

**LA TOLERANCIA RELIGIOSA EN CLAVE CÓMICA EN
LA ÉPOCA MAMELUCA: LA TRILOGÍA DE
IBN DĀNIYĀL**
**Religious Tolerance in a Comic Key in the Mamluk Era: The
Ibn Dāniyāl Trilogy**

Ahmed SHAFIK
Universidad de Oviedo
anouralhouda@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3589-545X>

Recibido: 09/03/2022 **Aceptado:** 19/07/2022
DOI: <https://doi.org/10.30827/meaharabe.v72.24113>

Resumen: El estudio de la imagen de las minorías religiosas (copta y judía) y la convivencia en la trilogía de Ibn Dāniyāl no han recibido el interés necesario, a pesar de que estas minorías tuvieron un impacto significativo a nivel social, económico e intelectual en la época de los sultanes mamelucos. Por ello, el presente trabajo pretende estudiar y traducir los pasajes relacionados con este importante aspecto. La metodología del estudio se inspira en determinados postulados teóricos: el carnaval, la parodia y el humor, partiendo de las ideas que la crítica literaria contemporánea destaca. Los resultados logrados revelan que el texto de Ibn Dāniyāl no solo se trata de un texto literario de alto vuelo, sino también de un documento sobre la atmósfera sociopolítica y cultural que debe ser leído en su contexto para tener conocimiento de la situación de las minorías en su época. El examen sistemático de los episodios traducidos descubre también la presencia determinante de la cultura popular y folklórica, impregnada de la cosmovisión carnavalesca, que vive a la sombra de la cultura oficial sustentándose en la tradición oral y la realidad cotidiana.

Abstract: Topics such as the image of religious minorities (Coptic and Jewish) and coexistence in Ibn Dāniyāl's trilogy have not been sufficiently studied. These minorities had a significant social, economic and intellectual impact during the period of the Mamluk sultans. This paper studies and offers a translation of the passages related to this subject. The methodology of the study is inspired by certain theoretical postulates: carnival, parody and humour, using ideas frequently highlighted in contemporary literary criticism. The results reveal that Ibn Dāniyāl's text is not only a high-flying literary text, but also a document about the socio-political and cultural atmosphere that must be read in context in order to understand the situation of minorities in that period. The systematic examination of the translated episodes also reveals the decisive presence of popular culture and folklore, impregnated with the carnival worldview, which lives in the shadow of official culture and is supported by oral tradition and everyday reality.

Palabras clave: Tolerancia religiosa. Ibn Dāniyāl. Siglos XIII-XIV. Mamelucos. Egipto.

Key words: Religious tolerance. Ibn Dāniyāl. 13-14th Centuries. Mamluks. Egypt.

1. INTRODUCCIÓN

El carácter complejo, singular, de *Tayf al-Jayāl* de Ibn Dāniyāl (m. 710/1310) le ha asignado un lugar indiscutible en la historia de la literatura árabe¹. Texto particularmente difícil, puede presentar escollos al lector cuando se encuentra ante la gran variedad de referencias literarias e históricas, ante las intrincaciones de su narrativa interna y a su combinación desconcertante de humor y parodia. Siguiendo el campo de nuestra investigación basada en la tradición carnavalesca, se nos plantea la necesidad de abordar el estudio de los episodios que tratan la cultura de la tolerancia religiosa en la trilogía dramática de Ibn Dāniyāl². Primeramente, queremos hacer un breve recuento del contexto histórico en el momento que se produce la obra del autor, haciendo hincapié en la situación de las minorías religiosas (copta y judía) en el Egipto mameluco. Acto seguido, el trabajo se centra en la traducción y análisis de varios ejemplos y en diversos episodios de la trilogía, donde las relaciones raciales entre musulmanes, judíos y cristianos cobran protagonismo. Por lo tanto, quisiéramos aportar nuestra interpretación sobre este tema, sirviéndonos en particular de consideraciones tanto de tipo histórico como literario y religioso. Es de suma importancia el carácter carnavalesco en varios de estos episodios donde se observa la tarea de destruir los estilos y las visiones del mundo oficial y tradicional.

2. LAS MINORÍAS EN EL EGIPTO MAMELUCO

La trilogía de Ibn Dāniyāl se inserta en un mundo donde importantes cambios sociales, políticos y económicos se estaban produciendo, cambios de los que el autor es completamente consciente, sobre todo con la llegada del sultán Baybars (m. 676/1277). Su nueva política social buscaba afianzar la unidad política con la diversidad cultural, promover una ideología común, imponer la ley y el orden y la seguridad interior ante cualquier muestra de relajación de la vida pública, aplicar la autoridad sultánica trabajando de modo constructivo con las élites religiosas, asumir responsabilidad defendiendo la fe islámica y hacer frente a los costos crecientes en la escena internacional al luchar contra los mongoles. En esta etapa, las minorías vivían bajo nubes de sospecha oficial y desconfianza social con escasísimas oportunidades de las que disfrutaban los musulmanes. En la primera *bābā* ‘pieza dramática’, Ibn Dāniyāl evoca la posición de las autoridades respecto a *ahl al-dimma* ‘los protegidos’: “En el vino habría consuelo para las penas, a no ser

1. Shafik. “Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310)”, pp. 87-111, y “Una versión oriental”, pp. 47-49.

2. Se han consultado todas las traducciones de la obra: a) parciales: Kahle. “The Arabic shadow play in Egypt”, pp. 302-306, y “The Arabic shadow play in medieval”, pp. 98-115; Corrao. *Il riso* (a lo largo del libro); Guo. *The performing arts*, pp. 153-220; b) completas, *Theatre from medieval; Théâtre d'ombres*.

por la levedad de las obras en la balanza (Ac 23:103)³, la obediencia al diablo, la desobediencia al sultán y a la aplicación de las sanciones y ser tomado por cristiano o judío⁴. La muerte del soberano produce un cambio completo de ambiente. Se asiste a una liberación de las reglas impuestas por los gobernadores mamelucos, teniendo lugar una cierta relajación de los códigos éticos hasta ese momento más estrictos. Se vuelve a descubrir el poder de la jovilidad y la locura carnavalesca. Durante la vida de Ibn Dāniyāl, el Egipto mameluco vivió una serie de incesantes fiestas propias de las tres religiones monoteístas⁵.

En los tiempos de la redacción de la obra de Ibn Dāniyāl, hacia finales del siglo XIII, casi todos los historiadores concuerdan sobre la ausencia de la aplicación de medidas restrictivas a las minorías en la sociedad egipcia⁶. En Egipto, los judíos y los coptos no solo vivían tranquilamente entre la población general, sino que con frecuencia se elevaban a posiciones de preeminencia y de poder en las cancillerías y la máquina administrativa, gracias a su especial preparación para los aspectos técnicos del gobierno. Llegaron a ser amigos y consejeros de altos personajes, incluyendo algunos de los sultanes de Egipto. Pocos ulemas habían objetado sus actividades y oficios, ya que se habían convertido en parte integrante de las economías del estado. Algunos llegaron a amasar grandes fortunas bajo el visto bueno del estado⁷, mientras cumplían con la capitación obligatoria, conocida como *al-ḡawālī*⁸. Así que algunos tenían “criados y comitivas”⁹, “vivían en la opulencia en El Cairo y Egipto, se esmeraban en montar los caballos de raza (Ac 3:14), las mulas engalanadas con adornos lujosos, se vestían fastuosamente y se hacían cargo de trabajos excelsos”¹⁰. Incluso, las regulaciones legales que se impusieron a los judíos y a los cristianos durante este periodo solían estar destinadas a impedir la violencia popular dirigida contra ellos¹¹. A título de ejemplo, la protesta del ulema y tradicionista Ibn Daqīq al-‘Īd (m. 702/1302) contra el edicto de varios alfaqués, que anulaba la tolerancia religiosa que había sido legalmente concedida a los cristianos y suscitaba fanáticas agresiones populares, con el fin de demoler sus iglesias en las agitaciones del año 700/1300¹².

3. En adelante (Ac) es abreviatura de alusión coránica.

4. *Three shadow plays*, p. 4.

5. Corrao. “Ibn Dāniyāl’s Shadow Plays”, pp. 13-28; ‘Abd al-Raḥmān. *Tārīḡ al-aqlliyyāt*, pp. 68-74; Shafik. “El arte ecuestre”, pp. 170-171; Lutfi. “Coptic Festivals”, pp. 254-282.

6. Qāsim. *‘Aṣr salāḡīn al-mamālīk*, p. 277.

7. Ibn al-Ujuwwa. *Ma’ālīm al-qurba*, p. 97.

8. Ibn Tagrībirdī. *Al-Nuḡūm al-zāhira*, vol. IX, p. 44; al-Qalqaṣandī. *Ṣubḡ al-a’šā*, vol. III, pp. 462-463.

9. ‘Āšūr. *Al-Muḡtama’ al-miṣrī*, p. 50.

10. Al-Maqrīzī. *Al-Sulūk*, vol. II, parte 3, p. 909, y *Ḍikr duḡūl qibḡ Miṣr*, p. 134.

11. O’Sullivan. “Coptic conversion”, p. 66.

12. Ibn al-Naqqāš. *Al-Maḡamma*, pp. 117-118.

No obstante, las actitudes de fanatismo e intolerancia fueron comunes en ciertos momentos de la época mameluca. Hubo algunos años de menos tolerancia, espíritu de aventura, buena acogida, que corresponden a un período en que la sociedad egipcia parece haberse inclinado a la restricción, a la contracción, a la limitación de los derechos y a la exclusión. El control de la vida social pasó casi por completo a manos de ulemas y alfaquíes, que dictaminaban las normas a seguir. La apelación a la palabra coránica era moneda corriente en el momento de dar un marco respetable al abuso y a la opresión tanto en materia social como religiosa. No cabe duda de que el problema decisivo reside en el contexto histórico que determina la selección. Asimismo, suele haber detrás de la opresión algo más que mera creencia religiosa. Fue una mezcla compleja de motivaciones religiosas, económicas y políticas. Aunque no es seguro que todas las disposiciones de este tipo se apliquen de manera sistemática, refleja un testimonio elocuente del cambio de actitud permanente de parte del poder en Egipto durante este período en cuestión. Hay un incidente frecuentemente repetido en las primeras fuentes mamelucas, que marcará el cambio de rumbo de los sultanes mamelucos. En el año 700/1301, el visir del Magreb, en su viaje hacia La Meca para hacer la peregrinación pasando por el Cairo, se lamentó profundamente al ver el bienestar y el alto nivel de vida que la élite de la minoría religiosa gozaba. De ahí que incitaba a los altos cargos mamelucos en su contra¹³. Además, los cristianos fueron objeto de estigma, desconfianza y hostilidad en aumento y se vieron afectados por la animadversión relacionada con las cruzadas. Así pues, fueron expulsados de las cancellerías y privados de tener contacto con los emires mamelucos¹⁴.

En aquella época, los judíos se dedicaban sobre todo al comercio, las finanzas y la artesanía. De modo que algunos se enriquecieron, con gran disgusto de la clase militar, que llegó a confiscar sus bienes y haciendas sin preocupación alguna, sabiendo que no serían objeto de crítica ni oposición por parte de los alfaquíes en este caso¹⁵. Así que eran objeto de severa legislación proscriptora, extendida hostilidad pública y diversas restricciones civiles, todo con justificación manifiestamente religiosa. Se instituyó una serie de estatutos destinados a mantener bajo control la economía y limitar la interacción social de los judíos y cristianos, tales como destruir algunas de sus sinagogas e iglesias o transformarlas en mezquitas¹⁶, prohibirles ocupar cargos públicos, restringir sus actividades financieras, ordenarles usar vestimenta que los distinguiera de los musulmanes que solían llevar tur-

13. Al-Maqrīzī. *Al-Sukūk*, vol. I, parte 3, pp. 909-912.

14. 'Āšūr. *Al-Muḥtama' al-miṣrī*, p. 51.

15. Arad. "Being a Jew under the Mamluks", pp. 20-39.

16. Al-Maqrīzī. *Al-Sukūk*, vol. II, parte 1, pp. 214-220.

bantes blancos: turbante amarillo para los judíos y azul para los cristianos¹⁷. En este sentido, Ibn Dāniyāl se burla de un judío:

He visto a Sarrār y sobre su cabeza
un turbante dando vueltas a sus cuernos,
como si fuera por su color amarillo un excremento,
que quizá se licue a su barba¹⁸.

Parece ser que las minorías egipcias no quedaron inmóviles y pasivas ante estas medidas represivas. Algunos de ellos acudieron a actos violentos y vengativos, como la quema de algunos barrios de El Cairo o la profanación de mezquitas, como en los sucesos de los años 663/1265 y 720/1320¹⁹. Pero otros buscaron diversas medidas pacíficas, como destinar grandes sumas de dinero a los príncipes mamelucos o fingir ser musulmanes. De este modo, pueden recuperar su elevado estatuto social, seguir trabajando en la administración real y la cancillería del estado y librarse de esa escala de medidas restrictivas de la libertad personal, al igual que el resto de las minorías. A este propósito, al-Maqrīzī recuerda: “Algunos se vieron obligados a profesar el islam por desdén de vestirse de azul y montar en burro”²⁰. Ibn Dāniyāl, por su parte, critica a un judío convertido al islam:

Preguntaron: ¿El *judío* al-Rašīd está en el recto sendero
dejando de lado la incredulidad de los judíos?
Les respondí: No busca en su islam
sino aguantar pecados inaguantables.
¡Que la blancura de su islam no os engañe!
El perro es más sucio aun cuando se lava²¹.

Ibn Dāniyāl no vacila en emplear la imagen coránica para describir a los judíos de su época: “La humillación y la miseria se abatieron sobre ellos” (C 2:61). Al hablar de su pobreza y el hambre de sus hijos, dice:

Mis pequeños son como los *judíos* con humillación
desean que les traiga alguna señal de comida²².

17. Ibn Duqmāq. *Al-Ŷawhar*, p. 410.

18. *Al-Mujtār*, p. 173, n° 116.

19. Al-Maqrīzī. *Al-Sukūk*, vol. II, parte 1, p. 535, y *Ḍikr dujūl qibṭ Miṣr*, p. 192; Ibn Tagrībīrdī. *Al-Nuŷūm*, vol. IX, pp. 63-65.

20. Al-Maqrīzī. *Ḍikr dujūl qibṭ Miṣr*, p. 148.

21. *Al-Mujtār*, p. 93, n° 38.

22. *Idem*, p. 252.

De todos modos, la historia de las reacciones públicas y el sentir popular ante las minorías religiosas en el Egipto mameluco es, pues, en cierta medida, una historia de convivencia pacífica. Prueba de ello, la mayoría de los musulmanes, incluso sabios y sufíes de la época, eran atendidos por médicos judíos y cristianos²³. Confiaban igualmente a sus hijos a las escuelas elementales (*kuttāb*) de los cristianos para aprender las matemáticas²⁴. Además, algunos musulmanes frecuentaban los lugares emblemáticos de bendición de judíos y cristianos, y estos, por su parte, creían y pedían la intercesión de los santos musulmanes²⁵. En la célebre fiesta de al-Nayrūz, los cristianos bebían vino en público y el común de los musulmanes los imitaba²⁶. La convivencia era tan cercana y estrecha que se llegaba a escribir poemas homoeróticos sobre efebos judíos y cristianos. Buen ejemplo de ello es la poesía de Ibn Dāniyāl: en la que el poeta declama la belleza de un joven judío:

Por mi alma, un *judío* me cautivó adrede
con una palabra inocente o una mirada incierta.
Anda pavoneándose y exponiéndose a todo el mundo,
como una flor amarillenta erguida en un palo²⁷.

Tal es el trasfondo sobre el cual Ibn Dāniyāl elabora varios episodios de la trilogía para componer un cuadro vivo de la sociedad egipcia, envuelto en el ropaje de una ficción cómica sobre las minorías religiosas de su tiempo.

3. LA TOLERANCIA RELIGIOSA EN LA OBRA DE IBN DĀNIYĀL

3.1. Carnaval, humor y parodia

La trilogía de Ibn Dāniyāl, *Ṭayf al-Jayāl*, es sin duda un libro cómico para entretener, pero el humor tiene un significado profundo y liberador como medio para anunciar cuestiones de gran trascendencia social y literaria. La tradición carnavalesca se adentra profundamente en el teatro de sombras, tanto por lo que afecta a los personajes como a los episodios o al lenguaje. Se constituye de tal modo un verdadero sistema de la cultura popular que se despliega a base de humor y risa, encaminados con imágenes carnavalescas de lo obsceno y lo escatológico. Estas son rúbricas bajo las cuales se concibe la obra. En contra de la cultura oficial y erudita había una cultura cómica cuyo eje eran las fiestas carnavalescas. De tal

23. ‘Abd al-Wahāb al-Ša’rānī. *Lawāqih al-anwār*, p. 583.

24. Ibn al-Ḥāḡy. *Al-Madjal*, vol. II, p. 326.

25. ‘Āšūr. *Al-Muḡtama’ al-miṣrī*, p. 56.

26. Ibn al-Ḥāḡy. *Al-Madjal*, vol. II, p. 51.

27. *Al-Muḡtār*, p. 135, n.º 84. Otro ejemplo, p. 141, n.º 92.

suerte que la perspectiva carnavalesca del mundo se opone a lo perfecto, lo perenne, lo consabido; supone, a la inversa, lo defectuoso, lo variable, lo ambivalente. Así que el lenguaje carnavalesco se describe con la lógica interna de las cosas al revés y contradictorias, por los trueques entre lo alto y lo bajo, lo sublime y lo ruin, amén de los diversos recursos de parodias, inversiones, rebajamientos, cesación temporal de las normas de la vida cotidiana para abrir paso a la hilaridad y la risa liberadora²⁸. Bien se apreciará que, por ser una obra paródica de distintas manifestaciones literarias, el tema de la tolerancia religiosa tenga que aparecer en *Ṭayf al-Jayāl*, pero con una perspectiva burlesca. La obra de Ibn Dāniyāl presencia un desfile de personajes que, entre musulmanes y personas de otros credos, supone dentro de ella un vigoroso filón temático y representa su más evidente apertura al reflejo de la realidad de su tiempo.

3.2. Menciones cómicas de las minorías en la trilogía de Ibn Dāniyāl

La primera pieza dramática, *Ṭayf al-Jayāl* [Sombra de la Fantasía], que lleva el mismo nombre de la trilogía, narra la vida del emir Wiṣāl, militar mameluco y personaje libertino y ocioso, que busca enderezar su vida a través del matrimonio. Sin embargo, es burlado por una casamentera. Valiéndose de la cultura cómica, Ibn Dāniyāl retrata el reinado del emir Wiṣāl de modo burlesco, a imitación del reino de la locura de la fiesta popular, para provocar la risa de los lectores/espectadores del teatro de sombras. Está rodeado, en su corte, de varios dignatarios: secretario, poeta, contable, médico, etc., ya que el reino de “locura” es una réplica cómica y alterada de la realidad, con una inversión acerca de los que ocupan el cargo. La primera referencia relativa a la relación de musulmanes y cristianos se deja traslucir a través del parlamento que el emir Wiṣāl dirige a su secretario, al-Tāy Bābūy ‘Corona de la Babucha’, personificación festiva del Carnaval, dotado de una dimensión ambivalente enaltecimiento/envilecimiento²⁹. El príncipe le invita a abrazar el islam para poder disfrutar de dignidad, bienes y vida social correspondiente, amén de los consabidos privilegios, y recibir de mano del príncipe el hábito más apreciado. El texto dice:

Ṭayf al-Jayāl le llama: (La figura del personaje aparece y besa las manos del emir Wiṣāl).

El emir Wiṣāl le dice: ¿Qué tal vas, *šayj* Bābūy?

Le contesta: Tal como el tiempo arruinado. La falta de trabajo me ha perjudicado, por eso estoy en el peor estado. Si no fuera por tu criada, mi esposa, los monjes en la igle-

28. Shafik. “Formas carnavalescas”, pp. 217-249, y “Fiesta y carnaval”, pp. 189-208.

29. Shafik. “Onomástica literaria y traducción”, pp. 192-194; Zargar. “The satiric method”, pp. 97-98.

sia y mi pudor del Señor Jesús, de veras, me convertiría al islam, con tal que haya éxito, si no sería un pobre muerto de hambre.

El emir Wiṣāl le dice: Si te conviertes al islam, te daré un traje de honor y te concederé el feudo³⁰.

Una mención explícita aparece en el pasaje anterior. Algunos coptos, en época de Ibn Dāniyāl, adoptan el término *šayj* ‘maestro’ para llamarse. Aunque Ibn Dāniyāl lo emplea de manera jocosa, no era un disparate que suscita pullas y burlas. Apodarse con el término *šayj* era un elemento cultural de las minorías religiosas más directamente unido al contexto histórico de la obra³¹.

El universo carnavalesco provoca también la aparición de otro personaje cop-to. Se trata del médico Yaḡīnūs ‘Calabaza’. Ibn Dāniyāl lo presenta con características burlescas. En contraposición de la gravedad médica, el autor escribe: “No reproches al doctor Yaḡīnūs, para nosotros está al nivel de Galeno. Él es quien operó el pene de Duqmāš, apodado como *al-Ma‘īn* ‘Víctima del Mal de Ojo’, por haberse debilitado tanto para ser visible”³². No solo los médicos coptos son objeto de burlas y chanzas de Ibn Dāniyāl, sino también se extiende a los médicos judíos. Del médico Makārim recita:

Makārim no deja de ser en su medicina,
makārih ‘disgustos’, y el término despierta dudas.
Quiero decir, está completamente aborto en su trabajo,
y no quiero decir aborto en su excremento³³.

La festiva y carnavalesca jovialidad rige, pues, todo el reino del emir Wiṣāl. En otro episodio de la primera *bābā*, el militar mameluco busca deleitarse de los donaires de su poeta, Ṣurra Ba‘r ‘Bolsa de Estiércol’. Claro está que el poeta de la corte tiene que estar en consonancia con su amo. La actividad del poeta del príncipe, paródico de los poetas cortesanos, no se limita solo a componer poesía panegírica, sino que abre el repertorio al júbilo y a la diversión. Su figura se asocia más bien a declamar obscenidades y contar narraciones lujuriosas, según las técnicas carnavalescas de la parodia para producir un efecto festivo. La manifestación más palmaria de este recurso se halla en las historias de *Las mil y una noches*. El autor se vale de esta literatura para emular jocosamente ciertos testimonios escriturarios, aplicados a asuntos que sean contrapuestos al uso directo: amo-

30. *Three shadow plays*, p. 13.

31. Al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-a‘šā*, vol. V, pp. 490-491.

32. *Three shadow plays*, p. 51.

33. *Al-Mujtār*, p. 191, n° 149.

res profanos, sexo, alumbramiento, lo escatológico, la vestimenta. Además, otro tanto pasa con las figuras religiosas y también con las de lugares conocidos por algún motivo a los que se puede aplicar el mismo recurso. Los cuentos intercalados ridiculizan las referencias coránicas de la historia de Jesús y su madre, en la azora María (C 19:16-34), tornando el pasaje en *parodia sacra*. El poeta del príncipe narra varias historias con tono obsceno y escatológico, de las cuales destacamos el siguiente pasaje:

El emir Wiṣāl dice: ¿Cuál es la historia de este hombre (*mā qiṣṣat...*)?

Ṣurra Ba'r dice: Qafā-Lak ibn Zarbūl Alkam-Biha-Astī 'Tú-Idiota, hijo de Chancla, hijo de Azota Mi Culo' entró disfrazado en la ciudad de Dallī 'Coquetería' por alguna necesidad. Era un hombre virtuoso. A los vecinos les pareció un hombre que les hacía daño (Ac 4:157). Así que le dieron bofetadas en una colina conocida como Liḥya-Ta-Kbāl 'Mea en Tu Barba'. No buscó venganza y los perdonó:

Cuando Il'aq Ṭaryan 'Lámalo Fresco' vio a la virgen

Umm Jarā-Duqi 'Madre de Cava Mi Excremento', que ya no fue casta (Ac 19:25).

El feto se tiró un pedo en su vientre ante los sacerdotes,

por la mañana como un rayo de luz mágica.

Il'aq la cubrió con su manto como preservación,

de lo contrario, podría haber perdido su buena reputación.

El emir Wiṣāl dice: ¿Y cuál es la historia de esta gente (*wa mā qiṣṣat...*)?

El poeta responde: Umm Jarā-Duqi era una monja en el Monasterio del pontífice Il'aq Ṭaryan, el Siriano. Este descubrió que estaba embarazada. Los monjes discreparon sobre su asunto. Le trajeron a dos frailes: uno se llamaba Murr Qird 'Mono Amargo' y el otro Ýa'ṣī Muṣṣ 'Chupa Mi Mierda'. Uno de ellos le puso la mano en el vientre, mientras murmuraba unas frases en su lenguaje, para ver si estaba embarazada o no. El feto en su matriz soltó un pedo. Pero se apresuraron a guardar su secreto. El hombre que la desvirgó era un monje llamado Kul Bābuý 'Come Mis Babuchas' del Monasterio de Ṣumm Qalālīṭ 'Huele Mierda'. Así, la casaron con él para proteger su honor³⁴.

En estas historias hay varios elementos que merecen ser considerados con gran atención:

a) El motivo de orden artístico y formal para la inclusión de estas historias en la primera *bāba*: Ibn Dāniyāl emplearía aquí una ficción literaria dentro de la ficción básica del universo del emir Wiṣāl, para, por el contrario, intensificar el efecto de realidad de este. Aquí está una síntesis de los géneros literarios de su tiempo, la conjunción de formas y temas, como el teatro de sombra, *Las mil y una no-*

34. *Three shadow plays*, p. 21.

ches, la poesía clásica, la literatura escrituraria relativa al cristianismo y la creatividad popular. Es precisamente todo eso lo que convierte al autor en un hábil maestro, capaz de trasponer cualquier texto sagrado en términos relativos a la escatología y el erotismo.

b) Las narraciones intercaladas se convierten en un material textual versátil y maleable. Así, vuelve irónico, humorístico, paródico, revela sentidos ocultos en el contexto, y establece un discurso paralelo y complementario que permite descubrir las lacras de los príncipes y las clases dominantes y ofrecer de modo acentuado la burla de lo más sagrado. La risa proporciona, a fuerza de la mezcla de lo divino y lo profano, una licencia socialmente admisible de cara a la cultura popular.

c) El impulso y el efecto de romper moldes, alterar leyes de configuración, ironizar y parodiar las formas de la imaginación literaria son esenciales en la experiencia literaria de Ibn Dāniyāl. En ese episodio, bien se verá ahora que el poeta se convierte en paródico de Šahrazād y el emir Wiṣāl en el rey sangriento Šahriyār, los célebres protagonistas de *Las mil y una noches*³⁵. El inventor de las historias sabe idear una escena, crear una atmósfera, suscitar unas actitudes y divertir al príncipe, valiéndose para ello, de manera paródica, de una serie de temas y de comportamientos que le proporcionaba la tradición oral. El emir Wiṣāl, a su vez, ¿sigue el juego ficticio a través de la muletilla *wā mā qiṣṣat...*? A base de esta parodia irónica, en un universo de locura carnavalesca, Ibn Dāniyāl juega a crear una fisura en ese pasado religioso incuestionable, parodiando referencias coránicas de manera desvergonzada y jovial.

Si bien la tradición carnavalesca permite abarcar la construcción de todos los personajes de la primera pieza dramática y muchas de sus características, algunos episodios de otro personaje, Umm Rašīd, están ligados también con esta tradición.

El personaje de Umm Rašīd, casamentera y alcahueta, inseparable de la trama de *Ṭayf al-Jayāl*, es la encargada de encontrar a la novia adecuada para el emir Wiṣāl³⁶. Al igual que numerosas mujeres judías que hacen las veces de *dallālāt*, esto es, vendedoras de telas y galas femeninas³⁷, Umm Rašīd puede entrar en las casas para ofrecer su mercancía y tener conocimiento directo de las mujeres de casa. Parte de su profesionalidad es el completo respeto a sus clientes, independientemente de su credo. A través de su contacto con diversas clases de personas, no respira ningún conflicto religioso, sino más bien una contraria vía reconciliadora. Esta actitud es la que se desprende de las palabras del autor: “¡Cuántas ve-

35. A lo largo de la obra *Kitab alf layla wa-layla*. Tr. esp. *Las mil y noches*.

36. Shafik. “La mujer en el teatro”, pp. 207-216, y “Umm Rašīd la casamentera”, pp. 1-16.

37. ‘Abd al-Rāziq. *La femme*, pp. 63-64.

ces ha armonizado los corazones // sin discriminar entre musulmanes y judíos!”³⁸. Por delante de fe, etnias o ideologías lo que cuenta para Ibn Dāniyāl son los individuos.

Bien sabido que el tema fundamental del simbolismo carnavalesco sea el nacimiento/muerte/resurrección, Ibn Dāniyāl aprovecha el episodio de la defunción de Umm Rašīd para orientarlo burlescamente al universo que corresponde a la fiesta popular. Le permite apelar a la célebre Fiesta del Mártir o *ʿĪd al-Šahīd* de los coptos, celebración que iba acompañada de jolgorio bullicioso y consumo excesivo de alcohol a orillas del Nilo. Los coptos solían celebrar este día arrojando un ataúd conteniendo el dedo de algún santo mártir de sus antepasados, con el fin de que aumentara el agua del Nilo³⁹. Sobre la muerte de Umm Rašīd, Ibn Dāniyāl declama:

Umm Ṭūgān, plañe y llora su muerte.
Cierto, su muerte es un día de fiesta.
[...]
Pórtala sobre los penes de los *coptos*
como sus rituales en la Fiesta del Mártir⁴⁰.

En la trilogía de Ibn Dāniyāl aparece otro caso de tercería reveladora con relación al espíritu de la cultura de la tolerancia. Marca el paso de la tercera al alcahuete, pero en el ámbito de la homosexualidad masculina. Es en la tercera *bābā, al-Mutayyam wa al-Ḍāʿi al-Yutayyam* [El Enamorado y el Huérfano Perdido], en la que la obrita transcurre en un barrio céntrico de El Cairo. En esta pieza dramática aparece más a las claras la buena convivencia entre coptos y musulmanes. El personaje copto, Bayram, desempeña un papel relevante en el desarrollo de la trama. Hace de medianero y favorece los amoríos de su amo al-Yutayyam con al-Mutayyam⁴¹. Viniendo a ser alcahuete, Bayram se proyecta en la escena con diversos atributos, sobre todo su capacidad para convencer:

Su discurso es sumamente seductor,
de modo que reúne entre la guía y el extravío⁴².

38. *Three shadow plays*, p. 53.

39. Al-Maqrīzī. *Al-Sulūk*, vol. I, p. 941.

40. *Three shadow plays*, p. 53.

41. Shafik. “El homoerotismo masculino”, pp. 393-397.

42. *Three shadow plays*, p. 94.

En la segunda *bāba*, *‘Aẓīb wa-Garīb* [Maravilloso y Extranjero], Ibn Dāniyāl establece varias especies o modos cómicos de la plaza pública, eco de la convivencia diaria de artesanos, artistas callejeros, villanos, figuras desligadas de los altos ideales de la sociedad medieval de los mamelucos, retrato vivo y realista de un mercado egipcio de finales del siglo XIII. Parte integral de la fascinación del autor por el tema de los bajos fondos es su concepción ambivalente del pícaro y el mendigo como independientes de la sociedad respetable, libres para gozar de los placeres sensuales de la calle, la plaza y la taberna⁴³. Toda la obrita trata de esa dimensión festiva que reúne en un mismo pasaje partes graves y partes festivas, en las cuales no se salva ninguna profesión religiosa.

Para el tema de la cultura de la tolerancia, resulta de gran interés la figura de *al-Mašā‘ilī* ‘Portador de Antorcha’. Algunos de este gremio “proscrito” son extranjeros y profesan una de las tres religiones monoteístas. Normalmente, los *mašā‘iliyya* se dedicaban a iluminar el camino para príncipes y guiar la gente corriente de noche, a acompañar a los cortejos reales, a limpiar calles, plazas y baños, a trabajar como verdugos y pregoneros, a vender hachís, y también a mendigar⁴⁴. Ibn Dāniyāl presenta su salida al escenario con el siguiente modo:

Entra en escena *Yammār Mašā‘ilī l-Maḥmal* ‘Quemador, Portador de la Antorcha y Guardián de la litera ceremonial’. Ha decorado su antorcha con todo tipo de flores aromáticas, se pavonea en su lugar, se jacta de su superioridad sobre sus iguales⁴⁵.

En un largo poema que supera los cien versos, en los que *al-Mašā‘ilī* da consejos, entre otros contenidos, sobre la necesidad de creer las verdades de la fe de cada religión, de amar al prójimo y practicar la piedad. Destacamos principalmente su discurso destinado a los distintos credos de su época. Se dirige primero a los musulmanes en busca de sus dones:

Nos dirigimos al *musulmán* suplicando humildemente:
 ¡*Mawlāya* ‘señor mío’, el mejor hombre honorado y respetable!
 ¡Oh vela del zoco! ¡Luz de las pupilas negras!
 ¡*Mawlāya*, concédeme aquello a lo que me has acostumbrado!
 No me digas: “Fuera”. ¡No me despidas cual miserable!
 ¡Dame! ¡Que Dios te compense generosamente con los dones!⁴⁶.

43. Shafik. “El pícaro en la literatura árabe”, pp. 363-369.

44. Al-Subkī. *Mu‘īd al-ni‘am*, p. 97; al-Maqrīzī. *Al-Mawā‘iz*, vol. I, p. 258; Badawī. “Medieval Arabic drama”, p. 103; Kīra. “Al-Mašā‘iliyya”, pp. 87-112.

45. *Three shadow plays*, p. 83.

46. *Idem*, p. 84.

Después de rogar a los oyentes con educación y cortesía, el discurso toma otro giro más transgresor para tornarse en un característico estilo del habla popular, socarrona y grosera ante la negativa del musulmán:

¡Maldito sea el ojete y la vagina de la madre del que no da!
 ¡Que se sienta en la punta, el glande, el cuello,
 la raíz y la cabeza de mi verga!⁴⁷

Para dirigirse a los cristianos y los judíos, el autor utiliza la historia sagrada, la tradición rabínica y apostólica, que le proporciona el guión básico para escenificar su interpretación y exponer sus conocimientos culturales sobre el pueblo del Libro (*ahl al-kitāb*), los fundamentos, el material dogmático y los representantes más notables. Por boca del Mašā‘ilī, dedica unos versos a los cristianos:

Cuando viene un *cristiano* generoso de alta posición,
 digo: ¡Sacerdote de todas las iglesias y lugares de culto,
 por María la Virgen, la Madre del Hijo coronado,
 por Pedro, el primer cabeza de la Iglesia de Dios,
 y por Marcos, que ocupó el trono antes de las dinastías cristianas,
 me refiero al patriarca de Alejandría, cuando recibió su cargo,
 por Juan, por Lucas y el noble Mateo,
 por Andrés, que vino como sucesor de los apóstoles,
 por Bartolomé o por Tadeo el Apóstol,
 por Simón y Tomás, a quienes se debe el mayor de los respetos,
 por Pablo con los discípulos, que llevaron a cabo la misión,
 por el ensartado de perlas que se encuentra en su libro de las Epístolas,
 por los mártires sacrificados en glorioso martirio,
 hazme un favor y sé generoso conmigo, esperanza mía, esperanza mía⁴⁸.

Y, para los judíos, recita:

Y cuando llega un *judío* distinguido, diestro en el debate,
 entonces digo: “Tú que eres una joya entre los primeros judíos,
 oh luz del Sábado de la Sinagoga, por el Primigenio, por el Eterno,
 por el vástago de ‘Umrān, Moisés, el interlocutor de Dios,
 el Señor de las religiones,
 por los diez mandamientos, revelados a él en la montaña,
 por el texto de la Tora de Bereshit sobre la intercesión,

47. *Ibidem*.

48. *Idem*, pp. 84-85.

por las haftarás, cuyo significado está bien claro,
 por la familia de Jacob e Israel y la intercesión,
 concédeme un favor con un centavo de cobre rojo,
 como una brasa en mi antorcha,
 y no me digas: “Fuera” y no tardes como un avaro.
 Piensas tal vez que soy un paleta. No, por ‘Alī (ibn Abī Ṭālib), no, por ‘Alī⁴⁹.

Como bien se ve el personaje se muestra completamente respetuoso con los fundamentos de cada credo. En estos pasajes, no se parodian ni textos del Antiguo o Nuevo testamento, ni creencias y doctrinas, ni ceremonias religiosas y procesiones, ni profetas, santos y mártires. No obstante, por ser una obra carnavalesca, este tono solemne y respetuoso no puede durar largo rato. Al igual que el caso del musulmán, al-Mašā‘ilī suelta una sarta de maldiciones. A modo de ilustración, dice al cristiano:

Que la barbilla del que me niega se clave en su mierda amontonada,
 en el trasero de mi esposa cuyos pedos son como tambores,
 o debajo de la azotea de la casa de su vagina peluda.
 ¡Vamos, dame algo! ¡Vamos, dame algo! ¡Eres mi protector!⁵⁰

Varios elementos merecen ponerse de realce sobre estos versos.

a) A través de este cambio de discurso, al-Mašā‘ilī se convierte en el trasunto paródico de las extraordinarias dotes del orador sagrado. El personaje establece versiones burlescas con componentes religiosos en un ejercicio de desahogo festivo que rompe la visión ortodoxa. Ibn Dāniyāl se camufla bajo el disfraz de este personaje y crea un humor basto en sustancia, pero refinado en la forma. Se ofrecen dos vertientes complementarias, la erudita y la popular, aceptables para el público culto y llano al que se dirige. En las plazas públicas y en las fiestas populares se derriba la seriedad como si fuera un muro, y se expresaba otra noción a través de la comicidad, la hilaridad, la burla, las groserías, las imitaciones burlescas.

b) El personaje emplea un tono osado y licencioso, expresión del sustrato cultural de la plaza pública que cristaliza con fuerza este lenguaje vulgar, satírico y carnavalesco. La tradición oral pesa, sin sombra de dudas, en el desarrollo de estas escenas, pero también implica sentidos altamente obscenos y escatológicos reflejando la mala fama de estos tipos callejeros.

c) A través de la conveniencia de alternar las burlas (cultura popular) y las veras (cultura erudita), y de valerse de expresiones de orden coloquial, al-Mašā‘ilī

49. *Idem*, p. 85.

50. *Idem*, pp. 84-85.

traslada el canto del plano religioso y moralizante al profano. Esta inversión del registro lingüístico y su función de contraste desde la dimensión piadosa a la dimensión más vulgar sorprende al lector/oyente y desata su risa.

d) Con tal tipo de lenguaje de índole plebeya y depravada se profanan las convenciones del mundo oficial y se genera una inversión completa de valores, como dice cierto estudioso: “La transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal o abstracto”⁵¹. Todo esto es el reflejo del discurso carnavalesco que señala la victoria de lo material y carnal sobre la idealización de la élite y la espiritualidad religiosa.

En este contexto interreligioso de la segunda pieza dramática, subrayemos la continuidad de las formas de los espectáculos públicos con las expresiones de la medicina popular, herboristas, vendedores de drogas milagrosas de toda clase. Amén del crédito conferido a los curanderos, capaces de curar las diversas dolencias y realizar prodigios. Allí reinan las creencias unidas a las mentalidades mágicas tan difundidas en la época mameluca.

Según estas coordenadas, Ibn Dāniyāl idea el personaje de ‘*Awwāḍ al-Šarmāt* ‘Buscador de protección, El de la vestidura hecha jirones’, vendedor de amuletos y curandero, en concordancia con el mundo musulmán, cristiano y judío⁵². Al inicio de su intervención, el protagonista enseña la siguiente plegaria: “Aleja de nosotros el ardid de los envidiosos, de las mujeres y de los *judíos*”⁵³. En otro episodio divertido, ‘*Awwāḍ* logra expulsar al demonio del cuerpo de un joven, gracias a sus dotes de exorcista y a su conocimiento de fórmulas litúrgicas aprendidas de diversos credos:

(Con la mano derecha coge uno de esos talismanes, lo coloca sobre la frente del chico y dice): Os conjuro a vosotros, comunidad de genios, demonios, diablos, ángeles rebeldes, de entre las huestes de Abū Murra (Satanás), el *šayj* maldito, si sois *judíos*:

«¡Yo soy el que soy!» (Ex 3:14)⁵⁴.

Si sois *cristianos*:

«En el principio era el verbo» (Jn 1:1).

Si sois *zoroastrianos*:

«Por el fuego, la luz, la fresca sombra y el calor ardiente» (Ac 35:21).

Si sois *musulmanes*:

Juro por el Corán claro y por las bendiciones de Ṭaha (C 20) y Yasīn (C 36), que respondáis a mis conjuros y os sometáis a mis talismanes, que ni el cielo os cobije ni la tierra os acoja. Por Aquel que ha ordenado a los relámpagos resplandecer, a las estre-

51. Bajtin. *La cultura popular*, p. 24.

52. Shafik. “El saber médico”, pp. 38-46.

53. *Three shadow plays*, p. 71.

54. *Biblia de Jerusalén*.

llas brillar, a las nubes dar lluvia: “Tú, genio, que posees a esta persona, sal de la yema de sus dedos y entra en este frasco de colirio”⁵⁵.

4. CONCLUSIONES

De todo lo anterior se pueden sacar una serie de conclusiones. La obra de Ibn Dāniyāl es una sugerente combinación entre creación literaria y realidad social. La trilogía viene a ser un testimonio vivo de la madurez de Ibn Dāniyāl y una suma reflexiva de toda su experiencia poética, tanto a nivel temático como estilístico. Es una aventura literaria transgresora, pero coherente con el proyecto artístico de Ibn Dāniyāl. Ha sido capaz de crear un nuevo ámbito discursivo inaugurando así una tradición original y renovar un género ya gastado en cuanto a los modos de contar historias, lo que supondrá la transformación cualitativa de la naturaleza estética y artística del teatro de sombras de su época.

Desde la perspectiva histórica, a pesar de persecuciones esporádicas, la era mameluca, en tiempos de Ibn Dāniyāl, no fue un período particularmente opresivo para las minorías religiosas, la copta y la judía. Ibn Dāniyāl no mira al copto y al judío como el otro, sino como un igual, vecino o congénere, diferenciado nada más por su encuadre religioso. El proceder del escritor se aproxima a contrastar relatividades como antídoto de actitudes intolerantes de carácter oficial, en el que se reflejan una violación de todas las convenciones del bien decir y un rechazo de los valores de las altas jerarquías.

Debido a los diversos ejemplos de recursos festivos de que Ibn Dāniyāl se vale fue allí donde nos hemos referido al espíritu carnavalesco y analizado la interpretación de la obra en el contexto de la cultura de tolerancia. Los relatos intercalados de la primera *bābā*, ideados por el poeta de la corte, paródicos de las *Mil y una noches*, no han sido sino una manifestación oral a la que solo faltaba dar un tratamiento literario gracias al ingenio del autor. En la segunda *bābā*, el personaje *al-Mašā‘ilī* parte de un ambiente exclusivo de la plaza pública llamando en voz alta a los fieles de distintos credos con una invocación carnavalesca que comparte una apreciación elogiosa e injuriosa a un tiempo. Estos episodios se caracterizan por sus parodias de textos sagrados, la fuerza expresiva y la osadía subversiva del humor. Independientemente de la religión que profesan los héroes, tanto musulmanes como coptos y judíos son el blanco de burlas del universo ficticio de Ibn Dāniyāl.

55. *Three shadow plays*, p. 74.

5. BIBLIOGRAFÍA

- ‘ABD AL-RAḤMĀN, Sa‘īd; ŠAMS, Ṭāriq y AL-KAYYĀL, Yusūf, *Tārīj al-aqlliyyāt fī al-mašriq al-‘arabī. Min ahl al-ḡimma ilà ilà niḡām al-malla wa-l-dawla al-islāmiyya*. Beirut: Dār al-Farābī, 2016, pp. 68-74.
- ‘ABD AL-RĀZIQ, Aḥmad. *La femme au temps des Mamlouks en Égypte*. El Cairo: Institut Français d’Archéologie orientale du Caire, 1973.
- ‘ABD AL-WAHĀB AL-ŠA‘RĀNĪ. *Lawāqih al-anwār al-qudsiyya fī bayān al-‘uhūd al-muḥammadiyya*. Alepo: Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1993.
- Alf layla wa-layla*. Ed. M. Habicht. Breslau: Hirt, 1838-1842. *Las mil y una noches*. Trad. S. Peña Martín. Madrid: Verbum, 2016.
- ARAD, Dotan. “Being a Jew under the Mamluks: some coping strategies”. En . S. CONERMANN (ed.). *Muslim Jewish relations in the middle Islamic period: Jews in the Ayyubid and Mamluk sultanates (1171-1517)*. Gottingen: Bonn University Press, 2017, pp. 20-39.
- ‘AŠŪR, Sa‘īd. *Al-Muḡtama‘ al-miṣrī fī ‘aṣr salāḡīn al-mamālīk*. El Cairo: Dār al-Nahḡa al-‘Arabiyya, 1992.
- BADAWĪ, ‘Abd al-Raḥmān. “Medieval Arabic drama: Ibn Dāniyāl”. *Journal of Arabic Literature*, 13 (1982), pp. 82-107.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Trad. J. Forcat y C. Conroy. Barcelona: Barral, 1974.
- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- El Corán*. Tr. J. Cortés. Madrid: Editorial Nacional, 1984.
- CORRAO, Francesca Maria. “Ibn Dāniyāl’s shadow plays, an example of cultural tolerance in the early Mamlūk ages”. *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 18 (1996), pp. 13-28.
- . *Il riso, il comico, la festa al Cairo nel XIII secolo*. Roma: Istituto per l’Oriente, 1996.
- GUO, Li. *The performing arts in medieval Islam. Shadow play and popular poetry in Ibn Dāniyāl’s Mamluk Cairo*. Leiden: Brill, 2012.
- IBN DĀNIYĀL. *Three shadow plays by Muḡammad Ibn Dāniyāl*. Ed. P. Kahle y D. Hopwood. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992. Trad. francesa. *Théâtre d’ombres. Traduction integrale sur les manuscrits par René R. Khawam*. Paris: L’Esprit des Péninsules, 1997. Trad. inglesa *Theatre from medieval Cairo. The Ibn Dāniyāl Trilogy*. Trad. y Ed. S. Mahfouz and M. Carlson. Nueva York: Martin E. Segal Theatre Center, 2013.

- IBN DUQMĀQ. *Al-Ŷawhr al-tamīn fī siyar al-mulūk wa-l-salāṭīn*. Ed. M. K. 'ALĪ. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1985.
- IBN AL-ḤĀŶŶ. *Al-Madjal ilā tanmiyat al-a'māl bi-taḥsīn al-niyya*. El Cairo: Maktabat Dār al-Turāt, 1992.
- IBN AL-NAQQĀŠ. *Al-Maḍamma fī isti'māl ahl al-ḍimma*. Ed. 'A. AL-ṬARĪQĪ, Riad: Dār al-Muslm li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1995.
- IBN TAGRĪBIRDĪ. *Al-Nuṣūm al-zāhira fī mulūk Mišr wa-l-Qāhira*. El Cairo: Dār al-Kutub al-Mišriyya, 1963-1972.
- IBN AL-UJUWWA. *Ma'ālim al-qurba fī aḥkām al-ḥisba*. Ed. M. M. ŠA'BĀN y S. A. AL-MUṬĪ'Ī. El Cairo: al-Hay'a al-Mišriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1976.
- KAHLE, Paul. "The Arabic shadow play in medieval (old texts and old figures)". *Journal of the Pakistan Historical Society*, 45 (1954), pp. 85-115.
- . "The Arabic shadow Play in Egypt". En *Opera Minora*. Leiden: Brill, 1956, pp. 302-306.
- KĪRA, Naṣwā Kamāl. "Al-Mašā'liyya wa-aṭarahum fī l-muṣṭama' al-mišrī fī l-'ašr al-mamlūkī". En 'I. KAḤĪLA (ed.). *Al-Muṣṭama' al-mišrī fī l-'ašrayn al-mamlūkī wa-l-'uṭmānī*. El Cair: al-Maṣṣā' al-'Alā li-l-Ṭaqāfa, 2007, pp. 87-112.
- LUTFI, Huda. "Coptic Festivals of the Nile: aberrations of the past?". En T. PHILIPP and U. HAARMANN (eds.). *Mamluks in Egyptian politics and society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 254-282.
- AL-MAQRĪZĪ. *Ḍikr dujūl qibt Mišr fī dīn al-našrāniyya*. Solisbaci: Libraria J. E. de Seideliana, 1828.
- . *Al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. Ed. M. M. ZIYĀDA y S. 'AŠŪR. El Cairo: Dār al-Kutub al-Mišriyya, 1936-1972.
- . *Al-Mawā'iṣ wa-l-i'tibār fī ḍikr al-ḥiṣat wa-l-āṭār*. Ed. M. ZINHUM y M. AL-ŠARQĀWĪ. El Cairo: Maktabat Madbūli, 1998.
- Al-Muḥṭar min šī'r ibn Dāniyāl... ijtiyār Šalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Šafadī*. Ed. M. N. AL-DULAYMĪ. Mosul: Maktabat Bassām, 1978.
- O'SULLIVAN, Shaun. "Coptic conversion and the Islamization of Egypt". *Mamlūk Studies Review*, 2 (2006), pp. 65-79.
- AL-QALQAŠANDĪ. *Šubḥ al-a'sā fī šinā'at al-inšā*. El Cairo: al-Maṭba'a al-Amīriyya, 1913.
- QĀSIM. 'Abduh Qāsim. *'Ašr salāṭīn al-mamālīk*. El Cairo: al-Hay'a al-'Āmma li-l-Quṣūr al-Ṭaqāfa, 1999.

- SHAFIK, Aḥmad. “Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Tayf al-Jayāl* ‘Sombra de la Fantasía’ de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)”. En S. M. SAAD (coord.). *Estudios de lingüística y traductología árabe*. Madrid: IEEI, 2010, pp. 151-225.
- . “El saber médico en las obras literarias: el caso de la trilogía de Ibn Dāniyāl”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 39 (2011), pp. 15-48.
- . “Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe Islam*, 61 (2012), pp. 87-111.
- . “Formas carnalescas del Nayrūz en el Medievo islámico”. *Al-Andalus Magreb*, 20 (2013), pp. 217-249.
- . “Fiesta y carnaval en el Egipto mameluco”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 189-208.
- . “El arte ecuestre en la obra de Ibn Dāniyāl”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe Islam*, 65 (2016), pp. 167-186.
- . “Una versión oriental de las fiestas de moros y cristianos: *Lu‘b al-manār* ‘Pieza del faro’”. En *La dansa dels altres. Identitat i alteritat en la festa popular*. Barcelona: Afres, 2017, 47-68.
- . “La mujer en el teatro de Ibn Dāniyāl”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 67 (2018), pp. 201-225.
- . “El pícaro en la literatura árabe: ‘*Ayīb wa Garīb* de Ibn Dāniyāl’”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 68 (2019), pp. 361-389.
- . “Umm Rašīd la casamentera y alcahueta: paralelismos y diferencias con Celestina”. *Al-Andalus Magreb*, 27, 105 (2020), pp. 1-16.
- . “El homoerotismo masculino en la literatura mameluca: *al-Mutayyam* de Ibn Dāniyāl”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam*, 70 (2021), pp. 381-407.
- AL-SUBKĪ. *Mu‘īd al-ni‘am wa-mubāda al-niqam*. Beirut: Mu‘assasat al-Kutub al-Ṭaqāfiyya, 1986.
- ZARGAR, Cyrus Ali. “The satiric method of Ibn Dāniyāl: morality and anti-morality in *Tayf al-Khayl*”. *Journal of Arabic Literature*, 37, 1 (2006), pp. 68-108.