencia de los vendedores ambulantes que acuden a vender sus géneros, sobre todo verduras y frutas, a las

99. Ša‘lān. “*Mawsū‘at al-amṭāl al-ša‘biyya al-miṣriyya wa-l-ta‘ābīr al-sā‘ida*”, vol. 1, p. 680.

100. *Idem*, vol. 1, p. 681. Para esta paremia, podemos citar dos muy similares en español: “El hombre propone y Dios dispone” y “El hombre se mueve y Dios lo dirige” en Jesús Cantera Ortiz de Urbina. *Diccionario Akal del refranero español*. Madrid: Akal, 2002.

101. Ṭāhīr y Ṭāhīr. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya*, p. 175.

102. *Ibidem*.

afueras de las mezquitas a la hora de las oraciones, especialmente durante la oración del viernes.

30. اطلبوا الرزق عند تراحم الاقدام “Buscad vuestro *rizq* donde hay muchas aglomeraciones de personas”.

El refranero contempla también el caso de quienes abandonan sus tierras para emprender un largo viaje en busca del deseado *rizq*, y, cuando lo consiguen, convierten ese nuevo destino en su hogar:

31. بلاد الله لخلق الله وساع “La tierra de Dios es inmensa para los siervos de Dios”.(dicho popular).

32. بلاد تخلق فيها، بلد ترزق فيها وبلاد تموت فيها “En una tierra naces, en otra consigues tu *rizq* y en otra tercera te mueres”¹⁰³.

33. مطرح ما ترزق، الزق “No te separes del lugar donde tu *rizq* está garantizado”.(dicho popular).

Otras personas son más afortunadas, y no tienen que esforzarse mucho para conseguir su *rizq*, como se observa en las siguientes paremias:

34. فلان مرزوق “Ser alguien *marzūq*”, o sea, favorecido por Dios con *rizq* abundante y asequible. (dicho popular).

35. زي الفراخ رزقه تحت رجله “Es como las gallinas, tiene su *rizq* debajo de los pies”¹⁰⁴.

36. اللّٰه بحبه بخلي رزقه على باب بيته “A quien Dios ama, su *rizq* en el portal de su casa halla”. (dicho popular).

En un negocio con dos o más socios, la discordia ahuyenta el *rizq*, por lo tanto, se recomienda que haya buena sintonía entre las personas asociadas.

37. الوفق بعين على الرزق “La armonía (entre los socios) ayuda a conseguir el *rizq*”. (dicho popular).

Uno debe estar muy pendiente de su *rizq* (propiedad o negocio en este caso) si quiere que funcione bien, porque, en caso de que se abandone o no se cuide debidamente, podría ser aprovechado por otros:

38. الرزق السايب بعلم السرقة “*Rizq* descuidado, enseña a robar”¹⁰⁵ (dicho popular).

39. الرزق السايب بعلم الحرام “*Rizq* descuidado, enseña a hacer el *ḥarām* (robos y hurtos)”¹⁰⁶.

De las acciones duramente recriminadas en relación con el *rizq*, se destacan aquellas que perjudican a alguien dejándole sin medios de vida, o sea, privándolo

103. *Idem*, p. 176.

104. *Idem*, p. 175.

105. Disponemos de una paremia equivalente en español para este caso: “La ocasión hace al ladrón”.

106. Ṭāhir y Ṭāhir. *Mawsū‘at al-amāl al-‘arabiyya*, p. 175.

de su fuente de *rizk*. Se trata de un gran daño que la gente rehúsa causar y que el refranero lo considera más grave que perpetrar un asesinato:

40. الله لا يجعلنا من قطاعين الارزاق “Ojalá no seamos de quienes priven a la gente de su *rizq*”¹⁰⁷.

41. قطع الاعناق ولا قطع الأرزاق “Más vale decapitar a alguien que privarle de su *rizq*”¹⁰⁸.

CONCLUSIONES

Las reflexiones que podemos extraer de esta investigación se centran en dos cuestiones principales: una, relacionada con los conceptos religiosos *qadar* y *rizq* y su uso en el refranero árabe; y otra, que gira en torno al papel de la traducción para reflejar con fidelidad el sentido de ambos referentes culturales.

En cuanto al primer punto, se ha podido lograr, a nuestro juicio, el objetivo principal del presente trabajo, que era comprobar una vez más la interdependencia entre la cultura y el lenguaje, haciendo hincapié en que una asimilación correcta de los códigos lingüísticos de una determinada sociedad deberá pasar inexorablemente por la comprensión de la componentes culturales que subyacen a ellos. Las palabras culturales *qadar* y *rizq* reflejan la existencia de numerosos rituales sociales que los árabes aplican a la hora de afrontar los distintos acontecimientos que transcurren a lo largo de su vida. Ambas nociones están claramente reflejadas, como se ha podido observar en el corpus, en la paremiología y fraseología árabes y se presentan como conceptos imprescindibles para una mejor comprensión de la cultura árabe.

La segunda cuestión se ha centrado en el elemento cultural y su traducción, y la tarea, en este sentido, no ha sido sencilla. Para solventar la ardua labor de traducción, se ha intentado, en la medida de lo posible, conciliar dos opciones que, en situaciones puntuales, han dado resultados satisfactorios: traducir la idea general, en algunos casos, y verter el contenido general al castellano “casi literalmente”, en otros. Sin embargo, en los casos en los que el uso de la técnica de traducción literaria entre las dos lenguas objeto de estudio ha podido producir resultados no deseados, se ha recurrido al empleo de los equivalentes culturales y/o funcionales, además de a otros procedimientos de traducción, según cada situación.

Los resultados globales logrados en este estudio han respondido, a nuestro juicio, a su objetivo principal, que aspiraba a transmitir el contenido del trabajo, centrado en los mencionados conceptos religiosos/culturales, con todas las connotaciones inherentes a ellos y preservando, en la mayoría de los casos, el sentido de

107. *Ibidem*.

108. *Idem*, p. 176.

los refranes sin tener que alterar sustancialmente la estructura original u omitir datos relevantes de la paremia.

BIBLIOGRAFÍA

- AMAD, Hānī I-. *Al-Amṡāl al- ša'biyya al-urduniyya* [El refranero popular jordano]. Amman: Wizārat al-Taḡāfa, 1999.
- APRESJAN, Jurij Derenikowicz. "Regular Polysemy". *Linguistics*, 142 (1973), pp. 5-32.
- AYOUB, Millicent. "Parallel cousin marriage and endogamy. A study in sociometry". *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 (1959), pp. 266-275.
- BAKALLA, M. H. *Arabic culture through its language and literature*. London: Kegan Paul International, 1984.
- BRAMÓN, Dolores. *Una introducción al islam: religión, historia y cultura*. Barcelona: Crítica, 2002.
- BŪTĪ, Muḡā'īd al-. *Al-Insān: musayyar am mujayyar?* [El ser humano: ¿dirigido o libre?]. Damasco: Dār al-Fikr, 1997.
- CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús. *Diccionario Akal del refranero español*. Madrid: Akal, 2002.
- CARTAGENA, Nelson. "Teoría y práctica de la traducción de nombres de referentes culturales específicos". En Mario Bernales y Constantino Contreras (eds.). *Por los caminos del lenguaje*. Temuco (Chile): Sociedad Chilena de Lingüística, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación, 1998, pp. 7-22.
- El Corán*. Edición, traducción y notas de Julio Cortes. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario árabe-español*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1997.
- CORTÉS, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno: árabe-Español*. Madrid: Gredos, 1996.
- EPALZA, Mikel de. "Nota sobre la etimología árabe-islámica de «riesgo»". *Šarq Al-Andalus*, 6 (1989), pp. 1-8.
- FIÓDOROV, Andrei. *Osnovy obshchei teorii perevoda* [Introducción a la teoría de la traducción]. Moscú: Biblioteka filóloga, 1953.
- GARCÍA GARCÍA, Sergio. "Las narrativas del riesgo". *Revista de Antropología Social*, 23 (2014), pp. 275-304.
- GODDARD, Cliff. *Ethnopragmatics: understanding discourse in cultural context*. Berlin: Mouton-De Gruyter, 2006.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz. *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa-Calpe, 2009.
- GUMPERZ, John y LEVINSON, Stephen. *Rethinking linguistic relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- ḤASSĀN, Aida. "Arab culture and identity-Arab food and hospitality". *Suite University Online*, (1999). www.suite101.com (consulta 08/03/2016).
- HASSĀŠ, 'Abd al-Karīm al-. *Al-Usra fī l-amṭāl al-ša'biyya al-filisṭīniyya wa-al-'arabiyya* [La familia en el refranero popular palestino y árabe]. Damasco: al-Maṭba'a al-'Āmiyya, 1988.
- IBN MANZŪR. *Lisān al-'arab*. Beirut. Editorial Qased, 1994[1312].
- HOOSAIN, Rumjahn. *Psycholinguistic implications for linguistic relativity: a case study of Chinese*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991.
- JALLAD, Nader Al-. "The concept of "shame" in Arabic: bilingual dictionaries and the challenge of defining culture-based emotions". *Language Design*, 12 (2010), pp. 31-57.
- . "The concepts of *al-jihad*, *al-Hijab*, and *al-shahid* in the Arab-Muslim culture and language: A lexicological and lexicographical study". En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (Eds.). *Interculturalidad y Lenguaje. El significado como corolario cultural*. Granada: Método Ediciones 2007, pp. 109-119.
- . *Shame in English, Arabic, and Javanese*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Delaware, Delaware, USA. 2001.
- JAYRĪ, Wāḥida al-. *Mujtarāt min al-amṭāl al-ša'biyya al-filisṭīniyya* [Antología de los refranes populares palestinos]. Amán, 2002.
- KAMĀL, Ḥābir Muhammad. *Al-Amṭāl al-ša'biyya al-filisṭīniyya* [El refranero popular palestino]. Nablus: al-Naḥāḥ National University, 2002.
- KARADĀWĪ, Yūsuf al-. *Al-Halāl wa-l ḥarām fī l islām* [Lo permitido y lo prohibido en el islam]. El Cairo: Maktabat Ḥiba, 2002.
- KASIMI, Ali Al-. "The distinctive features of the Arab culture". *Lisan El-Arabi*, 1 (1982), pp. 8-14.
- LARĪ, Sayyid Mujtabā Musavī. *Usūl al-'aqā'id fī l islām* [Los fundamentos de la doctrina islámica]. Teheran: Foundation of Islamic Cultural Propagation of in the World, 1990.
- LEWIS, Bernard. *El mundo del Islam: gente, cultura, fe*. Barcelona: Destino, 1995.
- LUCY, John. *Grammatical categories and cognition: a case study of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . *Language diversity and thought: a reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- LUQUE DURÁN, Juan de Dios. "La codificación de la información lingüístico cultural en los diccionarios (inter)culturales". En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *Interculturalidad y Lenguaje I. El significado como corolario cultural*. Granada: Método, 2007, pp. 329-374.
- . "La competencia colocacional. Una perspectiva cognitiva y translingüística de las colocaciones". En Pablo Cano López (coord.). *Actas del VI Congreso*

- de Lingüística General, Santiago de Compostela, 3-7 de mayo de 2004*. 2006, t. 1, pp.1347-1356.
- LUQUE DURÁN, Juan de Dios. Aspectos creativos, lúdicos y metalingüísticos de las colocaciones verbo + nombre”. En Juan de Dios Luque Durán (ed.). *Homenaje a José Andrés de Molina Redondo*. Granada: Editorial Atrio y Editorial Método, 2006, pp. 1261-1272.
- . *Aspectos universales y particulares del léxico de las lenguas del mundo*. Granada, Método, 2001.
- LUQUE NADAL, Lucía. *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüístico-culturales*. Granada: Granada Lingüística, 2010.
- . “Los diccionarios lingüístico-culturales y el estudio de los fraseologismos”. *Boletín Hispánico Helvético*, 11 (2008), pp. 5-24.
- . “Presupuestos teóricos y metodológicos para la redacción de la entrada ‘SANGRE’ en un diccionario intercultural”. En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *Interculturalidad y lenguaje I. El significado como corolario cultural*. Granada: Método, 2007, pp. 405-430.
- . “Sobre la traducción de las palabras clave alemanas al español y al inglés”. En B. Santana; S. Roiss y M^a Á. Recio (eds.). *Puente entre dos mundos: últimas tendencias en la investigación traductológica alemán-español*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 1-8.
- MARTÍNEZ KLÉISER, Luis. *Refranero general ideológico español*. Madrid: Hernando, 1953.
- Mawsū‘at al-nablusī li-l-‘ulūm al-islāmiyya* [La enciclopedia islámica de Nablus]. <http://www.nabulsi.com>. (consulta: 24/02/2016).
- MAYORAL ASENSIO, Roberto. “Traducción oficial (jurada) y función”. En Manuel Feria (ed.). *Traducir para la justicia*. Granada: Comares, 2009, pp. 59-86.
- y MUÑOZ, Ricardo “Estrategias comunicativas en la traducción intercultural”. En Purificación Fernández y José M^a Bravo (eds.). *Aproximaciones a los estudios de traducción*. Valladolid: Servicio de Apoyo a la Enseñanza, Universidad de Valladolid, 2007, pp. 143-192.
- MOLINA MARTÍNEZ, Lucía. *Análisis descriptivo de la traducción de los cultu-remas árabe-español*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.
- MUHAWI, Ibrahim y KANAANA, Sharif. *Speak bird again. Palestinian Arab folktales*. Los Ángeles: University of California Press, 1989.
- MUSLIM, Muslim. Abū l-Ḥusayn b. Ḥayyāy. *Ṣaḥīḥ Muslim* [Compendio de los hadices del profeta del Imán Muslim]. Riyad: Dār al-Ruṣd, 2008.
- Mu‘yam al wasīf*. El Cairo: al-Šurūq, 2004.
- AL-NAWĀWĪ. *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* [El jardín de los justos]. Traducción de los hadices de Imam al-Nawawi. Trad. Zakarīa Vielva Maza. Córdoba: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 1999.

- NEWBY, Gordon. *Breve Enciclopedia del Islam*. Alianza Editorial, 2004.
- NORD, Christiane. *Translating as a purposeful activity. Functionalist approaches explained*. Manchester: St. Jerome, 1997.
- NYDELL, Margaret. *Understanding Arabs. A guide for modern times*. Londres: Intercultural Press, 2006.
- PAMIES BERTRÁN, Antonio. “El simbolismo cultural en el lenguaje”. Ponencia presentada a la III Conferencia Internacional de Hispanistas de Rusia. Moscú, 19-21 de mayo de 2008.
- . “Productividad fraseológica y competencia metafórica (inter)cultural”. *Parermia*, 17 (2008), pp. 41-57.
- . “El lenguaje de la lechuga (Apuntes para un diccionario intercultural)”. En Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamies Bertrán (eds.). *La creatividad en el lenguaje*. Granada: Método, 2007, pp. 375-404.
- PATAI, Raphael. *The Arab mind*. Nueva York: The Hatherleigh Press, 1973.
- PÜTZ, Martín y MARJOLIJN, Verspoor. *Explorations in linguistic relativity*. Amsterdam: Philadelphia, 2000.
- RĀZĪ, Aḥmad b. Fāris al-. *Maqāyīs al-luġa*. Damasco: Dār al-Fiqr, 1979.
- ŠA‘LĀN, Ibrāhīm Aḥmad. “*Mawsū‘at al-amṭāl al-ša‘biyya al-miṣriyya wa-l-ta‘ābīr al-sā‘ida*” [Enciclopedia de los refranes populares egipcios y las expresiones comunes]. El Cairo: Dār al-Āfāq, 2002.
- ŠARĀWĪ, Muḥammad Mitwallī l-. *Al-Qaḍā’ wa-l-qaḍar* [El decreto divino y el destino]. Alejandría: Dār al-Nadwā, 1987.
- SHARAB, Moayad. *Estudio lingüístico-cultural del árabe palestino actual*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2010.
- ṬĀHIR, Ŷamāl y ṬĀHIR, Dālia. *Mawsū‘at al-amṭāl al-‘arabiyya* [Enciclopedia de los refranes árabes]. El Cairo: Sphinx, 2001.
- TAMAYO ACOSTA, Juan José. *Islam: cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.
- TAWFIQ, Aly. La intertextualidad y la dimensión semiótica en la traducción literaria del árabe al español. *Turjuman*, 11, 1 (2002), pp. 1-8.
- WIERZBICKA, Anna. *Understanding cultures through their keywords*. New York. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *Semantics: primes and primitives*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . *Semantics, culture, and cognition*. New York: Oxford University Press, 1992.